

Les mots pour le dire
Discours de l'intimité, ou contribution de Janette Bertrand à la modernité
québécoise

Thèse doctorale en Sociologie

Écrite par
Jean-Christophe Demers

Présentée à
l'Université d'Ottawa

Le 9 janvier 2019

© Jean-Christophe Demers, Ottawa, Canada, 2019

Résumé de la thèse

Cette enquête sociologique débute par un examen historique de la famille québécoise —et de son rapport au religieux —sous l’angle de l’intimité qui, progressivement, en émerge au fur et à mesure que s’amplifie leur dislocation. Construisant sur cette analyse, notre thèse retrace l’histoire récente des discours portant sur le couple, l’amour et la sexualité, dans le Québec du XX^e siècle, pour enfin repérer, au carrefour de ces trois épopées, l’émergence d’un imaginaire de l’intimité au sens où l’entendent nos contemporains.

Au cœur de cet examen se situe l’évolution historique ou « archéologique » du discours de l’un des personnages publics les plus importants du XX^e siècle québécois, Janette Bertrand. Ce discours à la fois riche et influent nous permet en outre de saisir comment cette intimité moderne apparaît, se diffuse, se condense, puis se transforme, entre 1940 et la seconde moitié des années 1990, pour prendre une importance de plus en plus centrale dans les représentations de la vie ordinaire des Québécois(e)s. En parallèle, c’est à l’émergence d’une subjectivité typiquement québécoise, à l’accession des femmes à celle-ci, et surtout au renouvellement de notre entendement sociologique et historique de la modernité individualiste, que nous convie cette lecture. Au final, cet ouvrage retrace l’évolution de l’imaginaire de l’intimité au Québec, de ses balbutiements jusqu’à son édification en véritable *épistémè* articulant savoirs, normes et pratiques sociales, *épistémè* capable de donner sens aux relations entre les individus alors que se déchirent les cadres moraux de la tradition, et que se distendent ceux de la modernité.

Abstract

This sociological investigation commences with a concise history of the family—and its relation to religion—through the lens of a nascent intimacy, an intimacy that will progressively stem from partial dislocations of family and religion. Building on this work, the study then proceeds to a sociohistorical interpretation of three interconnected social discourses: sexuality, the couple, and love during the 20th century. At the crossroad of this trinity emerges a social imaginary of intimacy that still organizes our social representations and our discourses to this day.

The cornerstone of this thesis rests in a discourse analysis—influenced by M. Foucault’s archeological method—of one of the most influential and preeminent public figures of the 20th century in Québec, Janette Bertrand. Based on this discourse analysis, we propose an interpretation of the ways in which modern intimacy appears—between 1940 and the 1990s—, and diffuses within society, continuously changing under the effect of various social forces. Simultaneously, we assess the emergence of a culturally and historically specific form of subjectivity, conditioned by the subjectivation of women and the development of a broader ideological context. Ultimately, this thesis is an invitation to an *aggiornamento* of our common sociological and historical understanding of modern individualism. Perhaps this understanding requires the input of a medium-range theory, taking into account the national and cultural conditions necessary to the emergence of such board categories as “modernity” and “individualism”. In the end, this thesis sketches the evolution of a social imaginary of intimacy in Quebec, from its early budding until its edification as a genuine *épistémè*, fully able to offer meaning and guidance for relations and relationships between individuals and most of all, between men and women.

Table des matières

Remerciements	Page vii
Préface	Page ix
Introduction	
Problématique et question de recherche	Page xvi
L'intimité, quel concept pour les sciences sociales ?	Page xxii
Chapitre I	
Famille traditionnelle, famille moderne, famille mystifiée : Quelle place pour l'intimité ?	Page 1
Situation du problème	Page 1
La famille traditionnelle	Page 3
L'intimité ignorée. Règles matrimoniales, sexualité et vie privée dans la famille traditionnelle	Page 24
La famille moderne : de la subjectivation des femmes à l'intimité triomphante	Page 35
Comprendre le passage de la famille vers la modernité	Page 42
Trois vecteurs de rencontre de l'individualisme et de la famille québécoise	Page 49
Quelle place pour l'intimité dans la famille moderne ?	Page 63
Famille mystifiée (1945-1960)	Page 64
L'amour comme fondement mystique de la famille	Page 65
De la mystique à la mystification: amour et sexualité mystifiés	Page 70
L'amour comme fondement apolitique de la solidarité moderne	Page 82
L'élévation mystique de la figure de la mère	Page 88
Quelle place pour l'intimité ?	Page 95
Chapitre II	
Dispositifs de l'intimité émergente : Environnement idéologique et généalogique du discours de Janette Bertrand	Page 97
Discours de l'intimité : L'éthique personnaliste	Page 103
Prémices : 1900-1939	Page 103
De l'éthique post-tridentine à l'éthique personnaliste : 1930-1970	Page 107
Conséquences sur la famille, le couple, l'amour et la sexualité	Page 119
La famille	Page 123
Sexualité	Page 127
Un nouveau principe d'horizontalité dans les rapports interpersonnels	Page 132
Refonte des rôles sociaux de sexes	Page 135
De nouvelles voix s'élèvent	Page 137
Montée de la troisième voie	Page 140

Des origines diffuses, une sensibilité claire	Page 141
Abraham Harold Maslow : Théorie des besoins, B-Values, Self-Actualization et Eupsychia	Page 143
Rollo May : volonté et liberté	Page 149
Carl R. Rogers : Approche centrée sur le client, acceptation inconditionnelle, dialogue ouvert et relation au service du soi	Page 152
Apports de la psychologie humaniste	Page 173

Chapitre III

Discours concurrents : la chronique du quotidien. Châtelaine et les courriers du cœur.	Page 175
Châtelaine	Page 178
La presse du cœur	Page 188
Rapports sociaux entre les sexes, couple, amour et vision de la famille	Page 190
Sexualité et individuation	Page 203
Conclusion	Page 207

Chapitre IV

Naissance d'un discours moderne de l'intime au Québec.	
Analyse du courrier du cœur de Janette Bertrand	Page 210
Le refuge sentimental (1954-1969)	
Analyse qualitative	Page 215
Le refuge sentimental (1954-1969) : Analyse de contenu	Page 235
Présentation du système de codage	Page 236
Analyse de discours et typologies	Page 241
Analyse des données tirées du Refuge Sentimental	Page 252
Conclusions transitoires	Page 295
Une intention centrale : l'adaptation du lectorat aux normes sociales	Page 295
Une première rupture partielle : publicisation du débat sur les rapports de genre	Page 297
Un basculement plus décisif : changement de mains du discours sur l'intimité naissante	Page 298
Un discours à la jonction de multiples discours d'importance	Page 301
Discours de jeunesse de Janette Bertrand : discours préambulaire de l'intimité	Page 303
Ebauche d'un modèle analytique	Page 304

Chapitre V

Dégagement du dispositif intime moderne québécois.	Page 311
Télévision de Janette Bertrand	
Prémisses	Page 313
Le temps d'une rupture	Page 326
Changement de ton	Page 327
La fin des hommes	Page 329
Analyse de l'Amour avec un grand A	Page 332

Présentation de la méthode	Page 332
Présentation du matériel d'enquête	Page 334
Structures narratives de l'intimité : L'intimité en trois actes	Page 340
Scénario #1: Le drame personnel	Page 342
Scénario #2 : Le drame amoureux	Page 346
Scénario #3 : le drame familial	Page 355
Conversations de l'intimité	Page 360
Dialogues et discours portant sur la sexualité : communication et primat de la relation conjugale	Page 361
Dialogues et discours de l'amour	Page 370
L'intimité conjugale : Un système articulant sexualité et amour	Page 372
Conclusion partielle	Page 377
Modèle analytique général	Page 381
Conclusion	
Éthique intimiste et dispositif intime	Page 385
Limites et perspectives	Page 385
Retour sur notre question	Page 387
La marque d'une trajectoire	Page 392
Fonction sociale de l'intimité au Québec : système éthique	Page 394
Entre éthique intimiste et intimité comme dispositif	Page 397
Une sociologie de l'intimité	Page 400
Bibliographie	
Ouvrages et articles scientifiques	Page 404
Bases de données numériques, sites web, entrevues informelles, entretiens scientifiques et rapports	Page 426

Pour ma fille.

Remerciements

Nous nous permettrons ici une petite incartade au sein de la réalité du thésard. Ce n'est qu'en parvenant à comprendre combien difficile, tordue et ingrate est la route vers la réussite que l'on peut véritablement saisir l'ampleur de la contribution de ceux et celles qui ont mis l'épaule à la roue.

La réalisation d'un projet d'une telle envergure ne s'effectue quasiment jamais de manière linéaire et trouve régulièrement sur son passage une série d'embuches : difficultés théoriques, méthodologiques, techniques; difficultés financières, bureaucratiques, personnelles; découragement, épuisement, solitude. Le travail ou la vocation de thésard donne en effet lieu à plusieurs rebondissements sur le plan de la vie personnelle, et il est rare que l'on s'attarde à celles-ci dans le milieu académique. Pourtant, il n'est que peu d'épreuves d'une telle ampleur pour la construction et le maintien de relations personnelles et intimes : immanquablement, des personnes qui jadis vous confortaient et prenaient fierté en votre compagnie s'envolent, au fil des années passées à plancher sur un travail souvent aride en récompenses immédiates, un travail difficilement explicable, traduisible et par conséquent abstrait aux yeux de ceux et celles qui entourent le chercheur. L'imperceptible décalage entre la réalité du thésard et celle des travailleurs, des pères, des mères, des conjoints et des conjoints qui l'entourent et s'y associent, en vient progressivement à transformer la chaleur, la fréquence, ou la pertinence même des relations que celui-ci tenait auparavant pour acquises. Usées, flétries, certaines relations périssent. Commencent alors à s'évanouir dans l'anonymat ces amis chers, compagnes et compagnons, qui au lendemain d'une imprévisible chute, ou à force d'impatience, finissent par abandonner. *A contrario*, on voit tout à coup accourir, pour vous prêter main forte, ces gens que vous croyiez avoir perdus à force d'audace, d'erreurs, ceux et celles qui, en réalité, n'ont jamais cessé de croire en vous. Apparaissent aussi soudainement quelques rarissimes moments de paix, illuminés par le sentiment de contribuer à quelque chose de plus grand que soi, humble réconfort du travailleur acharné - de l'étudiant du social, dirait Erving Goffman – qui, tout à coup, dans la subtilité du monde en train de se révéler à ses yeux, trouve à s'émerveiller.

Telle est, pour plusieurs, la réalité du thésard. Aucun chemin n'est identique, mais tous partagent l'épreuve de devoir perdre en cours de route des êtres chers et un ensemble de certitudes,

tout en acquérant, chemin faisant, quelques principes de discernement, de persévérance, ainsi que de nouveaux compagnons.

Je tiens tout d’abord à remercier Stéphane Vibert, codirecteur de cette thèse et précieux guide dans le cheminement académique qui fut le nôtre, et dont la patience, la rigueur et la largeur d’esprit nous ont permis de mener à terme ce projet de longue haleine. Toujours attentif aux moindres détails, exigeant sans concession l’excellence et l’exhaustivité de la pensée, il fut pour nous un modèle et un accompagnateur plus que nécessaire.

Pour ce qui a trait à ces amis et ces guides qui se sont avérés à la fois intègres et loyaux, il m’importe d’abord et avant tout de souligner l’apport d’É.-Martin Meunier, codirecteur de cette thèse. Sa sagesse a su en faire un mentor, l’étendue de la culture et de sa créativité, un maître, et sa grandeur d’âme, un ami. Plus d’une fois, il a su maintenir, ou encore franchir la frontière invisible séparant l’élève du maître, pour tantôt le pousser à s’élever, tantôt lui tendre une main charitable. Pour ce qui a trait à la réalisation de cet ouvrage, je tiens donc à saluer le directeur de recherche et professeur; mais pour l’élégance de la pensée, la justesse de la critique, et l’infaillibilité du soutien, c’est l’homme que je salue.

À ma mère et mon père qui ont pour moi fait plusieurs cheveux gris et sacrifié temps et ressources, qui ont su me conduire à bon port et m’ancrer au plus fort de la tempête, et à ma fille, source constante d’inspiration et de joie, qui, sans le savoir, porte son père plus encore qu’il ne la porte, mille remerciements.

À mes amis et à ma conjointe, vous qui avez cru en moi lorsque plus personne n’en avait la force ou la volonté. Pour cela, je vous en serai éternellement reconnaissant.

Nous remercions également le Conseil de Recherche et Sciences Humaines (CRSH) du Canada, l’Université d’Ottawa, et le Consulat Scientifique de l’Ambassade de France pour l’ensemble de leurs subventions et soutiens immatériels et logistiques.

Préface

Janette Bertrand, le Québec et l'intimité

Il est de ces personnages publics qui savent susciter, en plusieurs d'entre nous, une réaction émotive, allant du rejet le plus catégorique à l'approbation la plus dévote. Comme notre perception subjective de la personne derrière l'artiste, le politicien ou la dramaturge tend souvent à teinter notre appréciation de son travail, il nous arrive souvent de catégoriser sa contribution à la société de manière monolithique. D'illustres individus provenant des univers les plus divers tels que les Brigitte Bardot, Clémence Desrochers, John Wayne, Frantz Kafka, William Shakespeare, Michel Tremblay, Woody Allen, Claire Lamarche, Oprah Winfrey, Guy A. Lepage, Guy Lafleur, Mike Tyson, Cristiano Ronaldo, Maurice Duplessis, Pierre-Elliott Trudeau, René Lévesque, Michel Chartrand, Ernesto Che Guevara, Albert Einstein, Barack Obama ou encore Donald Trump, pour n'en nommer que quelques-uns des plus colorés, ne manquent pas d'exercer sur nos sentiments une emprise involontaire, nous bousculant en direction de valeurs et d'idéaux que nous ne fréquenterions pas d'ordinaire. Le simple fait d'évoquer leur nom évoque en nous quelque chose d'unique : joie, hargne, mépris, désir, excitation, colère, etc.. Que l'on soit l'objet d'une admiration sans bornes et incontrôlable ou d'une exaspération dédaigneuse à l'égard de l'une de ces figures médiatiques emblématiques de différents champs souvent invoquées dans les médias (télévision, politique, théâtre, sports, etc.), qu'elles nous inspirent une allergie, une réaction de rejet, ou une sympathie complète, nous nous sentons immédiatement appelés à nous prononcer en faveur ou en défaveur de ce que nous percevons comme une sorte de culte qui les précède et les grandit : nous sommes soit pour, soit contre. Ou bien l'on adore, ou bien l'on déteste. Mais dans tous les cas, on les connaît : elles nous accompagnent, intègrent notre vocabulaire ordinaire, façonnent nos manières de porter nos vêtements, de jongler avec le ballon ou la rondelle, de poser des questions portant sur des sujets tabous, d'écrire, de rêver, de penser la politique, la littérature, etc.

Janette Bertrand, auteure et dramaturge québécoise ayant accompagné le quotidien des Québécoises et des Québécois francophones depuis les années 1950 et jusqu'à la seconde moitié des années 1990, s'inscrit tout à fait dans ce cortège de personnages publics à la fois vénérés et honnis. C'est souvent en affichant un sourire à demi-couvert, tentant de contenir une émotion difficilement cachée, ou encore avec un profond sentiment d'irritation que l'on entend prononcer

son nom, que l'on se surprend soi-même à discuter de l'une de ses dramatiques diffusées à la télévision de Radio-Canada ou de Radio-Québec (*Toi et moi*, *Grand-Papa*, ou *L'Amour avec un grand A*) ou encore que l'on se prononce envers l'une de ses nombreuses apparitions publiques – pensons notamment à la question de la laïcité dans les institutions publiques québécoises et au mouvement des « Janettes ».

L'objectif de cette thèse doctorale est donc d'analyser la contribution de l'un de ces personnages si « intimement » important, parfois méprisé, parfois adoré, mais ô combien magnifié auprès du public québécois depuis maintenant environ soixante-cinq ans. Comment Janette Bertrand a-t-elle su affleurer, bouleverser, ou simplement toucher le Québec avec suffisamment d'adresse pour que l'on puisse, encore aujourd'hui, l'aimer ou la détester avec autant de zèle ? Cette interrogation un peu large et à laquelle ne saurait répondre la sociologie, peu encline à pratiquer la psychologie des masses, ouvre toutefois vers la question générale (nous reviendrons sur notre question précise) qui anime cet ouvrage, à savoir : *quelle fut la contribution spécifique de Janette Bertrand à la société québécoise et, plus précisément, à son imaginaire, à ce qui en fait une collectivité distincte, moderne, et souvent considérée comme très progressiste en ce qui a trait aux rapports sociaux entre les sexes, à la sexualité, et aux relations conjugales ?*

Nous partirons d'une hypothèse, que nous examinerons soigneusement à partir d'une enquête archivistique et d'une minutieuse revue de la littérature portant sur le sujet. *Nous supposons que la contribution de Janette ne s'épuise pas dans l'avancement de la condition féminine, mais qu'elle touche, plus largement, à l'édification d'un imaginaire de l'intimité dans un Québec moderne, de moins en moins épris de famille traditionnelle, de religion, et de plus en plus épris d'égalité, de liberté, et de quête d'authenticité individuelles.*

Le lecteur et la lectrice constateront que cette contribution de Janette aux mutations de l'imaginaire québécois moderne touche principalement quatre domaines qui, ensemble, forment ce que nous considérerons comme *la trame de l'intimité moderne* : *la famille* et les relations qui y tiennent lieu; les relations entre hommes et femmes, et plus spécifiquement *les relations amoureuses et conjugales* ; *l'amour-passion et la sexualité qui s'y rattache*; ainsi que *la question de la communication, du dialogue* et des manières de se comporter au quotidien au sein de ces relations amoureuses et érotiques, dans l'optique de favoriser un plein épanouissement de la personne.

Comme nous le verrons, le travail de Janette Bertrand s'installe au confluent de différents courants de pensée qui lui sont contemporains. La capacité de Janette Bertrand à générer un imaginaire des relations intimes à la fois moderne, égalitaire, et permettant l'épanouissement respectif des hommes et des femmes relève donc à la fois de son propre génie personnel et des circonstances, de l'environnement idéologique et scientifique qui lui offre les outils de création nécessaires à l'élaboration de cet imaginaire intime. Janette, dirons-nous, se fait passeuse d'un monde à l'autre, de celui des connaissances les plus en vue en matière d'intimité émergente, vers celui du quotidien de tout un chacun, du « monde ordinaire ».

Janette en ce sens, est donc l'objet principal de cet ouvrage. Une Janette rassembleuse d'idées, canalisatrice de savoirs et paratonnerre des courants de pensée les plus divers, une Janette traductrice du complexe vers le simple, une Janette pédagogue, interprète pour les masses.

Mais simultanément, c'est aussi l'émergence d'un imaginaire intime en lui-même, d'un imaginaire de l'amour, de la sexualité et de la communication entre proches significatifs, un imaginaire bien distinct de l'imaginaire familial qui jadis l'abritait, qui fait l'objet essentiel, primordial de notre investigation. L'émergence d'un imaginaire des relations amoureuses, sexuelles et familiales fondées sur l'égalité et l'épanouissement mutuel de partenaires égaux, un imaginaire dépouillé de ses références au religieux, tout entier fondé en savoirs laïques, et sur un « gros bon sens » mettant en valeur l'expérience personnelle au détriment des savoirs désormais perçus comme élitistes.

Dans cette seconde optique, si Janette nous intéresse, c'est bel et bien à titre de symptôme d'un phénomène sociohistorique beaucoup plus grand qui la transporte par-devers elle, qui configure les conditions d'énonciation de son discours. *En ce sens second, la contribution de Janette à l'émergence d'une sphère intime se résume à la manifestation, en condensé, d'un ensemble de dynamiques souterraines qui affectent simultanément le Québec des années 1950 aux années 1990. Des mouvements sociaux prônant l'égalité des femmes au renouvellement de l'éthique catholique préconciliaire, en passant par l'émergence d'un paradigme communicationnel et de la psychologie humaniste aux États-Unis, c'est une époque en entier qui se dit, toujours partiellement, mais toujours visiblement, à travers le discours de Janette Bertrand.*

Il s'agit donc d'un ouvrage portant sur cette histoire qui pousse à l'action et produit les grands hommes et les grandes femmes d'une époque, mais il s'agit aussi d'un ouvrage portant sur la manière dont les grands hommes et les grandes femmes d'une époque bouleversent l'histoire et

la portent... à moins que les deux dynamiques ne surviennent toujours que simultanément. L'ouvrage suivra donc toujours deux voies ou deux méthodes conjointement, traçant le plus explicitement possible tous les ponts existants entre les deux : la voie de l'itinéraire et de la contribution dramaturgique de l'auteur dramatique, pédagogue et idéologue que constitue Janette Bertrand, et celle, plus large, de l'extraction de l'intimité de sa gaine familiale traditionnelle, de ses mutations et de son apparition progressive au cours des années 1950-1970, puis de son affirmation claire et nette au tournant des années 1980, jusqu'à devenir, dirons-nous, à la fois une « éthique » et un « dispositif ».

L'analyse de la famille et du couple québécois, l'histoire de la pensée et quelques incursions théoriques au sein de la pensée sociologique font donc partie intégrante de cet essai de sociohistoire. Cet échafaudage conceptuel puisant dans la pensée d'auteurs aussi divers que Michel Foucault, Norbert Elias, Max Weber, Émile Durkheim, Peter Berger & Thomas Luckmann, Erving Goffman, Charles Taylor et Michel Freitag pour n'en nommer que quelques-uns des plus connus, ne vise ni à faire joli, ni à constituer un assemblage théorique cohérent cherchant à « rendre hommage » ou à reproduire une école de pensée; il vise plutôt à rester au plus près possible de nos deux objets d'enquête qui sans cesse s'entrecroisent (le discours de Janette Bertrand et l'évolution historique de l'imaginaire intime québécois), à éviter les raccourcis, et à se doter d'une boîte à outils conceptuelle suffisamment large et flexible pour nous donner accès à toute la complexité du social dans sa bouillonnante cacophonie.

Les plus puristes et les plus compétents des théoriciens (ce ne sont pas toujours les mêmes) nous pardonneront notre manque de piété (mobilisant souvent simultanément holisme méthodologique et structuralisme foucaldien) et nos occasionnelles maladresses, tandis que les plus empiristes parmi les historiens nous pardonneront notre tendance à nous référer à la littérature philosophique, anthropologique et sociologique pour expliquer certains sauts de la pensée - les nôtres, inévitables, comme ceux des acteurs sociaux étudiés, très nombreux. C'est sans doute que le champ de l'imaginaire social est par trop éloigné des considérations analytiques de l'observateur formé aux sciences sociales pour le préoccuper de se doter lui-même des limites interprétatives claires et immanentes à sa nature dont n'aurait qu'à se saisir le cueilleur-académicien. Au risque de nous réfugier derrière un terme à la mode, nous dirons que nous avons choisi de faire de notre enquête une enquête de portée moyenne, une « middle range theory » de l'intimité moderne, et de nous aider en cela de l'apport formidable, bien que critiquable, de Janette Bertrand à celui-ci.

Pour ce faire, nous nous sommes dotés d'un important corpus, composé d'une très grande part de l'œuvre écrite et télévisuelle de Janette Bertrand. En effet, nous avons mis à contribution l'entièreté des réponses données aux correspondants du courrier du cœur intitulé « Le refuge sentimental », chronique occupant entre deux et quatre pages du *Petit Journal*, journal populaire alors distribué à très fort tirage à travers le Québec, chronique publiée de manière hebdomadaire entre 1953 et 1969. Ceci correspond à « l'œuvre de jeunesse » de Janette Bertrand. Nous estimons avoir codé plus de 80% des réponses, pour un total de 5859 réponses aux lecteurs et aux lectrices du *Refuge sentimental*, réponses totalisant la somme de 15267 éléments discursifs¹ que nous prendrons pour matériau d'analyse. Nous avons exclu uniquement les réponses qui ne touchaient à l'intimité ni de près, ni de loin.

Nous avons également mis à profit l'ensemble de sa production télévisuelle, et nous sommes concentrés sur trois différentes téléséries puis télé-dramatiques, soit : *Quelle famille!*, *Grand-Papa*, et *L'Amour avec un grand A*. Par souci d'intégrité par rapport à l'ensemble de l'œuvre de Janette Bertrand, nous intégrons également quelques éléments d'analyse provenant d'autres sources, telle que la télésérie *Toi et Moi*, de même que son œuvre romanesque, apparue beaucoup plus tard dans sa carrière.

Toutefois, comme pourra le constater le lecteur, nous ne nous sommes pas limités à l'œuvre de Janette Bertrand et avons tenté d'inscrire celle-ci dans « l'esprit du temps », en nous intéressant tout d'abord à l'évolution de la pensée chrétienne dite « personnaliste », contemporaine à la jeunesse de Janette Bertrand, puis à l'apparition d'une psychologie dite « existentialiste » ou « humaniste » aux États-Unis, elle aussi contemporaine à l'avancée de la pensée de Janette Bertrand; ces deux courants de pensée semblent en effet soit précéder, soit accompagner, soit encore annoncer, à différents degrés, certains des thèmes essentiels du discours de Janette Bertrand. À travers l'œuvre de Janette, nous avons donc tenté de faire résonner ce qui se jouait à plus grande échelle.

Plus près de l'œuvre d'écriture et de dramaturgie grand public qui caractérise la contribution spécifique de Janette Bertrand, nous nous sommes également attardés à la pensée et

¹ Les réponses au lecteur sont, en ce sens, des ensembles complexes regroupant plusieurs éléments discursifs liés à l'intimité. Autrement dit, nous avons découpé les réponses de Janette en éléments discursifs typiques se retrouvant de manière répétitive au centre des réponses que formule Janette aux questions ayant trait à la famille, à l'amour, au couple, et à la sexualité. Un élément discursif est donc, par exemple, un conseil en matière d'hygiène sentimentale, soit, pour donner un exemple particulièrement récurrent: «Vous devriez sonder votre cœur».

aux écrits du père Marcel-Marie Desmarrais, prédicateur québécois, de même qu'à l'important magazine *Châtelaine*, ainsi qu'à l'œuvre de deux autres courriéristes du cœur ayant publiés des chroniques dans les journaux québécois simultanément ou encore peu après le *refuge sentimental*. En somme, nous avons tenté de rassembler un maximum de données provenant de l'œuvre de Janette Bertrand, et de mettre celles-ci en contexte en retraçant l'origine et les ponts entre les fils les plus importants de la toile de sa pensée, et l'univers conceptuel ou narratif d'autres sources discursives apparentées. Notre pari : faire de Janette Bertrand non pas la source de l'avènement d'une sphère intime moderne au Québec, mais prendre le discours de Janette comme l'expression d'un changement en marche dans l'imaginaire québécois, lui-même ancré dans un changement d'ampleur dans l'esprit de modernité balayant l'Occident entre les années 1930 et les années 1990.

Notre méthode d'enquête est donc triple. Nous avons d'abord tenté d'inscrire dans l'histoire longue de la famille québécoise l'émergence des sphères de la sexualité et de l'amour, de même que l'apparition d'une idéologie individualiste moderne faisant l'apologie de la réalisation de l'individu. Par cette méthode historique impliquant une large revue de la littérature et une interprétation théorique singulière de la modernité québécoise, nous avons dressé un portrait type de la famille québécoise en trois temps, de sa plus haute tradition à sa plus récente itération. Ce passage par l'histoire et la sociologie de la famille permet d'établir qu'une sociologie de l'imaginaire intime, pour le Québec, c'est aussi une sociologie de la modernité, c'est-à-dire du processus long de multiplication et d'autonomisation, les uns des autres, des horizons de sens : autonomisation de l'amour, de la sexualité et de la religion, notamment, comme cadre organisateur de la société.

Nous nous sommes ensuite penchés sur la manière dont Janette Bertrand intervient dans cette histoire longue de la transformation de la famille et de l'émergence de l'intimité. Nous avons tout d'abord, pour ce faire, employé une analyse statistique élémentaire afin d'interpréter l'imposant corpus provenant des courriers du cœur de Janette Bertrand, de sorte à répertorier l'ensemble des thèmes récurrents dans le discours de jeunesse de l'auteure, alors que celle-ci en était encore à peaufiner un art et une pédagogie populaires dont toute la force n'allait s'exprimer que beaucoup plus tard. De cette analyse quantitative découlent quelques catégories fondamentales du discours de Janette Bertrand, nous permettant de dresser un portrait-robot de son « discours de jeunesse » et de la manière dont se dessinent, peu à peu, les thèmes qui apparaîtront plus tard dans l'expérience intime du Québec moderne.

À cette analyse quantitative se surimpose une analyse qualitative qui se retrouvera également généralisée à l'ensemble du corpus. Nous avons procédé à une analyse de discours consistant à extraire de différentes sources les récurrences, les exceptions, et les différents liens existant avec d'autres discours concurrents ou complémentaires, de sorte à être capables de décrire à la fois le contexte, mais aussi la singularité du discours de Janette. Si le discours de Janette Bertrand ne saurait porter à lui seul le poids d'une analyse de la modernité et de la naissance de l'intimité au Québec, il constitue ainsi un point d'entrée de choix vers une multitude d'autres discours qui lui donnent un sens et un poids nous apparaissant comme indubitable dans le développement d'une intimité spécifiquement québécoise.

Le lecteur ou la lectrice étant avisé de la nature du questionnement au cœur de l'ouvrage et du style adopté par son auteur, il ne nous reste plus qu'à lui souhaiter une heureuse lecture.

Introduction

Problématique et question de recherche

Problématique

Il semble aujourd'hui banal, dans l'espace culturel et médiatique nord-américain, de parler d'intimité prise dans son sens ordinaire très large, si l'on entend par-là sexualité, conjugalité, amour, séduction, et rapports interpersonnels significatifs souvent vécus dans l'espace privé. Témoigne de cette banalité le succès retentissant de romans tels que *Fifty Shades of Grey* et ses suites (entre trois et cinq millions de copies vendues mondialement - tout dépendant des sources médiatiques - ce qui place le roman érotique juste en dessous des immensément populaires fictions que sont *Le Code Da Vinci* et *Harry Potter* ...). Il serait aussi possible d'attirer l'attention sur la disponibilité et la consommation phénoménale de pornographie². On pense aussi à la popularité du *Oprah Show*³ (1986-2011) aux États-Unis et au Canada anglais; on pense, de plus, à l'apparente permanence des téléromans « à l'eau de rose » ou des telenovelas américaines, exhibant au petit écran un ensemble de comportements ayant trait à la vie amoureuse et aux intrigues romantiques; on pense finalement à la rigueur avec laquelle nos contemporains s'emploient à suivre les conseils de motivateurs, coach de vie, et autres spécialistes du bonheur au quotidien, tendance révélant sans doute une inquiétude par rapport aux manières adéquates de se comporter dans l'espace privé (ou peut-être intime), soit en dehors des cadres formels du droit, du travail, et de l'économie de marché.⁴ Bref, l'intimité semble toute aussi triviale qu'elle fascine. Une question, donc, se pose : *comment les Québécois en sont-ils arrivés là ?*

² Richard Poulin, « Apparence, hypersexualisation et pornographie », *Nouveaux cahiers du socialisme*, no. 1, hiver 2009, pp. 227-245 ; Serge Tisseron, *L'intimité surexposée*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

³ Peter Lunt, « Television, Public Participation, and Public Service: From Value Consensus to the Politics of Identity », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 625, 2009, pp. 128-138; Sonia Livingstone, Peter Lunt et Éric Maigret, « Se faire entendre dans l'espace public. Les femmes, la télévision et le citoyen-télespectateur », *Réseaux*, volume 12, n°63, 1994, pp. 59-74 ; Laurie Haag, « Oprah Winfrey : The Construction of Intimacy in the Talk Show Setting », *Journal of Popular Culture*, no. 26, pp. 115-121.

⁴ Citons quelques titres au hasard, tous disponibles sur le site web Amazon Canada, géant de la distribution du livre : *Intimacy and Desire : Awaken the Passion in Your Relationship*; *The Struggle for Intimacy*; *Lessons of Lifelong Intimacy : Building a Stronger Marriage Without Losing Yourself- The 9 Principles of a Balanced and Happy Relationship*; *Stop Running for Love: Three Steps to Overcoming Emotional Distancing and Fear of Intimacy*, etc.

La réponse sociologique et générale la mieux connue⁵ et recueillant le plus large consensus dans les sciences sociales voudrait que l'intimité soit devenue un objet de discours légitime et plastique, admettant plusieurs variantes, donnant lieu à une pléthore de pratiques (amoureuses, sexuelles, etc.), à partir du moment où, d'une part, les différents domaines de l'intime sont de plus en plus étalés au grand jour pour renforcer une identité de plus en plus construite de manière autonome et réflexive par rapport aux cadres sociaux plus englobants de jadis; en ce sens, l'intimité deviendrait objet d'inquiétude et de discours dès lors où la réflexivité moderne, stimulée et encadrée par la pensée scientifique, aurait généré un espace discursif vilipendant croyances, traditions et interdits, fondé sur la science empirique et, conforme au libéralisme politique, favorisant le dialogue des points de vue. Qui plus est, l'intimité prendrait la forme d'un concert des sexualités multiples, des préférences et des identités et ce à partir du moment où l'Occident se serait délesté des bases structurelles et morales de la reproduction sexuelle, éventrées par la critique féministe des institutions patriarcales et la sécularisation des modes de vie; libération féminine consubstantielle à une libération sexuelle survenue au tournant des années 1970, alors que convergent, dans de nouvelles perspectives telles que celles de H. Marcuse⁶ notamment, pensée scientifique et critique des institutions et savoirs autoritaires, réflexivité moderne, ainsi que, dit largement, pensée féministe. C'est ainsi qu'on en serait arrivés, en Occident en général, à un point de basculement ayant permis aux femmes et, à leur suite, aux individus en général, de concevoir un projet réflexif individuel reprenant à l'espace politique les notions nécessaires à l'élaboration d'un monde commun privé déchargé de son pathos judéo-chrétien et de ses ancrages rouillés dans un passé encombrant et inégalitaire. L'intimité moderne serait donc née au tournant des années 1970 et ferait l'apologie d'une relation pure, c.-à-d. d'une relation intense, mais révoable, fondée sur le bonheur et le développement mutuel qu'elle provoque et encourage, indépendamment de ce qu'en disent les divers cadres moraux surplombant les préférences individuelles. Une relation fondée sur le principe d'authenticité⁷, rejetant conformisme et relations autoritaires, reposant sur le renforcement mutuel d'une impression d'unicité, de singularité⁸, et permettant une forme de protection⁹ d'une société perçue, à l'aulne de cette société réflexive valorisant l'individuel et le

⁵ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, traduit de l'anglais par Jean Mouchard, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

⁶ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955.

⁷ Charles Taylor, *Grandeur et Misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

⁸ Natahlie Heinich, *L'élite artiste, Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.

⁹ Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: the Family Besieged*, New York, W.W. Norton & Company, 1977.

singulier, comme aride, dépersonnalisée et arbitraire.

Cette réponse, qui est celle, abrégée ici pour des fins de concision, d'un A. Giddens¹⁰, a le mérite de décrire un mouvement que plusieurs penseurs ont reconnu à l'œuvre chez eux : on pense par exemple à la France, pour ce qui est des travaux de F. de Singly et de J.-C. Kauffman¹¹ qui font tous référence, soit explicitement, soit implicitement, à ce mouvement allant d'une faible réflexivité à une grande réflexivité, et d'une faible problématisation de l'identité à une très large problématisation de celle-ci pour la vaste majorité des modernes, où, à ce stade, des hyper ou post-modernes.

Ainsi, pour savoir comment le Québec en est arrivé là, nous pourrions simplement nous référer à la thèse fort convaincante de Giddens, thèse qui, au Québec, fait écho aux mouvements sociaux, à la révolution sexuelle ainsi qu'à la sécularisation des valeurs ayant eu lieu durant la très étudiée Révolution tranquille. Tous les éléments sont là, à portée de main : problème résolu. Sauf que pour quiconque connaît un tant soit peu l'histoire du Québec moderne, la thèse d'A. Giddens pose deux problèmes de taille.

Premièrement, l'historiographie de la modernité québécoise réalisée après 1990 démontre avec force qu'une modernité réflexive et identitaire se préparait déjà au sein de la jeune élite intellectuelle catholique -les personnalistes, artistes, et autres esprits libres des premiers-nés des baby-boomers¹²- dès les années 1940, et qu'au tournant des années 1970, c'est à une généralisation de ces idées que nous assistons, et non à leur naissance. En effet, et nous y reviendrons au Chapitre II, la diffusion de l'éthique personnaliste tant dans un laïcat jeune et idéaliste que dans les institutions universitaires et étatiques québécoises, participera, entre 1940 et 1960, à une libéralisation des discours ainsi qu'à un certain relâchement au niveau des valeurs entourant la sexualité, et plus particulièrement les sexualités des femmes, des jeunes, et des couples mariés. Une question se pose alors : comment cette démocratisation ou cette généralisation est-elle survenue? Sachant que la majorité des Québécois ne lisaient ni *Le Devoir*, ni le journal *Cité Libre*¹³, sachant que la pensée thérapeutique, ayant fortement stimulé le développement de la réflexivité

¹⁰ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Op. Cit.

¹¹ François de Singly, *Le couple, le soi et la famille*, Paris, Nathan, 1996 ; Jean-Claude Kaufman, *La trame conjugale, analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992 ; Jean-Claude Kauffman, *Agacements. Les petites guerres du couple*, Paris, Armand Colin, 2007 ; Jean-Claude Kauffman, *La trame conjugale, analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992 ; etc. .

¹² François Ricard, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992.

¹³ Gérard Pelletier, *Cité libre, une anthologie*, Montréal: Les Éditions internationales Alain Stanké, 1991.

moderne, n'est pas québécoise de naissance, et sachant qu'une vaste majorité de Québécoises et de Québécois continuaient, dans les années 1970, à pratiquer l'ensemble des rituels catholiques et à se déclarer appartenir à la foi chrétienne, où donc ont bien pu prendre racine cette réflexivité moderne, cette identité moderne, cette égalité moderne des sexes et cette plasticité des relations interpersonnelles que décrit A. Giddens?

C'est donc par rapport à ce premier problème, que nous pourrions appeler l'antécédence personnaliste du discours sexuel réformiste par rapport à la révolution sexuelle des années 1970, qu'émerge notre questionnement, et qu'émerge, simultanément, la figure de Janette Bertrand, mais aussi des courriers du cœur et des magazines féminins par exemple, qui se firent, nous le verrons, passeurs de ce profond brassage d'idées précédant la Révolution tranquille et la révolution sexuelle.

Le second problème que soulève toute thèse de type *modernité vs tradition* est celui de l'aplanissement potentiel de toute spécificité nationale dans l'accès à une réflexivité et une subjectivité individualiste, rationaliste, et déprise du référent religieux hétéronome. Non que Giddens ait la prétention que la modernité qu'il décrit soit exactement la même partout (nous pensons qu'il admettrait volontiers que divers chemins mènent à la modernité réflexive qu'il décrit). Cependant, les outils de Giddens ne rendent pas compte de la diversité des chemins conduisant à la modernité.

En somme, pour que n'advienne l'intimité moderne décrite par Giddens, il lui faudrait en théorie émerger d'un milieu expurgé de tous les éléments n'appartenant pas à la réflexivité moderne : religiosité, superstitions, inégalités entre les sexes, etc.. ; pourtant, et il suffit pour s'en convaincre de lire la thèse de Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*¹⁴, il est aussi possible d'envisager que l'assemblage d'idées qui constitue ensemble, de manière plus ou moins fluide, plus ou moins élastique, notre imaginaire moderne, puise à plusieurs sources (libéralisme, individualisme moral, économie de marché, etc.) sans toutefois nécessiter de les actualiser toutes, simultanément. Il existerait donc, autrement dit, des modernités multiples et souvent paradoxales, parfois parcellaires et truffées d'éléments de tradition -et pourquoi pas, de postmodernité- et il faut, pour envisager ces modernités fluides, décrire davantage que le chemin téléologique ayant conduit les individus vers la réflexivité et la liberté. Autrement dit, C. Taylor nous invite à contempler les aménagements imaginaires qui permettent compromis, divergences, contradictions, tout en soutenant en permanence la thèse ou l'idéal moderne; des imaginaires qui ne sont pas sans rappeler

¹⁴ Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

les dispositifs de M. Foucault, sur lesquels nous reviendrons abondamment dans cette thèse.

Mais nous ne nous opposons donc ni sur le fond ni uniquement à la thèse largement consensuelle de Giddens. Ce qui nous pose problème, ce sont les conditions de l'avènement d'une modernité québécoise singulière et d'une part largement ignorée de celle-ci par la sociologie et l'histoire des idées. Ce que d'aucuns décrivent comme l'individualisme moral, fondant l'individu, ou sa liberté et sa dignité, en valeurs suprêmes guidant les cadres juridiques, économiques, et politiques de nos démocraties modernes¹⁵, revêt divers habits au plan du formalisme ou de la théorie socioanthropologique : l'individualisme constitue l'envers du holisme; il repose sur une convention grammaticale élevée au politique et à la philosophie morale; ou encore, il se définit comme une configuration sociale très large dans laquelle apparaissent des rapports sociaux marqués par des pratiques et des discours définissant l'individu comme valeur. Pour sortir de cette abstraction, plusieurs auteurs ont décrit les conditions historiques permettant à l'individualisme moral de tenir le haut du pavé en ce qui a trait à la définition du bien commun, examen qu'ont réalisé avec brio, mais encore une fois de manière très large et pour l'Occident en général, des L. Dumont, N. Elias, C. Taylor, et V. Descombes¹⁶. Or nous ignorons quels sont les vecteurs historiques ayant permis la légitimation de l'individualisme moral au Québec.

Le pari que fait cette thèse, son hypothèse générale, est que l'émergence d'un imaginaire intime proprement moderne repose sur l'affirmation d'un individualisme moral parvenant à coloniser les cadres sociaux traditionnels jusqu'à en relativiser l'importance, la véracité, ou la force de conviction. L'examen historique des réactions intellectuelles et populistes à l'affirmation d'une modernité laïque, valorisant pensée scientifique, liberté individuelle, et égalité des sexes, au Québec, révèle que l'individualisme moral aurait été comme forcé d'étayer sa légitimité sur une forme de sociabilité compatible avec ses valeurs, une sociabilité dépourvue des principes d'hétéronomie et d'inégalité qu'il s'efforce de supplanter. Ainsi, dans ce potentiel vacuum normatif dans lequel aucune forme de domination, d'exclusion, ou de mépris n'est permise (aucune forme de normativité et d'horizon de sens, selon les plus pessimistes¹⁷), l'intimité, comme cadre relationnel valorisant l'horizontalité, l'authenticité, et la présence à soi et à l'autre, s'engouffrerait,

¹⁵ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

¹⁶ Vincent Descombes, *Le complément de sujet, enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004; Vincent Descombes, « Individuation et individualisation », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI, 2003, no.127.

¹⁷ Michel Freitag, *Dialectique et société, Tomes I et II*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.

s'implanterait, et se banaliserait jusqu'à devenir la grammaire de nos relations sociales ordinaires.

Autrement dit, nous proposons non seulement qu'il existe en Occident des intimités multiples, mais aussi des individualismes multiples et des modernités multiples, comprenant chacune leurs aménagements institutionnels, intellectuels, normatifs, scientifiques, imaginaires, et discursifs, bref, comprenant chacun un dispositif les articulant dans une imparfaite cohérence. Nous avancerons donc, par extension, que le dispositif alignant individualisme moderne et intimité conditionne un rapport au monde à la fois éthique et capable de générer du symbolique, de l'imaginaire institué, parce que partagé par le langage et de nombreux référents communs, via différents médiums de communication (journaux, télévision, etc.). Par conséquent, nous proposons que l'individualisme moral et la modernité scientifique ne furent pas pour le Québec les canaux par lesquels s'engouffra la pestilentielle postmodernité¹⁸, vidant de son horizon de sens les institutions et le quotidien. Nous verrons en effet que le dispositif intime moderne, aussi imparfait et fictionnel soit-il, signale l'infatigable capacité des êtres humains de s'inventer un monde commun significatif, capable de les engager de manière totale et inconsciente. Ravissante supercherie nous arrimant les uns aux autres dans un monde dont la simple matérialité ne cesse de nous écœurer, de nous séparer.

Pour arriver à cette perspective théorique générale, nous explorerons plus particulièrement la manière dont les discours sociaux influents, contestataires, progressistes, rationnels, scientifiques et religieux, ainsi que la trajectoire d'institutions sociales fondamentales et structurantes et au premier chef, la famille, s'enchevêtrent dans la transformation des discours ordinaires de l'intimité. Expérience moderne par excellence parce que rendue nécessaire par l'individualisme, expérience vécue de différentes manières par tout un chacun, l'intimité est aussi dite, et dite dans certains paramètres, selon certaines lignes de force, par certains personnages publics qui affectent les usages ordinaires de la notion. Nous abordons donc ici l'intimité à partir des formes ordinaires de sa mise en sens au plan collectif et de son énonciation publique. Sociologie des discours ordinaires donc, pointant dans la direction des usages ordinaires, mais n'ayant pas la prétention de révéler ces pratiques, qui toujours débordent de l'ordre du discours, et qui devraient faire l'objet d'une tout autre enquête sociologique.

Discours ordinaires donc, qui ne trouvent pas une place énorme dans l'histoire de la pensée, dans la sociologie de la famille, ni dans la sociologie de la modernité québécoise. Notre thèse

¹⁸ *Idem.*

entend donc pallier cette situation, en s'inspirant de ceux qui, avant nous, auront tracé la voie : de la sociologie de l'expérience ordinaire d'A. Schutz à la sociologie de la connaissance ordinaire de M. Maffesoli, en passant, surtout (pour ce qui est des influences les plus marquantes pour nous), de la sociologie du « monde de tous les jours » d'E. Goffman et de P. Berger et T. Luckmann¹⁹. Dans cette perspective, le discours ordinaire de l'intimité peut être pensé comme un discours capable de faire sens pour l'individu ordinaire, le passant, le marchand, l'institutrice, la caissière et l'étudiant, mais aussi pour le philosophe ou le sociologue.

Pour étudier l'évolution de ces discours ordinaires, nous empruntons la voie tracée par l'œuvre de M. Foucault, ou plus spécifiquement son approche qu'il qualifie d'approche archéologique, amalgame subtil entre sociologie compréhensive, étude des causalités historiques (prises dans un sens ample), et pensée structuraliste. Nous prendrons chez lui plusieurs notions clé, telles qu'épistémè, dispositif, ainsi qu'une approche générale dans l'étude du discours. Mais nous emprunterons aussi à la sociologie compréhensive de P. Berger et T. Luckmann en nous inspirant de leur notion de « typification », ces entendements ordinaires, banalisés et ritualisés dont la somme constitue le « stock de significations » propre à une culture et à une époque.

La question que pose cette thèse n'est donc pas « qu'est-ce que l'intimité », mais plutôt : qui est-ce qui en parle, qu'est-ce qu'on en dit, et comment ses usages courants et populaires sont-ils mis au service de la modernité québécoise? Question large que nous distillerons dans cette double question spécifique plus circonscrite : *Quelle est la contribution spécifique de Janette Bertrand à ce discours de l'intimité moderne ? Quelle est, finalement, s'il en est une, la fonction sociale symbolique de l'imaginaire intime moderne, dans le contexte québécois ?*

L'intimité, quel concept pour les sciences sociales ?

L'intimité en sciences sociales (sociologie et histoire, mais aussi philosophie, principalement) caractérise généralement l'expérience d'une proximité et d'un quotidien se déployant dans un espace privé²⁰, à une territorialité circonscrite et connue du sujet ; *c'est donc par*

¹⁹ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2012.

²⁰ Philippe Ariès et George Duby, *Histoire de la vie privée, IV. De la Révolution à la Grande Guerre; V. & De la Première Guerre mondiale à nos jours*, Paris, Seuil, 1985-1986-1987.

rapport à celui-ci qu'elle s'appréhende, comme en témoigne l'analyse récurrente, en sociologie comme en histoire, de sa division spatiale architecturale²¹ et de ses marqueurs matériels tels que la chambre à coucher²², ou l'usage du téléphone ou de l'ordinateur personnel²³.

Toutefois, nous avons pour ambition sociologique de nous saisir de cette intimité non pas uniquement dans l'espace privé, *mais par les conditions sociologiques de sa construction sociale historique comme intimité ordinaire*. Plus précisément, récusant la division entre une intimité supposée comme privée ou voilée, et l'espace public (et ce, plus particulièrement à une époque de publicisation de l'intime sur différentes tribunes, tant politiques que médiatiques par exemple²⁴), *nous explorerons la manière dont l'intimité, ses normes et ses cadres sont articulées par divers discours sociaux élaborant progressivement les cadres sociaux de l'intimité dans ses dimensions sexuelles et amoureuses qui prennent une importance accrue, nous le verrons, au fur et à mesure que l'intimité se dégage de son cadre familial*.

Pour arrimer notre interrogation à l'intimité contemporaine, il ne suffit pas de savoir quels sont pour chaque époque l'importance et l'espace sociopolitique accordés à la vie privée²⁵ et à partir de quels phénomènes retracer son histoire : encore faut-il comprendre à quoi tient son sens pour nos contemporains, et pour un lieu donné, et en quoi l'intimité possède justement, en elle-même, un sens. S'il fut un temps où le sens de l'intimité reposait sur une division forte entre espace public et espace privé et sur les cadres normatifs imposés par l'ordre familial et religieux, se confondant ainsi au plan systémique avec la vie privée, il est impératif de se questionner sur le sens d'une intimité ne trouvant plus ses frontières et ses justifications dans ces sources morales relativisées par la démultiplication des systèmes cognitifs, normatifs, et politiques en modernité avancée²⁶.

Alors que le couple, la sexualité et les relations entre « proches significatifs »²⁷ et notamment entre parents et enfants étaient informellement intégrées, disons à tout le moins pour

²¹ *Idem*.

²² François de Singly, *Les Adonaissants*, Paris, Armand Colin, 2006.

²³ Olivier Martin et François de Singly, « Le téléphone portable dans la vie conjugale. Retrouver un territoire personnel ou maintenir le lien conjugal ? », *Réseaux*, 200, no. 2, pp. 212-248.

²⁴ Michaël Foessel, *La privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008.

²⁵ Philippe Ariès et George Duby, *Histoire de la vie privée, IV. De la Révolution à la Grande Guerre; V. & De la Première Guerre mondiale à nos jours*, op. cit..

²⁶ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

²⁷ Nous prenons ce concept de proche significatif dans les enquêtes de François de Singly qui lui-même s'inspire très largement de George Herbert Mead et de son concept d'Autrui significatif. Le proche significatif désigne cet autre ancrant cognitivement et « identitairement » l'individu dans le monde partagé et objectif d'habitudes, de projets,

ce qui est du XIX^e siècle jusqu'au tournant de la seconde moitié du XX^e siècle ouest-européen, états-unien, et Canadien-français, dans un imaginaire familial soutenu par la sacralité et l'importance sociétale du mariage et la naturalité de la division sexuelle des rôles sociaux, nous nous questionnerons à savoir si, et comment ces trois éléments s'articulaient les uns avec les autres à partir du moment où le mariage devient optionnel et que le couple et la famille, de leur création à leur dissolution, n'intègrent plus de manière uniforme les divers éléments constitutifs d'une sphère de l'intime –que nous nous emploierons à définir- qui dès lors s'autonomisent, se coagulant sur l'amour et la sexualité, notamment, comme sphères autonomes de sociabilité intime²⁸, ou, pour reprendre les termes d'un N. Luhmann, s'érigent chacun en médium de communication généralisé au plan symbolique²⁹.

Nous verrons qu'un premier virage s'effectue au fil des années 1950 et se consolide au tournant des années 1960, alors que l'éthique personnaliste commence à se diffuser dans la société québécoise. Mais le décrochage véritable ne survient qu'au moment où les derniers nés du baby-boom et les premiers-nés de la génération X (la génération ayant immédiatement succédé à la dernière génération des baby-boomers, soit la cohorte née entre les années 1965 et 1980) atteignent simultanément l'âge du mariage ; en témoignent ces quelques chiffres présentés ici: le taux de nuptialité de la cohorte des boomers en âge de se marier devait atteindre une moyenne de seulement 4,53, alors que les boomers avaient conservé une moyenne de 7,66 mariages pour 1000 habitants par année, un taux somme toute assez près de celui de leurs parents, qui s'élevait à 8,85³⁰. Ce n'est donc pas avec la Révolution tranquille que survient le choc du « démariage québécois », mais avec les enfants de celle-ci.

Si les baby-boomers et la Révolution tranquille ne sont pas à créditer pour les transformations radicales affectant le mariage, si, donc, l'intimité continue de s'inscrire

l'instituant ainsi en membre social simultanément doté de plusieurs rôles et d'un self (François de Singly, *Le couple, le soi et la famille*, op. cit.).

²⁸ Anthony Giddens démontre que la sexualité devient, en modernité avancée, son propre objet, c'est-à-dire que, bien que rien ne l'empêche de se mettre au service d'une relation amoureuse par exemple, elle est dotée de suffisamment de sens en elle-même pour que les acteurs sociaux la pratiquent sans devoir se référer à un quelconque système de légitimation exogène. C'est en ce sens qu'il la qualifie d'autoréférentielle, et que nous reprendrons cette appellation. Ceci n'exclut pas, selon nous, que la sexualité puisse faire l'objet de luttes de pouvoir et de terrain d'expression identitaire, bien au contraire. C'est la plasticité même de la pratique sexuelle décrite par A. Giddens qui en fait le terrain idéal pour toute réappropriation ultérieure (Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.).

²⁹ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Aubier, 1990.

³⁰ ISQ, *Mariages et taux de nuptialité, Québec, 1900-2012*, page mise à jour le 20 juin 2013.

partiellement dans les cadres traditionnels du mariage et dans un horizon strictement familial qui coexiste avec d'autres cadres en émergence, de quoi est fait cet imaginaire de l'intimité typiquement québécois ? Comment va-t-il évoluer au fil des décennies, jusqu'à devenir cette notion ordinaire évoquant un monde proche dans lequel l'individu partage des sentiments, une sexualité, et des relations avec des proches significatifs, sans que cette mise en partage ne s'abîme dans un horizon de sens matrimonial et familial ? Quels discours, quels acteurs, quelles idées centrales donnent une couleur unique à l'intimité moderne telle que la vivent les Québécois et les Québécoises ?

B. Bawin et R. B. Dandurand, dans la présentation d'un numéro spécial de *Sociologie et Sociétés* consacré à la question de l'intimité, affirmaient que l'intimité doit être considérée comme une notion sociale, et donc distincte du « privé », qui a tendance à être opposé au « politique » :

L'intime doit en réalité être différencié de la vie privée même si dans le vocabulaire courant on a tendance à les associer, car la vie privée est une notion politique tandis que l'intime est une activité sociale, une portion d'espace réel ou métaphorique dont l'acteur principal privilégie la garde, n'y admettant qu'un nombre limité de personnes³¹.

L'intimité ne connaît donc pas, pour les auteurs, de territoire nécessaire, essentiel, prédéterminé. Il s'agit plutôt d'un type de relation fondé sur un espace métaphorique ou imaginaire. Il s'agit, dirons-nous, reprenant le terme d'Erving Goffman³² et de Neuburger³³, d'un ensemble de territoires imaginaires, qui sont, en ce sens, perméables aux idéologies, aux changements culturels, aux manipulations symboliques ou, plus largement dirons-nous, aux discours sociaux. Pour des psychanalystes comme Neuburger³⁴, le territoire de l'intime recouvre la sexualité, la confiance, la correspondance, le téléphone, le journal intime, et Internet ; ces pratiques de l'intime s'inscrivent aussi sur trois territoires spécifiques, soit celui de l'individu, du couple, et de la famille. Aussi, l'intime ne recouvre pas uniquement un ce rapport subjectif de soi à soi, mais constitue une institution sociale, possédant donc une histoire et un contexte sociologique qu'il importe de retracer. Peut-on s'intéresser à la socialité proprement intime, pour en faire une sociologie ?

³¹ Bernadette Bawin et Renée B. Dandurand (dir.), « De l'intimité », *Sociologie et sociétés*, 2003, vol. XXXV, no. 2, p. 3.

³² Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York, Basic Books, 1971.

³³ Robert Neuburger, *Les territoires de l'intime. L'individu, le couple, la famille*, Paris, Odile Jacob, 2000.

³⁴ *Idem*.

Plusieurs auteurs se sont intéressés aux pratiques de connaissance de soi permettant une descente vers l'intériorité de l'individu. On pense par exemple à P. Pachet³⁵, pour qui c'est l'acte d'écriture du journal intime qui crée et alimente cet espace subjectif intérieur pourtant censé, dans l'entendement contemporain quelque peu monadiste d'un esprit clos et autosuffisant en lui-même³⁶, s'y projeter... Le journal intime, de nous expliquer P. Pachet à partir des exemples de Maine de Biran, Benjamin Constant, Stendhal et de De la Croix entre autres, recèle une pratique de la confession et du perfectionnement de soi inspirée du stoïcisme et du catholicisme. Cependant, il s'en dégage également une démarche littéraire et stylistique s'inventant au fur et à mesure de sa diffusion sociale (sa popularité grandit au fil du temps) et de sa pratique individuelle (les entrées se raffinent, se complexifient, se réfèrent les unes aux autres, etc.). L'intimité naissante dans sa version romantique et subjectiviste associant l'examen de conscience chrétien (de plusieurs traditions) et la mesure des humeurs de l'âme fondée sur une connaissance préscientifique « des états », notamment symbolisés par des allusions aux conditions météorologiques, s'approfondit de plus en plus et s'affirme dans un médium symbolique en construction. Cette complexification du médium entraîne ainsi sa diffusion, appelant à lui un public de plus en plus large, spécifiant le sens de son usage, le rendant pertinent pour une plus grande part de la population.

Plongeant aux plus profondes des régions de son être, la personne en appelle simultanément au regard d'un public imaginé : P. Pachet indique que très fréquemment, le journal s'adresse à un public par avance désavoué. En effet, on retrouve souvent une note priant le lecteur indiscret de s'abstenir de poursuivre la lecture! *Ainsi, comme le veut notre intuition initiale, l'intimité prend encore et toujours une dimension intérieure, mais aussi une dimension collective, voire publique ; c'est ce que concluent les dernières lignes du bel ouvrage de P. Pachet, Les baromètres de l'âme :*

[Dans la pratique diuristique], la lutte doit continuer entre cette part de la parole qui tend passionnément à la diffusion la plus large, et une parole qui au contraire veut s'enfoncer, rester dans un cercle étroit, descendre même dans l'intimité de l'individu, pour le séparer de lui-même, pour le mettre en relation avec lui-même par le moyen de ce qu'il y a de plus collectif, de plus universel, de plus impersonnel, le langage³⁷.

³⁵ Pierre Pachet, *Les Baromètres de l'âme. Naissance du journal intime*, Paris, Poche/pluriel, 2001.

³⁶ Alain Ehrenberg, « Le cerveau « social ». Chimère épistémologique et vérité sociologique », *Esprit*, vol. janvier, no. 1, 2008, pp. 79-103.

³⁷ Pierre Pachet, *Les Baromètres de l'âme. Naissance du journal intime*, op. cit., p. 178.

Il appert ainsi que de la tradition des *confessions* aux élucubrations psychosexuelles des participants de nos *télés-vérité*, ou encore au *Oprah Show*, *Dr Phil*, ou autre télé-réalité de nos contemporains, c'est indubitablement par l'énonciation, l'expression et la conversation de soi à soi médiatisé par la présence d'autrui (notamment par le langage) que, non seulement on fait l'expérience de cette « activité sociale de l'intime », mais que l'on construit, par sa mise en mots, ces territoires intimes.

Pour sa part, A. Giddens³⁸ ne s'intéresse pas aux journaux intimes, mais plutôt aux modèles relationnels et aux transformations de l'identité moderne qui enjoint famille, couple, et sexualité à se renouveler. Il inscrit l'intimité contemporaine dans un modèle relationnel idéal typique qu'il nomme « relation pure³⁹ ». Dans celle-ci, par nature autoréférentielle (elle dépend uniquement de la satisfaction qu'elle procure en tant que telle à ses membres), l'amour se veut « confluent⁴⁰ » et non plus romantique (défini par un « toujours », une inégalité de genre, et l'exclusivité sexuelle), ni fusionnel : il aménage et entretient des espaces pour l'épanouissement strictement personnel, subordonnant par là même l'intimité conjugale à l'intimité personnelle ou individuelle. Égalitaire, ouvert (sur les plans de l'exclusivité sexuelle, de plus en plus) et pur au sens où il échapperait aux déterminations qui lui sont extérieures et qui le contraignent, l'amour confluent semble toutefois... ne tenir à rien. Comme l'indique François de Singly, qui s'en prend justement à Giddens :

« [...] (dans le modèle de Giddens) on ne comprend pas comment se crée la confiance mutuelle entre partenaires, étroitement associée à l'accomplissement de l'intimité, c'est-à-dire pour l'essentiel, à *la connaissance de l'autre et à la connaissance de soi*⁴¹.

De Singly nous invite en retour à concevoir le sens de cette intimité (conjugale) à partir du renoncement personnel aux territoires du soi, à l'intimité personnelle, librement sacrifiée sur l'autel de l'amour, rapatriant ici et peut-être sans s'en douter, nous semble-t-il, la thèse maussienne du don⁴². C'est grâce à ce don de soi qu'émergerait ainsi la possibilité d'une relation fidèle et engagée procurant à l'individu l'envers de l'apesanteur, de la légèreté hystérisante d'une liberté tenue pour

³⁸ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, op. cit..

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Voir l'article de François de Singly pour une excellente définition de ce concept (De Singly, François, « Intimité conjugale et intimité personnelle : À la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, volume 35, numéro 2, automne 2003, pp. 79–96).

⁴¹ François de Singly, « Intimité conjugale et intimité personnelle : À la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, volume 35, numéro 2, automne 2003, p. 82

⁴² Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

absolue⁴³, c'est-à-dire ce que de Singly et Chaland⁴⁴, à la suite de Giddens, nomment « sécurité ontologique⁴⁵ », soit ce sentiment d'exister au monde en cohérence et en consonance avec une identité inscrite dans le temps et reconnue par autrui. L'intimité ainsi conçue exige donc des ajustements, mais aussi de multiples conflits générés par l'agacement récurrent, assurant ainsi la construction d'un monde proche qui permette d'étayer un soi cohérent avec lui-même⁴⁶.

Autrement dit, pour de Singly comme pour Kaufmann et contrairement à Giddens, l'intimité n'émerge que dans la rencontre d'un autre, à qui il importe de faire une place jusqu'au plus profond de nos aspirations personnelles. Si cette mise en relation tout intérieure ne va pas sans heurt, si elle nécessite plusieurs ajustements qui s'effectuent parfois « à petits pas⁴⁷ » et parfois avec force violence⁴⁸, c'est qu'elle contredit en apparence l'idéal contemporain d'un solipsisme individuel, d'une capacité pour l'individu de « s'inventer⁴⁹ ». Le monde des relations intimes, s'il met en scène un individu capable de toute l'autonomie que lui confère l'individualisme moral⁵⁰ et l'institutionnalisation d'un monde horizontal⁵¹, respectueux de la marge de liberté de tout un chacun, est pourtant celui d'un espoir d'abandon à l'autre.

L'intimité, pouvons-nous donc établir avec une certaine clarté, implique la médiatisation *d'une ou plusieurs pratiques sociales (telle que la pratique du journal intime par exemple ou le médium de communication généralisé amoureux)*. L'intimité est donc une expérience tout à fait personnelle ainsi qu'un fait éminemment social, constat autorisant le sociologue à s'intéresser, en retour, à ses conditions sociales d'émergence, puis à ses transformations à titre d'institution imaginaire.

Il importe donc de mieux décrire cette expérience personnelle, intérieure, d'en retracer ses racines sociales et historiques. Il faut également, à ce stade, s'interroger sur la manière dont cette

⁴³ On trouve un excellent exemple de cette tension entre don de soi et appropriation de l'autre pour soi, dans la quête insatiable d'un arrimage de la subjectivité à un monde commun, quête commune chez les modernes, dans l'œuvre de Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Folio, 1990.

⁴⁴ François de Singly et K. Chaland, « Quel modèle pour la vie à deux dans les sociétés modernes avancées ? », *Comprendre*, n° 2, *Le lien familial*, 2001, pp. 283-300.

⁴⁵ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 131-149.

⁴⁶ Jean-Claude Kaufmann, *Agacements. Les petites guerres du couple*, op. cit..

⁴⁷ Jean-Claude Kaufmann, *Sociologie du couple*, Paris, PUF, 1993.

⁴⁸ Jean-Claude Kaufmann, *Agacements. Les petites guerres du couple*, op. cit..

⁴⁹ Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, A. Colin, 2004 ; Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

⁵⁰ Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

⁵¹ François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

expérience personnelle se fait sociale, tout en semblant si intérieure, si subjective. En faisant l'exercice d'une analyse des usages ordinaires du concept et nous inspirant des réflexions du philosophe F. Jullien⁵², il est possible, pensons-nous, de parvenir à une définition opératoire et provisoire du concept, définition qui devra par la suite faire l'objet d'un exercice de contextualisation sur le plan de l'histoire et de l'histoire des idées, exercice que nous pourrions qualifier, à l'instar de l'historien et philosophe M. Foucault, de généalogique.

À partir des usages ordinaires de la notion (qui peuvent aussi être des usages présents dans les textes fondateurs de la discipline philosophique, lorsqu'ils ne constituent pas l'objet de la réflexion du philosophe) et à la manière de F. Jullien qui s'inspire pour sa part de l'approche grammaticale du philosophe L. Wittgenstein⁵³, il nous faut saisir l'intimité comme relevant d'une double nature. L'intimité est d'abord, comme le voulaient les penseurs romains⁵⁴, tréfonds de l'être, impénétrable profondeur du moi. C'est l'*intimus* latin, le mien en propre, le plus proprement profond, le plus fondamentalement caché des regards du public, l'inviolable secret d'une vérité qui est mienne.

On a vu [le sens du mot *intimus*] se développer dès le latin selon ses deux voies parallèles : disant d'un côté ce qui est le plus dedans, le plus au fond, le plus retiré; de l'autre, que des personnes sont liées de la façon la plus étroite et dans la durée. D'un côté, le cœur de la chose, de l'autre, la durée de l'union. On voit Cicéron parler aussi bien du fond intime d'un sanctuaire, *sacrarium intimum*, ou de l'intime secret de l'art, *ars intima*, que de ses amis intimes, *mei intimi, familiares intimi*⁵⁵.

On voit ce même usage se répéter, se populariser, et se doubler d'une conception déiste et transcendante de cette Altérité révélée en soi à partir de l'apparition d'une intimité comme expérience du Divin dans les *Confessions* d'Augustin. Pour le saint philosophe, sans altérité radicale pouvant objectiver ce tréfonds aperçu subjectivement, point de vérité de celui-ci. Transcendance extérieure à l'œuvre de création même. Seule sa présence au plus creux des profondeurs du soi, au sein de cet *intimus*, pouvait garantir à Augustin l'accès à vérité, la concordance entre le sentiment et l'être.

⁵² François Jullien, *De l'intime, Loin du bruyant amour*, op. cit..

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ Jullien part des penseurs de la Rome antique car il affirme que la notion était absente des autres pensées classiques qu'il a pu examiner, notamment la pensée grecque et la pensée chinoise (François Jullien, *De l'intime, Loin du bruyant amour*, op. cit.),

⁵⁵ François Jullien, *De l'intime, Loin du bruyant amour*, op. cit., p. 39.

En ce sens, ce premier usage ordinaire de l'intimité, que l'on retrouve dans la philosophie, la littérature, mais aussi dans nos conversations quotidiennes (mon journal intime, mes pensées intimes, mes parties intimes, etc.), en appelle un second, qui le complexifie certes, mais le rend autrement plus sociologique du même coup – nous comprendrons bientôt pourquoi. L'intimité, c'est aussi, pour nous, modernes, qui avons abandonné la quête apparente d'une transcendance dans l'examen intérieur désormais médiatisé par les sciences rationalistes et démagifiantes (philosophie et psychologie, neurosciences, etc.), la marque d'une liaison, d'une relation, d'une présence à l'autre en soi, et d'une présence de l'autre à soi : mes amis intimes, une relation intime, etc.. Présence proche, sentie dans les profondeurs de soi, d'un être chéri dans ce qu'il a de plus immédiat, de plus corporel comme de plus moral; présence à soi devenue plus intense par la mise en partage qu'appelle une conversation sur l'oreiller, révélation sur l'évanescence fragile du bonheur et du moment présent rendue visible aux tréfonds de soi par la timide caresse venue de la main d'un étranger, posée sur une épaule affaissée par le chagrin : l'intimité est présence au monde dans le sentiment d'une rupture complète avec celui-ci. Présence immanente au monde qui nous définit sans que l'on ressente obligatoirement le besoin de traduire celle-ci par le langage, comme si cette présence pouvait se passer du signe. L'intimité est en ce sens l'appel immédiat, plus senti que su, de soi envers l'autre, l'appel d'une subjectivité qui se sonde et se cherche et ne peut se convaincre d'exister sans la médiation par la subjectivité en acte, en présence et en ouverture, d'un autre. Corollaire de la démagification du monde, réponse, peut-être, à celle-ci, pendant subjectif d'une réalité définie dans ses paramètres rationnels-légaux pour reprendre les termes d'un M. Weber⁵⁶, l'intimité signe la distance qui sépare désormais tragiquement le sujet du monde, et le besoin d'un liant pour celui ou celle qui ressent cette distance.

Or, on a commencé de s'en douter, c'est quand ces deux sens sortent de leur parallélisme, cessent d'être étanches entre eux et se croisent, entrant dialectiquement en rapport l'un avec l'autre, qu'en naît la fécondité- que ce terme brusquement donne à penser : quand le retrait à l'intérieur de soi débouche sur la relation à l'Autre; ou, pour le dire aussi bien à l'envers, quand c'est par ouverture à l'Autre que se découvre un plus intérieur à soi, l'approfondissement de l'intime au dedans de moi se faisant par accès à ce dehors de moi-même⁵⁷.

En effet, on pourrait avancer, nous inspirant de F. Jullien, mais aussi de penseurs plus

⁵⁶ Max Weber, *Économie et société*, 2 vol., Paris, Pocket, 1992.

⁵⁷ François Jullien, *De l'intime, Loin du bruyant amour*, op. cit., p. 39.

fondamentaux dans le champ des sciences sociales et, notamment G.H. Mead⁵⁸ et M. Mauss⁵⁹, que l'intimité ne postule pas la présence à soi dans un solipsisme subjectiviste, car l'intimité n'est pas dialectique philosophique ou gymnastique intellectuelle. Elle ne requiert pas de médiation par le concept, la théorie, pas plus que par le sentiment irrémédiable de l'être. Elle n'a besoin que d'un appel à l'autre, que du sentiment de la présence d'autrui dans cette absence de signification universelle ou conceptuelle, devant laquelle sont plongés les modernes. Besoin de présence, sans que le sens n'ait encore imprégné cette présence.

Aussi, l'intimité pourrait-elle être considérée, à en suivre la thèse de Jullien, comme une sorte de principe relationnel premier, propre à nos configurations culturelles occidentales, ne requérant ni la rationalité scientifique, ni la certitude qu'apporte l'intériorisation du sentiment religieux. L'intimité, comme présence intérieure à l'autre, serait ainsi un principe approfondi à travers le temps, développé par une grammaire portée par la littérature, consolidé par une histoire.

Ne faisant sens que dans la pratique sociale au sens d'intersubjectivité, l'intimité implique une relation dyadique qui en appelle à un principe tiers, celui de ses formes instituées. Le concept est donc radicalement sociologique, car il ne tient pas de l'idée pure et rejette l'aporie monadique d'un sujet pensant de manière onaniste, pourrait-on dire, sujet propre à la vaste majorité des philosophies rationalistes, existentialistes, et nihilistes, muse de beaucoup de psychologies et de sociologies contemporaines (je perçois mes propres pensées et mon activité pensante elle-même, et je peux, par conséquent, considérer le monde comme une représentation présente à mon esprit). Elle rejette aussi le pathos comme principe humain fondateur, l'idée qu'un affect premier, un manque, une insuffisance, une crainte, de la mort peut-être, viendrait fonder l'appétit humain pour la présence et la connaissance de soi et d'autrui : l'intimité, c'est l'acte de vivre et d'être toujours en présence de l'autre, même dans le dialogue intérieur.

Évoquant M. Foucault, F. Jullien nous conduit à penser que l'intimité se situe, comme le reste de l'expérience existentielle humaine par ailleurs à la croisée de plusieurs sources de sens qui en définissent les pourtours, en regroupent les occurrences, toujours singulières, sous un ensemble de signes, de concepts, tenus par divers acteurs historiques, diverses institutions qui prétendent au contrôle de ce qui se dit, se fait. L'intimité, pour fondamentale et « naturelle » qu'elle puisse être

⁵⁸ George-Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006.

⁵⁹ Bruno Karsenti, *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

(elle émerge naturellement dans l'intériorité profonde, est préliminaire au langage, etc.), n'en fait pas moins l'objet de discours sociaux et de mécanismes de promotion et de répression institués qui en orientent normativement la pratique concrète.

Ce qui fait défaut à la thèse de Jullien, s'inspirant pour sa part de l'œuvre de M. Foucault de même que de ses propres études portant sur la Chine ancienne, c'est le passage par la modernité individualiste et rationaliste. En effet, la thèse de Jullien veut que l'intimité constitue une sorte de fondement des relations humaines, fondement quelque peu anhistorique, intemporel. Or, et plusieurs ouvrages sociologiques le démontrent, des plus classiques tels que Marcel Mauss, dans la cinquième partie de *Sociologie et Anthropologie*⁶⁰ ou encore Norbert Elias, dans *La Société des Individus*⁶¹, aux plus contemporains⁶², l'intériorité ou la subjectivité de la personne moderne ne peuvent être pensées institutionnellement, ni vécues existentiellement de la même manière que dans un monde plein, dans lequel l'altérité fait fond sur une vérité révélée⁶³.

La société holiste ne reconnaît pas de subjectivité fondée à s'apprécier elle-même ou à être appréciée en elle-même, ce qui permettrait une rencontre intersubjective de nature intime. Plutôt, elle définit un ensemble de statuts et de places, hiérarchiquement ordonnées, qui définissent le sens des rapports que l'on entretient avec autrui. C'est ainsi que l'ordonnancement « total » de la société holiste interdit de saisir l'altérité sur le mode du reflet, de la symétrie, de l'équivalence. L'altérité y est un principe hiérarchique renvoyant à un système de places, et l'altérité partagée avec autrui dans une relation intersubjective renvoie elle aussi à ce système des places. Par exemple, le Dieu personnel découvert en moi par la prière et la contemplation philosophique m'est incommensurablement supérieur en nature : il ne m'accompagne pas dans une quelconque reconnaissance réciproque. Ainsi de l'épouse avec laquelle j'apprends à développer un ensemble de rapports interpersonnels dans l'espace domestique, qui m'est incommensurablement inférieure en nature et en statut, et avec laquelle la relation de proximité ne débouche pas – nécessairement – sur une rencontre authentique et un partage des profondeurs de mon être. À travers moi, c'est tout un système d'ordonnancement des rapports sociaux naturalisés qui s'exprime. Mon nom n'est pour ainsi dire qu'emprunté : j'appartiens à la société, au clan, à la famille. La rupture avec le monde

⁶⁰ Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : La notion de personne, celle de « moi » », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2003, pp. 333-362.

⁶¹ Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1998.

⁶² Danilo Martuccelli, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002 ; Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

⁶³ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

permettant l'émergence de l'intimité est une rupture toujours temporaire et partielle, car elle engage une subjectivité qui n'a pas, dans l'espace symbolique, de référents pour se penser pour et par elle-même. Absence d'un rapport à soi qui serait celui d'une subjectivité s'appartenant en propre.

Or pour que cette subjectivité s'appartienne, il faut d'abord qu'elle puisse trouver dans les institutions du sens de la société⁶⁴, sa trame symbolique, les « institutions du soi ⁶⁵», ces piliers symboliques (grammaire, éducation, droit, amour, art, etc.) qui permettent au collectif humain de se poser en principe instituant d'une individualité supérieure en valeur à la totalité elle-même. Il faut, autrement dit, que ne se réalise le passage vers l'individualisme au sens que donne à celui-ci L. Dumont⁶⁶ pour que l'intimité puisse reposer sur une convergence de deux subjectivités qui se reconnaissent dans un rapport intersubjectif.

Quand nous parlons d'individu, nous désignons deux choses à la fois : un objet hors de nous, et une valeur. La comparaison nous oblige à distinguer analytiquement ces deux aspects : d'un côté, le sujet empirique, parlant, pensant et voulant, soit l'échantillon individuel de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés, de l'autre l'être moral indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société. De ce point de vue, il y a deux sortes de sociétés. Là où l'Individu est la valeur suprême, je parle d'individualisme ; dans le cas opposé, où la valeur se trouve dans la société comme un tout, je parle de holisme⁶⁷.

Sans ce passage, sans cette rupture civilisationnelle, l'intimité est encore autre chose. Elle est peut-être méditation, coprésence, réconfort mutuel, confession, liaison, chaleur humaine, ou pourquoi pas amour. Pour que l'intimité acquière son sens moderne, il lui faudra passer par la sociogenèse du sujet individualiste moderne. Comme pour l'amour, la sexualité, ou le mariage, l'intimité prendra un tout autre sens à l'aune d'une individualité fondée en valeur, considérée comme naturelle, désirable, et inaliénable; si elle acquiert ce statut de rencontre intersubjective profonde que lui reconnaît Jullien, c'est parce qu'elle transige par un Occident épris, dès le tournant des lumières et à plus forte raison à compter d'un XX^e siècle avide de sécularisation, d'éducation, d'égalité et d'avancements scientifiques, par une modernité individualiste reconnaissant dans

⁶⁴ Vincent Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, NRF-Essais, 2004.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Stéphane Vibert, *Louis Dumont, holisme et modernité*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2004.

⁶⁷ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 35.

l'individu la valeur absolue à partir de laquelle s'articulent toutes les autres.

À partir de cette discussion conceptuelle, il est possible de rejeter une définition naturaliste, et de s'entendre sur une définition à la fois réaliste et socioconstructiviste de l'intimité. *L'intimité, dirons-nous, est l'espace de simultanéité d'une descente en soi et d'un rapprochement se dégageant d'une rencontre, dont les conditions, bien qu'implicites, sont historiquement et socialement déterminées.*

C'est donc dire que ces conditions font aujourd'hui, et ont historiquement fait l'objet d'un travail de construction. C'est aussi dire que l'*intimus* latin peut avoir coexisté avec un ensemble d'institutions autres, et avoir occupé une place relativement peu importante dans la hiérarchie des valeurs d'une collectivité, alors que l'intimité moderne, arc-boutée sur la subjectivité de l'individu moderne conçu comme la valeur la plus importante des sociétés occidentales, prend pour sa part une place toute différente, que nous pensons être centrale.

À la racine de ce déplacement dans l'imaginaire occidental, un processus long, discontinu. Celui-ci peut être vu comme un travail discursif de la part de dispositifs⁶⁸. Non pas au sens de l'idéologie gramscienne ou francfortoise, ni au sens postmoderniste d'un travail langagier qui travaillerait le réel par devers-lui, mais au sens, à notre avis proprement foucaldien, d'un ensemble de textes, certains écrits, d'autres oraux, concourant à différents moments et en différents lieux, à la production d'une singularité historique, celle-là même que nous nommons intimité, et que d'autres ont avant nous nommée *intimus*. Ces discours sont à la fois autonomes du locuteur (ils appartiennent au monde commun, à l'espace public) et tributaires de dispositifs (institutions et acteurs intentionnels en concurrence pour une influence sur la construction sociale de la réalité) qui en ordonnent partiellement le sens et prétendent, comme le diraient P. Berger et T. Luckmann, au monopole de la définition de la réalité⁶⁹.

L'intimité n'est plus simplement, comme à l'ère classique, un espace humain, une rencontre intersubjective : elle est un lieu, un *topos*, une surface sur laquelle se déploie un ensemble discursif auquel l'Occident (et plus modestement, le Québec) *croit*. L'intimité s'érige en *topos*, gagne en importance, et s'installe dans l'imaginaire occidental à l'ère de l'individualisme moral et y trouve un sens, une fonction. L'intimité est, au même titre que le droit (et plus particulièrement les droits de la personne), le roman et l'amour romantique, ou la psychologie par exemple, une institution du

⁶⁸ Nous nous pencherons plus loin sur la définition de ce concept. Voir notamment pp. 291-295.

⁶⁹ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 38.

soi. En effet, l'intimité « existe » aujourd'hui, car elle habilite discursivement l'individu à se dire, à agir, à se sentir comme tel. *L'intimité permet d'être soi ensemble, dans un envers qui n'existe qu'à l'intérieur du social institué. Elle est le langage privilégié de divers dispositifs pour dire et baliser l'individualité, son sens, sa direction, ses limites.*

De l'Occident en général et de ses modernités multiples⁷⁰, des institutions du soi aux tréfonds de la subjectivité : qu'en est-il pour le Québec ? Le Québec est-il, par rapport à l'avènement des discours de l'intimité, une société particulière ? Possède-t-il une singularité ? Comment ce langage de l'individualisme porteur de significations propres, cette institution du soi, cette médiation intersubjective que l'on considère maintenant comme « réelle » et « ordinaire » a-t-elle pu émerger ? Quels sens y appose-t-on, dans cette société distincte, et en fonction de quels discours constitutants ? Qui en sont les principaux locuteurs ou sur quelles surfaces, dirait Foucault, ce discours⁷¹ se déploie-t-il ? *Autrement dit, et il s'agira de la question de recherche fondant l'investigation sociologique présente dans cette thèse doctorale, qu'est-ce qui, au Québec, a permis l'établissement d'un discours de l'intimité, et quelle est la fonction sociale symbolique de celui-ci ?*

Pour ce qui est du Québec, nous pensons que l'émergence d'une figure contemporaine de l'intime fut tributaire de deux principaux facteurs dont nous devrons d'abord établir la généalogie : la régression des formes « traditionnelle » puis « mystique » de la vie familiale, autour desquelles gravitaient un ensemble de discours concourant à restreindre (*éviter*, dirons-nous) la thématization de l'intime; et la diffusion de discours portant sur la subjectivité féminine, la sexualité et l'amour, qui serviront de terreau dans l'émergence d'une figure cohérente de la vie intime comme vie éthique, comme terreau relationnel propre à définir un horizon normatif respectant les cadres de l'individualisme moral.

Ainsi, pensons-nous, ces trois ensembles discursifs (subjectivité, sexualité et amour) n'épuisent pas le sens de l'intimité : ils en constituent plutôt les frontières et les plans discursifs à partir desquels se dégagera une figure contemporaine de l'intimité. Le privé, le sexuel et l'amour, sont les trois tableaux qu'il importe de mettre en lumière pour bien saisir la nature de l'intimité en modernité individualiste, et plus particulièrement en contexte québécois.

⁷⁰ Shmuel Noah Eisenstadt, « La modernité multiple comme défi à la sociologie », *Revue du MAUSS*, vol. n° 24, no. 2, 2004, pp. 189-204.

⁷¹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1976.

Entre ces tableaux se positionneront dans l'espace public populaire, lieu du langage ordinaire et de la grammaire de la vie quotidienne, un ensemble de passeurs et de passeuses, véritables courroies de transmission de ces discours savants vers le monde vécu. *Plus ou moins conscients de ce rôle de paratonnerre, plus ou moins légitimés ou habilités à le faire par les institutions officielles, ce seront eux qui participeront, poserons-nous à titre d'hypothèse générale, à la génération, puis à la généralisation d'un nouveau langage ordinaire de l'intimité pour les Québécoises et les Québécois.*

Parmi ces courroies de transmission qui engendreront par leurs pratiques pédagogiques et souvent populistes une figure individualiste et par conséquent culturellement pertinente de l'intimité, on retrouve l'œuvre et le personnage public de Janette Bertrand. Souvent évoquées avec affect, allant de la moquerie bienveillante à l'agacement le plus profond en passant par la dévotion inconditionnelle, l'œuvre et la personne de Janette Bertrand ne laissent guère indifférents. Associée, dans l'imaginaire québécois populaire, à la lutte féministe et à la déconstruction des tabous entourant la vie ordinaire, Janette Bertrand constitue, selon nous, l'une des, sinon la plus importante des protagonistes de l'émergence d'une figure de l'intimité moderne pour le Québec. Reprenant pour elle et maniant avec verve, humour et irrévérence les discours savants à la fois religieux et laïques, progressistes et conservateurs portant sur la vie privée, la sexualité et l'amour, elle générera, dans l'espace médiatique qui fut le sien, une nouvelle synthèse qui parviendra jusqu'à nous. Évoluant au gré des discours dont elle se saisit, elle permet aussi, quelles que furent ses intentions, de lire et de décrire les mutations qui s'opèrent dans la normativité de la société québécoise, et la manière dont l'intimité s'articule aux autres institutions dont elle provient, desquelles elle se détache progressivement.

Derrière ses formules-chocs, ses livres de recettes, et sa présence médiatique à outrance, derrière sa psychologie populaire, le plus souvent autoadministrée par l'intermédiaire d'un public, rappelons-le, hautement consentant, derrière son souci de plaire, de se voir reconnue et aimée, il se cache selon nous un savoir-faire, une adresse, mais surtout *une pertinence* qui explique sa popularité (jusqu'aux années 1990) – de même que son obsolescence culturelle à compter de la fin des années 1990, obsolescence que n'ont pas manqué de lui faire ressentir les médias lors de ses plus récentes sorties politiques (on pense à sa prise de position portant sur la Charte des valeurs en 2015).

La force de l'œuvre de Janette Bertrand, poserons-nous comme hypothèse, est d'avoir su

faire de l'intimité, pour le Québec moderne, ce que précisément F. Jullien voit en elle (l'intimité) de permanent, de vrai. La figure de l'intimité qu'élabore Janette en réponse à certains des principaux maux du siècle (divorce, violence conjugale, déviance, maladie mentale, sexisme, marginalisation, dépendances et compulsions, intolérance, etc.), est beaucoup plus que l'addition déstructurée de discours portant entre autres sur la sexualité et l'amour : nous poserons donc l'hypothèse, plus spécifique, que derrière l'intimité, et le discours qu'en formule Janette, se montre à voir un Québec en mutation et se déploie une éthique, une forme de vie idéale, déprise de toute forme de transcendance morale, un guide pour tous, qui offre à chacun de reconnaître en l'autre le principe de sa propre liberté.

Accompagnant les réformes et les courants de pensée ayant formé le Québec moderne, travaillant, dans les sphères familiale, sexuelle et amoureuse, à la modernisation et à la rationalisation des rapports sociaux au même titre que ses congénères qui firent œuvre de révolution tranquille, Janette Bertrand tente au surplus d'offrir à la postérité ce qui aura manqué aux révolutionnaires de la Révolution tranquille, aux dires d'un J.J. Simard et d'un F. Dumont⁷² : *une éthique, un horizon de sens, aux relents de personnalisme d'abord, puis de psychologie existentialiste ensuite; un cadre de référence pour penser l'avenir des rapports humains, éthique qui sera ébauchée sous le signe de l'amour, de la proximité à l'autre, et de la communication interpersonnelle. Éthique qui, verrons-nous, suspend l'inquiétude politique et tente d'ignorer l'inquiétude religieuse pour se concentrer sur le développement de manières de vivre sa vie quotidienne, ordinaire, afin de maximiser son rapport à l'existence, et d'en faire bénéficier la communauté, réduite à la communauté des proches significatifs. Une éthique que nous qualifierons d'éthique de la vie ordinaire.*

Pour simplifier, nous dirons que pour le Québec contemporain, le discours de l'intimité viendra poser les balises de ce qui constitue une vie personnelle riche, belle, et digne. Accompagnant l'individualisation morale de la société québécoise, ou le passage d'une société hiérarchique et holiste à une société individualiste moderne, le discours de l'intimité, se formant peu à peu, viendra progressivement coloniser l'imaginaire québécois et féconder les aspirations de plusieurs générations, des années 1940 aux années 1990. Il culminera, dans les années 1990, avec

⁷² Fernand Dumont, *Quelle révolution tranquille ?*, paru en 1990, édition des Classiques des sciences sociales, consultée pour la dernière fois en septembre 2017 ; Jean-Jacques Simard, *La longue marche des technocrates*, Montréal: Les Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1979.

la formation d'un idéal de relations interpersonnelles avant tout égalitaires, horizontales et authentiques. Cette éthique, soutiendrons-nous, trouvera simultanément à s'élaborer dans l'œuvre de Janette Bertrand, qui, loin d'en être à la remorque, en annoncera souvent les progrès et les formes à venir.

Au sein de son œuvre, pensons-nous, convergent l'ensemble des discours identifiés précédemment. À trois différentes époques, accompagnant les différentes manifestations historiques de l'institution familiale, le discours de Janette Bertrand dégage trois différentes figures de l'intimité (deux « pré-figures » et une figure, pour dire plus justement), que nous qualifierons de dispositif traditionnel, puis de dispositif préambulaire de l'intimité.

À travers le discours de Janette, discours en constante évolution et présentant de nombreuses singularités par rapport à d'autres discours, mais aussi par rapport à ses propres formes antérieures, s'exprime la quête, à tâtons, d'une intimité comme envers du public qui ne se limite pas au privé. Un envers partagé, un monde commun qui échappent au politique et aux croyances religieuses.

L'importance de l'intimité pour nos contemporains, qui aiment à afficher celle-ci sur les médias sociaux et autres véhicules de leur expression identitaire publique et ressentent un profond malaise à en dépasser le cadre lorsque vient le temps de débattre de leur identité (au point de vue national par exemple) tient peut-être de cet espoir de bien-être dans un monde peuplé d'incertitudes.

Nous ne sommes pas les premiers à envisager l'intimité comme « éthique de la vie ordinaire ». Sans y retrouver le concept, voit poindre l'idée chez A. Giddens, qui explique, dans *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*⁷³, que l'évolution occidentale de la sexualité et de l'amour auraient conduit à l'apparition d'une nouvelle modalité relationnelle, la « relation pure (*pure relationship*) ». Celle-ci se caractérise par l'adjonction d'une sexualité non subordonnée à la construction de la relation amoureuse et valorisée en soi et dans ses formes multiples (sexualité plastique⁷⁴) à un idéal relationnel dans lequel le lien entre deux individus relève d'un choix pur et simple, contractuel et révocable, fondé

⁷³ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

⁷⁴ « [...] une sexualité décentrée affranchie des exigences de la reproduction (Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, traduit de l'anglais par Jean Mouchard, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004, p. 10).

sur la négociation et la communication :

A pure relationship [...] refers to a situation where a social relation is entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another; and which is continued only in so far as it is thought by both parties to deliver enough satisfactions of each individual to stay within it. Love used to be tied to sexuality, for most of the sexually «normal» population, through marriage; but now the two are connected more and more via the pure relationship. [...] The pure relationship [...] is part of a general restructuring of intimacy⁷⁵.

L'idéal de la relation pure constitue donc à notre sens une éthique⁷⁶ en ce sens qu'elle informe un ensemble d'attitudes par rapport à autrui (liberté mutuelle, reconnaissance des désirs et des singularités de l'autre, visée émancipatrice de toute forme de lien, etc.) et par rapport à soi (tentative de découverte et d'expression de mon identité propre par ma relation intime à l'autre). Toutefois, comme nous le verrons, cette hypothèse de Giddens est par trop générale et étrangère au contexte québécois pour décrire convenablement la nature de cette nouvelle éthique. Non que l'enquête de Giddens soit inintéressante : sa lecture de M. Foucault et son intégration des territoires de l'amour et de la sexualité dans une histoire généalogique de la pensée nous servent ici de modèle et constituent le seul ouvrage tentant une synthèse sociologique de plusieurs phénomènes sociaux qui contribuent à l'émergence d'une nouvelle éthique de l'intimité. Cependant, l'idée d'une relation pure paraît décrire un modèle relationnel beaucoup plus récent dans l'histoire du Québec et laisse en plan le moment de son émergence, de sa construction, qui est celui qui nous intéresse dans cette thèse⁷⁷.

⁷⁵ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Op. Cit., 1992, p. 58.

⁷⁶ Simon Blackburn, *Ethics, a Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Stéphanie Gaudet, Anne Quéniart, *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2013; Norma Haan, *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia University Press, 1983; Robert T. Hall, Émile Durkheim : *Ethics and the Sociology of Morals*, New York : Greenwood Press, 1987; François-André Isambert, Paul Ladrière, et Jean-Paul Terrenoire, « Pour une sociologie de l'éthique », *Revue française de sociologie*, 1978, 19-3, pp. 323-339; Sinclair MacRae, *An Introduction to Ethics : Theories, Perspectives and Issues*, Toronto, Prentice Hall, 2003.

⁷⁷ En effet, le moment 1950-1990 est caractérisé par la cohabitation de discours polysémiques par trop singuliers et incompatibles entre eux pour que de ceux-ci émerge un idéal commun de relation pure. En effet, les prescriptions relatives au modèle de communication idéal (bornant immensément l'espace de liberté des partenaires), la reconduction d'un idéal proprement conjugal de la sexualité et de l'amour (beaucoup plus qu'une sorte de « vestige institutionnel », pour reprendre les termes de Giddens), de même que la constante référence, en filigrane, à un imaginaire religieux servant de repoussoir (dimension ignorée par Giddens) sont autant d'éléments qui empêchent de considérer l'intimité moderne québécoise comme relevant d'une radicalisation de l'individualité réflexive moderne (c'est évidemment cette thèse de fond que pousse encore et toujours le sociologue britannique), et qui obligent à penser que cette individualité

Pour réaliser ce voyage à travers un aspect souvent négligé de la modernité québécoise, nous nous fonderons d'abord sur une enquête conduite à partir de la littérature sociologique et historique. Celle-ci sera la matière à partir de laquelle nous tenterons, dans un premier temps, de définir les principaux types historiques et sociologiques de la famille québécoise, pour comprendre pourquoi et comment l'intimité peut émerger comme une thématique dans l'espace discursif. À travers cet exercice, nous tenterons également d'établir que l'individualisme constitue le fait marquant de la modernité familiale québécoise et nous définirons de quelle nature est cet individualisme québécois, qui permettra historiquement la thématisation et l'institutionnalisation de l'intimité.

Nous interrogerons, du même souffle, différentes monographies, histoires et sociologies de la famille du Canada français et du Québec. Différentes approches coexistent et peuvent nous servir de fondement pour interroger la famille contemporaine. Comme nous le verrons, les modélisations sociologiques convergent avec le nouveau type historique familial moderne pour nous donner accès à l'intimité comme un aspect de la vie quotidienne situé dans l'espace de la conjugalité. Cet espace est en effet de plus en plus étudié par la sociologie sous l'auspice d'études sur la vie privée, sur la sexualité, et sur l'amour.

Nous nous intéresserons en second lieu aux sources de la pensée de Janette Bertrand. Le personnalisme, les théories de la communication et la psychologie existentialiste en constituent selon nous les principales, mais à celles-ci s'adjoignent une pléthore de commentateurs et de vulgarisateurs populaires dont il importe de rendre compte. Que leurs idées aient été directement ou indirectement reprises par Janette Bertrand, ceci importe à notre avis très peu. Ensemble, ils définissent un espace discursif, un dispositif émergent, qui autorise et permet l'interprétation cohérente et logique du discours de Janette Bertrand, difficilement compréhensible en lui-même.

Nous examinerons ensuite la contribution spécifique de Janette Bertrand à la mise en scène et à la structuration de l'intimité québécoise. Un premier pan de notre étude reposera sur une analyse de contenu, données issues d'une analyse de discours et d'un processus de codage inductif basé sur un imposant matériel textuel. Il s'agit de l'ensemble des réponses données aux correspondants du courrier du cœur intitulé « Le refuge sentimental », chronique occupant entre 2 et 4 pages du *Petit Journal*, journal populaire et populiste alors distribué à très fort tirage à travers

est au Québec fondée sur des institutions du sens qui, malgré ce qu'en diront les plus progressistes de nos contemporains, ne cessent d'être au principe, l'habilitant et la limitant du même coup, de cette réflexivité individuelle.

le Québec, chronique publiée de manière hebdomadaire entre 1953 et 1969. Ceci correspond à « l'œuvre de jeunesse » de Janette Bertrand et, *a fortiori*, indique les fondements sur lesquels s'érige le reste de son œuvre subséquente. Cet imposant corpus sera simultanément analysé de manière qualitative de sorte à fournir une appréciation du sens de ces résultats. Nous comparerons donc les résultats de l'analyse quantitative à l'examen de quelques extraits que nous jugeons exemplaires, de même qu'aux propos tenus par Janette Bertrand lors de l'entretien qu'elle nous a accordé (entrevue réalisée à Montréal, le 22 septembre 2015). Plusieurs extraits seront ainsi mis au service d'une analyse visant à dégager les dimensions sur lesquelles intervient Janette Bertrand en matière d'intimité (ou d'intimité émergente) : sexualité, amour, relations conjugales.

Le refuge sentimental, nous le verrons, sert d'école à Janette Bertrand pour apprendre et perfectionner sa vocation de vulgarisatrice et de courroie de transmission, et, simultanément, constituera une surface sur laquelle se déploieront les discours de la conjugalité, de la sexualité et de l'amour, et à partir de laquelle se détacheront progressivement leurs singularités par rapport à la totalité familiale⁷⁸.

En ce sens, pour préciser notre approche et pour éviter de réduire le rôle de Janette Bertrand à celui de symbole pour l'imaginaire collectif⁷⁹ nous dirons de notre méthode qu'elle constitue une approche archéologique, inspirée de la méthode de M. Foucault. En ce sens tout d'abord qu'elle fait place à l'intentionnalité de l'auteur, prend au sérieux le dit et l'écrit, les situe dans le temps, en mesure la portée et la « causalité », ne les réduisant pas à autant de symptômes d'un procès sans sujet, tout en considérant toutefois comme partielle toute « vérité » ainsi construite par l'analyste, placé ici en position d'interprète situé dans une société, un temps, une histoire, et des rapports de nature politique qui influencent et limitent sa capacité interprétative. Inspirée de M. Foucault,

⁷⁸ Comme nous le verrons – notre étude dialoguant en ce sens avec les recherches phares de G. Desjardins (Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, St-Foy, Presses Universitaires du Québec, 1995) et de J. Sénéchal (Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, Mémoire, Québec, Université Laval, 2006)-, le courrier du cœur de Janette Bertrand constitue une tribune sur laquelle se montrent à voir les enjeux ayant trait aux relations conjugales, à la sexualité, et aux préoccupations des Québécois et à plus forte raison des Québécoises, souvent jeunes; oscillant entre l'intention d'apporter du réconfort ou validation, et la tentation d'orienter, voire de normaliser les attitudes de manière plus ou moins explicite, nous verrons toutefois que *Le refuge sentimental* ne constitue pas tout à fait une scène sur laquelle Janette Bertrand fait œuvre de rupture avec ses prédécesseurs plus moralistes que confidents (contrairement à ce qu'affirme, avec nuances toutefois, G. Desjardins), et qu'il ne constitue certainement pas une expression réaliste de la réalité sexuelle, conjugale et familiale du public québécois (contrairement à ce qu'affirme J. Sénéchal).

⁷⁹ Patricia Clermont, *Analyse de la constitution et de l'effectivité de deux personnalités publiques au Québec : éléments d'une problématique du mémoriel*, Thèse doctorale, Département de communication de l'Université de Montréal, 2010.

ensuite, en ce qu'elle considère ce caractère partiel et singulier comme normal, nécessaire et tout compte fait, comme l'unique possibilité des manifestations historiques de tout phénomène. En cela près de la méthode wébérienne (les puristes nous pardonneront notre audace), « l'archéologie foucauldienne⁸⁰ », mais que nous retrouvons savamment appliquée dans *l'histoire de la folie à l'âge classique*⁸¹ et dans *L'Histoire de la sexualité*⁸² refuse une lecture causale et linéaire de l'histoire des idées et recherche plutôt les affinités électives entre des occurrences qu'elle reconnaît à leur caractère typique. Nous chercherons donc dans le discours de Janette à dégager des attitudes, des messages, des figures typiques qui, dans leur unicité, dans leur singularité, s'interpellent les unes les autres, tantôt se ressemblant, tantôt s'opposant. Méthode près de la méthode foucauldienne enfin parce que notre approche prend au sérieux les liens ou, encore une fois, les affinités électives entre le discours et la réalité, ou plutôt, considère la réalité comme l'incommensurable surface sur laquelle s'inscrivent une multitude de discours qui, en retour, en construisent la forme pour l'esprit humain, fini, qui s'en saisit par bribes. À la manière de P. Berger et de T. Luckmann, M. Foucault rejette toute forme de dichotomie entre corps et esprit, entre infrastructure et superstructure, entre représentation et réalité, entre identité et institution. Ce qui se dit de l'histoire en acte est histoire, car ceux qui agissent doivent sans cesse justifier, prouver, et communiquer les uns aux autres leurs façons d'être et d'agir. Ils produisent ainsi des significations sociales qui, au gré de leurs convergences, au gré de leurs correspondances aux dispositifs, aux discours sociaux institués en « vérité », s'institutionnalisent, ou pas, feront réalité, ou pas. Nous tenterons donc d'établir, le plus souvent possible et le mieux possible, les lignes de convergence entre le discours de Janette Bertrand et les faits sociaux, qui sont tout autant les autres institutions (et au premier titre la famille, qui est la première victime d'un discours sur l'intimité) que les discours concurrents et complémentaires (dont celui des moralistes et pédagogues concurrents, de la religion et de la psychologie).

Nous consoliderons notre enquête généalogique en y ajoutant une analyse en profondeur de l'œuvre phare de Janette Bertrand, celle qui, au Québec, a fait école (Janette Bertrand enseigne aujourd'hui au prestigieux *Institut National de l'Image et du Son* de Montréal), soit *L'Amour avec*

⁸⁰ Paul Veyne, *Foucault, Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, op. cit. ; Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008.

⁸¹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2007.

⁸² Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976.

un grand A (1986-1996)⁸³. Durant 10 ans et pour un total de 52 épisodes de 50 minutes, l'émission que Janette Bertrand et son producteur Guy Monette appellent -avec la banalité de celui ou celle qui ne méconnaît pas le caractère extraordinaire de son œuvre- « *les grands A* », aura thématisé, vulgarisé, dédramatisé, et peut-être (c'est ce que nous soutiendrons), participé à la consolidation d'un ensemble d'enjeux relevant de ce qui nous paraît être, *a posteriori*, l'intime. C'est à notre avis avec *les grands A* que se dégage, dans l'œuvre de Janette Bertrand, un discours singulier de l'intimité qui exprime l'autonomie de ce nouveau dispositif intime que nous tenterons de décrire et d'analyser. C'est donc également à travers *L'Amour avec un grand A* que s'établit, à tâtons, ce que nous croyons être une éthique de la présence à soi et aux autres, quelque chose comme une éthique de l'intime telle que la voudrait voir exister un F. Jullien, une éthique compatible, affine avec l'individualisme moral et les enjeux de la société québécoise.

Dans le sillage de l'œuvre de Janette Bertrand, c'est le Québec qui se découvre une nouvelle façon d'être. Égalité sur le plan des rapports sociaux entre les sexes, importance du couple, centralité de la sexualité dans le développement individuel, amour et romance comme fondement du lien entre proches, le Québec, entre les années 1950 et les années 1990, s'invente une éthique par-delà le religieux et le politique. Une éthique sociale, qui déborde de la vie privée, élaboussant au passage la famille de laquelle elle s'extirpe, la transformant avec elle. Les discours qui

⁸³ Nous concentrant donc sur *les grands A* (nous avons analysé l'entièreté du corpus disponible, soit 48 épisodes sur 52, qui nous ont été remis de la main du producteur lui-même, provenant de ses archives privées, et 3 épisodes disponibles sur le site web *YouTube.com*), nous comparerons également ce moment dans l'œuvre de Janette Bertrand aux téléromans *Quelle famille* (1969-1974)! et *Grand-Papa* (1976-1979), dont nous avons analysé vingt épisodes pour chacun (à partir des archives de Radio-Canada, situées à Montréal, consulté durant l'hiver 2015, de même qu'à partir du Fond d'archives Janette Bertrand, disponible à Bibliothèque et Archives Nationales Québec, consulté en avril 2017). Nous pourrions ainsi mesurer dans toute sa complexité et sans saut trop rapide le chemin parcouru par le discours de Janette Bertrand entre *Le refuge Sentimental* et *L'Amour avec un grand A*. À notre avis et comme nous le verrons, *Quelle famille!* et *Grand-Papa!* constituent ensemble un espace transitoire dans le développement d'un discours de l'intimité, et marquent le passage, consubstantiel à la Révolution tranquille, caractérisé par le déclin de l'éthique religieuse traditionnelle et la concurrence entre diverses éthiques contradictoires tentant d'orienter la vie privée, la sexualité et l'amour. Nous examinerons enfin, au sein du même chapitre dédié à l'analyse de la contribution de Janette Bertrand, l'œuvre littéraire de Janette Bertrand. Nous y consacrerons une attention réduite par rapport au reste de l'œuvre car nous estimons que malgré la popularité en librairie de ses ouvrages (son autobiographie -Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, Autobiographie, Outremont, Libre expression, 2004-, paru en 2004, fut sacrée best-seller avec plus de 200 000 exemplaires vendus), ceux-ci ne constituent que l'écho d'une pensée déjà formalisée, raffinée, et achevée au cours de la décennie 1980-1990. Elle mérite toutefois une attention particulière en ce qu'elle actualise, sous une forme de somme ou de synthèse -plus ou moins élégante au plan littéraire diront certains - une pensée qui se donnait à saisir par bribes, par sauts. Dans ses romans et son autobiographie se trouvent condensés sous une forme définitive un ensemble d'idées qui se retrouvaient, éparses, mais souvent plus riches et plus percutantes, dans l'œuvre télévisuelle. On y retrouve aussi en très forte proportion et comme dans le reste de l'œuvre quoiqu'un peu plus explicitement cette fois, une auto-analyse de nature thérapeutique et une tentative d'unification du travail intellectuel et moral aux relents de complaisance et d'autocongratulation à peine voilés, dont nous tenterons de faire abstraction.

propulsent ce développement, et au premier titre celui de Janette Bertrand, seront ici l'objet de notre analyse. Mais commençons d'abord par retracer l'itinéraire de la famille moderne québécoise, berceau de ces rapports amoureux, conjugaux, et sexuels, afin de mieux mesurer la distance qui sépare les discours modernes de ceux d'autrefois, et d'établir le contexte social et historique duquel se dégage la nécessité d'un topos de l'intimité.

Chapitre I

Famille traditionnelle, famille moderne, famille mystifiée :

Quelle place pour l'intimité ?

Situation du problème

Afin de poser un problème, tout analyste, de quelque discipline que ce soit, doit tout d'abord s'astreindre à le localiser ou le circonscrire. Ce processus peut parfois s'avérer laborieux, tant il est vrai que les faits sociaux, ou les faits de société que le sociologue tente d'expliquer par d'autres faits de société⁸⁴, sont d'une nature particulière : ils relèvent de dynamiques complexes, subissent l'influence d'une multitude de phénomènes sociaux, économiques, politiques et psychologiques, et possèdent qui plus est une dimension herméneutique, soit un certain degré de dépendance par rapport au sens qu'en donnent les acteurs, ce qui les rend particulièrement friables devant toute tentative d'explication positive.

Aussi, le moment de la localisation du fait social à l'étude présente-t-il une importance capitale. Son importance tient à ce que la localisation limite le champ de l'enquête sociologique à une institution, une époque, ou une pratique sociale en particulier, et permet ainsi à l'enquête de prendre son envol tout en étant encadrée dans son hybris par une tradition de pensée et une certaine « preuve » provenant des « faits sociaux » accumulés lors de précédentes investigations.

L'intimité telle que nous la définissons d'ordinaire⁸⁵ trouve écho dans des relations d'amitié, des relations professionnelles, des relations filiales, etc. Elle ne se limite pas nécessairement et obligatoirement au couple, à l'amour et à la sexualité⁸⁶, et ne trouve donc pas nécessairement ses racines dans la « décomposition » de la famille moderne comme institution inclusive et indépassable. Pas nécessairement, non. Mais nous soutiendrons qu'un certain discours portant sur l'intimité, soit celui de Janette Bertrand, s'associera avec une telle efficacité et une telle

⁸⁴ Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 2009 ; Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthode des sciences humaines*, 4^e édition, Éditions CEC, Anjou, 2005. Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

⁸⁵ Jacques Bouveresse, « Langage ordinaire et philosophie », *Langages*, 6^e année, n°21, 1971.

⁸⁶ Georges Balandier, « Le sexuel et le social, lecture anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 76, 1984, pp. 5-20.

compatibilité avec les discours d'autres voix fortes de la société occidentale moderne, qu'il fera de l'intimité le socle, ou l'institution moderne de ce triptyque que forment ensemble le couple, l'amour et la sexualité. Ce discours s'érige à la fois sur les ruines de la famille moderne, et en continuité avec celle-ci. C'est pourquoi il importe selon nous de situer notre enquête sur le terrain de la famille québécoise moderne.

Le concept même de famille évoque lui aussi différentes réactions chez tout un chacun, touchant à notre expérience première du monde, nos relations d'attachement, évoquant pertes, deuils, chagrins, mais aussi promesses, espoirs et joies. Nous baignons donc ici dans un ensemble conceptuel volatile au plan interprétatif. Nous pourrions ici dire « famille traditionnelle » et plusieurs entendraient « valeurs sûres, sécurité, patrimoine » alors que d'autres interpréteraient : « oppression, phallocratie, inégalités ». C'est pourquoi il importe de dresser une typologie de la famille québécoise dans le temps long de sa modernisation, ou de son imprégnation progressive, comme nous le verrons, des valeurs d'égalité, de leur mise en pratique, et de son intégration de la nébuleuse individualiste occidentale.

Nous tenterons donc ici l'exercice d'une typologie de la famille québécoise en nous fondant principalement sur la littérature historique, ethnographique et sociologique portant sur la famille au Canada-Français du XIX^e siècle à nos jours. Une telle typologie permet d'affermir notre diagnostic d'un type familial contemporain qui se distingue de formes passées, et permet une meilleure compréhension des modalités historiques et sociologiques d'apparition de l'intimité comme champ discursif.

En ce sens, une périodisation de la famille québécoise s'avère nécessaire pour saisir le fond sur lequel s'articule le discours de Janette Bertrand à plusieurs moments de sa propre vie, de même que pour saisir ce qui rend ce discours désirable pour le Québec. Son regard sur la famille, nous le verrons, portera sur un type historique de famille tour à tour idéalisé et démonisé et qui lui servira à constituer une utopie à vocation praxéologique, une sorte de repoussoir (inégalités sexuelles, sexualité dégradante, etc.) doublé d'un doux songe réconfortant (les gens savaient se tenir ensemble, ils avaient le sens de la famille) visant à transformer les rapports familiaux pour en tirer un sens nouveau; utopie se formulant, nous le verrons, tardivement par rapport à la longévité de l'œuvre. Quelle est cette famille traditionnelle servant de repoussoir ? Comment évoluera cette famille pour donner naissance à la possibilité même d'en critiquer l'importance, les rapports entre les sexes et les âges qui y ont lieu, ou « l'esprit » même ? Quelle était, dans cette famille québécoise

dite traditionnelle, la place des rapports intimes ?

Aussi, reprenant une approche classique en sociologie de la famille, nous définirons essentiellement trois types. Nous verrons toutefois que nos types, quoique fondés sur la littérature sociologique et historique, divergent quelque peu des types conventionnels.

La famille traditionnelle

Nous débuterons donc notre investigation par une brève description de la famille traditionnelle, que nous appréhenderons à partir de quelques-unes des principales études l'ayant étudiée dans ses manifestations entre le XIX^e siècle et la seconde moitié du XX^e siècle. La famille traditionnelle constitue un type historique sur lequel a coulé beaucoup d'encre.

Si, à la manière de la famille traditionnelle européenne et nord-américaine, le type familial traditionnel canadien-français se caractérise par une forme intégrée de production économique domestique⁸⁷ et s'articule autour de l'autorité et de la propriété foncière du patriarcat (modèle patrilinéaire et virilocal, que l'on peut qualifier de patriarcal), il se distingue toutefois de types bien connus de la sociologie et de l'anthropologie de la famille.

Le type idéal de la famille traditionnelle canadienne-française se distingue tout d'abord des types idéaux traditionnels européens en ce qu'il ne saurait trouver place, de manière satisfaisante, dans le triptyque leplaysien. En effet, il se distingue des types communautaire et individualiste (ou « famille conjugale » en fonction de la terminologie durkheimienne⁸⁸), tout en ne pouvant être

⁸⁷ Voir à cet effet les écrits classiques de L. Gérin : Léon Gérin, *La famille canadienne-française, sa force, ses faiblesses*, 1931, Édition des Classiques des Sciences sociales, consultée pour la dernière fois en février 2016 ; Léon Gérin, *Le type économique et social des Canadiens : milieux agricoles de traditions française*, Montréal, Fides, 1948. Voir aussi Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boileau, « Le paysan de Saint-Irénée », dans *Paysans et ouvriers québécois d'autrefois*, Québec, PUL, 1968. Voir également la sociologie historique de P. Garigue : Philippe Garigue, *La vie familiale des Canadiens français*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1962. Voir aussi l'ethnographie d'H. Miner : Horace Miner, *Saint-Denis, un village québécois*, Ville-Lassalle, Hurtubise, 1985. Voir également : Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique : population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996. Ces études abondent dans le sens de cette forme d'intégration remarquée pour la famille traditionnelle par E. Shorter : (Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne, XIX^e-XX^e siècle*, 1977), et théorisée au plan anthropologique par K. Polanyi notamment (Karl Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983).

⁸⁸ Selon Émile Durkheim : « La famille conjugale résulte d'une contraction de la famille paternelle. Celle-ci comprenait le père, la mère, et toutes les générations issues d'eux, sauf les filles et leurs descendants. La famille conjugale ne comprend plus que le mari, la femme, les enfants mineurs et célibataires. Il y a en effet entre les membres du groupe ainsi constitué des rapports de parenté tout à fait caractéristiques, et qui n'existent qu'entre eux, et dans les limites où

rapporté à la famille souche, bien que certains des premiers analystes de la famille traditionnelle canadienne-française, tels que Gauldrée-Boileau, aient été tentés de l'y assimiler. La famille souche, selon Le Play, peut être décrite ainsi :

Le père de famille établit et marie au foyer domestique, où il l'associe à ses travaux, celui de ses enfants qu'il juge le plus capable de continuer son œuvre. Les revenus de la famille servent à l'établissement des autres enfants au-dehors. L'héritier associé reste seul propriétaire du foyer, ce qui évite le morcellement du domaine rural, de l'entreprise ou de la maison de commerce. En cas de mort prématurée de cet héritier associé, les autres enfants ou certains d'entre eux reviennent au foyer natal. Ainsi ce régime satisfait à la fois ceux qui se complaisent dans la condition où ils sont nés et ceux qui veulent s'élever dans la hiérarchie sociale par des tentatives aventureuses. À ces divers titres, il concilie, dans une juste mesure, l'autorité du père et la liberté des enfants, la propension à la nouveauté et le respect des traditions⁸⁹.

À cette structure familiale marquée par la transmission intégrale du bien foncier et un souci d'égalité relative dans l'établissement des enfants se surajoute une structure traditionnelle entourant les pratiques de transmission ou d'héritage. Celle-ci repose sur l'amour et la connaissance subjective de ses enfants, permettant un maintien de « l'œuvre » ou de l'intégrité de la propriété paternelle, combinée à une sollicitude et une solidarité intergénérationnelle globale:

Le fondement de la liberté testamentaire est, suivant Le Play, le plus puissant et le plus beau des sentiments : l'amour. Sous son influence, les parents règlent leur succession de la manière la plus intelligente et en parfaite connaissance de cause, car qui connaît mieux les enfants que les parents, et qui les aime davantage ? L'État agit donc sagement en s'abstenant. Le père qui fixe le sort de ses enfants désigne lui-même la part de chacun avec une connaissance du sujet et une sollicitude qui ne se trouve jamais chez un juge ou un officier public... C'est ainsi qu'il continue son œuvre, même après sa mort⁹⁰.

Il n'est donc pas surprenant que LePlay⁹¹ trouve en ce modèle le meilleur compromis entre une famille communautaire et une famille nucléaire, qui toutes deux assurent imparfaitement le maintien de l'héritage dans l'égalité des conditions. La famille-souche réalise pour l'auteur et ses

s'étend la puissance paternelle. [...]. Puisque les seuls éléments permanents en sont le mari et la femme, puisque tous les enfants quittent tôt ou tard la maison [paternelle] je propose de l'appeler la famille conjugale (Émile Durkheim, 1892, *La famille conjugale*, Édition en ligne des Classiques des sciences sociales, consulté en juin 2016) ».

⁸⁹ Louis Baudin, *Frédéric Le Play (1806-1882), Textes choisis et préface*, Librairie Dalloz, 1947, édition des classiques des sciences sociales, 2003, p. 22.

⁹⁰ *Ibid*, p. 24.

⁹¹ Frédéric LePlay, *L'organisation de la famille suivant le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*, Tours, Mame, 1871.

épigones, qui furent influents au Québec, le meilleur compromis entre une collaboration-cohabitation intergénérationnelle, une sollicitude affective, et un maintien de la solidarité sociale par le biais d'une transmission d'un capital économique non dilapidé, mieux à même de soutenir les générations futures que ne pourrait le faire un quelconque morcellement.

Le cas de la famille canadienne-française présente plusieurs analogies avec le modèle souche de LePlay, sans toutefois s'y réduire. Réfutant l'analogie avec la famille souche que soulevaient ses contemporains, le sociologue québécois L. Gérin démentait les conclusions de son prédécesseur en terres de Charlevoix, Gaudrée-Boileau, qui s'enthousiasmait du maintien d'un centre traditionnel de la famille canadienne-française :

[...] L'analogie est loin d'être parfaite : par suite à la fois des conditions géographiques et des circonstances historiques de son développement, notre famille rurale est beaucoup moins traditionnelle, beaucoup moins rivée en un point du territoire, beaucoup moins communautaire à certains égards, que les familles de montagnards pyrénéens, par exemple, distinguées par LePlay sous l'étiquette de la famille souche. Cinq ou six ans ne s'étaient pas écoulés depuis la visite de Gaudrée-Boileau et l'encre n'était pas encore sèche sur cet éloge dithyrambique de la famille souche canadienne, que le fameux « centre traditionnel » des Gauthier de Saint-Irénée était délaissé, la maison « débâtie », et les membres du groupement familial dispersés, ou transplantés au loin⁹².

L'enquête d'Horace Miner⁹³, réalisée en 1936 à Saint-André de Kamouraska, période précédant une ère de profondes transformations pour cette paroisse et ayant permis de saisir un instant de ce passé en voie de transformation, témoigne également de cette propension de la famille canadienne-française à s'ancrer dans un territoire pour y faire, pour ainsi dire, pousser une nouvelle génération, qui devra à son tour être transplantée dans un territoire nouveau, afin de sauvegarder l'intégrité du patrimoine paternel et de permettre une retraite du couple parental devenu âgé.

La patrilocalité de la famille canadienne-française est donc en ce sens relative aux limites des terres que peut se permettre le trésor familial : l'exode vers le sud (les États-Unis), le Nord (particulièrement le Saguenay pour ce qui est de la famille de Charlevoix mentionnée plus haut), et les contrées moins peuplées sont souvent les uniques alternatives pour les cadets (et parfois même pour le patriarche) lorsque sont épuisées les économies, et que ne reste plus de terre de qualité et bon marché (souvent celles situées au second degré par rapport au cours d'eau

⁹² Léon Gérin, *La famille canadienne-française, sa force, ses faiblesses*, op. cit., p.22.

⁹³ Horace Miner, *Saint-Denis, un village québécois*, op. cit..

principal)⁹⁴. Pour ce qui a trait à la région de Charlevoix, on observe rapidement, c.-à-d. dès la fin du XIX^e siècle, un délaissement du territoire périfluvial au profit d'une migration vers la région du Saguenay contemporain. Le caractère sablonneux du territoire et la structure familiale de l'économie traditionnelle sont, pour l'historien Gérard Bouchard⁹⁵, à pointer du doigt comme facteurs causaux.

Ce fait entre ainsi en accord avec un trait de « personnalité type » du Canadien français observé par Léon Gérin lui-même : la mobilité⁹⁶ constitue même, à en croire Gérin, une valeur. Une part des Canadiens français aurait en elle l'esprit d'aventure, rêvant, nostalgique, des longues traversées à travers prés, forêts et rivières, qui conduisirent naguère le colon vers de nouvelles terres en friches dont il aimait à s'emparer par le feu, le bœuf, et la hache. Son esprit d'aventure serait doublé d'un souci d'indépendance, que lui-même ainsi que le sociologue Guy Rocher nomment « individualisme » :

Bref, l'habitant était une sorte de petit capitaliste, propriétaire de ses moyens de production et employeur à l'occasion. Il opérait une entreprise de type artisanal à laquelle collaboraient les membres de sa famille. C'était à ce titre une entreprise communautaire. Mais elle était aussi individualiste: chaque entreprise familiale était autonome des autres qui l'entouraient, les distances et le climat concourant à isoler chacune des familles. Le sociologue Léon Gérin a bien décrit l'inaptitude de l'habitant canadien-français à toute action collective, par suite de son individualisme irréductible⁹⁷.

Explication psychosociologique s'il en est, réductionniste voire essentialiste pour certains (le caractère du Québécois, l'essence de son esprit, se rapportant à l'esprit de la nation), est-il possible d'affirmer que la perspective de Gérin, exprime avec justesse au niveau psychologique un fait social important ? L'explication matérialiste d'une infrastructure déterminant la superstructure, de la raréfaction des terres (moyen de production) expliquant la mutation des attitudes économiques, familiales et idéologiques, est ici remise en cause et remplacée par une explication de nature psychologique : ce serait plutôt l'attrait des modes de vie et des valeurs urbaines qui,

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay 1838-1971*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1996.

⁹⁶ D. Dagenais, reprenant G. Bouchard, indique, dans son étude portant sur la famille saguenéenne entre les années 1838 et 1874, que plus du quart des familles demeurant dans cette région ont déménagé au moins 3 fois dans leur vie (Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 179).

⁹⁷ Guy Rocher, *Le Québec en mutation*, Montréal, Édition des Classiques des sciences sociales, 2004, p. 31.

entraînant une pénurie de relève et d'innovation en agriculture, expliquerait la fin de l'agriculture familiale d'autosubsistance comme mode de vie privilégié par le Canada français⁹⁸. Esprit d'aventure et attrait pour l'urbanité bien intégrés à la société canadienne-française de longue date, il semble bien que la famille traditionnelle canadienne-française fût plus mobile que statique, plus marquée par une solidarité familiale spécifique que par une infrastructure économique de subsistance en définissant l'esprit, l'essence.

Par ailleurs, l'organisation des rapports sociaux à l'intérieur de la famille canadienne-française, si elle est organisée en fonction d'un modèle hiérarchique patriarcal, est tout autant, sinon davantage, soumise à une division du travail en cohérence avec les exigences environnementales propres au milieu matériel et moral. Occupant un espace agricole coupé des infrastructures urbaines⁹⁹, la famille traditionnelle québécoise, sur le modèle de la solidarité mécanique durkheimienne, vit en relative autarcie (il faut ici toutefois tenir compte de l'inclusion de ses surplus et des produits du commerce dans une économie mondialisée depuis la conquête anglaise). Elle articule ainsi un savoir-faire technique et un asservissement aux cycles agricoles et saisonniers, articulation qui se répercute dans la distribution sexuée des tâches et des rôles sociaux.

C'est ainsi que la grandeur relative¹⁰⁰ de la mère du foyer, sa valeur par rapport à la totalité des rapports sociaux, et par rapport à la grandeur relative des autres rôles propres à la société traditionnelle, ne se mesure point à sa capacité à rendre hommage à l'autorité paternelle, mais plutôt à sa capacité à s'acquitter de son devoir d'épouse, de mère, de cuisinière, d'éducatrice, de fidèle, de support aux parents vieillissants et de travailleuse domestique et agricole, en fonction de modèles ancestraux dont la proximité est garantie par la tradition d'héritage indivis de la propriété paternelle et de cohabitation (temporaire du moins) de trois générations. Autrement dit, si l'épouse est « soumise » à l'autorité maritale¹⁰¹, le mari est quant à lui soumis à l'autorité du patriarcat, qui est quant à lui asservi au rythme des saisons. Il voit par ailleurs son autorité limitée en ce qui a trait aux nécessités domestiques, qui sont quant à elles le territoire de l'épouse. De travailleur et

⁹⁸ Gérard Bouchard, « Démographie et société rurale au Saguenay, 1851-1935 », *Recherches Sociographiques*, XIX, 1, 1978, pp. 7-31; Michel Verdon, « Autour de la famille souche. Essai d'anthropologie conjecturale », *Anthropologie et sociétés*, XI, 1, 1987, pp. 137-160.

⁹⁹ Gérard Bouchard, « Démographie et société rurale au Saguenay, 1851-1935 », *Recherches Sociographiques*, XIX, 1, 1978, pp. 7-31.

¹⁰⁰ On retrouve une théorie encore plus avancée que celle de Louis Dumont, en ce qui a trait au caractère relatif et multiple de la « grandeur », dans l'ouvrage de L. Boltanski et de L. Thévenot : Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la Justification*, Paris, Gallimard, 1991.

¹⁰¹ Marc-Adélaïde Tremblay, « Modèles d'autorité dans la famille canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 7, no, 1-2, janvier-août 1966, pp. 215-230.

propriétaire qu'il est dans l'espace public, dans l'espace privé, il n'en remet pas moins sa paye à sa femme¹⁰². Une certaine circularité du pouvoir en fonction d'un modèle de complémentarité hiérarchique¹⁰³ caractérise donc la famille canadienne-française, qui n'a point connu de situations telles que la famille bretonne ou normande, dans lesquelles il était commun, par exemple, de voir l'épouse se tenir debout derrière son mari pour le mieux servir, en silence, lors de son repas.

Toutefois, il est évident que l'égalité dans les rapports entre les sexes, au sens où on l'entend aujourd'hui, est absente des rapports maritaux. Ce n'est qu'en 1964 qu'est abolie au Québec la « puissance maritale ». Le Code civil québécois, avant cette date, définissait ainsi la nature de cette puissance, dont la totalité ne fait par ailleurs aucun doute aux yeux d'A. Desgagnés, docteur en droit :

Le titre du mari, selon le droit québécois : Le Code civil québécois, qui emprunte en l'espèce le vocabulaire même du droit romain et de l'ancien droit français, ne laisse aucun doute sur le titre du mari à commander à sa femme. L'article 1259 parle des "droits résultant de la puissance maritale sur la personne de la femme ou appartenant au mari comme chef de l'association conjugale" et, prenant l'autre aspect de la même réalité, l'article 174 dit que la femme doit obéissance à son mari. Il faut admettre qu'il y a là plus qu'une affirmation verbale puisque d'autres textes soumettent effectivement la femme à la volonté unilatérale de son mari. Ainsi, pour en citer quelques-uns, l'article 475 oblige la femme à habiter avec le mari et de le suivre partout où il juge à propos de résider; selon l'article 176, la femme ne peut souvent ester en justice sans l'autorisation ou l'assistance de son mari; l'article 179 dispose qu'elle ne peut être marchande publique sans cette autorisation expresse ou présumée; enfin [...] un nombre plus ou moins grand de contrats sont impossibles à la femme mariée seule, c'est-à-dire sans son mari. Comme on le voit, s'il doit y avoir prépondérance d'un époux sur l'autre, notre droit l'accorde expressément au mari¹⁰⁴.

Cette puissance maritale est adjointe du « titre prépondérant du mari », qui confère à celui-ci le pouvoir décisionnel ultime en matière d'autorité parentale, laquelle appartient en principe aux deux parents : « En principe, le titre de l'époux a prépondérance sur celui de l'épouse. Cela résulte, en droit québécois, de l'article 243 qui décrète que "le père seul exerce cette autorité durant le

¹⁰² Gérald Fortin et Marc-Adélaïde Tremblay, «Enquête sur les conditions de vie de la famille canadienne-française : l'univers des aspirations», *Recherches sociographiques*, Volume 4, Numéro 3, 1963, Pages 313-336; Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit..

¹⁰³ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

¹⁰⁴ André Desgagnés, « Les règles du Code civil relatives aux "pouvoirs" dans le cadre de la famille », *Les Cahiers de droit*, vol. 4, no 3, 1961, p. 51.

mariage" ¹⁰⁵».

En principe, et souvent en pratique également, tel que le traduisent les rôles sexués au sein de la famille, et ce tant pour la famille traditionnelle que pour la famille moderne nucléaire, la mère s'occupe des enfants, et le père administre la punition¹⁰⁶. Il ne faut toutefois pas faire omission de cette nuance importante apportée par Desgagné, qui stipule que le droit accorde la prépondérance du mari sur l'épouse « s'il doit y avoir prépondérance ». Ceci reconduit du côté de la sphère privée et, ultimement, aux cadres sociaux de l'interaction conjugale, déterminés par les traditions en matière de conduites conjugales et familiales, le pouvoir de décider de faire appel, ou non, à cette prépondérance maritale. Autrement dit, tout comme l'autorité parentale ne signifie pas nécessairement domination tyrannique des parents sur les enfants, l'autorité maritale ne doit pas être lue comme la preuve d'une tyrannie maritale exercée sur l'épouse du foyer canadien-français.

Aux yeux de plusieurs historiens, la femme mariée, à titre d'épouse et de mère, constitue le cœur du foyer pour la famille canadienne-française. Sa fonction est en effet centrale. En témoigne la constance de sa présence au domicile et aux offices religieux, par contraste avec l'inconstance du mari qui doit participer à différentes entreprises économiques l'emmenant souvent loin de chez lui (le jeune homme est appelé à se faire bûcheron durant l'hiver, et parfois à partir travailler pour d'autres agriculteurs durant l'année, lorsqu'il ne peut s'établir à son compte) et le rôle primordial que lui confère la maternité dans une société agraire, dépendante de la multiplication de la main-d'œuvre.

La mère s'acquitte de son rôle maternel en fonction d'un éthos maternel bien différent de l'éthos moderne et des injonctions contemporaines à l'amour, à l'attachement et à la douceur, que l'on a tendance à associer à une sorte d'instinct maternel¹⁰⁷. Sans rencontrer les polarités extrêmes décrites par P. Ariès¹⁰⁸ pour l'Europe médiévale et la France impériale, un contraste existe bel et bien entre les attitudes et les pratiques maternelles d'antan et celles d'aujourd'hui. À en croire M.A.

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit..

¹⁰⁷ Voir à cet effet Elisabeth Badinter, *L'amour en plus, Histoire de l'Amour maternel, XII^e-XX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

¹⁰⁸ Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960 ; Philippe Ariès et George Duby, *Histoire de la vie privée*, IV. De la Révolution à la Grande Guerre; V. & De la Première Guerre mondiale à nos jours, Paris, Seuil, 1985-1986-1987.

Tremblay¹⁰⁹, qui répertorie une part importante de l'historiographie québécoise venant appuyer ses propres recherches chez les Acadiens du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse, la pratique du rôle maternel est exempte des démonstrations affectives propres à la pratique moderne. Elle se concentre plutôt sur l'éducation des enfants, et principalement des enfants en bas âge, à leur initiation aux normes et aux valeurs du groupe, ainsi qu'à leur entretien général (propreté, nourriture, etc.). En milieu agricole particulièrement, la femme est essentiellement associée au travail de la ferme, dans un rôle subalterne par rapport au mari. Son rapport aux enfants est médiatisé par les nécessités inhérentes à la vie paysanne.

Il faudrait en somme se référer à la notion d'englobement hiérarchique de l'anthropologue L. Dumont, pour convenir du statut doublement, paradoxalement en apparence seulement, valorisé et dévalorisé de la femme mariée dans la société traditionnelle canadienne-française. L'englobement hiérarchique indique une relation de supériorité relative d'une valeur sur l'autre au sein de certains domaines de la vie sociale et politique, relation par conséquent bouleversée, voire inversée, dans d'autres sphères sociales et politiques. Par exemple, alors que le sacré domine dans les enceintes du monastère, son pouvoir s'incline pourtant devant le pouvoir politique du prince dans la cité¹¹⁰.

Cette complémentarité hiérarchique dans les rapports sociaux entre les sexes (ce qui ne signifie pas absence d'inégalités statutaires de genre dans l'espace public et dans la sphère religieuse de la vie privée) au sein de la famille canadienne-française de type traditionnel, est doublée d'une certaine forme de liberté dont disposent les jeunes adultes quant au choix du conjoint, pour ce qui a trait aux familles rurales et aux familles de classe sociale inférieure –le mariage étant pour la plupart du temps arrangé dans la noblesse et pour les grandes familles bourgeoises, et ce jusqu'au milieu du 19^e siècle:

[...] l'enfant du bourgeois ou du seigneur choisi partenaire dans des familles dotées d'avantages proportionnés à l'avoir et au paraître de son milieu familial. Tout est affaire de compatibilité ou de complémentarité. On peut être seigneur et pauvre, mais néanmoins marier ses filles à des conjoints de haut rang, entendu que, pour les femmes, la culture de classe peut compenser une dot substantielle si le futur est capable d'assurer bien-être, voire opulence. En revanche, une fille aux traits

¹⁰⁹ Marc-Adélaïde Tremblay, « Les Acadiens de la Baie française. L'histoire d'une survivance ». Un article publié dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 15, no 4, mars 1962, pp. 526-555 ; Gérald Fortin et Marc-Adélaïde Tremblay, « Enquête sur les conditions de vie de la famille canadienne-française : l'univers des aspirations », *op. cit.*.

¹¹⁰ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

disgracieux, mais bien dotée peut-être alliée à un homme que cet apport de capital mettrait à l'aise. Bref, la richesse peut épouser le prestige, et un capital de charme et de beauté peut remplacer l'absence de dot, surtout si la pauvreté provient du revers de fortune. Mais, en règle générale, plus les familles ont du bien, plus la liberté de choix est subordonnée aux impératifs économiques¹¹¹.

Or, l'absence de liberté dans le choix du conjoint peut être un indicateur de rapports de domination entre les sexes, en ce qu'il est fréquemment accompagné, ce que révèle également l'histoire des familles nobles et issues de la grande bourgeoisie du Canada français, de grandes disparités d'âge (l'homme étant souvent beaucoup plus âgé que la femme) et d'une disparité dans l'avantage relatif aux conjoints (pour le mariage noble par exemple, c'est, le plus souvent, l'homme qui hérite de la propriété de la fille de son beau-père, le principe de virilocalité étant ainsi appliqué de manière bilatérale). Par ailleurs, une étude des cas de séparation et d'abandon du domicile révèle que les femmes, sont, d'ordinaire, les victimes de ces mariages qui parfois tournent au drame¹¹².

Il est vrai que dans le cas de la famille canadienne-française traditionnelle, prise dans son acceptation rurale et paysanne, la famille étendue organise généralement des rencontres dans les maisonnières à l'occasion d'événements spéciaux tels que les célébrations religieuses, rencontres visant une certaine forme d'endogamie ethnolinguistique limitée à la famille étendue (endogamie favorisant généralement les 3^e et 4^e degrés¹¹³, mais tolérant souvent l'endogamie au second degré, soit le mariage oncle-nièce ou le mariage entre cousins germains), visant vraisemblablement l'indivision du patrimoine familial. Or ces rencontres sont l'occasion pour les jeunes gens d'âge « adolescent » de se rassembler en un groupe de pairs d'âge équivalent, ce qui n'est pas banal étant donné l'étendue des distances séparant les foyers les uns des autres. Ils peuvent ainsi mieux explorer leurs affinités mutuelles et éventuellement tisser quelques relations avec le sexe opposé, parmi lesquelles émergera éventuellement une préférence pour un partenaire. Ces rencontres permettent une surveillance étroite de la part des parents, tout en permettant une forme de liberté dans le choix éventuel du conjoint. Cette liberté est en retour assurée par l'Église catholique qui, sauf pour ce qui a trait aux mariages interconfessionnels et aux mariages explicitement inégalitaires, favorise systématiquement le libre-consentement comme critère de sélection du conjoint, n'en déplaise aux familles.

¹¹¹ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1993, p. 167.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, *op. cit.*

Pour conclure sur la question des rapports sociaux de sexe au sein de la famille traditionnelle en Bas-Canada puis au Québec, il importe de rendre compte de l'inscription de la famille dans le tissu religieux, au même titre qu'il est possible d'affirmer que s'y inscrit l'ensemble de la société globale. Ceci éviterait en somme d'oblitérer la nature souvent étonnamment égalitariste de cette famille traditionnelle, peut-être à même d'expliquer, en partie du moins, la passion pour l'égalité qui a très rapidement bouleversé le Québec lorsque des foyers fut chassé le cléricisme, bien qu'il ne s'agisse ici que d'une hypothèse qui ne pourra malheureusement pas être testée dans le cadre de cette recherche.

Par ailleurs, contrairement à la famille-souche et comme l'indique l'anthropologue M. Verdon (1987), l'héritage, au sein de la famille traditionnelle québécoise, prend une dimension résolument psychologique et morale, entrant ainsi en contradiction avec le type d'héritage propre à la famille-souche, déterminé par l'impératif de transmission intégrale; pour la famille traditionnelle canadienne-française, ce qui prime est l'impératif d'établir chacun des enfants, et d'assurer une retraite aux parents.

C'est l'intégrité et le bien-être du groupe dans son ensemble certes, mais également dans chacune de ses parties, mêmes les parties non-héritières, qui compte et qui fait la spécificité égalitariste de cette famille traditionnelle, indivisible de cette valeur et de ce fait total social que constitue la famille - la famille, comme l'indiquent Verdon et Gérin¹¹⁴, possède ce « caractère sacré ». C'est ce qui conduit L. Gérin à caractériser le type de la famille canadienne-française de « quasi-communautaire ». Le devenir du groupe pris dans son ensemble, autrement dit, ne prend pas entièrement le pas sur l'attention portée à chacune de ses parties. Ceci place la famille traditionnelle canadienne-française à cheval entre la famille conjugale moderne (que l'on attribue donc un peu rapidement à la montée *ex nihilo* de l'individualisme comme le font certains sociologues généralistes tels que François de Singly) et la famille patriarcale communiste décrite par É. Durkheim :

En définitive (dans la famille patriarcale), la puissance paternelle y résulte d'une transformation de l'ancien communisme ; c'est le communisme ayant pour substrat non plus la famille elle-même [vivant] d'une manière indivise, mais la personne du père. Aussi la société domestique y forme-t-elle un tout où les parties

¹¹⁴ Michel Verdon, « Autour de la famille souche. Essai d'anthropologie conjecturale », *Anthropologie et sociétés*, XI, 1, 1987, pp. 137-160; Léon Gérin, *La famille canadienne-française, sa force, ses faiblesses*, 1931, Édition des Classiques des Sciences sociales, consultée en février 2016.

n'ont plus d'individualité distincte. Il n'en est plus de même de la société conjugale. Chacun des membres qui la composent a son individualité, sa sphère d'action propre. Même l'enfant mineur a la sienne, quoiqu'elle soit subordonnée à celle du père, par suite de son moindre développement¹¹⁵.

La famille traditionnelle canadienne-française est donc regroupée autour de l'autorité et de la propriété du père. Cependant, le père doit choisir un héritier qui héritera entièrement de la propriété, et également connaître sa descendance de manière relativement intime, pour être en mesure d'établir celle-ci en fonction des compétences et traits de caractère de chaque personne. Distance dans la proximité, souci de la personne dans une sacralité du tout; la famille canadienne-française a pour éthique une sorte de personnalisme implicite, dans lequel la personne et son épanouissement sont en eux-mêmes les symboles de l'intégrité et de la solidarité du groupe.

Aussi, pour être en mesure de savoir comment assurer l'avenir de chacun des membres, le patriarche, aidé en cela de la mère du foyer, doit s'assurer de découvrir le potentiel psychologique et moral de chacun de ses héritiers potentiels : il doit s'assurer de choisir un héritier apte à gérer la propriété familiale, et en ce sens apte à lui offrir une pension et à aider à l'établissement de ses frères et sœurs dépendants. En ce sens, le choix de la bru relève d'une importance capitale, comme elle contribuera à la gestion du foyer et partagera pour un moment plus ou moins long le foyer paternel¹¹⁶. Relation matrimoniale, autorité du père, considération pour la personne psychologique et l'identité sociale de la bru, et intérêt pour la personnalité de sa descendance dans l'intérêt du bien commun, présentent donc une configuration unique qui, sans contredit, prédispose la société canadienne-française à un rapport plus souple et ouvert face à certaines idéologies, et plus fermé par rapport à d'autres¹¹⁷.

En somme, on il serait possible d'avancer qu'en Canada français, l'autorité paternelle est indexée sur la possession terrienne, et que la solidarité du groupe est subordonnée à l'idéal d'une transmission du mode de vie autarcique pour les générations successives. La communauté, en ce sens, n'est point au fondement de la solidarité de la famille canadienne-française, pas plus que l'autorité masculine par ailleurs. C'est plutôt la propriété paysanne de dimension modeste et l'idéal d'autosubsistance qui constitue ce fondement, idéal informé par une religion faisant l'éloge de

¹¹⁵ Émile Durkheim, « La famille conjugale », originalement paru dans *Revue philosophique*, 90, 1921, pp. 2 à 14, Éditions des classiques des sciences sociales, 2002, p.5.

¹¹⁶ ¹¹⁶ Michel Verdon, « Autour de la famille souche. Essai d'anthropologie conjecturale », *op. cit.*.

¹¹⁷ On peut en ce sens se référer aux recherches d'Emmanuel Todd, *L'origine des systèmes familiaux, Tome 1, L'Eurasie*, Paris, Gallimard, 2011.

l'occupation et de l'expansion territoriale, de même que de l'humilité matérielle et personnelle.

Toutefois, si elle ne repose pas sur une intégration politique patriarcale ni sur un ancrage dans un territoire unique, la famille traditionnelle canadienne-française n'est pas non plus caractérisée par un fort esprit d'autonomie, contrairement à ce que l'œuvre classique d'Antoine Gérin-Lajoie (1874), *Jean Rivard, le défricheur* (1874), et *Jean Rivard, économiste* (1876)¹¹⁸, porte à croire. L. Gérin, fils d'Antoine, explique encore :

La famille de *l'habitant* ne doit pas davantage être confondue avec un autre type que LePlay a placé dans cette même catégorie de la famille souche : je veux dire la famille particulariste de certaines populations du nord de l'Europe. *L'habitant* ne forme pas ses enfants à l'initiative particulière dans la mesure où cela se fait en milieu particulariste ; il reste plus ou moins empêtré dans ses habitudes de dépendance communautaire; il néglige trop l'instruction, surtout celle de l'ordre élémentaire pratique, qui lui serait d'un indispensable secours pour s'élever dans l'ordre social. De ce groupement de robustes travailleurs manuels, il ne sort guère, sauf de manière exceptionnelle, accidentelle, transitoire, une élite de chefs d'entreprise dans les arts usuels. Une fois que le domaine a acquis les dimensions suffisantes pour parer aux besoins ordinaires de la famille et subventionner dans une mesure variable l'établissement des jeunes, il reste stationnaire ou se subdivise. La race se décapite à chaque génération¹¹⁹.

Ce jugement un peu abrupte portant sur la structure familiale canadienne-française, qui fait omission de certains faits historiques expliquant l'absence d'élite francophone (on pense par exemple au rapatriement des élites françaises à la suite de la conquête britannique et à la structure coloniale de l'administration britannique reproduisant ses propres élites coloniales et favorisant le développement limité d'élite locale en fonction de la règle de *l'indirect rule*), est en tous cas véridique en ce qui a trait à l'éthos de cette famille traditionnelle, pour laquelle succès rime avec tout autre chose que libre-initiative : autosubsistance pieuse, vocations religieuses et expansion territoriale définissent bien davantage les sources de fierté des familles rurales du Canada français.

Cette absence d'individualisation durable des membres de la famille canadienne-française est, aux yeux du sociologue Daniel Dagenais, à interpréter en fonction d'une lecture psychanalytique rappelant à certains égards le post-colonialisme d'un Albert Memmi¹²⁰. Le Canadien français, humilié par l'échec des rébellions de 1837-1838, aurait intériorisé le regard que

¹¹⁸ Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, le défricheur*, Montréal, J. B. Rolland, 1874.

¹¹⁹ Léon Gérin, *La famille canadienne-française, sa force, ses faiblesses*, *op. cit.*.

¹²⁰ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Alger, Éditions ANEP, coll. « Voix de l'anticolonialisme », 2006.

porte sur lui le colon et conquérant britannique. Incapable de s'élever au rang de citoyen abstrait, vu l'absence de fondation politique lui permettant une reconnaissance de soi dans un espace public autonome, le Canadien français ainsi aliéné aurait, par dépit, fondé son rapport au monde sur un rapport familial à la famille et au politique. Il se serait pour ainsi dire « replié » sur l'espace familial, élaborant, de là, un projet de monde commun fondé sur la famille, limitant son emprise sur le monde aux modalités d'un monde commun personnalisé. Aux yeux de Dagenais, cette tragédie (ou plutôt, cette « pathétie ») collective ferait signe de fondation avortée et expliquerait jusqu'aux pathologies contemporaines de l'individuation québécoise.

Cette déprise de l'espace public aurait été compensée par un investissement de la sphère familiale, investissement visant une reproduction de la famille « à l'identique et au multiple¹²¹ ». La famille traditionnelle canadienne-française pourrait-elle être caractérisée par sa paradoxale modernité traditionnelle ou son traditionalisme moderne ? Modernité parce que caractérisée par un dépassement d'une condition paysanne par l'intériorisation d'un projet de société autonome, et centré sur la connaissance de soi ? On y développe des rapports moraux et psychologiques, on s'y réalise à titre de personne totale¹²². Traditionalisme, parce que cette famille est campée dans la tradition : on cherche à reproduire des structures économiques tendant irrémédiablement vers leur propre contradiction¹²³; la subjectivité qui cherche à se réaliser en famille escamote l'espace public d'une délibération démocratique entre égaux et se replie sur un univers coutumier et hiérarchique.

Il est de notre avis qu'il faudra en réalité attendre la subjectivation politique des femmes pour pouvoir parler d'une véritable modernité de la famille québécoise (et peut-être de la modernité québécoise tout court). Nous reviendrons sur ce propos lorsque nous établirons le type moderne de la famille. Cependant, pour répondre à notre question posée ci-haut, nous mobiliserons la voix du

¹²¹ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit., p. 180.

¹²² Bruno Karsenti, *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

¹²³ Limite également relevée par H. Miner (Horace Miner, *Saint-Denis : un village québécois*, op. cit.), mais aussi plus récemment par G. Bouchard (Gérard Bouchard, Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay 1838-1971*, op. cit.) : l'expansionnisme inhérent à la redistribution intégrale des terres paternelles trouve une limite dans la finitude du territoire québécois, et dans l'inflation de la valeur des terres agricoles, inflation débutée lors de la première guerre mondiale. En somme, la reproduction du modèle économique de la famille traditionnelle est prostrée par la raréfaction des terres abordables, qui empêche les familles nombreuses d'établir équitablement les garçons aptes à diriger une terre, ce qui a pour effet de propulser une part importante de la force de travail canadienne-française vers le prolétariat, garçons et filles y compris – les dernières entrant dorénavant de plus en plus en foyer avec un mari non-propriétaire de sa terre, ouvrier saisonnier, ou travailleur dans l'industrie manufacturière. Cet ethos de la famille québécoise est également limité, rappelons-le, par les sirènes de la modernité et de modes de vie urbains qui promettent un confort et une sociabilité accrus.

philosophe Vincent Descombes qui, lors de son séminaire au Collège de France durant l'hiver 2009, invitait ses étudiants à distinguer entre travail sur soi (tel que nous y conviaient déjà les stoïciens, puis Socrate notamment) et individualisation (qui implique une structuration morale et grammaticale du monde pour qu'un sujet y soit construit et s'y perçoive comme « individu »).

À en suivre le raisonnement du philosophe français, la famille traditionnelle québécoise ne saurait être individualiste, car aucun référent social objectif ne permettait l'institutionnalisation d'un ensemble de croyances et de pratiques faisant de la personne un « individu ». Une personne avec des qualités psychologiques qu'il importait de prendre en compte et de développer par diverses méthodes (direction de conscience, orientation professionnelle, rencontre d'un partenaire adéquat pour former un mariage par exemple). Mais rien comme un individu au sens d'un sujet conscient de sa propre position sociale relative à un idéal d'autonomie et d'émancipation, tel que nous percevons aujourd'hui l'individu.

La nature complexe de la famille traditionnelle du Canada français tranche donc avec une certaine idée de clarté, d'absence d'aspérités, et de stabilité à laquelle elle demeure toujours attachée dans l'imaginaire contemporain. Plus grave encore : il semble que la famille traditionnelle ait été découverte alors qu'elle avait déjà entamé un vaste processus de transformation. Tel que l'indiquait en 1961, N. Leblanc, alors doyen de la faculté des sciences sociales de l'Université Laval :

Même si Gérin constate que la famille, le rang et la paroisse demeurent les unités de base des localités rurales qu'il a étudiées, ses observations sont suffisantes pour illustrer clairement que, dès le début du XX^e siècle, le milieu rural québécois était déjà très diversifié. Selon les régions et selon, comme il l'indique, le degré de pénétration de l'industrie et du commerce et aussi le degré de pénétration de l'influence des villes, les comportements et les normes traditionnels ont plus ou moins de force¹²⁴.

Par ailleurs, si même le Québec rural est, dès le début du XX^e siècle, en proie à de profondes transformations, on est en droit de se questionner sur l'emprise du modèle familial agraire en général, étant donné la relative faiblesse d'études tentant d'établir le type familial traditionnel urbain. Tel que le formulait Leblanc, l'étude des structures familiales en milieu urbain est, à l'époque de Gérin et jusqu'aux années 1960, strictement absente de l'historiographie et de

¹²⁴ Napoléon Leblanc, « L'étude du milieu rural », *Recherches sociographiques*, vol. 3, no 1-2, Avril-juin 1961, p. 110.

l'ethnologie québécoise, phénomène imputable, à en croire l'auteur, à une idéologie ruraliste, de même qu'au relatif conservatisme, pour ne pas dire au romantisme inhérent aux disciples de Leplay au Canada français, tel que Gauldré-Boileau.

Il serait impossible de conclure cette description du type historique de la famille canadienne-française traditionnelle sans s'attarder à son enracinement en terre catholique, et sa consubstantialité au fait social religieux. Il semble en fait que bien qu'il s'agisse d'un fait bien connu, la plupart des sociologues contemporains de la famille québécoise aient souhaité faire l'économie de la dimension religieuse dans la construction d'un type historique traditionnel de la famille québécoise - il est de meilleur ton de s'affairer à démontrer l'inégalité des rapports sociaux de sexe y ayant historiquement sévi. À titre d'exemple, le sociologue D. Dagenais se borne à l'influence du religieux, en minimisant l'influence dans l'expression phénoménale et privilégiant contre celle-ci une sorte d'eschatologie politique (abîme pour la subjectivité politique, entité structurée sur la base de rapports de genres exprimant une différenciation fonctionnelle au plan économique) ayant conduit au modèle de la famille postmoderne en crise :

[...] En raison du caractère stratégique, organisé, intentionnel de cette reproduction familiale, il apparaît clairement que c'est elle qui a présidé à l'édification de la société globale et qui permet, en tant que fait social de base, de comprendre la gouverne idéologique de l'église. Façon de dire que les Canadiens français ont été catholiques par esprit de famille et non-familialistes par esprit religieux¹²⁵.

La religion, en ce sens, n'apparaît qu'à titre de figurant, de fond idéologique servant à articuler un ensemble de rapports entre le clergé, véritable État providence sans le titre aux dires du sociologue, et la famille comme véritable modèle de sociabilité propre à la société traditionnelle canadienne-française. Aux yeux de Dagenais en effet, c'est la famille, et non la religion, qui constitue le fait social total de la société traditionnelle.

Constat indubitable ou biais relevant d'une allégeance bien déclamée à une approche fonctionnaliste durkheimienne (du É. Durkheim de *La division du travail social* et du *Suicide*, plus spécifiquement, et moins celui des *Formes élémentaires de la vie religieuse*¹²⁶), plaçant l'accent

¹²⁵ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit., p. 182.

¹²⁶ Émile Durkheim, *La Division du travail social*, Paris, PUF, 2007 ; Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, Édition des classiques des sciences sociales, UQAC, Chicoutimi, 2015 ; Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2013.

sur l'interpénétration et le jeu mutuel des faits de structure dans l'explication du déplacement idéologique des sociétés ? Peut-être par amour de la polémique, mais surtout par esprit de justice par rapport aux faits sociaux (dont les croyances font, à ce que nous sachions, toujours partie !), nous aimerions opposer à cette lecture par trop matérialiste l'extrait suivant, issu de la monographie d'H. Miner, présentée précédemment :

La bénédiction du prêtre protège des forces de la nature et elle peut aussi rendre la moisson plus abondante. Lors d'une tempête, faire brûler des cierges en cire d'abeille bénits à l'occasion de la Chandeleur protège du vent et de la foudre le foyer où ils sont allumés. Cela force aussi le tonnerre à se retirer à une certaine distance et protège la maison contre les tremblements de terre. Dans le même but, on peut brûler dans le fourneau les branches d'épinette bénites à la messe du dimanche des Rameaux ou faire des croix autour de la maison avec de l'eau bénite. On implore les puissances religieuses de bien des façons pour tenter de contrôler la nature. Le prêtre bénit chaque nouvelle maison pour la protéger de tout mal. Au-dessus de la porte de chaque maison se trouve une petite plaque représentant le Sacré-Cœur du Christ, apportant la bénédiction sur les foyers qui ont foi en lui. Parfois, les maisons sont menacées malgré cette bénédiction. En pareil cas, il faut faire encore quelque chose, par exemple brûler des cierges ou de l'épinette bénite. Cependant, en cas de danger d'incendie, le curé est appelé pour que soit épargné le bâtiment. Des médailles saintes bénites peuvent aussi être salutaires¹²⁷.

Ce qui ressort de cet extrait, c'est l'interpénétration du fait de structure, soit l'activité économique fondée sur une configuration démographique et familiale la rendant nécessaire, et du fait de la croyance, qui vient non seulement donner sens à ces pratiques autrement vides de sens, mais qui vient aussi surimposer sa présence, malgré la suffisance de la pratique en elle-même; c'est-à-dire que si le savoir-faire en matière de construction est suffisant pour protéger la maison contre les tremblements de terre de force moyenne, et si le paysan ne se contente point de faire venir le prêtre pour bénir ses semences, mettant à l'œuvre un ensemble de savoirs pratiques transmis via la structure familiale, l'ensemble des pratiques, des plus insignifiantes aux plus essentielles, sont baignées de croyance. L'idée d'une religiosité québécoise « par esprit de famille » est en ce sens toute aussi aberrante que l'idée contraire que décrit Dagenais, qui est celle d'une subordination totale de la famille à l'idéologie survivaliste prônée par le Clergé. Aurait-on vu des prêtres faire venir de quelconque patriarche afin de recevoir d'eux la bénédiction de leur domicile ? La subordination hiérarchique de la famille canadienne-française au système de croyances et de

¹²⁷ Horace Miner, *Saint-Denis : un village québécois*, op. cit., p. 116.

valeurs catholiques ne fait à nos yeux aucun doute.

Ce qui importe de retenir de la position de D. Dagenais, c'est la relative autonomie de la famille par rapport à l'espace public, lequel fut, pour la plus grande part de l'histoire de la Nouvelle-France puis du Bas-Canada et enfin du Québec, occupé par un ensemble d'institutions ecclésiales qui tenaient lieu d'État-providence. Or ce que semble vouloir signifier D. Dagenais, c'est que la famille traditionnelle connaissait ses impératifs et, par conséquent, ses façons de faire et ses structures propres, qui ne rencontraient qu'imparfaitement la totalité des prescriptions comportementales et morales de l'Église. Autrement dit, la famille ne dépendait pas de l'Église pour se maintenir et se reproduire. Les éléments historiques relevés à partir des études de L. Gérin, P. Garigue et d'autres encore, nous portent ici à vouloir donner raison à D. Dagenais.

Quel rôle donner, donc, à la religion dans la vie familiale traditionnelle du Canada français ? Il faut ici se retirer de la lignée É. Durkheim, T. Parsons, M. Freitag et D. Dagenais¹²⁸ et prendre du recul en s'ancrant dans la famille wébérienne pour établir un *distinguo* entre la religion comme instance de régulation normative instituée, et la religion comme système de croyances encourageant, refrénant, ou justifiant un ensemble de pratiques. Référons-nous encore ici à H. Miner pour illustrer notre propos :

Il existe une masse de connaissances traditionnelles irrationnelles, qui servent à prédire et contrôler les événements naturels. Certaines de ces connaissances dépendent de pouvoirs surnaturels, d'autres, pense-t-on, de pouvoirs naturels. On reconnaît à présent le caractère irrationnel de beaucoup de ces croyances, à la suite du combat que mène l'Église contre la « superstition ». Certains paroissiens, particulièrement ceux qui ont des contacts étroits avec des membres de leur famille qui sont prêtres ou qui ont séjourné dans les villes, n'apportent en fait pas de crédit à ce genre de connaissances. Bien entendu, si ceux-là ne règlent pas leur conduite là-dessus, nombreux sont ceux qui le font toujours¹²⁹.

Nombreux sont ceux qui règlent leur conduite sur un « genre de connaissance à caractère irrationnel », et ce, malgré le combat que mène l'Église contre de telles conduites. Si l'on

¹²⁸ Robert King Merton, « Durkheim's Division of Labor in Society », *American Journal of Sociology*, vol. 40, no. 3, Nov., 1934, pp. 319-328; Talcott Parsons et R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Processes*, Chicago, Free Press, 1955; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, Free Press, 1937; Michel Freitag, *Dialectique et société*, Tomes I et II, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986; Guy Rocher, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, PUF, 1972. Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit..

¹²⁹ Horace Miner, *Saint-Denis : un village québécois*, op. cit., p.117.

additionne l'ensemble des croyances religieuses et des croyances « irrationnelles (entendre ici païennes) » des Canadiens français, leurs interactions avec les divers personnages peuplant cet imaginaire (le cartomancien, le *remmencheur*), ses rituels (médillons aux effigies religieuses sur une grange considérée comme « en danger », brulage des branches d'épinette, boire de l'eau bénite) et si l'on prend en compte le nombre de jours dédiés à diverses célébrations annuelles (Noël, carême, Pâques, etc.), jeunes, baptêmes, mariages, ou réunions à caractère religieux, on peut certainement affirmer que les canadiens-français en milieu rural sont extrêmement croyants. Qui plus est, selon l'historien Louis Rousseau, à compter de la seconde moitié du 19^e siècle, c'est l'ensemble du Canada français qui s'aligne derrière la croyance et la pratique religieuse, laquelle constituerait même, selon l'auteur, l'expérience fondatrice même de la nation Canadienne française¹³⁰. Ainsi, insérés dans un tissu social structuré par la famille, laquelle répond aux exigences structurelles et matérielles du milieu, les Canadiens français semblent faire sens de l'ensemble des dimensions de leur existence à travers un système complexe et parfois contradictoire de croyances, de plus en plus accaparées par l'Église catholique, qui pénètrent chaque dimension de leurs vies.

Qu'est-ce à dire ? Il appert que la religion, plus que simple bureaucratie et appareil d'État avant le temps, plus que simple reflet idéologique de conditions matérialistes se déroulant par-devers elle, structure véritablement la société canadienne-française, en ce qu'elle en constitue l'armature symbolique¹³¹ qui se décline par une structuration du temps, un ensemble de valeurs et de représentations sociales partagées, de même que par une spiritualisation de l'ensemble des activités sociales (semer, construire, pêcher, célébrer). En ce sens, les Canadiens français sont inscrits dans un univers religieux¹³² qui informe, de l'intérieur, le sens de leurs pratiques, et

¹³⁰ Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, 46, no. 3, pp. 437–452. Voir également : Louis Rousseau, « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle : où se loge le vrai débat ? », *RHAF*, 49 no. 2, Automne 1995, pp. 223-245.

¹³¹ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte, 1999. Voir également : Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *op. cit.*

¹³² Voir à cet effet É.-Martin Meunier et J.-Yvon Thériault (dirs), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, de même que Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, et Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1992. La distinction à faire est entre une religion vécue sur le mode subjectif d'un rapport personnalisé à la mémoire collective sous le signe de la croyance personnelle, bricolée en fonction d'injonctions identitaires particulières, et une religion vécue sur le mode de l'inscription institutionnelle, temporelle et communautaire dans un univers de sens et un système d'identités qui lui sont subordonnées, déjà données en soi et maintenues par une tradition instituée. C'est ce qui marque la distinction entre un univers religieux séculier et moderne et un univers religieux traditionnel, dont on est par conséquent forcé de dire qu'il structure la société.

s'impose comme grille de lecture de leurs comportements les plus anodins. Si cet univers religieux n'est pas tout entier contenu par le catholicisme¹³³, il n'en demeure pas moins structurant et constitue le véritable fait social total propre à la société traditionnelle.

L'autorité du prêtre, en ce sens, constitue l'ultime élément de preuve. Celui-ci est appelé à bénir les semences, les grossesses, les unions, les naissances, à offrir les derniers sacrements et à officier funérailles et autres célébrations liées à la vie et à la mort des membres de toutes les familles de sa paroisse. Son autorité spirituelle s'impose ainsi sur le temps et l'activité économique des familles, tout autant que sur leur identité (admonestation publique des couples soupçonnés d'avoir voulu empêcher la naissance ou des célibataires¹³⁴, annonces publiques des bans, parfois trois fois avant le mariage, etc.). On peut aussi et en définitive reconnaître la supériorité hiérarchique de l'autorité de l'Église sur l'autorité de la famille à la faculté du prêtre, et éventuellement de l'Évêque de Québec, de maintenir ou de lever l'interdiction du mariage entre cousins de quatre degrés et moins¹³⁵. En effet, ce pouvoir signe la capacité de l'Église à manipuler à sa guise les règles de l'alliance, qui trouvent par conséquent en elle une fondation hétéronome¹³⁶, un principe hors famille qui n'en régit pas moins les règles fondamentales de la famille depuis son extériorité radicale. En somme, l'autorité de la religion, qui confère au prêtre son charisme et se subordonne

¹³³ Donnons ici un autre exemple, celui de l'importance de la cartomancie, tiré de l'étude d'H. Miner portant sur la communauté de Saint-André de Kamouraska : « Beaucoup croient qu'on peut prédire l'avenir en lisant les cartes. N'importe qui peut faire de la cartomancie. Le pouvoir surnaturel de la prédiction réside entièrement dans les cartes, les individus diffèrent dans leur aptitude à lire ce qui y est écrit. Cette aptitude ne se transmet pas par l'enseignement. D'autres formes de divination sont également possibles avec les cartes. Suivant les instructions d'un cartomancien, des jeunes hommes de la paroisse se rendirent au Cap vêtus seulement de leur chemise pour chercher un trésor enfoui. À minuit, à la lueur des bougies, ils creusèrent en vain non loin d'une vieille tombe indienne. Aujourd'hui, les gens rient volontiers quand ils aperçoivent les trous béants, mais ils croient toujours aux vertus d'une « bonne » séance de cartomancie. Un cartomancien trouve qu'il obtient de meilleurs résultats le vendredi. Le pouvoir surnaturel de ce jour où l'on ne peut consommer de viande se manifeste aussi par la réticence que l'on a à entreprendre des choses importantes, par exemple le labour ou les semailles (Horace Miner, *Saint-Denis : un village québécois*, op. cit., p.119) ».

¹³⁴ Citons ici encore un exemple tiré de la monographie d'H. Miner : « Les sermons durent environ vingt minutes et sont prononcés d'une voix neutre. Le ton s'élève, éclatant en violents reproches lorsque le curé est mis hors de soi pour quelque raison. Le contrôle social exercé du haut de la chaire est considérable. Bien qu'aucun nom ne soit jamais mentionné publiquement, la communauté est si restreinte que lorsque, dans un sermon, on fait allusion à un acte précis, tout le monde sait qui en est l'auteur. Il ne peut y avoir de plus grande réprobation sociale. Le style des sermons est celui du dicton : « Si le chapeau vous va, coiffez-vous-en. » Un jour que le curé avait fait allusion aux personnes non-mariées, les célibataires de soixante ans rougirent jusqu'aux oreilles (Horace Miner, *Saint-Denis : un village québécois*, op. cit. p. 109) ».

¹³⁵ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, op. cit. .

¹³⁶ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, op. cit. .

jusqu'aux règles de l'alliance, s'exerce dans une quotidienneté¹³⁷ que personne ne songe à remettre en cause et dont on ne ressent point la nécessité de se saisir réflexivement :

Bien que la pensée et le comportement religieux dominant l'existence et que les cérémonies et les aspects pratiques de la religion soient des sujets de discussion fréquents, la doctrine religieuse fait rarement l'objet d'une conversation, sauf durant les premières années de l'enfant, quand il va à l'école et apprend le catéchisme. À cette époque, les professeurs et les parents discutent de ces sujets avec l'enfant. Les adultes n'aiment pas beaucoup parler de ces choses, sauf avec les enfants. Comme il s'agit de dogmes, d'un héritage sacré que tout le monde connaît et qu'on ne peut mettre en question, elles constituent un bien maigre sujet de conversation¹³⁸.

Elle fait à ce point partie du monde proche, de l'existence de tout un chacun, qu'elle réalise en elle-même la subjectivité que l'on cherche en vain à retrouver chez l'individu de la société traditionnelle : en elle s'exprime le destin du sujet et de sa collectivité, la poésie tragique des multiples finalités et contradictions inhérentes au devenir humain, de la naissance à la mort. Cette subjectivité, elle l'articule en symboles, rituels, formules et présences qui dépossèdent par avance d'un quant-à-soi singulier l'individu qui s'y retrouve jeté. De la religion naît le sens de la famille et en elle il s'évanouit, sans qu'une problématisation explicite du rapport entre eux ne puisse émerger avant la rupture moderne qui, aidée en cela, entre autres, de la pensée sociologique naissante¹³⁹, isolera le religieux de son millénaire magma sociétal.

Pour le propos qui est le nôtre, soit l'esquisse du type traditionnel de la famille canadienne-française pour fins comparatives, il appert à propos d'affirmer que la croyance religieuse et, plus largement, le rapport religieux au monde, constitue le fond sur lequel l'ensemble des pratiques familiales prend sens, malgré son indépendance structurale vis-à-vis à ce rapport au monde. *Autrement dit, alors que les rapports économiques constituent la fondation matérielle de la famille traditionnelle et que l'absence de fondation politique autonome érige la famille en fondation politique (avortée, selon D. Dagenais¹⁴⁰), le système de croyances religieuses constitue la fondation spirituelle et éthique sur laquelle prend place la famille.*

¹³⁷ Faut-il rappeler qu'aux yeux de P. Berger et T. Luckmann, c'est précisément la quotidienneté qui possède sur les consciences l'emprise la plus forte et qui imprime le plus durablement le sens de la « réalité »... (Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2012).

¹³⁸ Horace Miner, *Saint-Denis : un village québécois*, op. cit., p. 194.

¹³⁹ Robert Nisbet, *The sociological tradition*, op. cit..

¹⁴⁰ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit..

En bref, nous pourrions retenir qu'au plan fonctionnel, le type familial traditionnel est caractérisé par une solidarité très forte, articulée autour d'un rapport étroit à la propriété terrienne, aux proches parents et notamment à la fratrie¹⁴¹ de même que par une complémentarité dans les rapports de sexes indexés sur l'activité économique, et subordonnée à l'autorité paternelle.

Au plan « politique », cette puissance paternelle est limitée par un devoir de solidarité envers chacun des membres pris individuellement, et par une dépendance instituée des parents vieillissants envers l'héritier, ce qui implique une de forts rapports de nature intersubjective entre le père, la mère, et les enfants.

Sur le plan des rapports intersubjectifs et de leurs cadres microsociologiques finalement, et en corollaire du plan politique, ce type traditionnel se caractérise par des rapports sociaux qui laissent une considérable place à la réflexivité individuelle dans l'attribution personnelle des places et des rôles, lesquels demeurent toutefois relativement fixes ou exempts de la fluidité identitaire et de la distance subjective propre aux « rôles » modernes - on pourrait dire qu'ils ne partagent avec eux que le nom. S'ils donnent libre-cours à l'exercice d'une forme de réflexivité individuelle, c'est surtout dans l'attribution (par les parents et les autorités telles que les figures religieuses) d'un rôle social par rapport à un autre, et dans la relative marge de manœuvre dont disposent déjà les individus dans l'appropriation de ce rôle social: il est en effet possible de refuser de se marier et de se faire religieuse ou institutrice, comme il est possible, pour le jeune homme, de se voir encourager par ses proches parents, eux-mêmes pourtant cultivateurs par exemple, à faire des études au séminaire le plus proche lorsque des capacités intellectuelles se montrent à voir. Or, la liberté relative de l'orientation vers le rôle n'est en rien comparable à la stylistique déployée dans la modernité individualiste dans la quête d'unicité dans la performance des rôles sociaux, si ce n'est, peut-être, que pour une poignée d'intellectuels et d'artistes¹⁴². La réflexivité déployée dans l'orientation initiale de la jeune personne culmine éventuellement dans l'adoption d'un rôle social conforme aux attentes du groupe et à son fonctionnement. Le jeune homme deviendra agriculteur, prêtre, artisan, comptable, avocat, etc. ; il n'est pas question pour lui de « devenir soi ». Par exemple, l'interstice liminaire de l'adolescence et de la « jeunesse » n'est pas encore institué¹⁴³.

¹⁴¹ Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay 1838-1971*, op. cit..

¹⁴² Natahlie Heinich, *L'élite artiste, Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.

¹⁴³ Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow; Erik H. Erikson, *Identity: Youth and crisis*, New York: Norton, 1968; Ollivier Galland, *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 2006 ; Olivier Galland, «Un nouvel âge de la vie», *Revue française de Sociologie*, 1990, XXXI-4, p. 529-550.

Ces rôles traditionnels sont fortement hiérarchisés en fonction du sexe, de l'âge, du niveau d'éducation et de la proximité par rapport aux élites spirituelles.

L'intimité ignorée.

Règles matrimoniales, sexualité et vie privée dans la famille traditionnelle

Le mariage est un sacrement [...] institué par Notre-Seigneur J.C. pour sanctifier ceux qui se marient [...] pour conserver leurs corps dans la pureté [...] par la grâce de ce sacrement la chasteté doit présider à la conception des chrétiens ; au lieu que dans celle des infidèles c'est pour l'ordinaire la concupiscence, et la passion du plaisir qui y dominant¹⁴⁴.

Au sein et dans les pourtours de cette famille traditionnelle, dans l'espace domestique et économique qu'elle monopolise quasiment, et au sein des réseaux sociaux qu'elle institue et exploite, en relation avec la sphère religieuse qui est alors également pouvoir¹⁴⁵, se déploient un ensemble de discours portant sur la vie privée, les relations conjugales, et la sexualité. Cet ensemble prend la forme de prescriptions morales et religieuses et de moyens de contrôle communautaires. Il se déploie principalement autour de deux principales variables autour desquelles interviennent des intervenants religieux et des membres de la communauté : la mise en place et le maintien des *règles formelles ayant trait aux relations matrimoniales* (qui incluent et limitent la sexualité); *la gestion de la dissidence -du péché- des cas d'exception, et de la réhabilitation des déviants*.

Aussi, le thème de l'intimité est gommé dans la viscosité des prescriptions morales qui dictent les états d'âme convenables et la manière d'y accéder. On comprend ainsi que l'intimité ne puisse se dégager comme un objet propre: régulation normative et contrôle des déviants surplombent et passent outre, pour ainsi dire, la question du développement d'un rapport proprement subjectif à soi et au monde le quel, comme nous le verrons, est central pour cette institution contemporaine de l'intimité. Ces discours se situent, d'une part, dans une extériorité complète ou dans une relative indifférence par rapport au vécu existentiel des individus qu'ils prétendent ainsi équiper d'un appareillage normatif applicable à leurs vies quotidiennes. Leur

¹⁴⁴ Jean-Baptiste de la Croix de Chevre de Saint-Vallier, « Rituel du diocèse de Québec », pp. 328-329, dans Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, op. cit., p. 147.

¹⁴⁵ *Idem*.

fondement est spirituel, il dévalorise *a priori* l'expérience concrète et la vie mondaine qui octroient les occasions de faute. La morale sexuelle, par exemple, valorise avant tout la chasteté, et considère ultimement le mariage comme un pis-aller, une forme de compromission avec le monde. Mêmes mariés, en ce sens, les époux sont conviés à la modération dans leurs appétits.

Point ici d'espace pour se retirer en soi pour mieux se saisir, se retrouver et se positionner face au monde. La dialectique ainsi escomptée entre un sujet moral et la conduite personnelle au sein du « monde » relève d'une application réflexive de divers biens moraux, et de la gestion parallèle de l'inévitable incomplétude qui se dégage de ce rapport. Guides spirituels, confesseurs, moralistes ont pour rôle de gérer l'écart entre l'ordre idéal et le vécu incarné. Gestion qui a pour outil par excellence la confession¹⁴⁶ et comme cadre pédagogique l'idéologie de la faute, du péché. Celle-ci prend ainsi forme dans la conscience individuelle sous la forme de la culpabilité¹⁴⁷, comme sentiment d'inadéquation et de responsabilité par rapport à son écart face à la norme.

Cette extériorité de la règle et cette nécessaire médiation par le clergé dans l'atteinte de la vérité intérieure porte un nom : il s'agit de l'éthique catholique post-tridentine (datant du concile de Trente, 1563), que l'on peut qualifier ainsi :

On peut sommairement définir l'éthique catholique post-tridentine par trois grandes dimensions. Premièrement, une insistance sur la condition pécheresse de l'homme, et conséquemment sur sa culpabilité, sur la chute de l'Homme et son rachat par les bonnes œuvres et la piété. Deuxièmement, l'affirmation de l'existence d'un ordre naturel, immuable, objectif, vrai, portion visible et temporelle de l'ordre éternel créé par Dieu lui-même. Et finalement, la reconnaissance du monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle où l'Église joue un rôle de médiation obligatoire pour joindre Dieu et saisir adéquatement les normes morales prescrites aux hommes¹⁴⁸.

Le cadre de la conduite individuelle et du sens des relations sociales étant « donné de l'extérieur », il est alors proprement impensable de thématiser l'intimité, si l'on accepte de reconnaître en celle-ci une forme éthique et immanente de rapport à soi et aux autres.

Ces prescriptions prennent alors une forme publique, formelle, et hautement hiérarchisée

¹⁴⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976.

¹⁴⁷ Philipp Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Harper & Row, 1966.

¹⁴⁸ E. - Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, Collection « Héritage et Project », 2007, p. 27.

(ce n'est pas n'importe qui qui peut prétendre donner conseil par rapport à la conduite jugée morale) et visent éventuellement à se déployer sur un plan plus immanent, relatif à un ensemble de situations *ad hoc*, sans jamais toutefois – et la nuance est ici centrale – prendre en compte le caractère subjectif du vécu des personnes impliquées : discours de redressement, de rappel à l'ordre, de compassion. Ce sont des points de vue moraux formulés dans la distance permise par la médiation d'un rôle (prêtre, évêque, etc.). Comme nous le verrons plus loin, il s'agit d'une nuance majeure qui explique la relative absence de discours publics portant sur la sexualité, le couple et l'amour pour le Bas-Canada, puis pour le Canada français.

Ainsi, une quasi-intimité ne se trouve finalement thématisée que selon sa première acceptation hautement limitée, absente du quotidien de la majorité des personnes, soit une intimité comme descente vers les profondeurs intérieures; l'appel d'une relation à l'autre pour la confirmation de soi est aussitôt interrompu par, au centre de soi, le rappel de la transcendance divine (dont la redécouverte permanente est médiatisée par une discipline spirituelle nommée prière) et par la socialisation à un ensemble de codes moraux qui balisent les domaines de la conjugalité, de la sexualité et de l'amour. Si une mise à distance par rapport au monde s'opère, celle-ci est aussitôt interprétée par le sujet lui-même et par les agents de contrôle social non comme « de l'intimité », mais comme de la dissidence, de l'insoumission, voire de l'hérésie : un monde empreint d'un sens aigu du péché, un rapport au corps et au monde vécu dans la culpabilité, et des pratiques ou disciplines de descente vers l'intériorité (prière) ne peuvent offrir à la subjectivité ainsi encadrée aucun espace proprement intime.

L'absence d'intimité est au mieux compensée, et au pire comme étouffée -mieux vaudrait donc dire « ignorée » - par la surabondance de médiations, tantôt règles formelles, tantôt codes culturels informels qui régissent, tout d'abord, l'entrée en mariage et les relations matrimoniales. Ignorer quelque chose ne signifie pas qu'il nous est impossible de le connaître, ce qui revient à dire que la famille traditionnelle n'était pas plus sotte que la famille moderne. L'ignorance est le fait de ne pas connaître un objet de connaissance, ou d'en connaître l'existence, mais de ne pas être en mesure, en fonction du contexte, de se saisir de cette connaissance. L'intimité est à notre sens ignorée de la famille traditionnelle en fonction de cette définition large de l'ignorance comme inaptitude contextuelle à connaître. De manière contingente, les prescriptions religieuses, les superstitions et les mœurs instituées en cadres de la connaissance superposent à l'intimité un ensemble d'institutions alternatives et viables qui en empêche l'actualisation circonstancielle.

Penchons-nous sur les plus importants de ces cadres, participant de l'ignorance de l'intimité dans la société traditionnelle.

Les cadres de la rencontre du conjoint, pris dans le sens de la possibilité d'établir un contact ou des fréquentations, de la viabilité ou de la reconnaissance de l'union, puis de l'annonce publique du mariage à venir, des règles ayant trait à la conduite modèle, et des possibilités de mettre un terme au mariage sont autant d'aspects du domaine matrimonial qui font l'objet d'une codification élaborée et d'une intervention formelle soutenue de la part du clergé, relayés dans le domaine de la conduite de la vie quotidienne, par la communauté et la famille étendue.

En ce sens, comme nous le verrons, le sens et la structuration des rapports familiaux tant en milieu rural modeste qu'en milieu urbain bourgeois présentent suffisamment d'affinités électives avec la doctrine catholique et les règles en matières matrimoniales pour former un système relativement cohérent, rendant compte d'un rapport à soi et à autrui dans lequel la subjectivité rencontre de nouveau, au plus profond de soi, la règle, et non pas une forme immanente d'altérité, nécessaire au développement d'une intimité de type moderne.

Les cadres du choix du conjoint sont le fait d'une intentionnalité échappant au pouvoir ecclésial. Le maintien de l'ordre social (éviter les grossesses illégitimes, le concubinage et les mariages conduits à l'église protestante du village voisin), les injonctions sociales le plus souvent liées au maintien de l'ordre et de la dignité familiale (précipiter un mariage pour éviter le déshonneur et la perte d'une dot), et jusqu'aux caprices et aux erreurs des personnes (la passion sexuelle en poussant plusieurs vers un mariage précipité), ont le plus souvent préséance sur ce que le prêtre de la paroisse ou l'archevêché peuvent bien penser de l'alliance en question¹⁴⁹. Ainsi, l'Église ne joue ici qu'un rôle nominal, octroyant son assentiment et ses services matrimoniaux aux familles et aux personnes qui souvent la poussent, un peu à son corps défendant à agir ainsi. En ce sens, le mariage religieux se veut codification formelle et institutionnalisation, au sein d'un univers spirituel dont on a dit plus tôt l'importance à partir des études d'H. Miner, de pratiques dont la logique et les conséquences échappent à l'emprise et à la rationalité de l'Église : « Quand on lit le rituel de Saint Vallier et autres documents ecclésiastiques, on peut avoir l'impression que l'Église détient un pouvoir à peu près exclusif sur la formation des couples. La réalité est tout autre ¹⁵⁰ ». Tout d'abord en ce que le pouvoir de l'église est formellement subordonné au pouvoir de l'État :

¹⁴⁹ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, op. cit..

¹⁵⁰ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, op. cit., p. 147.

En 1793, le curé de Saint-François de Montmagny dut faire marche arrière après avoir publié la promesse de mariage de Michel Arbour, paroissien de Saint-Vallier dont il avait la desserte [...]. Son péché relevait de la sphère politique. Il refusait, à l'exemple des rebelles américains, de prêter allégeance à la couronne britannique. Pour obtenir de l'évêque la permission de se marier, Arbour dut « changer de sentiment », se déclarer « fidèle loyaliste, très soumis au roi d'Angleterre, prêt à le servir quand il sera commandé ». La soumission à Dieu ne suffit donc pas pour recevoir le sacrement du mariage. Il faut également la soumission au prince, fût-il hérétique¹⁵¹.

Par ailleurs, le pouvoir de l'Église est également subordonné aux circonstances et à la pesanteur du quotidien, obligeant prêtres et évêques à de profonds compromis. Préférant maintenir une image d'instance régulatrice de la réalité, l'Église adapte son comportement aux circonstances et fait de nécessité vertu. Évitant la dissonance entre les cadres sociaux de l'expérience¹⁵² et l'expérience tangible et pratique du monde, l'église sauve la face, et assure un sentiment de sécurité ontologique¹⁵³ en garantissant une forme prévisible de déroulement de l'existence.

C'est ainsi que, limitée à une intervention discursive sur la réalité, l'Église ne peut refuser d'octroyer le sacrement du mariage à un couple dont elle n'approuve pas la nature, ou à un chrétien dont la conduite serait discutable. En effet, les diocèses recommandent à la même époque (seconde moitié du XVIII^e et première moitié du XIX^e siècle) d'établir une nette distinction entre leur rôle de confesseur, et leur rôle de médiateurs dans le sacrement du mariage (dont la médiation par le prêtre est, au niveau théologique, relativement accessoire, le prêtre faisant simplement office de célébrant d'un sacrement qui concerne uniquement le couple, dont le consentement et l'engagement réciproque consommé par l'acte sexuel constituent le fondement véritable): « Même un pêcheur public peut exiger le mariage. C'est ce que soutient Mgr Latrigue en 1821. Après tout, concède-t-il, "les parties [entendre les individus] elles sont les ministres du sacrement [...] le prêtre ne coopère qu'indirectement en sa qualité de témoin"¹⁵⁴ ». Dans le même sens, les hommes qui cherchent à profiter des quelques Louis de la dot de la jeune fille ou ceux encore qui se trouveraient « pressés de semer¹⁵⁵ » ont beau faire l'objet d'un opprobre social et spirituel plus ou moins explicite, ils n'auront qu'à se laver l'âme à la confesse, le mariage ne leur peut être refusé.

¹⁵¹ *Idem*, p. 149.

¹⁵² Erving Goffman, *Frame Analysis : An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper and Row, 1974.

¹⁵³ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 131-149.

¹⁵⁴ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, op. cit., pp. 150-151.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 149.

Toutefois, là où l'Église légifère, interdit et octroie des dispenses, là où son pouvoir se traduit par une intervention directe sur le destin des personnes, c'est sur la question de la parenté des futurs époux, ainsi que sur le statut plus ou moins légitime ou recommandable d'une séparation, voire d'un divorce (les deux statuts existent à l'époque, bien que leur relative rareté ait tendance à nous le faire oublier). Prenons l'exemple de la consanguinité. La consanguinité des époux est aux yeux de l'Église un motif suffisant pour invalider le mariage et ainsi sanctionner un divorce, de même que pour refuser celui-ci aux intéressés.

Le droit canonique en vigueur au XIX^e siècle interdisait le mariage entre affins jusqu'au quatrième degré de parenté de la computation ecclésiastique, soit entre les enfants de cousins issus de germains. L'interdit s'étend au même degré pour les affins. Un veuf ne peut marier la soeur (premier degré d'affinité) ou la cousine (second degré) de sa femme, ainsi du reste jusqu'au quatrième degré¹⁵⁶.

La grande majorité des projets de mariage canadiens respecte les règles relatives au degré de consanguinité. Toutefois, l'église se réserve le droit d'octroyer des dispenses, celles-ci étant *de jure* l'apanage législatif des autorités romaines, mais pouvant, *de facto*, faire l'objet d'une délégation aux autorités locales pour un mandat à durée déterminée. Dans certains cas dont la rareté relative (de quelques cas à un peu plus de deux dizaines par année toutes dispenses confondues) est compensée par le caractère hautement quoique souvent implicitement public de l'affaire (tout le monde finissant par être au courant!), certaines dispenses sont parfois octroyées par l'Église pour un mariage de second degré (entre cousins germains, ou, plus rarement encore, le mariage d'un oncle avec une nièce par exemple).

Les dispenses font l'objet de tensions au sein même de l'Église. Référons-nous encore une fois à un exemple que donne S. Gagnon dans son étude sur le mariage et la famille au début du XIX^e siècle. Sous le mandat de Mgr Plessis, débutant en 1806, le ton se durcit entre les curés de campagne, plutôt accommodants, et Mgr Plessis pour qui les pratiques feraient bien de revenir à ce qu'elles étaient il y a de cela une vingtaine d'années, alors que l'on n'accordait pas plus de quelques dispenses annuellement. L'enjeu touche bien évidemment la question morale de l'inceste, mais gravite à notre sens bien davantage autour de la question du pouvoir réel de l'Église, et comme le mentionne Gagnon, du pouvoir central au sein de celle-ci par rapport aux diocèses de maison (ceux-ci disposent à l'époque d'une autonomie bien supérieure à leurs équivalents français notamment).

¹⁵⁶ *Ibid*, pp. 10-11.

L'enjeu touche également le paiement de la *componende*, aumône volontaire perçue par l'Église en guise de dédommagement pour les services de dispense. Non seulement la perception de la *componende* favorise-t-elle la critique protestante, mais elle suscite la controverse au sein même des rangs du clergé catholique qui y voient une trahison du message christique. Dans les faits toutefois, la dispense canadienne-française est souvent octroyée à force de pression de la part des principaux intéressés. Cette pression s'exerce selon une logique de classe, ce qui est par ailleurs remarqué par le clergé de l'époque et intégré à la critique interne de la *componende*: les riches payent la *componende*, alors que les pauvres font pression... en tombant enceintes, forçant ainsi la main du prêtre compatissant à intercéder en faveur de l'union.

Finalement, l'Église inscrit l'union matrimoniale dans l'espace public en lui offrant une publicité et un statut légitime. Publicité en ce sens qu'elle s'assure de la publication des bans, ce qui lui confère à la fois responsabilité et pouvoir. Responsabilité en ce qu'elle inscrit sémantiquement l'union à venir dans le champ des possibles, rendant ainsi réel le processus devant conduire au mariage, faisant du couple (ayant souvent des contacts très limités avant le mariage) une entité qui peut ainsi se consacrer à une préparation tangible, visible. Pouvoir d'abord en ce que la publication des bans (ou le fait d'en retenir la publication, par ailleurs attendue de la communauté) constitue une activité rémunératrice (certains paroissiens dont le mariage a intérêt à être dissimulé payent alors le curé pour éviter toute publicité génératrice de conflits). Pouvoir ensuite en ce que cette publicité est le fait monopolistique de l'Église et qu'elle seule possède la légitimité d'annoncer et de rythmer ainsi la vie conjugale, et de l'indexer sur le destin collectif de la communauté. On se présente en effet en grand nombre aux mariages, qui font ainsi l'objet d'une forte anticipation et donnent lieu à des célébrations importantes. Le contrôle du discours public en matière d'union matrimoniale constitue donc une forme de pouvoir qui offre à l'Église une forme d'antériorité relative à la somme des unions matrimoniales via lesquelles se reproduit la famille. De l'annonce du mariage aux remontrances en chaire adressées au couple marié, en passant par la célébration rituelle de celui-ci, l'Église annonce, prononce, et dénonce sur le thème du mariage et monopolise un droit de parole qui contribue à modeler les représentations sociales du mariage et de la famille.

Pour synthétiser, nous pourrions dire que le titre d'agent de contrôle social ne s'applique à l'Église que dans la mesure où l'on prend acte du fait que celle-ci se met au service de la reproduction de règles de parenté dont elle se voit, pour la société canadienne-française

traditionnelle, dépositaire et gardienne. Fait intéressant, qui nous rapporte à ce que nous disions précédemment de la famille traditionnelle et du religieux : le religieux est le fait social structurant donnant sens aux institutions humaines sur le plan de la croyance et de la tradition, tout en servant d'instance de régulation fonctionnelle ou protopolitique des rapports sociaux (en faisant office de protobureaucratie d'État, pourrait-on dire). Non pas que, comme le disait D. Dagenais, la religion québécoise fut, comme le politique par ailleurs, quelque peu « pathologiquement » subordonnée aux structures familiales (ce que D. Dagenais nomme « l'enfermement dans la sociabilité familiale¹⁵⁷ », ou encore la « non-construction de la société civile¹⁵⁸ ») *C'est plutôt là l'exemple, à notre avis, que l'ensemble fonctionnait comme un système culturel somme toute cohérent, fondé sur une profonde interdépendance entre les sphères, aucune d'entre elle n'étant autosuffisante ou autoréférentielle, la religion possédant certaines des clefs d'entrée vers la famille, alors que la famille justifiait, par sa structure même et par la socialisation très pratiquante et très croyante de ses membres, la reproduction des institutions religieuses et l'autorité de ses clercs.*

L'Église, en matière de mariage, se veut ainsi médiatrice de cette imperfection dont nous décrivions la nature précédemment. Elle se veut gestionnaire du couplage imparfait entre l'ordre moral transcendant et les pratiques ordinaires, et dispensaire de statuts permettant une forme de cohérence relative. Elle se veut aussi, en ce sens, dépositaire morale d'un ordre conjugal et familial pensé dans sa continuité avec l'ordre spirituel et politique, scellant ainsi l'impossible émergence de l'intimité comme rupture.

En ce qui a trait à la sexualité, G. Bouchard nous offre une enquête effectuée à partir de 140 entrevues (1968-1990) et plus de 900 histoires de vie, réalisées entre 1930 et 1980 par des membres de la Société historique du Saguenay et conservées aux Archives nationales du Québec à Chicoutimi. Il explique :

L'environnement normatif en matière de sexualité était d'abord défini par le magistère de l'Église catholique. [...] sous ce rapport, le diocèse de Chicoutimi ne présente guère d'éléments de spécificité. La religion catholique avait le souci de sacraliser la sexualité en l'élevant à une très haute valeur morale qui convenait à sa finalité première : la procréation. Elle acceptait aussi (ou plus exactement tolérait) le plaisir qui lui était associé, mais à condition que les couples s'efforcent de s'en détacher afin de conférer au lien qui les unissait une qualité de plus en

¹⁵⁷ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit., p.177.

¹⁵⁸ *Ibid*, p.185.

plus spirituelle. Le corollaire le plus immédiat de cet enseignement était une incitation à la famille nombreuse, puisqu'aucun moyen artificiel ne devait faire obstacle à la procréation¹⁵⁹.

La régulation normative de la sexualité, qui n'équivaut pas à un véritable contrôle, institue plutôt un ensemble d'attitudes-modèles ainsi qu'un cadre permettant de plaquer une étiquette de déviant sur les contrevenants, permettant ainsi une forme de contrôle social « indirect ». Elle équivaut à une somme de discours jugés convenables et relève d'un savoir détenu par un groupe limité d'initiés. L'omniprésence des sermons du prêtre livré à la messe dimanche du haut de sa chaire, de même que les récurrents charivaris qui frappent de honte, par exemple, les trop vieilles et bien dotées convolant avec les trop jeunes et ambitieux, constituent la preuve d'une telle méthode de régulation. Sacralisation, telle que l'entend Bouchard, équivaut *de facto* à monopolisation du dire et de l'emprise des idées sur le réel (qui, bien entendu, déborde toujours du champ du discours). Cette sacralisation/monopolisation était, par conséquent, accompagnée d'un ensemble de conséquences pratiques qui définissait l'espace normatif dans lequel se déroulaient les pratiques sexuelles :

[...] il s'ensuivait aussi un certain nombre d'aménagements, propositions ou règles dont la logique est moins apparente. D'abord, la femme était particulièrement identifiée aux choses du sexe, dans lesquelles on lui attribuait une responsabilité prééminente — par exemple, en glorifiant la maternité et les devoirs qui y étaient attachés. Deuxièmement, en matière de sexualité, c'est la femme qui devait se mettre au service de l'homme, dont elle devait satisfaire les besoins sans jamais se dérober (sauf exception). En troisième lieu, l'univers de la sexualité était ordinairement synonyme d'impureté et, en ce sens, il inspirait de la répulsion. L'image de la femme vierge/souillée, mère/impure, reflète les deux figures contradictoires de cet univers. En quatrième lieu, la vocation associée à la procréation conduisait à statuer qu'en situation d'incompatibilité (dans les accouchements principalement), la vie de l'enfant devait prévaloir sur celle de la mère¹⁶⁰.

Si la sexualité fait l'objet d'un ensemble de discours qui sont le monopole du clergé, c'est donc, logiquement, que de ces choses on ne parle que très peu entre nous, dans l'espace justement

¹⁵⁹ Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay 1838-1971*, op. cit., p. 190.

¹⁶⁰ Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay 1838-1971*, op. cit., p. 190.

non encore thématisé d'une quelconque d'intimité.

Comme ailleurs, un tabou frappait la sexualité, qui était bannie des conversations ordinaires et même de l'éducation des jeunes gens. Dans la vie communautaire (à l'église, à l'école, dans les associations), les garçons et les filles étaient séparés ; ils arrivaient au mariage très ignorants, au terme de fréquentations étroitement surveillées. La prédication de l'Église inhibait la sexualité : les deux époux devaient « se respecter comme des temples sacrés ». Les mères enceintes cachaient leur grossesse le plus longtemps possible. La femme, bien plus que l'homme, était particulièrement marquée. Ne disait-on pas : « une personne du sexe »¹⁶¹?

Ici, nous touchons au nerf de la problématique : ancrée dans un type familial valorisant une forte natalité et plaçant dans la transcendance de la religion les sources spirituelles de son être propre, la sexualité n'est l'objet d'aucune autre thématisation systématique, cohérente, ou concurrentielle qui permettrait au sujet de faire rupture avec l'ordre social. On peut certes renverser la sexualité de manière carnavalesque lors de fêtes publiques, de chansons grivoises, ou de conversations humoristiques, ou encore en transgresser les tabous sur le mode d'un érotisme à vocation cathartique, *mais ce dépassement ne s'applique jamais à la réalité sociale comme ordre ordinaire, comme routine*. La sexualité se dit, au quotidien, sur le mode de l'injonction au contrôle de soi et à la subordination de ses désirs à la totalité familiale et en premier lieu au mariage. Aux dires de Marc-Adélaïde Tremblay en effet, les « rapports intimes » (terme révélateur reconduisant au plan sémantique l'absence de différenciation des sphères) concernent exclusivement l'épouse et son mari, et nulle éducation n'est prodiguée en ce sens : le mari sera celui qui initiera l'épouse à la chose sexuelle¹⁶².

En retour, si la sexualité se dit par un ensemble de conventions qui en orientent la pratique sans en briguer la définition en substance, elle n'émerge pas pour autant dans l'espace des rencontres d'arrière-scène : étouffés par la honte, on aura beau faire ces choses (adultère, sexe oral et anal, rencontres sexuelles entre cousins et cousines, bestialité, etc. : toutes ces choses étaient régulièrement répertoriées par les prêtres responsables de la confession), le fait essentiel demeure : on n'en parle ni à ses enfants ni à son conjoint. Ici, pas non plus de libération par le cri primal, pas de thérapie par le retour au corps. Le sens du corps est donné par la religion, et la transgression se

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶² Gérald Fortin et Marc-Adélaïde Tremblay, « Enquête sur les conditions de vie de la famille canadienne-française : l'univers des aspirations », *Recherches sociographiques*, vol. 4, no. 3, 1963, pp. 313-336.

situe du côté du silence répressif et, en contrepartie, du passage à l'acte suivi de la confession, elle s'y limite, pourrait-on dire. Ainsi l'envers reste le domaine de l'endroit, car il lui sert à nouveau de fondement : rapatriée dans le réel, la théologie de la chaire éclaire le pécheur : ne ressent-il pas une honte profonde lorsqu'il se masturbe, fantasme, ou s'adonne aux plaisirs défendus ? Cette intimité qui pourrait être la sienne, cette coupure du monde pour entrer en ce soi dont on ne dispose pas complètement, est à tout moment rattrapée par le discours. Dans le silence de la sexualité ordinaire s'exprime haut et fort le discours puritain. S'exprime aussi, à rebours, la condition essentielle d'émergence d'une intimité moderne comme rencontre de soi en l'autre et comme rencontre de l'autre en soi : il faut, pour que cela se réalise, les mots pour le dire. Paradoxalement (mais en apparence seulement), on retrouve ici réalisée, de nouveau, la thèse de M. Foucault : la sexualité ne fut jamais cachée en Occident. On en a toujours parlé, et parlé beaucoup. En parler publiquement, rappelant la honte associée au passage à l'acte, c'est en parler. Se confesser suite à un passage à l'acte brutal et honteux, c'est aussi en parler. Le silence assourdissant dans le champ de l'exercice de cette sexualité fait ici écho à la clarté d'un discours intériorisé, de valeurs introjectées. Mutisme bavard appelant la personne à se culpabiliser et à se dénoncer elle-même pour suppléer l'impossible rencontre entre l'acte sexuel comme pratique et la morale. *Impossibilité signalant l'absence d'une éthique de la sexualité autonome.*

Nous fondant en cela sur les études de G. Desjardins¹⁶³, on peut affirmer que cet ensemble d'attitudes, de contrôles et de discours que l'on peut largement qualifier de normativité ou de morale familiale, s'étend jusqu'à la seconde moitié des années 1950, bien que les travaux du même auteur, de même que les travaux de M. Gauvreau, de J.-P. Warren et al.¹⁶⁴, de même que d'E.-M. Meunier¹⁶⁵ (quoique *Le pari personnaliste* ne porte pas directement sur la question de la sexualité, il porte sur le développement d'une éthique au sens wébérien), nous permettent de mettre en évidence d'une première vague de réforme en profondeur surviendra dès les années 1940. Nous reviendrons sur celle-ci.

¹⁶³ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, St-Foy, Presses Universitaires du Québec, 1995.

¹⁶⁴ Jean-Philippe Warren, *Une histoire des sexualités au Québec au XX^e siècle*, Longueuil, Vlb, 2012.

¹⁶⁵ E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, Collection « Héritage et Project », 2007.

Le second type de famille présente une certaine difficulté pour l'analyse. La difficulté tient d'abord au fait que la plupart des sociologies de la famille moderne québécoise situent celle-ci dans un espace plus ou moins flou (D. Dagenais n'est en ce sens guère précis par rapport à la chronologie de l'évolution qu'il théorise). Ceci ne constitue pourtant pas à nos yeux un véritable problème, tant il est clair, notamment après M. Foucault¹⁶⁶, que l'histoire ne saurait être décrite comme un procès linéaire, mais plutôt comme le mouvement plus ou moins discontinu de production de singularités historiques dont les sources sont toujours multiples et partielles ; le véritable problème du modernisme de la famille québécoise nous semble plutôt résider dans trois principaux facteurs.

Première difficulté : la modernité québécoise est en soit une notion problématique, certains en faisant remonter la généalogie aux années 1920 ou au début du siècle pour ce qui a trait à l'industrialisation du territoire et à la modernisation des principales activités économiques. D'autres encore dénotant dans les programmes publics de Maurice Duplessis et l'activité économique et politique de type corporatiste des années 1930-1940 les fondements de l'économie sociale québécoise qui fera école à partir de la prise du pouvoir par Jean Lesage. Par contraste, d'autres travaux, ceux-là repris par l'histoire populaire et voyant leur récit historique le plus souvent érigé en doctrine historique officielle enseignée dans les manuels d'histoire, situent la modernité québécoise dans le moment de la Révolution tranquille (1960-1970) et plus spécifiquement dans les mouvements contre-culturels (libération sexuelle, culture jeune), la consommation de masse, la laïcité, ou encore l'égalisation des rapports sociaux de sexe qui participent alors d'une contestation de l'ordre social établi ainsi que de l'établissement de nouvelles valeurs. Un peu en parallèle de ces débats et sur un plan plus théorique et critique qu'analytique et historique, d'autres enfin soutenant que cette modernité illusoire n'est en fait que la première marche vers une postmodernité scellant le destin tragique du monde commun et qu'en elle s'affirme un projet de société sans fondements autres, peut-être, qu'une fascination morbide pour la thérapeutique et la technique comme promesse illusoire de libération¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit..

¹⁶⁷ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit., pp. 199-200.

Seconde difficulté : la modernité familiale québécoise ne peut être ravalée à la modernité européenne et encore moins à l'avènement des Lumières en milieu politique ou dans la société civile. Non seulement les structures démocratiques furent au Québec implantées bien avant les réformes juridiques et l'évolution sociétale ayant donné lieu à l'avènement d'une famille que l'on peut qualifier de moderne, mais le récit moderne d'une transition vers une société autonome et laïque ne colle simplement pas. La société québécoise est demeurée profondément religieuse (taux de pratique dominicale élevés, croyance tous azimuts, inscription culturelle et communautaire des nouveau-nés au moyen du baptême, etc.) au moins jusque dans les années 1960, et, pourrions-nous arguer, substantiellement religieuse encore jusqu'au tournant des années 1990, alors que les Québécois et les Québécoises persévèrent, malgré une désaffection massive de la pratique dominicale, à se déclarer catholiques lors des recensements, à faire baptiser leurs nouveau-nés et à se marier à l'église lorsqu'ils font le choix de se marier :

Or, de la Révolution tranquille aux années 2000, plusieurs indicateurs de religiosité semblent relever d'une logique sociale, qui, dans leur pratique comme dans leur désistement, a révélé une certaine permanence de la référence catholique, et ce, pour la majorité des Québécois, surtout francophones. C'est en masse que les Québécois ont cessé la fréquentation de la messe dominicale lors des années 1960- 1970, c'est encore en masse qu'ils continuent à se déclarer aujourd'hui « catholiques » et qu'ils participent toujours en majorité à divers rituels de passage encadrés par le catholicisme – notamment le baptême et les funérailles (Lemieux, 1990 ; Meunier, Laniel et Demers, 2010). Tout se passe comme si la religion, malgré une certaine sécularisation et une subjectivation du croire, conservait une signification identitaire presque nationale. Ni les théories de la sécularisation d'inspiration européenne (notamment française) ni celles de la logique marchande d'inspiration américaine ne semblent donc rendre compte de manière satisfaisante des particularités du Québec en matière de religion, notamment de l'importance de son rapport historique et culturel au catholicisme¹⁶⁸.

En ce sens, cette persistance des rituels chrétiens entourant la vie familiale de sa naissance à la mort de ses membres, de même que la persistance des pratiques religieuses telle que l'assistance dominicale (souvent célébrée en famille) indique une permanence des valeurs traditionnelles jusqu'au plus profond de la modernité québécoise si l'on accepte d'associer celle-ci à la Révolution

¹⁶⁸ E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007), Catholicisme et laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, Volume LII, 3, p. 686.

tranquille.

Au plan strictement familial, le maintien tardif de la puissance paternelle dans le droit civil de même que la reproduction de rôles sociaux fondés sur une distinction de sexe associée à des valeurs, des normes, et des attitudes jalousement gardées par chacun des seuls deux sexes (et orientations sexuelles) ainsi érigés en rôles de genre légitimes nous permettent de parler d'une forme d'institution encore strictement traditionnelle jusqu'au moment où le mariage, ou la fondation religieuse de la famille, devienne majoritairement optionnel (fait marqué par la convergence d'une hausse des divorces et des unions civiles de même que des unions de fait). Il faut ainsi attendre les années 1980 pour que ne convergent ces changements légaux et sociologiques, et pour ainsi voir apparaître pour la première fois une famille moderne.

Ce troisième problème recouvre donc, de manière à peine voilée, celui de la sécularisation de la société québécoise. Si l'on veut se référer à une modernité de la société québécoise avant les années 1990, il faut faire attention à ne pas se laisser happer par les chimères de la sécularisation et du progressisme des valeurs (valeurs progressistes et puritaines, luttes féministes et tension entre modernité et religion coexistent à divers degrés depuis maintenant près d'un siècle dans l'espace des idées). C'est plutôt à la rupture individualiste qu'il faut se référer, et aux institutions qui en soutiennent l'institutionnalisation. Nous nous pencherons sur cette question.

Enfin, le troisième problème tient au fait que la famille dite moderne recouvre à notre sens deux types distincts, soit la famille moderne et la famille mystifiée, dont nous tenterons de réaliser un portrait contrasté en permettant la distinction avec le type moderne.

Loin de nous l'idée de réécrire ici l'histoire de la modernité québécoise. D'autres y sont mieux que nous parvenus¹⁶⁹. Nous nous contenterons de souligner rapidement ce qui, dans les divers tendances et discours émergents, a pu constituer matière à formuler un discours modernisateur, puis moderne sur la famille québécoise, et sur la possibilité d'imaginer, ne serait-ce que partiellement, un espace intime.

Pour partir, de nouveau, des modèles classiques, il appert que le type idéal de la famille tel que le construit la sociologie française avec les travaux d'É. Durkheim et de LePlay n'a pour sa part jamais véritablement existé en terres québécoises, alors que son type idéal à l'américaine, beaucoup plus près du nôtre en apparence, fut malheureusement fondé sur un sociologisme de type

¹⁶⁹ Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986.

fonctionnaliste, partiel et arbitraire¹⁷⁰ des catégories psychanalytiques.

En effet, pour ce qui est du type moderne de la famille française, tel que le décrit par exemple É. Durkheim, son inscription dans un espace public séculier, spécialement visible via l'abolition de la reconnaissance du mariage religieux¹⁷¹ et l'obligation du mariage civil, qui marque l'entrée dans un nouveau régime de solidarité spécifiquement matrimonial (contrat librement passé entre individus égaux devant la loi), signe de l'entrée de l'institution familiale dans l'individualisme moral. Tel que l'explique É. Durkheim :

[le mariage] cesse complètement d'être un contrat personnel pour devenir un acte public. C'est sous la présidence d'un [magistrat] de l'État que le mariage se contracte ; non seulement la cérémonie a ce caractère public, mais encore si les formalités qui le constituent n'ont pas été exactement remplies, le mariage n'est pas valable¹⁷².

Cet individualisme moral, rappelons-le, est pour Durkheim, en cela héritier d'E. Kant et d'une philosophie des Lumières, fondé sur l'idéal d'un sujet autonome, capable d'exercice d'une citoyenneté rationalisée. Unique cadre structurant un ensemble de représentations sociales de plus en plus dissoutes ou disloquées par la restructuration de la société sur les bases d'une solidarité organique, « l'individu-comme-valeur¹⁷³ » (par distinction avec chaque individu empirique, dirait L. Dumont¹⁷⁴), est à la fois agent de production économique (par contraste avec le foyer familial, pour ce qui est de la société traditionnelle), bénéficiaire d'une identité juridique et politique garantissant le maintien de l'ordre social et du respect du droit de chaque individu, et manifestation phénoménale ou « totem » de cette nouvelle morale hypostasiant l'ordre social de niveau structurel. Les libertés de produire, de s'instruire, de choisir, de passer contrat, de participer à l'exercice politique, et de s'assembler en sous-groupes assurant la solidarité sociale concrète (corps intermédiaires), sont en ce sens l'expression d'une mutation structurale tout aussi inévitable (la société se complexifie, s'urbanise et par conséquent d'instruit et se divise, tout en se rassemblant sur de nouvelles bases) que souhaitable. Dans la mesure où la société parvient à exprimer au niveau

¹⁷⁰ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, W. W. Norton and Company Inc., 1963.

¹⁷¹ « Depuis 1792, la loi ne reconnaît plus, en effet, l'état civil d'un mariage religieux. Pour s'assurer du respect de cette législation, un décret adopté en 1793 punissait même de déportation les prêtres récalcitrants (Besmond de Senneville, Le droit français ne reconnaît pas le mariage religieux, *La Croix*, 2012 no. 1, édition en ligne) ».

¹⁷² Émile Durkheim, « La famille conjugale », originalement paru dans *Revue philosophique*, 90, 1921, pp. 2 à 14, Éditions des classiques des sciences sociales, 2002, p. 11.

¹⁷³ Émile Durkheim, *La Division du travail social*, Paris, 1893.

¹⁷⁴ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, op. cit..

politique et éducatif le fait que cette liberté et cette dignité individuelles doivent constituer plus qu'un simple état de fait : ils doivent être subsumés en une transcendance assurant l'intégration du corps social en une figure une et unique. C'est la religion d'État, que l'on a vu apparaître dans toute sa splendeur et sa décadence avec la Terreur ayant suivi de près la Révolution française, mais c'est aussi, sous une forme rationalisée et subordonnée au principe d'autonomie individuelle, le principe de la troisième république tel que l'aurait voulu le Durkheim pédagogue¹⁷⁵, et, à plus forte raison, le principe de l'État américain moderne tels que l'ont décrit les sociologues R. N. Bellah¹⁷⁶, et W. Herberg¹⁷⁷.

Cette logique tout aussi évolutionniste qu'idéaliste trouve pour corollaire dans la pensée politique contemporaine, en fonction d'origines toutefois substantiellement différentes, une « pensée républicaine » que l'on retrouve par exemple chez un M. Gauchet¹⁷⁸. Elle trouve également un écho chez ceux qui, se revendiquant de la phénoménologie et d'H. Arendt¹⁷⁹, considèrent que la suite du monde ne relève pas d'un procès naturel, mais demande une forme d'intentionnalité structurée dans un récit historique et politique en permettant la passation aux générations ultérieures¹⁸⁰. En ce sens, ces pensées « holistes » ou de la totalité sociale considèrent qu'une forme de projet de société de nature éthique, et par conséquent intentionnelle, est ou devrait être au fondement du projet politique moderne.

En filigrane de ce métarécit, de la modernité occidentale se devine la silhouette d'un mouvement de civilisation non moins teinté de discours idéalistes –ce qui toutefois n'en invalide pas *a priori* la réalité au plan phénoménal- que d'aucuns ont qualifié de sécularisation. Le récit de la sécularisation du monde occidental comme l'avènement d'une société séculière, rationnelle et fondée sur un ensemble de lois immanentes¹⁸¹ ou entendu comme rationalisation, désenchantement/démagification -voire à cet effet la préface d'Isabelle Kalinowski à *L'éthique*

¹⁷⁵ Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France* (Cours dispensé en 1904-1905), Édition des Classiques des sciences sociales, Mise à jour en mars 2003.

¹⁷⁶ Robert N. Bellah, Émile Durkheim, *On Morality and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973; Robert N. Bellah, *Daedalus*, « Religion in America », Winter 1967, vol. 96, no. 1, pp. 1-21.

¹⁷⁷ Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City, New York, Doubleday, 1955.

¹⁷⁸ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 373.

¹⁷⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

¹⁸⁰ Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, « Folio Essais », 2000.

¹⁸¹ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*.

*protestante et l'esprit du capitalisme*¹⁸² et, dans tous les cas, comme un remplacement d'une structure sociale fondée sur la croyance et la reproduction d'une structure sociale vue comme une dette ou un héritage à adapter aux circonstances et à la contingence du monde matériel, par une structure sociale dont la connaissance scientifique constitue le fondement.

C'est précisément ce mouvement de sécularisation qui pose problème dans la description de la modernité québécoise, et ce au moins jusqu'à la fin des années 1980. La persistance des structures religieuses au sein de l'appareil public québécois (services sociaux, registraire des mariages et des naissances, commissions scolaires catholiques, etc.), le maintien de liens étroits entre clergé et État jusqu'aux années 1960, de même que la persistance des pratiques religieuses, fait ombrage au récit moderniste dans lequel s'inscrit l'idée même d'une famille « moderne ».

Plusieurs observateurs ont par ailleurs adopté un discours mieux adapté, employant des termes tels que « religion culturelle¹⁸³ » pour décrire le rapport moderne qu'entretiennent les Québécois, encore au tournant des années 1980, avec la religion. Cette religion propre au régime hypermoderne¹⁸⁴, autorise en effet une forme d'hybridation vécue du lieu même de la modernité individualiste, légaliste, politique, historique et économique. Si la religion persiste (reproduction de son idéologie, de son institution, de ses organisations, de ses clercs, de ses enceintes, du rituel, etc.), c'est le rapport à celle-ci qui change radicalement : l'individu y trouve une source de sens et d'intégration identitaire dans un monde moderne qualifié par l'éclatement identitaire, la multiplication des rôles, et le désenchantement. La religion offre une forme de mise en récit identitaire individuelle¹⁸⁵, une attache à un passé dont le sens est en constante réactualisation, et peut même aller jusqu'à fonder une forme d'imaginaire national, soit par la réactualisation de ses symboles dans le cadre de la création d'une symbolique nationaliste, soit par la commémoration de la lutte ayant permis au peuple de s'émanciper par rapport à une religion obscurantiste.

On pourrait multiplier les approches : religion prisonnière d'une nouvelle logique marchande dans laquelle l'individu se magasine un ensemble de croyances et d'appartenances¹⁸⁶,

¹⁸² Isabelle Kalinowski, « Préface », dans Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Collection « Champs », 2000.

¹⁸³ Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, octobre 1990, pp. 145-164.

¹⁸⁴ Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993; Danielle Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

¹⁸⁵ *Idem*.

¹⁸⁶ Reginald W. Bibby, « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no. 2, 1990, pp. 133-144.

religion répondant d'une logique de marché en fonction de laquelle le succès provient de la capacité à se poser en contrepoint d'une modernité pluraliste¹⁸⁷, etc. Somme toute, et la vaste majorité des approches s'entendent sur ce constat : il reste quelque chose « comme de la religion » dans la modernité québécoise. Si celle-ci ne structure plus explicitement le sens de l'action politique et de la connaissance (scientifique), si elle ne garantit plus un horizon moral permettant un encadrement et une mise en sens de l'existence, si elle ne terrorise ni ne culpabilise plus les esprits de ceux qui ne peuvent se conformer à ses prescriptions contraignantes, et si elle ne donne plus guère lieu qu'à une poignée de vocations, la religion poursuit une forme de travail souterrain de définition de l'identité québécoise¹⁸⁸.

Le problème de la nature moderne de la famille québécoise tient également au fait que des éléments de modernisme et de modernité ont infiltré l'idéologie sociale et certaines des représentations les plus élémentaires de la famille (éducation, rapport à la jeunesse, fonction et autonomie du couple, et rapport à la sexualité) avant même que ne se diffuse dans l'ensemble de la société québécoise une modernité politique et scientifique adossée à une religion en déclin. Au cœur sein même des rangs du clergé québécois se déploie une idéologie de type personnaliste qui prône une ouverture de la doctrine chrétienne au laïc, à la science, et au progrès social (nous y reviendrons). Comme nous le verrons lorsque nous traiterons du type familial mystifié, les années 1940 verront quant à elle surgir un renouveau dans les rangs des idéologues intégrés aux institutions dominantes (éducation, production littéraire, etc.), qui ira dans le sens d'un souci éducatif et pastoral rejetant l'ancien rigorisme et les méthodes de mortification et de culpabilisation qui l'accompagnaient, au profit d'une approche fondée sur l'accompagnement et l'ennoblissement de l'âme, et notamment de la jeunesse¹⁸⁹. Les années 1950-60 verront quant à elles s'affirmer cette doctrine chrétienne renouvelée – dans les champs tels que l'éducation au mariage, la pastorale chrétienne, l'action sociale¹⁹⁰, mais aussi dans les nouvelles Facultés de sciences sociales, et prendre une importance de plus en plus accrue par rapport au rigorisme par la popularisation de la psychanalyse, mais aussi et surtout via l'ensemble des mutations d'après-guerre qui affectent alors

¹⁸⁷ Rodney Stark, « Secularization, R. I. P. », *Sociology of Religion*, vol. 60, no.3, 1999, pp. 249-273.

¹⁸⁸ Louis Rousseau, « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle : où se loge le vrai débat ? », *RHAF*, vol. 49, no. 2, Automne 1995, pp. 223-245 ; Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, pp. 437-452.

¹⁸⁹ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, St-Foy, Presses Universitaires du Québec, 1995.

¹⁹⁰ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

l'ensemble de l'Amérique du Nord et du monde occidental : relâchement des mœurs, nouveaux discours populaires portant sur la séduction et les fréquentations avant le mariage, popularisation des postes de radio, des automobiles, et des lieux de rencontre pour les jeunes, multiplication des figures populaires contestataires tant au cinéma que dans la musique (John Wayne, Brigitte Bardot, Elvis Presley, etc.).

En somme, nous soutiendrons que la religion constitue pour la modernité québécoise bien plus qu'un passé expurgé de ses références et de son pouvoir sur le cours des choses, un ailleurs, parfois transcendant (pour les croyants), parfois immanent et purement mémoriel (notamment pour les tenants de la préservation d'un patrimoine historique). La religion accompagne au Québec non seulement la modernisation et la « post-modernisation », mais, comme nous le verrons, dialogue avec elle et l'informe sur le sens à donner à cette modernité.

C'est donc dans la réalisation de l'individualisme (réalisation dont nous examinerons les conditions), que nous retrouverons le véritable point de basculement de la société québécoise et de sa famille vers la modernité.

Comprendre le passage de la famille vers la modernité

Nous avons dit qu'aux yeux d'Émile Durkheim, père de la sociologie, la sécularisation du mariage constitue le point de rupture, le fondement séculier de la famille moderne. Qu'importe à la limite que sa forme idéale soit la famille nucléaire. Le fait fondamental est qu'au plan juridique, la famille moderne française soit désormais fondée en droit, le père recevant son autorité du législateur, alors que la famille traditionnelle était fondée sur une base spirituelle, reconduisant sur une base temporelle l'autorité dont les fondements relevaient de la transcendance du sacré religieux.

Pour Le Play, ce fondement juridique de la famille est tout aussi important que la forme nucléaire (qu'il appelle pour sa part individualiste) qu'il formalise. La famille individualiste ouest-européenne est le vecteur privilégié de la mutation des formes de solidarité sociale vers des formes, justement, individualistes. Favorisant l'égalité dans le traitement des héritiers (au détriment de la concentration de l'héritage sur le mode patrilinéaire) de même que l'autonomie des différents

noyaux familiaux (deux parents, un enfant) au détriment des modèles multigénérationnels le plus souvent patrilocaux, la famille individualiste conduit la société globale vers une conception du social comme le lieu de l'éclatement, de l'individualisme entendu au sens restreint d'égoïsme. La conception moraliste de la famille individualiste lePlaysienne est beaucoup moins optimiste que la conception sociologique que donne Durkheim de la famille nucléaire, pour qui ce mouvement s'inscrit dans un mouvement de fond conduisant la société vers une refonte de ses symboles et de ses institutions permettant, à terme, de penser le retour d'une forme d'intégration structurelle¹⁹¹.

Moment de rupture entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau pour la France de la fin du XIX^e siècle, la sécularisation du mariage entraîne le passage de la famille de l'ordre spirituel vers l'ordre politique. Elle retire la famille de la communauté des croyants comme terreau de son appartenance et l'inscrit dans la société civile. Or, il n'en fut pas de même pour le Québec. Encore en 2016, le mariage est valide, au Québec, dans la mesure où il a lieu devant un célébrant reconnu, que celui-ci soit un ministre du culte, un fonctionnaire de l'État (greffier, maire, conseiller d'arrondissement), un notaire, ou tout particulier en faisant la demande au ministre de la justice, tel qu'un ami de la famille par exemple.

En ce sens, le droit, nous semble-t-il, n'a pas préséance sur le religieux, en tous cas pas de la même manière clairement délimitée que pour le cas français- mais est harmonisé avec celui-ci. Autrement dit, la fondation strictement civile du couple marié, première assise de la famille moderne selon É. Durkheim, ne relève point au Québec d'une rupture marquée par la laïcité à la française¹⁹².

Pour soutenir notre affirmation, souvenons-nous qu'en 1969, alors que la loi 16, faisant de l'épouse l'égal du mari en autorité et en droit, est en vigueur depuis quatre années, alors que Marie-Claire Casgrain est élue députée parlementaire au Québec, que la révolution sexuelle bat son plein et que *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir¹⁹³ célèbre ses 20 ans, c'est 97,8% des unions qui sont célébrées par un officiant religieux (catholique par une très vaste majorité). En 1976, alors que René Lévesque prend le pouvoir, c'est encore un peu plus de 86% des mariages qui sont

¹⁹¹ Émile Durkheim, *La Division du travail social*, Paris, PUF, 2007.

¹⁹² Les tenants de la sécularisation de l'État québécois durant les années 1960 ont par ailleurs tenté, sans succès, de fonder un système matrimonial à la française, obligeant le célébrant religieux à rendre compte à l'État de l'ensemble des mariages, de sorte à invalider l'autonomie du mariage religieux par rapport à la tutelle de l'État. Cette tentative, intentée par un comptable de confession protestante tentant ainsi d'invalider son contrat de mariage, s'est soldé par un échec retentissant tant au plan légal qu'au plan médiatique, échec justifié, selon le juge de l'époque, par la « logique calculatrice » de l'opération.

¹⁹³ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

célébrés à l'Église. Il faudra attendre 2005 pour que le déclin du mariage religieux, qui s'était maintenu autour des 70% durant les années 1980 et 1990, débute son déclin, qui le précipitera vers le taux abyssal de 45,5% en 2014, le plus bas de l'histoire du Québec¹⁹⁴.

Ainsi, la modernisation de la famille québécoise ou ce qui nous permet de parler d'une « famille moderne », n'est pas à chercher du côté d'une sécularisation de ses fondements. La véritable rupture moderne pour la famille québécoise ne concerne pas la sortie d'un univers religieux, mais plutôt, pensons-nous, et en cela en accord avec la thèse d'Irène Théry notamment (1995), la dissolubilité du mariage, et le caractère plus ou moins accessoire de celui-ci pour une part croissante des couples qui choisissent, de fait, l'union libre.

La source de cette rupture est à situer, à notre avis, dans la combinaison de deux réformes de nature juridique et dans un événement de nature à la fois culturelle et religieuse, qui consacrent, chacun à sa manière, un changement profond dans le rapport global à l'institution symbolique de la société. Le premier de ces changements est, largement, l'entrée en vigueur du *Livre de la Famille* du Code civil du Québec au milieu des années 1960. Avec celui-ci, c'est un nouveau rapport à l'institution familiale qui s'institue, et, avec lui, un nouveau rapport à l'institution tout court:

Désormais, les époux peuvent être déliés des liens du mariage par le divorce. Cette nouvelle avenue permet d'envisager une seconde union. L'échec d'un premier mariage incite certains couples à favoriser l'union libre au détriment du modèle classique qu'est le mariage. L'importance des unions de fait amène le législateur à reconnaître formellement ces nouvelles familles en ne faisant plus de discrimination entre les enfants légitimes et illégitimes¹⁹⁵.

Cette dissolubilité du mariage permet d'une part de soustraire l'union à l'autorité des préceptes moraux de l'Église : on continue de croire et de pratiquer, mais on tolère désormais le divorce et, fait plus important encore, on se dirige de plus en plus vers le mariage civil pour célébrer les secondes noces. Elle ouvre également la porte à une plus grande égalité entre les hommes et les femmes, les unions malheureuses défavorisant majoritairement les femmes qui doivent souvent tolérer des situations d'inégalités multiples, allant de la violence au simple fait de voir leur carrière et leur vie sociale désavantagées par la grossesse.

¹⁹⁴ Mariages selon le type (religieux ou civil) et la catégorie du célébrant, Québec, 1969-2016, *Institut de la statistique du Québec*, page mise à jour le 5 juillet 2017.

¹⁹⁵ Brigitte Lefebvre, « L'évolution de la notion de conjoint en droit québécois » dans P.-C. Lafond et B. Lefebvre (dir.), *L'union civile : nouveaux modèles de conjugalité et de parentalité au 21^e siècle*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2003, p. :6.

Le second de ces changements cardinaux est la *loi sur la capacité juridique de la femme mariée*, instituée en 1964, qui spécifie que « la femme mariée a la pleine capacité juridique, quant à ses droits civils, sous la seule réserve des restrictions découlant du régime matrimonial [...] elle concourt à la direction morale et matérielle de la famille ». Cette loi, n'abolissant pas le principe de puissance paternelle (qui disparaîtra en 1977), en annonce toutefois la nécessité sociologique compte tenu du caractère égalitaire de la relation maritale qu'elle fonde en droit.

De notre point de vue, le principe de dissolubilité du mariage fonde la légitimité des unions libres et du principe de choix individuel dans l'accession et la dissolution de tout type d'union, y compris du mariage. *Il sanctionne la volonté individuelle comme lieu et agent de la motivation à faire, ou non, famille* au sens traditionnel du terme, et conduit donc à attribuer à la famille traditionnelle la place qu'elle maintiendra au Québec jusqu'à aujourd'hui : une place optionnelle, délimitée par les volontés individuelles, une institution désormais dépourvue de ses cadres juridiques et laissée en plan dans l'espace large des représentations sociales. Toujours capable d'informer le sens des pratiques d'affinité et de filiation, la famille traditionnelle dépend toutefois d'une souscription volontaire et, par conséquent fragile, à l'élaboration de sa propre fiction. Les rapports autoritaires et inégalitaires existent toujours, mais, comme le montrent Kellerhals et al. pour le cas de l'Europe¹⁹⁶, ils sont désormais une option de plus en plus impopulaire et de moins en moins à même de résoudre les problèmes inhérents aux relations entre partenaires et entre les générations.

Le principe de l'égalité juridique de la femme mariée vient quant à lui prolonger la subjectivité du sujet « femme » en deçà et au-delà du contrat de mariage : la femme, à titre de sujet de droit, reste son propre agent même lorsqu'elle accepte d'entrer en contrat matrimonial. Ce principe subordonne ainsi *de facto* l'institution familiale traditionnelle au droit, mais subordonne surtout à la subjectivité individuelle l'ensemble des cadres guidant la distribution des places et les règles d'appartenances donnés dans les règles matrimoniales. Ce choix du législateur révèle également, en filigrane, le caractère arbitraire des normes de genre et ouvre la porte à une remise en cause plus profonde de celles-ci : même en régime matrimonial, le plus privé qui soit, on ne saurait, aux yeux de la loi, aliéner sa propre liberté de choisir pour soi au nom d'une identité de genre, même si celle-ci est au service d'une totalité symbolique instituée ayant pour fonction

¹⁹⁶ Jean Kellerhals, Éric Widmer et René Levy, *Mesure et démesure du couple. Cohésion, crises et résilience dans la vie des couples*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2008.

d'assurer le bien commun. Aucune justification sociale héritée de la tradition ne peut plus justifier la perte de l'autodétermination. L'inscription institutionnelle du sujet autonome possède désormais une frontière absolue.

Aussi, plus largement, la réforme du Code civil et l'émancipation de la femme mariée conduisent-elles à relativiser l'institution familiale traditionnelle, et à soumettre celle-ci à un profond processus de personnalisation des rôles pour ceux et celles qui acceptent toujours d'y souscrire. Entrer en mariage relève d'un choix individuel qui n'est plus vécu sous la contrainte de l'opprobre sociale, car on reconnaît la légitimité du divorce et des unions libres; et une fois entrés en mariage, les rôles ne sont plus formellement donnés d'avance et peuvent faire l'objet d'une négociation entre les partis. Double processus d'individualisation des relations familiales, responsable, selon nous, de l'entrée dans un nouvel univers familial.

En somme, là où le modèle durkheimien, là où la modernité familiale à la française rencontre la réalité québécoise, c'est dans le mouvement allant de la reproduction de modèles relationnels ancestraux, fondés sur un étroit jeu des solidarités, des responsabilités, et des places, vers une personnalisation de plus en plus accrue des rapports familiaux. C'est à travers cette personnalisation/individualisation des rapports, permise par la convergence de trois principaux facteurs, que nous pensons être en mesure de reconnaître le caractère spécifiquement moderne de ce nouveau type familial.

Ces trois facteurs, nous le verrons, sont 1) l'accroissement de l'étendue de la subjectivité politique et juridique des femmes, 2) le déclin de la religion comme structure de la société civile et comme fondation explicite assurant un ensemble de représentations sociales partagées, 3) la transformation de l'économie et de la démographie du Québec. L'individualisme comme idéologie (système de valeurs et de représentations sociales partagées) subordonnant le tout à la partie, et sacralisant l'individu comme valeur guidant le sens du devenir collectif, doit en effet être interprété comme un phénomène occidental possédant des spécificités nationales, ainsi qu'une trajectoire spécifique pour chaque institution humaine qu'il finit par pénétrer et déterminer. Notre objectif est donc ici d'établir le type familial québécois moderne en tenant celui-ci pour le point de convergence entre une idéologie globale (l'individualisme occidental moderne) et la rencontre des structures sociales et proprement familiales qui définissent l'institution familiale.

Ce qu'il faut comprendre d'emblée par rapport à cette révolution individualiste, c'est que tel que l'affirme D. Dagenais, une mutation d'une telle ampleur dans le sens octroyé au vivre-

ensemble ne laisse pas intacte la structure familiale, comme si les Québécois avaient tout bonnement cessé de faire plus de deux enfants par couple pour des raisons pragmatiques (économiques, rationnelles, relevant de l'engagement féministe, environnementaliste, etc.) « parallèlement » à la montée d'une singularisation des rapports subjectifs¹⁹⁷ au sein de la famille. Bien au contraire, la mutation est concomitante parce que liée au plan phénoménal : elle constitue l'expression cognitive (nous pensons nos rapports familiaux de manière singulariste) d'un mouvement historique global qui incite au développement d'une telle conscience : la structure de la famille se personnalisant signifie qu'elle se déprend d'un ensemble d'injonctions traditionnelles portées par la famille étendue de même que par la communauté, et qu'elle institue, sur cette base, de nouveaux rapports marqués par une demande accrue de subjectivation des acteurs, subjectivation dont la demande est générée au plan communicationnel et symbolique par des phénomènes sociaux de plus grande ampleur¹⁹⁸ : éducation accrue, libéralisme et démocratie communicationnelle pour toile de fond politique, quête de reconnaissance individuelle et collective, globalisation des transactions et des déplacements des personnes, diversification croissante du panorama ethnolinguistique dans les grandes villes, etc. Pour le dire comme É. Durkheim, l'infrastructure de la société précipite les rapports familiaux vers une plus grande individualisation, qui devient simultanément le fondement de la solidarité sociale ainsi renouvelée¹⁹⁹. La famille québécoise est engagée dans un mouvement global qui ne laisse intacte aucune institution humaine (peu importe le nom qu'on lui donne : globalisation, mondialisation, postmodernité, hypermodernité, etc.), et qui se caractérise par une intensification des rapports intersubjectifs, au sens où les personnes sont de plus en plus appelées à communiquer, interagir, apprendre, comprendre, négocier, commercer, converser et interpréter. Cette intensification des rapports intersubjectifs se joue tout autant au plan global (transactions et communications outremer, utilisation des médias sociaux, etc.) qu'au plan microsociologique (usage accru des outils thérapeutiques traditionnels et pharmacologiques, diversification des services et des disciplines du corps, multiplication des expressions identitaires sur la scène politique, etc.).

Est en tous cas commune à l'ensemble de ces transformations l'individualisation des rapports sociaux, soit la plus grande place faite, au plan idéologique et nominal à tout le moins, à

¹⁹⁷ François de Singly, *Le couple, le soi et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

¹⁹⁸ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Standford, Standford University Press, 1990.

¹⁹⁹ Durkheim, Émile, « La famille conjugale », originalement paru dans *Revue philosophique*, vol. 90, 1921, pp. 2-14, Édition des classiques des sciences sociales, 2002.

l'initiative, à l'autonomie, et à la dignité de l'individu abstrait pour l'encadrement et l'évaluation normative des conduites individuelles et collectives²⁰⁰.

Dans la condition moderne, la première épreuve à laquelle est confronté l'individu, avant même celle du respect des règles, est de parvenir à se tenir dans un monde qui ne le contient plus aussi fermement que jadis. C'est en ce sens qu'il faut parvenir, au sein de cette problématique générale et commune, à distinguer entre divers supports²⁰¹.

L'ensemble des institutions qui « produisent » ou « supportent ²⁰² » de l'individu sont soumises à ce mouvement d'intensification des relations intersubjectives et rencontrent, partiellement ou en totalité, l'un des discours soutenant l'idéologie individualiste (variante artiste, variante sociale, variante gestionnaire, variante thérapeutique, etc.). Si l'individualisme ne représente pas une « nécessité historique » ou le « telos » moderne, il est sans contredit le résultat, plus ou moins bien intégré, plus ou moins réflexif (n'en déplaise à A. Giddens) de transformations globales qui en permettent le triomphe.

C'est ainsi que ni l'explication par la structure ni l'explication par l'individualisme abstrait ne sauraient rendre compte du changement à l'œuvre. Nulle part l'être humain ne réussit-il à se connaître indépendamment des structures qui permettent son raisonnement cognitif, et nulle part ne peut-il intentionnellement se doter d'un projet existentiel en contradiction avec la perception subjective qu'il lui est donné d'avoir par rapport à soi. Aussi faut-il considérer la subjectivation des rapports familiaux comme la plus importante mutation moderne permettant de reconnaître le type de la famille moderne. Il serait donc vain, sinon carrément ridicule, de rejeter la variable individualiste pour expliquer les transformations de la famille moderne, tout comme il serait inutile de se contenter de l'explication par l'individualisme sans tenter de replacer celui-ci dans son contexte québécois. La question est dès lors : comment l'individualisme rencontre-t-il la famille au Québec ?

²⁰⁰ Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998 ; Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

²⁰¹ Danilo Martuccelli, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002, p.44.

²⁰² Robert Castel et Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi : Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001, pp. 76-77.

Premièrement, pour ce qui a trait à l'accroissement de l'étendue de la subjectivité politique et juridique des femmes, dont nous avons déjà relevé quelques-uns des principaux moments au plan juridique (loi 16 et publication du livre de la famille, légalisation du divorce), il importe de formuler quelques observations clés, qui serviront par la suite notre analyse.

Tout d'abord, le mouvement féministe de type politique, public, et en ce sens classique pour ce qui a trait à la théorie des mouvements sociaux, fut au Québec porté par différentes associations dont les principales sont les Fédérations des femmes du Québec (FFQ), qui ralliera jusqu'à 100 000 membres, et l'Association des femmes pour l'action sociale (AFEAS), qui ralliera jusqu'à 35 000 membres. Les enjeux soulevés par ces associations seront intégrés en grande partie au rapport de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (commission Bird) de 1967 : congés de maternité, garderies, accès à la contraception et à l'avortement, changements du droit familial, égalité salariale, formation continue, fin de la discrimination sexuelle en emploi²⁰³. Ces associations, toutes deux fondées en 1966, furent particulièrement actives jusqu'aux années 1970, décennie durant laquelle on voit apparaître une grande diversité de mouvements féministes, dont certains, à tendance plus radicale, élargiront le spectre des revendications de nature juridique, sociale et politique en faveur des femmes (luttas contre la violence conjugale, les agressions sexuelles, etc.).

Le droit de vote avait pour sa part été obtenu, au plan provincial, suite à une lutte tenue dans les années 1940; plusieurs analystes dénotent en ce sens une forme de reprise de la lutte féministe durant les années 1960, que l'on pourrait placer au creux 1940-1960 que nous décrirons comme le moment correspondant à la « famille mystifiée²⁰⁴ ». En ce sens, ce n'est que vers la fin des années 1960 que l'on voit s'institutionnaliser certains acquis qui deviendront fondamentaux dans l'émancipation politique des femmes. Aussi, la subjectivation politique des femmes ne survient-elle que tardivement : le droit de vote, lorsqu'il n'est pas assorti du contrôle de la natalité, de

²⁰³ Collectif CLIO, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Le Jour, 1992 ; Denyse Baillargeon, *Brève histoire des femmes au Québec*, Montréal, Boréal, 2012.

²⁰⁴ Ce type de famille n'est pas « mystique » car on n'y trouve aucune expérience religieuse ou spirituelle de nature mystique. Nous la qualifions de « mystifiée » car elle abrite un ensemble de contradictions qui tendent à produire des effets d'égalité, des effets d'épanouissement individuel, mais qui en réalité, culminent dans l'échec de ces promesses de modernité individualiste.

protections sociales et juridiques, et d'une reconnaissance sociale et politique des formes institutionnalisées de discrimination donnant lieu à diverses modifications du droit de la famille et du travail notamment, ne constitue qu'une base nominale pour l'émancipation subjective. La subjectivation étendue des femmes, la seule subjectivation « véritable » à notre sens, est donc le fait de luttes politiques survenues dans un second temps, et doit être considéré comme le véritable moment de la subjectivation politique des Québécois dans leur ensemble : lorsque la moitié de la population est tenue en position d'infériorité juridique et économique et dans la dépendance au mari, il est difficile de parler d'une société véritablement moderne, si l'on tient pour acquise l'idée que la modernité implique une libération de l'hétéronomie dans la projection historique et politique d'une collectivité humaine.

En ce sens, l'individualisme, toujours à la remorque de la modernité politique permettant l'institutionnalisation de la liberté et de la subjectivité individuelles, est au Québec le fait d'un processus global culminant dans l'émancipation politique du « sujet féminin », survenu bien après l'émancipation politique du « sujet masculin » (qui fut toujours le fait d'une émancipation politique « tout court », le sujet moderne étant par défaut considéré par-devers son genre). Que l'émancipation soit insuffisante, ou tronquée par l'intériorisation du regard du colonisateur britannique à la suite de la défaite de la révolution des patriotes²⁰⁵ n'est ici que de peu d'importance : le fait est que la société et la famille québécoise peuvent simultanément entrer dans la modernité sous le signe de l'individualisme à partir, et uniquement à partir du moment où la subjectivité individuelle est adossée aux institutions démocratiques de manière symétrique pour l'ensemble de la population. Sans cette symétrie, qui caractérise selon nous la nature des luttes féministes de première et de seconde vague, c'est un entendement hiérarchique de la complémentarité des sexes qui prévaut et qui empêche l'entrée dans la modernité individualiste (même si la société québécoise est alors d'ores et déjà dans la modernité industrielle, bureaucratique, technique, etc.).

Les conséquences du mouvement féministe des années 1960-1980 auront donc dépassé le simple avancement de la condition des femmes. Elles signent en effet l'entrée pleine et entière des femmes dans une modernité qui leur confère en principe et *de facto* un accès aux institutions du

²⁰⁵ Stéphane Kelly, *La petite loterie, comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.

soi²⁰⁶ sans l'intermédiaire de la figure du père, puis du mari.

A posteriori donc, et une fois entrés dans la modernité individualiste, de tels rapports hiérarchiques (propres à la famille traditionnelle) peuvent définitivement apparaître comme une forme illégitime d'aliénation du sujet féminin ; mais cette logique n'est soutenable que du point de vue d'une société ayant réalisé sa pleine subjectivation politique. De l'intérieur de la société traditionnelle, les rapports sociaux de sexes pouvaient être vus comme injustes, durs, inégalitaires, mais jamais comme aliénants : l'ordre des places était le fait d'une tradition implicite et supportée par un ensemble de discours dont l'origine était absolue, transcendante : la religion, la communauté, la race.

Aussi, ce qui reviendrait au même, il est possible d'avancer que la modernité de la famille québécoise correspond au moment où peuvent émerger un ensemble de discours portant sur la famille traditionnelle comme famille inégalitaire. Non que ce constat soit « vrai » au plan épistémologique (un tel constat relève de l'anachronisme et d'une erreur logique, d'une erreur « sémantique » au sens analytique). C'est plutôt que ce constat signale une prise de conscience, surtout de la part des femmes, et une traduction significative sur le plan de la nouvelle sémantique individualiste, que la famille est entrée dans une ère de discontinuités par rapport à la continuité relative qui qualifiait son éthos traditionnel.

Dans l'espace discursif portant sur la famille apparaît une nouvelle figure, celle d'une famille subordonnée aux destinées individuelles de ses membres. Une telle idée correspond à la traduction de l'éthos individualiste dans l'institution familiale, et requiert, pour être ainsi tenue pour « vraie » par des millions de femmes, l'accession à une forme de subjectivité dépassant le simple droit de vote.

Nous ne disons donc pas ici que la fin des années 1960 correspond à l'avènement de l'équité dans les rapports sociaux de sexe (trop de variables concourent à prouver le contraire !), mais qu'il s'y profile comme l'avènement de l'égalité à la fois légale et subjective. *Le fait majeur que nous tenons à attribuer à ce moment de l'histoire québécoise se limite à l'accession à une forme de subjectivité politique adossée à une diffusion des droits et supports institutionnels liés à ceux-ci, qui permettent en retour aux femmes d'agir et à titre d'individus dans l'espace public certes, mais*

²⁰⁶ Vincent Descombes, *Le complément de sujet, enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004; Vincent Descombes, « Individuation et individualisation », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI, 2003, no.127.

aussi et surtout, pour ce qui a trait à notre objet de recherche, dans la famille.

À cet effet, il est nécessaire de rappeler l'importance de la décriminalisation de l'avortement et la diffusion massive de la consommation d'anovulants à titre de vecteur de consolidation de cette subjectivation politique. Toutefois, il importe selon nous de prendre garde de ne pas confondre la cause et l'effet : cette transformation ne peut être interprétée comme la « prise en charge » de la sexualité par les femmes elles-mêmes²⁰⁷, mais doit plutôt être comprise comme la traduction d'un nouvel ensemble discursif en un nouveau système de pratiques du corps et de la sexualité. Celui-ci, sorti du cadre de la tradition, opère de manière autonome en fonction de négociations, de communications, de compromis, d'essais-erreur et d'attentes mutuelles, un système que l'on peut d'ores et déjà qualifier de porteur des prolégomènes de l'intime. Un système qui, au demeurant, implique également, pour ce qui a trait à la consommation d'anovulants, un partenaire masculin... dire que la gestion intime de la sexualité correspond à une prise de contrôle du corps féminin par la femme moderne revient ainsi à ignorer l'influence du discours médical, du discours psychologique, du discours environnementaliste, du discours thérapeutique, bref, de tout un biopouvoir qui promeut l'emploi de ladite technologie. Mais cela revient surtout à ignorer les prémisses d'une telle appropriation symbolique de l'espace discursif portant sur la sexualité de la part des femmes modernes : l'autonomie subjective dont elles disposent désormais entièrement au sein de la vie familiale, désormais construite par le législateur comme un champ contractuel et révocable, bref, comme vie sexuelle (hétérosexuelle) privée.

Une telle évolution explique en effet, en partie du moins, la capacité nouvelle que ressentent les femmes de dire « non » aux demandes perçues comme rétrogrades formulées par le clergé, capacité qui n'est pas apparue comme par magie, ou à la suite d'une action renversante de quelques milliers de militantes; elle explique le déclin des naissances et la fragilité des unions à venir. On assiste à l'émergence d'un univers désormais peuplé d'individus de sexes différents, et non plus d'*hommes* et de *femmes*, individus sexués se considérant d'abord comme des individus. À ce titre, puisqu'ils ne sont plus perçus comme des êtres naturellement complémentaires, leurs unions seront soumises à plus de réflexivité, de négociation, et d'incertitude qu'auparavant.

Dissolution de la naturalisation du mariage et de l'identité sexuelle qui accompagne

²⁰⁷ Marie-Blanche Tahon (dir.) « La loi, l'engendrement, la filiation », *Enfances, Familles, Générations*, no. 14, 2011; Marie-Blanche Tahon, *Famille et rapports de sexe*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2007; Marie-Blanche Tahon, *Vers l'indifférence des sexes ? Union civile et filiation au Québec*, Montréal, Boréal, 2004; Marie-Blanche Tahon, *Sociologie des rapports de sexe*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2003.

finalement la transformation subséquente du féminisme, au tournant des années 1980, en un ensemble de sous-groupes à caractère plus local, identitaire, centré sur une lutte en particulier (les femmes lesbiennes, les femmes victimes de violence, l'équité salariale, etc.) : seul un sujet individuel se pensant comme tel peut revendiquer un ensemble d'appartenances et se faire porteur d'un discours politique de manière réflexive sans pour autant faire écho à un mouvement social plus large sur lequel il viendrait fonder la légitimité de ses demandes. La dignité individuelle et le souci de soi qu'elle implique enjoint chaque femme à étendre le champ de cette subjectivité à sa vie en propre pour trouver dans l'espace public un ensemble de marqueurs capables d'objectiver celle-ci.

Par conséquent, la famille est aussitôt discréditée comme lieu unique et légitime de cette confirmation subjective du sujet féminin. Radicalement dénigrée dès la fin des années 1960, la famille, à bien des égards explique Daniel Dagenais, est l'objet privilégié de la critique sociale médisant les institutions autoritaires et inégalitaires héritées du passé, à tel point qu'elle semble faire l'objet de critiques plus nombreuses et acerbes que l'Église et le cléricalisme même²⁰⁸. On qualifiera alors la famille d'« oppressive » et d'« inégalitaire ». Dans les faits toutefois, l'inaptitude de la famille aux yeux des femmes nouvellement subjectivées réside dans le fait qu'elle réduit leur subjectivité à son expression relationnelle, ne reconnaissant pas celle-ci en soi (Marie-Blanche Tahon rapporte cette expression relationnelle de la subjectivité féminine à la réification du corps des femmes ou à la réduction de la femme au rôle de mère²⁰⁹). La subjectivité de la femme, c'est alors simplement la volonté de l'épouse et de la mère qui agit pour le bien de sa famille. Une subjectivité certes, fondée sur un idéal de libre arbitre et de travail sur soi souvent appuyé de l'extérieur (directeur de conscience, *self-help*, etc.), mais incapable de réaliser l'idéal individualiste d'une subjectivité autofondée : la femme mariée, destin de toute femme désirant faire famille, est un individu-pour-les-autres²¹⁰.

La légalisation du divorce entamera une brèche de laquelle s'écouleront doucement, durant plus de cinq décennies, les entrailles de cette subjectivation tronquée, imparfaite. À partir du moment où devient possible une prise de conscience réflexive, individuelle, de l'échec du mariage,

²⁰⁸ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

²⁰⁹ Marie-Blanche Tahon, *La famille désinstituée, Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, p. 217.

²¹⁰ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, *op. cit.*.

la famille devient un accessoire pour l'élaboration d'une trajectoire individuelle dont la valeur est déliée de ses marqueurs objectifs (rôles, statuts, etc.).

C'est là que se situe l'ultime rupture, la véritable transition de la famille québécoise vers sa modernité. De fondamentalement liée, selon son modèle dominant, à l'être femme portant en elle son destin de mère, la famille devient simple scène sur laquelle réaliser « objectivement » (c'est-à-dire dans la relation à d'autres et en fonction de réalisations matérielles et sociales) son destin d'individu comme sujet autonome. Autrement dit, la famille est désormais peu à peu mise en équivalence avec le privé comme espace contractuel, liminaire et plastique, permettant la mise en scène de situations de rencontres et d'expressions de soi, admettant l'aménagement, notamment, de « territoires du soi »²¹¹, de relations avec d'autres membres désormais perçus non plus sous le signe de leur appartenance commune à une lignée familiale, mais sous la lunette psychologique : comme autant d'« autrui significatifs ».

Déchargées d'une mystique leur conférant une supériorité de nature (facultés reproductives) les confinant à l'infériorité sociale et à l'intériorité du domicile, les femmes portent désormais le fardeau proprement moderne et individualiste de se positionner réflexivement par rapport à toute forme de trajectoire biographique, y compris par rapport à la famille, exerçant ainsi une forme de subjectivité qui leur était jusqu'alors refusée, amputée, comme nous le verrons, par une mystique familiale propre au Québec. Elles montrent ainsi à voir, par effet de miroir, le caractère fictif et conventionnel des relations familiales. Nous ne disons pas ici que les femmes doivent être tenues pour « responsables » de la crise contemporaine des solidarités et du sens de la famille²¹². Plutôt, nous disons que leur subjectivation constitue la dernière étape d'un processus de mutation de l'institution symbolique que constitue l'individualisme et qu'en retour, ce changement oblige une mise en retrait subjective, de la part de tout individu moderne, par rapport à son rôle familial.

Mais il y a plus encore. Il serait ainsi possible d'affirmer que derrière la mouvance des luttes pour la réforme du droit familial, permettant aux femmes d'exercer un rapport réflexif et subjectif avec la famille (un enfant si je veux, quand je veux, et non pas : plus d'enfants, c'est terminé!), sous la bien réelle difficulté des conditions dénoncée, en deçà de la militance politique et de la

²¹¹ Jean-Claude Kauffman, *La trame conjugale, analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992 ; Martin, Olivier et François de Singly, « Le téléphone portable dans la vie conjugale. Retrouver un territoire personnel ou maintenir le lien conjugal ? », *Réseaux*, vol. 200, no. 2, pp. 212-248.

²¹² Voir D. Dagenais pour une explication des dimensions de cette crise. Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit..

défection religieuse post-conciliaire, porté par ce souffle, c'est un combat plus profond qui se joue et se remporte dans le silence et l'ignorance généralisée. *Derrière la reconnaissance politique du droit « des femmes », nous assistons à la reconnaissance non pas simplement d'une subjectivité pour tous et toutes, mais d'une nouvelle forme de subjectivité moderne. Une subjectivité empreinte d'un souci pour la réalisation de soi au quotidien, en deçà du politique, par-dérrière le religieux.*

Une subjectivité éprise d'un rapport profond à soi et à l'autre, rapport décomplexé et expurgé de sa quête de modération, comme déchargée de son pathos judéo-chrétien : une subjectivité non pas refusant, déconstruisant l'idée de vérité, ou obsédée par une recherche intérieure de celle-ci, mais l'ignorant, choisissant de se fonder dans un entre-soi dans lequel cette question du bien et du mal n'a aucune emprise. L'émancipation des femmes dans la famille, c'est leur émancipation à titre d'individus subjectivés et habilités à exercer cette subjectivité dans la sphère intime, dégagée non seulement de l'autorité historiquement masculine et paternelle, mais de tout rapport symbolique à l'autorité. *Une subjectivité de l'entre-soi, de la présence à l'autre. Bref, une subjectivité de l'intime.*

En acquérant le droit d'exercer leur subjectivité au plan familial en dehors des cadres matrimoniaux de nature religieuse et à titre de citoyennes au sens plein (sans subordination à l'autorité maritale), en obtenant le droit de dissoudre l'entité familiale fondée par le mariage, les femmes poussent au-devant de leur propre cause la cause de l'intimité comme champs d'exercice privilégié de la subjectivité individuelle en régime moderne individualiste. Elles affirment la rupture des lieux de l'épanouissement subjectif par rapport aux normes sociales à caractère moral. *Elles obtiennent ainsi, en leur nom propre, mais, de fait, pour tous, la reconnaissance politique de l'existence d'une sphère intime.*

Plus encore, elles le formatent à l'envers de l'image type qu'elles se font alors de la famille. La famille est-elle construite comme un ordre vertical fondé sur la domination masculine, dans laquelle la reconnaissance de la femme est tronquée par la reconnaissance de la mère, dans laquelle le principe d'ordre prévaut sur les liens affectifs et le bonheur individuel ? Ce nouveau domaine de l'intime sera un lieu où les rapports sont purement horizontaux, où l'on obtient la reconnaissance de l'autre en se révélant soi-même, et où la valeur « amour » est explorée dans toute sa plasticité (amour-passion, amitié, sexualité, méditation, sensualité, etc.).

C'est uniquement au sein d'une telle épistémè conjuguant rapport à l'institution, cadres de l'attribution d'identités, modèles normatifs de régulation des pratiques, et formes privilégiées de

connaissance de la réalité que l'on peut ainsi voir se populariser des expressions et concepts tels que « conciliation travail-famille », ou encore des enquêtes portant sur la satisfaction individuelle quant au partage des tâches domestiques par exemple. Quel sens y aurait-il à mesurer le niveau de satisfaction conjugal par rapport à l'emploi du lave-vaisselle et au temps passé auprès des enfants si la famille n'était pas désormais perçue comme le lieu de l'expression d'une subjectivité fondée dans un ensemble de relations intimes ? Si la femme était devenue un sujet au sens du sujet politique issu de la théorie républicaine, la satisfaction liée aux activités domestiques, interpersonnelles, corporelles, effectuées dans la sphère privée et orientées vers les enfants ou l'économie domestique serait secondaire partout, hommes et femmes confondus.

Or la consécration de l'intimité comme lieu privilégié de l'expression subjectif transforme la corvée jadis féminine en scène sur laquelle performer l'intimité de la vie familiale. Acheter une machine à laver devient l'expression d'un engagement mutuel envers le *nomos* conjugal. Allaiter à tour de rôle de poupon signifie l'engagement mutuel à promouvoir l'égalité et la dignité de l'autre et la sienne propre. Offrir à l'autre une fidélité sexuelle à long terme signifie notre attachement romantique et permet à nos besoins sexuels d'être interprétés dans la grammaire de l'amour romantique. La famille comme scène de l'expression intime du sujet individuel ne connaît par essence aucun genre et transforme la corvée (laver les vêtements), l'engagement (fidélité sexuelle), ou l'impératif biologique (allaitement), en relation significative, ou plutôt, en symbole de celle-ci. Chacune de ces activités constitue le symbole d'une intimité partagée, significative, permettant d'étayer notre sens d'être soi.

On comprend ainsi que la vie conjugale moderne puisse être aux prises avec autant de contradictions : qu'importe les nombreux conflits²¹³, la difficulté et le tragique de l'idéal de fidélité sexuelle et les contradictions inhérentes à l'idéal romantique²¹⁴, les tensions liées à la disponibilité

²¹³ Jean-Claude Kaufman, *Agacements. Les petites guerres du couple*, Paris, Armand Colin, 2007 ; Jean Kellerhals, Éric Widmer et René Levy, *Mesure et démesure du couple. Cohésion, crises et résilience dans la vie des couples*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2008 ; Robert Neuberger, *Les territoires de l'intime : la famille, le couple, l'individu*, Paris, Odile Jacob.

²¹⁴ Patrick Simon et Michel Bozon, « Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité ? », *Mouvements*, no. 20, mars-avril 2002, La Découverte, pp.15-22.

Simon W. et J. H. Gagnon, « Sexual Scripts; Permanence and Change », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 15, no.2, 1986, pp. 97-120; François de Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007 ; François de Singly et K. Chaland, « Quel modèle pour la vie à deux dans les sociétés modernes avancées ? », *Comprendre*, n° 2, Le lien familial, 2001, pp. 283-300; François de Singly, « Intimité conjugale et intimité personnelle : à la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, n° 2, 2003, pp. 79-96. François de Singly, *Le couple, le soi et la famille*, Paris, Nathan, 1996 ; Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Aubier, 1990.

d'une pléthore de modèles sexuels²¹⁵, et, pis encore, l'inégalité des rapports hommes-femmes au sein des ménages modernes²¹⁶. L'inégalité, l'insatisfaction et l'omniprésence des conflits signifient aux yeux des principaux intéressés, soit les partenaires de la relation intime, que l'autre fait écho à mon intériorité, qu'il habite au sein de celle-ci plus encore qu'au sein de ces rôles et attentes instituées qui, ainsi, peuvent poser problème à deux. À la limite, l'imperfection de la relation signifie son existence, car elle montre qu'il existe justement une tension entre « le modèle » et « notre monde à nous ». L'intimité, comme rupture par rapport à l'ordre social vécu dans la présence à l'autre, assure le désir de pérennité de la relation conjugale et des rapports familiaux malgré leur imperfection à l'égard de l'idéal moderne égalitaire.

Finalement, hormis ces considérations d'ordre politique, culturel et symbolique, on ne saurait sous-estimer la variable économique dans ce passage vers la modernité familiale. Le schéma le plus classique pour y parvenir consiste à caractériser la modernité de la famille par son arrachement à un régime économique traditionnel sous l'impulsion du capitalisme²¹⁷. E. Shorter²¹⁸ affirme par exemple que pour ce qui a trait à l'Europe de l'Ouest, dont le Québec a partiellement hérité des structures familiales suite à la colonisation française, la modernisation de la famille serait due au retrait brutal et généralisé de l'activité économique du foyer domestique au cours de la montée du capitalisme industriel moderne dont le triomphe peut être situé au XVIII^e siècle. La seconde moitié du XVIII^e siècle serait donc marquée par un profond bouleversement des valeurs, les mœurs et l'idéologie s'adaptant ainsi aux mutations infrastructurelles de nature économique. L'atelier quittant la maison, les valeurs ancestrales telles que l'autorité absolue du père, la nécessité d'une progéniture nombreuse pour assurer une main-d'œuvre abondante et bon marché, le caractère remplaçable de chaque enfant, et la relative intégration de l'espace domestique sont progressivement évacuées au profit d'un nouvel ensemble de valeurs modernes: l'autorité de l'État

²¹⁵ Michel Bozon, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralisme et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, 2001/1 no. 41-42, pp. 11-40 ; Michel Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002.

²¹⁶ Michel Bozon, « Sexuality, Gender and the Couple. A Sociohistorical Perspective », *Annual Review of Sex Research*, vol.12, 2001, pp.1-32; R.B. Dandurand (dir.), *Couples et parents des années quatre-vingts. Un aperçu des nouvelles tendances familiales*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989; Caroline Henchoz, « La production quotidienne de l'amour en Suisse et au Québec: comptabilités intimes, dans *Formes d'intimité et couples amoureux / Forms of Intimacy and Couples in Love* », *Sociologie et Sociétés*, vol. 46, no. 1, 2014, pp. 17-36 ; Jean-Claude Kaufman, *La trame conjugale, analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992 ; Irène Théry, *La distinction de sexes. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

²¹⁷ Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil, 1977 ; Talcott Parsons et R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Processes*, op. cit..

²¹⁸ Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne*, op. cit..

et du patron relativise l'autorité paternelle; la progéniture nombreuse devient un fardeau économique alors qu'une progéniture limitée, mais instruite devient une promesse d'ascension sociale²¹⁹, permettant ainsi à l'amour filial de se généraliser; l'espace privé tend à prendre une signification nouvelle, centrée sur la vie familiale²²⁰.

Or il est impossible de généraliser cette thèse à l'ensemble des familles québécoises de la fin du XIX^e et du début du XX^e. En effet, sied très mal à l'ensemble des familles québécoises des années 1900-1960 l'épithète de « rural ». La production économique est d'ores et déjà dissociée de l'ensemble domestique pour la majorité des familles québécoises dès les années 1920²²¹. Il faut donc trouver ailleurs l'influence modernisatrice de l'économie sur les familles du Québec.

Or nous avons vu que la nouvelle législation en matière d'autorité parentale et de divorce vient couronner un mouvement historique de subjectivation du Canadien français. Se pourrait-il qu'une variable de nature économique, voire bureaucratique, soit à la racine de ce point culminant ? Serait-il possible que la « complexification » de la famille, le processus de division du travail social, et l'évolution symbolique de celle-ci soient effectivement tributaires d'un fait « matériel », mais que celui-ci soit à trouver à l'extérieur de la famille elle-même, au sein de la société prise globalement ? La variable nous semblant la plus probante afin d'expliquer la modernisation tardive de la famille québécoise semble être celle de la montée d'une expertise légale, technocratique et thérapeutique, indexée sur l'expansion de l'appareil étatique au cours des années 1960.

Selon plusieurs en effet, la croissance de l'offre de services sociaux et de l'expertise scientifique et juridique en matière de rapports humains semble effectivement avoir eu pour effet de modifier l'encadrement normatif de l'activité familiale (mariages, divorces, reproduction, garde des enfants lors des séparations, régulation des abus et de la violence conjugale, etc.). Que l'on s'en tienne aux essais basés sur le cas québécois tel que l'essai provocateur de J.J. Simard²²², ou que l'on s'intéresse à la montée de l'offre de services thérapeutiques en contexte américain²²³, il ne semble faire aucun doute que l'offre de services thérapeutique, lorsqu'elle ne précède et ne

²¹⁹ Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960.

²²⁰ Philippe Ariès et George Duby, *Histoire de la vie privée, IV. De la Révolution à la Grande Guerre; V. & De la Première Guerre mondiale à nos jours*, Paris, Seuil, 1985-1986-1987 ; Valérie Daoust, « Sexualité et démocratie : un dialogue entre le privé, le public et le social », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, no. 3, automne 2006.

²²¹ Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Le Québec depuis 1930*, op. cit..

²²² Jean-Jacques Simard, *La longue marche des technocrates*, Montréal, Les Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1979.

²²³ Philipp Rieff, *The Triumph of the Therapeutic; Uses of Faith After Freud*, op. cit.; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, op. cit..

stimule pas tout bonnement la demande et n'entraîne pas carrément de profonds changements dans la manière de se concevoir comme parent²²⁴, chamboule à tout le moins les bases normatives sur lesquelles penser l'éducation et le développement moral de la jeunesse²²⁵. Si l'évolution juridique des rapports familiaux progresse régulièrement, c'est à dire très peu, durant toute la première moitié du XX^e siècle, elle s'accélère à compter des années 1960. Or, il en va de même pour ce qui a trait à l'importance de l'intervention étatique et à l'attitude du public et de la classe politique québécoise à l'égard de l'appareil étatique.

En effet, une certaine méfiance d'inspiration libérale entoure la bureaucratie d'État et l'intervention étatique, méfiance qui n'est pas sans rappeler l'attitude américaine à l'égard des pouvoirs centralisateurs, ou une certaine foi lockéenne (que l'on retrouve également dans la philosophie politique proprement américaine chez un J. Dewey) au détriment d'une attitude hobbesienne à l'égard de l'État: méfiance, préséance de la dignité individuelle et d'une attitude communautariste dans la définition du bien commun, tendance à l'intégration sociale par le biais de structures intermédiaires à mission « pragmatique » (coopératives fermières et financières, corporations, etc.). La décennie 1960-1970 est pourtant caractérisée par une croissance inédite de la taille de l'État québécois, et par le dégagement d'une certaine spécificité propre à celui-ci, soit un interventionnisme accru²²⁶ par rapport aux autres États provinciaux du reste du Canada²²⁷.

Par ailleurs, aidées en cela par la multiplication des programmes et des facultés de sciences sociales et appuyée par la prévalence idéologique d'un discours personnaliste au sein de l'élite chrétienne en charge de ces changements d'importance²²⁸, la montée du discours thérapeutique et de l'intervention sociale favorisent une modernisation des pratiques et des valeurs de la famille

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ Philipp Rieff, *The Triumph of the Therapeutic; Uses of Faith After Freud*, op. cit..

²²⁶ Louis Côté, Benoît Lévesque et Guy Morneau, « L'évolution du modèle québécois de gouvernance : Le point de vue des acteurs », *Politique et Sociétés*, vol. 261, 2007, p. 15.

²²⁷ Lors de la Révolution tranquille, l'effectif public a crû de façon soutenue: celui des ministères et des organismes a augmenté, de 1961 à 1980, à un taux moyen annuel de 4,2 %, passant de 37 900 à 82 400 employés réguliers et occasionnels. Cette étape d'expansion est l'une des manifestations, au cours de ces deux décennies, du passage d'un « État minimal », prônant le laisser-faire, à un État plus institutionnalisé, actif notamment dans les domaines de l'éducation, de la santé, de l'assistance sociale et du développement économique. Elle est particulièrement marquée dans le secteur des entreprises publiques. La nationalisation de l'électricité en 1963 et la mise en oeuvre consécutive de vastes projets hydroélectriques ont entraîné une nette augmentation de l'effectif des entreprises publiques, qui est passé de 16180 en 1961 à 43 700 en 1980. [...]. De 1981 à 1994, le secteur public au Québec a continué de croître, mais à un rythme beaucoup plus modéré (+0,7 % par an en moyenne) que durant les années 1960 et 1970 (*L'État québécois en perspective, L'effectif public total*, L'Observatoire de l'administration publique, automne 2012, pp. 14-15).

²²⁸ Pensons à George Henri Lévesque, Fernand Dumont, Guy Rocher, etc.

québécoise. L'État s'insinue de plus en plus dans les programmes d'éducation, impose des normes de plus en plus strictes en matière de standards pour ce qui a trait au comportement parental et au traitement des enfants, légifère en matière de rapports sociaux de sexes, finance des enquêtes sociales, ouvre des centres de santé de proximité (création des CLSC en 1972), et intervient de plus en plus auprès des communautés et des familles. L'aménagement de l'État par la génération de l'après-guerre couvre ainsi une pléthore de besoins qui sont les leurs²²⁹.

Cette croissance du secteur public et du secteur de l'expertise portant sur les rapports économiques et sociaux ne saurait être simplement ramenée à une tendance idéologique instiguée par les artisans de la Révolution tranquille (les Borduas, Lesage, Lévesque, et autres figures mythiques qui auraient engendré une société québécoise ouverte sur la modernité). Elle ne saurait non plus être ramenée au débordement de l'idéologie personnaliste par son versant technocratique, comme si, à eux seuls, quelques individus épris de justice sociale avaient fomenté le destin moderne du Québec et laissé s'échapper la chimère technocratique contemporaine des entrailles de leur rejeton. Il faut plutôt revenir à un raisonnement sociologique classique d'inspiration wébérienne et prendre en compte le contexte économique dans lequel s'inscrit le Québec pour comprendre ce virage d'une ampleur exceptionnelle.

Alain Gagnon²³⁰ explique en effet que la modernisation de l'appareil étatique québécois, plus rapide et plus massive (là-dessus, les analyses diffèrent) que pour le reste des provinces canadiennes de 1960 à 1980, est le fruit d'une tentative de palier ce qu'il nomme « la périphérisation » de l'économie québécoise, par une stratégie politique d'accélération de l'investissement public. Il explique que l'économie du Québec bénéficiait avant les années 1960 de la prépondérance du marché de la Nouvelle-Angleterre et de la côte est américaine, vers lesquels la majorité des exportations canadiennes et québécoises étaient destinés. Plus en amont encore dans l'histoire du Canada, le Québec constituait une plaque tournante pour le commerce en direction de la métropole britannique. Passage obligé d'un commerce dont les proportions et les orientations pancanadiennes étaient le fait de politiques fédérales visant la coopération interprovinciale, le Québec se trouvait géographiquement situé au cœur des activités économiques permettant un essor

²²⁹ Catherine Bonvalet and Ignace Olazabal, *Les baby-boomers, une histoire de familles: Une comparaison Québec-France*, Presse de l'Université du Québec, édition Kindle, 2015 ; Catherine Bonvalet, Céline Clément et Jim Ogg, *Réinventer la famille, L'histoire des baby-boomers*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

²³⁰ Alain-G. Gagnon et Mary Beth Montcalm, *Québec : au-delà de la Révolution tranquille*, Montréal, VLB Éditeur, La collection « Études québécoises », 1992.

de sa bourgeoisie.

Mais avec le déclin de l'importance économique de l'Angleterre suite à la Seconde Guerre mondiale, puis avec le déplacement des centres commerciaux et financiers de l'est vers l'ouest des États-Unis, la position avantageuse qu'occupait jadis Montréal comme plaque tournante de cette économie d'ores et déjà mondialisée fut déplacée vers Toronto. Aussi, après plusieurs décennies d'une politique libérale axée sur l'exportation de produits à faible valeur ajoutée instaurée par le gouvernement libéral dès la fin du XIX^e siècle et fondée à même les principes de l'économie libérale, le gouvernement Lesage était mûr pour l'adoption de politiques alors dites « néo-libérales » (à ne pas confondre avec le néolibéralisme redéfini à l'aune des années Reagan et Thatcher), soit un libéralisme keynésien, prônant un contrôle étatique et la multiplication des corps d'experts, employés par la fonction publique, à même de diriger la direction de l'économie nationale et de prévenir les excès (monopoles, spéculations, et autres grands maux que l'on identifie alors comme étant à la racine de la crise de 1929 et de la montée du fascisme en Europe).

Au niveau économique, la thèse de Gagnon et al. permet de comprendre sur quel terrain s'entendent alors chrétiens personnalistes, technocrates, scientifiques, juristes et néonationalistes: le Québec est en perte d'influence au Canada et en Amérique du Nord. De la langue à la religion en passant par l'économie, il ne va plus de soi que le Québec est assuré d'une spécificité ou d'un poids qui lui permettrait d'influer sur les affaires fédérales ou internationales.

La périphérisation de l'économie québécoise au sein du capitalisme continental exigeait des mesures de redressement de la part de l'État. [...] les gouvernements québécois successifs ont utilisé le pouvoir de l'État pour compenser les effets de la périphérisation, contribuant par là à une croissance importante du secteur public québécois. Conséquemment, la classe moyenne de technocrates, la plus favorable aux objectifs nationalistes, s'est trouvée considérablement renforcée. La périphérisation du Québec a eu pour effet de l'inciter à réclamer de nouveaux champs de compétence afin d'en atténuer les conséquences. De fait, la plupart des orientations nationalistes de la politique québécoise, particulièrement dans les années soixante et au début des années soixante-dix, peuvent être perçues comme des initiatives provinciales pour répondre à la marginalisation du Québec au sein de l'économie continentale restructurée. [...] En 1980, les dépenses à tous les paliers du gouvernement québécois représentaient 48% du produit provincial brut (PPB) comparativement à 26 % en Alberta et 37 % en Ontario. Les formes que prit l'interventionnisme au Québec, qui a consolidé dans la plupart des cas le pouvoir de la nouvelle classe moyenne de technocrates, étaient aussi variées qu'étendues²³¹.

²³¹ Alain-G. Gagnon et Mary Beth Montcalm, Québec : *au-delà de la Révolution tranquille*, op. cit., p. 15.

Le rôle des transformations de niveau macroéconomique et de la transformation de l'État québécois en État interventionniste est trop souvent passé au second plan dans l'analyse contemporaine des transformations de la famille. On fait souvent référence au rôle de la contraception, du marché de l'emploi et des bouleversements démographiques, facteurs qui se rejoignent, en somme, dans le progrès de la condition féminine observé durant les années 1960 et qui ne cesse de s'affirmer depuis: Loi 16 (1964), Fondation de la FFQ et de l'AFÉAS (1966), Commission Bird (1967), légalisation du divorce (1969), création du conseil du statut de la femme (1973), adoption de la charte des droits et libertés condamnant la discrimination sur la base du sexe (1975), etc.

À notre avis, il est possible de penser que ce type d'analyse rajoute au mythe de la Révolution tranquille, comme arrachement soudain d'une génération aux griffes de la Grande noirceur²³², un mythe quelque peu suranné de la lutte féministe comme procès héroïque responsable des transformations affectant la famille. Nous ne tentons pas ici d'avancer que la lutte féministe est insignifiante par rapport aux mutations économiques ni qu'elle n'a pas participé de celle-ci en octroyant notamment une identité juridique aux femmes et en les reconnaissant comme autant de travailleuses aussi valeureuses que leur contrepartie masculine. Nier la participation active des femmes au progrès des conditions qui sont les leurs serait tout aussi déplorable que de tomber dans le mythe que nous entendons rejeter: cela équivaldrait à nier tout agentivité aux acteurs et actrices historiques que furent les Casgrain, Kirkland, la FFQ, ou, pis encore, à sombrer dans le sociologisme le plus flagrant, réduisant les acteurs sociaux à autant de témoins passifs des transformations structurales affectant leur identité et leurs trajectoires (ce reviendrait à les traiter en « cultural dopes », dirait H. Garfinkel²³³).

Ce que nous avançons, nous appuyant pour cela sur une analyse du contexte économique et politique des années 1960 à 1980, c'est que l'avancée soudaine et décisive de la condition féminine, principal point de pivot de la subjectivation, et donc de la modernisation de la famille québécoise, est incompréhensible en dehors d'une analyse du changement de la conjoncture économique de ces deux décennies névralgiques dans la constitution du Québec contemporain, et de la transformation des discours portant sur la famille et sur l'intimité individuelle que ces

²³² É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur », L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 2002.

²³³ Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologies*, Paris, PUF, 2007.

transformations accompagnèrent.

Quelle place pour l'intimité dans la famille moderne ?

C'est ainsi que la famille moderne devient une scène parmi d'autres sur laquelle mettre en scène ou déployer un ensemble d'interactions intimes servant le projet subjectiviste de l'idéologie individualiste moderne. Alors que le mariage, d'institution, devient projet, passage ou contrat, et que la puissance du père et du mari s'efface devant l'égalité légale et formelle des rapports sociaux de sexe, alors qu'émergent un ensemble d'assistances techniques et d'appareils d'État, adjuvants à cette nouvelle subjectivation politique permettant de l'inscrire dans des pratiques subjectivistes (une sexualité à moi, un amour pour l'amour, une thérapie de couple, un travailleur social pour m'aider dans ma transition vers la fin de mon couple, etc.), la subjectivité féminine ainsi acquise réalise le projet individualiste moderne d'une société des individus.

La famille s'en trouve du même coup subordonnée au projet d'une expression de soi, en même temps que son arbitraire est dévoilé par le poids des responsabilités qu'elle fait peser sur ses membres. Ces obligations doivent maintenant être négociées, adaptées par rapport à nos identités mutuelles, singulières, en quête d'une relation signifiante (nous sommes maintenant autant « d'autrui significatifs »). Cette négociation et cette recherche perpétuelle de soi en l'autre et de l'autre en soi symbolise en retour un lien d'une nature inédite, l'intime, qui consiste à rencontrer l'autre dans la rupture par rapport à l'ordre social: nous négocions ensemble notre univers et y trouvons du sens, hormis l'absence d'une extériorité qui pourrait nous valider dans nos identités respectives. C'est ce vide, cette autoréférentialité du projet intime, qui oblige ce retour perpétuel à l'autre. Comme l'amour de Luhmann²³⁴, l'intimité moderne est un procès sans fin.

En retour, et cela reste à démontrer, ce nouvel espace intime appelle à lui un ensemble de discours qui tentent d'en délimiter les pourtours, d'en parfaire les manifestations, d'en faciliter la marche. Un dispositif en évolution apparaît et tente de faire vivre cet espace intime tout en y inscrivant sa marque propre. Nous y viendrons au chapitre suivant.

²³⁴ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, op. cit..

Famille mystifiée (1945-1960)

Les choses seraient bien plus simples si nous nous en tenions à cette typologie tradition-modernité pour recouvrir la période allant du 19^e siècle aux années 1960. Un type homogène pourrait alors prendre forme et servir de toile de fond, laissant croire que la famille québécoise traditionnelle portait en elle l'ensemble des gènes de sa modernité et que sa modernisation était inévitable. Raisonnement téléologique s'il en est (voire révisionniste aux yeux de certains, et particulièrement des courants féministes), il évacuerait non seulement la question historique et politique du procès de développement de la famille moderne québécoise (luttres pour les droits des femmes, courants modernisateurs en tension avec les courants puritains, etc.), mais enchaînerait la pensée à une sorte d'évolutionnisme fonctionnaliste : la famille moderne ne serait que la complexification du simple, et la réponse fonctionnelle à de grands phénomènes structurels tels que la démographie et l'économie (la famille traditionnelle aurait disparu suite à l'urbanisation et à la raréfaction des terres).

Or, de profonds malaises ont émergé dans la famille moderne québécoise au moment même où elle s'affirmait, et ce au même titre que pour sa consœur américaine, malaises qui étaient peut-être eux aussi contenus en germes dans la structure familiale canadienne-française traditionnelle. Pathos et génie se côtoient donc au sein de ce tiers type, et une analyse de la famille de la première moitié du XX^e siècle nous donne un portrait plus contrasté.

Nous incluons donc la « famille mystifiée » à titre de type intermédiaire entre la famille traditionnelle et la famille moderne, rompant ainsi avec la tendance à situer ce type dans la modernité politique et historique. La raison de notre choix en apparence anachronique (les trente glorieuses sont définitivement modernes!) découle du fait que ce type s'inscrit dans une forme de réaction moderne à la modernité, tentant de renouer avec une forme de traditionalisme au nom même des idéaux de la modernité.

Notre approche s'inscrit donc en décalage par rapport à la majorité des sociologies de la famille moderne québécoise, mais nous considérons ce déplacement somme toute mineur, quoique nécessaire au plan épistémologique : en effet, il nous semble que la famille mystifiée puisse être entendue comme bien davantage qu'une simple oppression idéologique d'un sexe par un autre (bien que cela conditionne également cette structure familiale). Ce retour en arrière doit donc être décrit et expliqué, car il porte à notre avis en son sein un corpus de représentations de la famille

« d’antan » dont nous peinons encore à nous défaire, et qui vient fausser nos représentations sociales ordinaires quant à la valeur de nos rapports familiaux (ceux-ci sont-ils plus sains, moins sains, plus intenses, moins intenses, etc.).

Sur le plan du discours, trois traits caractérisent la famille mystifiée: 1) la centralité de l’amour comme fondement; 2) la vision à la fois naturaliste/réductionniste et chrétienne d’une complémentarité naturelle et hiérarchique des genres; 3) la transformation de la figure de la mère et son élévation « mystique », pour reprendre le terme de Betty Friedan, dont nous nous inspirons largement –sans nous y limiter- pour ce sous-type.

Ce discours se retrouve dispersé au sein de plusieurs médias de communication, dont M. Gauvreau et G. Desjardins²³⁵ analysent la portée et le contenu, pour ce qui a trait, entre autres, aux courriers du cœur et aux cours de préparation au mariage. Nous nous fondons également, de manière préemptive si l’on veut –puisque nous n’avons pas encore ici présenté le résultat de nos recherches- sur notre propre fréquentation du *Petit Journal*, quotidien populaire dans lequel Janette Bertrand publiait ses chroniques du cœur²³⁶. Ce matériel ne vient ici qu’en renfort des sociologies de Friedan, Dagenais, Gauvreau et Desjardins, servant à illustrer et à contextualiser certaines de ces thèses dans le Québec de cette époque.

L’amour comme fondement mystique de la famille

Ce qu’il importe de saisir, c’est que le type mystique s’inscrit dans la transition entre la

²³⁵ Gaston Desjardins, *L’amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, St-Foy, Presses Universitaires du Québec, 1995; Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

²³⁶ Janette Bertrand avait déjà timidement débuté ce qui allait s’avérer être sa très longue carrière d’auteur et dramaturge lorsqu’elle commença à collaborer, en 1945, avec le magazine *Le Jour*, dans lequel elle publie ses poèmes chaque semaine. En 1946, elle joue dans un court métrage intitulé *Métropole*, produit par L’ONF. En 1948, elle travaillera pour Pierre Péladeau qui vient de faire l’acquisition du *Journal de Rosemont*. Elle fera également quelques apparitions publiques. Elle fait ses débuts à Radio-Canada en 1949 à l’émission *Déjeuner en musique*, qu’elle co-anime avec Jean Lajeunesse, son mari. En 1951, elle obtiendra un rôle dans le film *Aurore la petite enfant martyr*. Son implication dans *Le Petit Journal* constituera cependant sa première véritable tribune. Écrivant d’abord quelques articles dans la colonne *Opinions de femmes*, elle prendra la barre, après hésitation, du *Refuge sentimental*, de 1953 à 1969. Elle écrira seule ses articles, qui ne seront plus co-signés par Jean Lajeunesse. Premiers pas vers une autonomie intellectuelle, le *Refuge sentimental* constituera également une école pour Janette Bertrand, qui prendra ainsi le pouls de la population québécoise, de ses problèmes et de ses espoirs en matière de vie privée, de vie familiale, de sexualité, d’amour, et de relations entre les sexes. On retrouvera dans ses œuvres ultérieures une panoplie de références plus ou moins directes, plus ou moins volontaires, à certaines lettres reçues dans le cadre de cette chronique. Ses débuts à la radio et à la télévision, notamment avec l’émission *Toi et moi*, se situent également à cette période (1954).

famille traditionnelle et la famille moderne. La famille mystique, c'est un peu le laboratoire des divers intervenants en matière morale, psychologique et spirituelle, dont fera partie Janette Bertrand (à l'époque de ses chroniques du cœur) sur laquelle nous nous attarderons, tout comme d'autres auteurs et personnalités publiques de l'époque tels que, par exemple, l'influent Marcel-Marie Desmarais²³⁷, de même que les auteurs de la très populaire revue *L'École des Parents*²³⁸. C'est également le lieu d'une transformation apportée par les changements affectant la société globale.

Encore fortement intégrée à titre de réseau de solidarités intergénérationnelles tant en ville qu'en campagne (A. Fortin affirme pour sa part ces réseaux s'étendront jusqu'aux années 1980²³⁹), reposant toujours sur un modèle patriarcal avec en son centre l'idée de puissance paternelle et maritale, et intégrant une forte division des rôles fondée sur l'âge et le sexe, la famille des années 1945-1960 n'en subit pas moins de profondes transformations apportées par la modernisation de la société québécoise d'après-guerre. La vaste majorité des familles possède alors un poste radio, point d'entrée d'une culture seconde (au sens que donne le sociologue F. Dumont à celle-ci²⁴⁰) de nature à remettre en cause certains acquis de la société traditionnelle, tels que le monopole de l'Église sur les discours de nature à informer les comportements normaux par exemple. La poussée de l'usage de l'automobile est des moyens de transport, l'emploi de l'engrais chimique dans l'agriculture, le développement des réseaux de distribution nationaux et internationaux, le progrès considérable de la qualité des soins de santé, la réduction brutale des taux de mortalité infantile, et le travail des femmes requis durant la guerre ont profondément marqué l'esprit et le quotidien des familles québécoises, en bouleversant les limites et par conséquent les espoirs et les attentes inhérentes à l'économie, la longévité, la vie familiale et le confort personnel. On cherche ainsi, à l'époque, à comprendre ce vent de changement, et la plupart des intervenants, aussi bien religieux que laïques, tentent d'inscrire ce changement dans une relative continuité de l'institution familiale.

²³⁷ E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *Études d'histoire religieuse*, vol. 68, 2002, pp. 25-30 ; Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *Études d'histoire religieuse*, vol. 75, 2009, pp. 69-88.

²³⁸ Denyse Baillargeon, « Éduquer les enfants, discipliner les parents : les rapports famille-école à Montréal, 1910-1960 », *Historical Studies in Education / Revue d'histoire de l'éducation*, automne 2009.

²³⁹ Andrée Fortin, Denys Delâge, Jean-Didier Dufour et Lynda Fortin, *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Montréal, Saint-Martin, 1987.

²⁴⁰ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968.

Aux yeux des réformateurs catholiques, c'est le couple qu'il faut désormais investir de la tâche d'assurer le succès de la famille moderne. Devant les transformations du monde moderne, il est devenu impossible de réprimer le désir d'épanouissement de la personne dans sa totalité corps-esprit-âme. Les réformateurs, dont les textes commencent à paraître au courant des années 1940, ont pour ce faire de plus en plus recours à des notions de psychologie²⁴¹. Le débat porte plus spécifiquement, à en croire les travaux de G. Desjardins, sur la marche à suivre pour l'encadrement et la socialisation à la sexualité des adolescents. Ceci n'invalide toutefois pas, selon nous, leur portée sociale globale : l'impératif de formation à la sexualité des jeunes générations, ressenti par les réformateurs, à l'image de l'ancienne génération, concerne aussi leur sexualité à venir, celle des adultes qu'ils deviendront. Indirectement, c'est l'entièreté de la trajectoire sexuelle des personnes qui est visée par de tels discours, qui se veulent dispensateurs de « fondations morales » qui accompagneront l'individu durant toute son existence. De plus, les travaux de M. Gauvreau²⁴² portant sur l'engagement de la JEC et notamment sur le renouveau des cours de préparation au mariage, abondent dans le même sens.

L'importance de l'adolescence dans la modernisation des discours sur la sexualité ne saurait toutefois être sous-estimée et peut être rapportée à deux principaux facteurs. Le premier est la légitimité rapidement acquise des nouveaux discours scientifiques portant sur l'identité et l'adolescence, discours qui viennent inscrire la sempiternelle inquiétude des anciens devant la relève et le changement des valeurs dans le champ de la science²⁴³. L'autre variable est celle du retour aux taux normaux de fécondité précédant la Seconde Guerre mondiale et la crise économique, dès le début des années 1940 : le « baby boom » propulsera la question de la jeunesse à l'avant-scène des sciences sociales et des groupes d'action catholique. Un tel contexte justifie la médiation par la question de la jeunesse et de l'adolescence dans le développement d'un discours portant sur la sexualité. Au sortir de la guerre en effet :

[...] l'enfance et la vie familiale devenaient des domaines d'intérêt privilégiés. Dans « l'ordre nouveau qui devait s'établir [...] » , les enfants devaient constituer, selon les propos de McKenzie-King, « un avantage pour le pays, un capital humain dont la santé et le bien-être seront essentiels à l'économie, la défense, et la survie de la nation ²⁴⁴ ».

²⁴¹ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, op. cit., p. 30.

²⁴² Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit..

²⁴³ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, op. cit., pp. 30-31.

²⁴⁴ *Ibid*, p. 39.

Pour ces nouveaux tenants d'un progressisme social engagé sur la voie du renouveau spirituel de la société, porté notamment par les JEC et les JOC, c'est non seulement la sexualité, mais toute l'institution du mariage même qui doit être renouvelée. À travers l'enseignement prodigué aux couples suivant le cours de préparation au mariage²⁴⁵, le mariage doit ainsi cesser d'être considéré comme une forme de devoir et de contrat unissant deux familles dans le destin d'une descendance commune ou encore comme l'union sacrée de deux individus dans un pis-aller par rapport au renoncement vocationnel, mais doit être désormais vu comme l'alliance de deux personnes fondées à porter entre elles le projet d'une régénérescence du monde. Lavés de la doctrine post-tridentine suspicieuse envers le « monde » et ses institutions temporelles, les nouveaux apôtres laïques de l'éthique personnaliste investissent le sacrement du mariage d'une dignité nouvelle, inédite: le sentiment amoureux que se témoignent les personnes ainsi unies témoigne de ce qui constitue la forme la plus parfaite de l'union du spirituel et du temporel.

L'impact de ces transformations des discours portant sur la sexualité²⁴⁶ et l'amour dépasse toutefois largement l'intention spirituelle des réformateurs. L'« effet pervers » de leur travail fut plutôt de réaliser le lien entre les nouvelles valeurs hédonistes de la société de masse d'après-guerres (et le souci de réalisation de soi qu'il soutient), et l'institution du mariage comme fondement de la famille. Ce qui est ainsi sauvé du processus de modernisation, c'est le noyau conjugal. La fonction de la famille étendue, déjà historiquement minimisée, voire contestée par l'Église, est ici tout bonnement écartée de ce discours. Le fondement de la famille moderne n'est plus l'inscription dans la lignée, ni la transmission de l'héritage, pas plus, par ailleurs, que le consentement à s'unir dans le devoir de reproduction du monde. Autrement dit, alors que les nouvelles générations de laïcs cherchaient à réaliser la synthèse entre spiritualité chrétienne et formes de vies mondaines, ils ont plutôt libéré, pour leurs contemporains et les générations subséquentes, l'interdit d'une indexation de l'idéal familial (plutôt fondé sur le devoir et la transmission intergénérationnelle d'un ordre symbolique) sur l'idéal amoureux. Le fondement du mariage et de la famille n'est plus le devoir : c'est l'amour romantique qui devient l'horizon normatif.

L'imaginaire romantique structure discursivement la plus grande part des relations

²⁴⁵ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit..

²⁴⁶ Isabelle Perrault, « Morale catholique et genre féminin : La sexualité dissertée dans les manuels de sexualité maritale au Québec, 1930-1960 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.57, no. 4, Printemps, 2004, pp. 567-591.

amoureuses hétérosexuelles pour l'Occident bourgeois moderne. L'histoire de la propagation de ce médium de communication généralisé au plan symbolique est élégamment retracée par le sociologue N. Luhmann dans *L'amour comme passion*²⁴⁷, et reprise avec force dans l'ouvrage de Daniel Dagenais précédemment cité²⁴⁸. Aux yeux de Luhmann, l'amour trouve dans la seconde moitié du XVIII^e siècle un sens renouvelé avec la diffusion d'un individualisme occidental qui découvre dans la littérature romantique (littérature française s'abreuvant aux sources philosophiques allemandes) un langage lui permettant de s'immiscer au sein des aspirations de l'élite européenne, puis de se voir diffusée dans les pratiques d'un large public. Au fur et à mesure que s'installe cette voie narrative encadrant (dans le sens d'une structuration sémantique donnant une forme d'emprise sur la réalité et orientant notre interprétation de celle-ci) les relations conjugales comme relevant d'une découverte et d'une confirmation subjective mutuelle²⁴⁹ et de la construction d'un monde commun émancipé de la tutelle familiale (famille étendue, parentèle), on voit se généraliser des façons de faire, tôt émulées par les classes sociales ascendantes, qui ont pour effet de canaliser l'aspiration individualiste grandissante vers une résolution positive, ou à tout le moins compatible avec les formes de vie familiale. Le médium de communication généralisé au plan symbolique a en effet pour particularité, à suivre N. Luhmann²⁵⁰, de résoudre les contradictions qui se logent au sein du discours et entre le discours et la pratique. La passion amoureuse résout ainsi la contradiction entre une aspiration à vivre une vie exempte d'obligations extérieures aux impératifs immanents de la vie individuelle (s'instruire, se réaliser, travailler, s'enrichir, se libérer des contraintes, avoir du plaisir, etc.) et la vie familiale comme domaine éthique pourrait-on dire (la famille comme espace du don, du sacrifice pour les générations à venir, comme renonciation à une liberté sexuelle et identitaire sans ambages pour appuyer la visée d'autonomie de l'autre comme enfant ou époux). Elle y parvient en générant un espace discursif crédible au plan ontologique pour les partenaires impliqués (on y croit !), qui offre la possibilité d'une confirmation intersubjective mutuelle : je t'aime pour ton individualité abstraite, pour ton « moi véritable », et tu m'aimes pour les mêmes raisons. Ceci a pour effet de rendre tolérables les formes normales de l'aliénation maritale (routine, dénégation de l'individualité par la contrainte

²⁴⁷ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, op. cit..

²⁴⁸ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit. .

²⁴⁹ Chiara Piazzesi, *Vers une sociologie de l'intime : Eros et socialisation*, Paris, Hermann, 2017.

²⁵⁰ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, op. cit..

liée au rôle, etc.).

La réalisation de la synthèse personnaliste du discours amoureux moderne et de l'éthique familiale fondée sur les rapports hiérarchiques symbolisés par le mariage permet une traduction et une implantation toute québécoise de cette modernité amoureuse. La contradiction entre le fait de se donner aux autres et le désir de réalisation de soi est sublimée dans un récit familial célébrant l'unité des destins ainsi scellés dans cette union mystique. Le mariage religieux peut ainsi continuer d'être célébré sans pour autant contredire le projet subjectiviste moderne. Il n'est guère besoin d'y substituer le mariage civil ou l'union libre, lorsque de la bouche même des militants catholiques, le mariage religieux signe l'émancipation et l'union subjective de deux personnes prises au sens global.

De la mystique à la mystification: amour et sexualité mystifiés

N'est-ce pas là une très grande réussite que de permettre la modernisation d'un idéal conjugal alors que l'ancien est structurellement menacé par les transformations de la société globale ? Or le fait est que cette synthèse permettant le passage en douceur d'une structure familiale traditionnelle à une structure moderne n'est pas sans heurt ni sans contradiction. La mystique amoureuse participe d'un processus de mystification²⁵¹. Ce discours triomphaliste d'un amour libérateur et égalitaire voile en effet un ensemble de rapports de force et fait obstacle à la modernisation de la famille en préservant la femme, surtout à titre d'épouse et de mère, d'une pleine subjectivation.

Au centre de ce discours : l'amour. Un amour qui agit comme liant, comme mortier relationnel. Par l'amour, le sentiment d'oppression que ressentent une grande part des femmes mariées est, sur le plan du discours toujours, transcendé, pardonné. Par l'amour, l'attente toute féminine du mari dans une solitude domestique souvent extrême devient sollicitude, preuve de don de soi, et ultimement, réalisation de son genre dans une optique complémentaire. La mystique amoureuse assure une présence intérieure du sacré familial tout en mystifiant les femmes sur la nature inégalitaire des rapports sociaux de sexe.

La mystique comme expérience personnelle du sacré rejoint la mystification par un

²⁵¹ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, op. cit..

processus dépassant le glissement sémantique : au nom d'un idéal moderne et intersubjectif de la famille (famille communication, partage, réalisation du conjoint et de l'enfant), l'amour mystique valorisé par les réformateurs se méprend sur la nature de l'égalité nécessaire à la réalisation de la famille moderne. Alors que l'amour est *a priori* « un sentiment » égalitaire, niveleur (il peut frapper et unir les cœurs d'individus aux destins et statuts en apparence incompatibles), l'amour romantique comme fondement du mariage moderne empêche la pleine réalisation d'une subjectivation des femmes en reconduisant un idéal de complémentarité. Or comment pourrait-il y avoir complémentarité égalitaire avant que ne se réalise l'égalité juridique des femmes ? La fiction romantique de la famille des années 1930 à 1960 n'est ainsi, justement, qu'une fiction, une mystique au sens où l'entend Betty Friedan (nous y reviendrons). Il faudra attendre les années 1960 pour que la mystique se transforme en idéal politique donnant lieu à des réformes institutionnelles engendrant sa réalisation au niveau de la pratique sociale.

Au point de vue des discours sur la sexualité, on assiste à la même mystification. Réforme en profondeur dans les discours qui, sur le plan du vécu existentiel, n'engendre pourtant pas la libération sexuelle radicale escomptée. En nous basant par exemple sur les chroniques du cœur de Janette Bertrand, mais également sur les recherches de Serge Gagnon²⁵², de même que sur les thèses de maîtrise de Bellerive²⁵³, Manseau²⁵⁴, et Malo²⁵⁵, portant respectivement sur les courriers du cœur de 1960 à 1980, les courriers du cœur de deux journaux de 1968 à 1985, de même que sur les représentations féminines à propos des hommes et du couple telles que vues dans la revue *Châtelaine* de 1960 à 1975, on constate qu'un grand nombre de femmes continue de faire l'expérience d'une sexualité décevante, souvent méprisante, plaçant le plaisir de leur mari au cœur de leur activité sexuelle. Ces données vont à cet égard dans le même sens que celles proposées par les rapports Kinsey²⁵⁶ et Hite²⁵⁷.

²⁵² Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, op. cit.

²⁵³ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, Mémoire, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996.

²⁵⁴ Édith Manseau, *La presse du cœur, un indicateur culturel*, Mémoire de maîtrise, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1985.

²⁵⁵ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, Mémoire, Montréal, Université de Montréal, 2005.

²⁵⁶ Alfred C. Kinsey, Wardell B Pomeroy & Clyde E Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1948; Alfred C. Kinsey, Wardell B Pomeroy Clyde E Martin & Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1953.

²⁵⁷ Shere Hite, *The Hite report: a nationwide study of female sexuality*, New York, Seven Stories, 2004 (publication originale parue en 1976).

It is very clear by now that the pattern of sexual relations predominant in our culture exploits and oppresses women. The sequence of «foreplay», «penetration», and «intercourse» (defined as thrusting), followed by male orgasm as the climax and end of the sequence, gives very little chance for female orgasm, is almost always under the control of the man, frequently teases the woman inhumanly, and in short, has institutionalized out any expression of women's sexual feelings except for those that support male sexual needs²⁵⁸.

Utilisées à titre de ménagères²⁵⁹, elles le sont également à titre d'objet sexuel. Le travail de sélection éditorial des articles de la part de Janette Bertrand nous empêche d'employer ce matériel autrement qu'à titre illustratif et évocateur. Cependant, la récurrence des plaintes portant sur l'acceptabilité sociale de l'insatisfaction sexuelle de la femme québécoise donne à réfléchir (nous en donnerons des exemples concrets au chapitre III): hommes infidèles, allant jusqu'à entretenir une ou plusieurs maîtresses au vu et au su de l'entourage; femmes victimes de violence sexuelle de la part de leur conjoint, d'un beau-frère, ou d'une fréquentation, sans soutien de son entourage; pressions et chantage exercés sur les jeunes filles afin qu'elles performant un acte sexuel lors de rencontres de courtage; infidélités répétées, concernant parfois les membres de la famille de l'épouse; hygiène corporelle déficitaire chez le mari, grossesses en bas âge causées par l'ignorance en matière prophylactique ou carrément en matière d'anatomie; etc.

Aussi tardivement qu'en 1976 et ainsi beaucoup plus tard que la période de la famille mystifiée, et suivant la révolution sexuelle, les données continuent d'abonder dans le même sens. Shere Hite, chercheuse américaine d'origine allemande publie le *Hite report on female sexuality*²⁶⁰, dans lequel elle rapporte une vaste incapacité, de la part des femmes, d'atteindre l'orgasme à travers la pénétration vaginale, qui constitue alors la pratique sexuelle majoritaire (ses études rapportent

²⁵⁸ Shere Hite, *The Hite report: a nationwide study of female sexuality*, op. cit., p. 364.

²⁵⁹ Voir à cet effet la littérature existant sur les « écoles de bonheur » ou « écoles ménagères » au Québec : « Collectif CLIO, *Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, op. cit.; Nicole Thivierge, *Histoire de l'enseignement ménager familial au Québec 1882-1970*, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982 ; Nicole Thivierge, *Écoles ménagères et instituts familiaux: un modèle féminin traditionnel*, 1986. J. Sénéchal explique à cet effet : « [...] On retrouve au Québec des institutions appelées écoles ménagères. Créées en 1882, c'est vers 1937 qu'elles prennent véritablement de l'ampleur, avec la nomination à leur tête de l'abbé Albert Tessier. On y apprend aux jeunes filles à entretenir une maison, à élever les enfants [...] à devenir de « vraies » femmes. Selon le Collectif Clío, on donne à ces instituts le surnom d'« écoles de bonheur ». Bien que la clientèle vienne à manquer à ces écoles après 1956, les parents préférant payer à leurs filles des études commerciales qui leur donneront un métier, elles parviennent tout de même à inculquer à de nombreuses jeunes filles les fondements de ce que devrait être une bonne épouse (Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, Mémoire, Québec, Université Laval, 2006, p.76) ».

²⁶⁰ Shere Hite, *The Hite report: a nationwide study of female sexuality*, op. cit..

des taux supérieurs à ceux de Masters et Johnson parus en 1966²⁶¹, qui rapportaient pour leur part 50 à 60%). Par contraste, une majorité de femmes parvient à l'orgasme via quelques techniques de base de masturbation. Le problème se situe donc dans une prise en charge insuffisante du plaisir sexuel par les femmes elles-mêmes lorsqu'elles sont en relation, et non dans la physiologie féminine ou le procédé inhérent au coït. Les données de Hite, par ailleurs contestées (selon certains, les femmes insatisfaites et dont la parole est de plus en plus libérée par les progrès du féminisme auraient davantage tendance que les femmes satisfaites à faire valoir leur point de vue lors d'enquêtes anonymes), font ainsi un portrait de la situation relationnelle et sexuelle des femmes plus militant que le portrait qu'en traçait Alfred Kinsey²⁶² dans les années 1950. Pour celui-ci, la diversité des pratiques sexuelles observées laissait entendre qu'une satisfaction sexuelle mutuelle était possible, mais qu'une normativité sociale périmée dépassée en réprimait l'avènement.

Le portrait pour le Québec va dans le même sens. Les témoignages recueillis dans le courrier du cœur de Janette Bertrand nous portent à croire qu'il rejoint ici la situation américaine. Il en va de même des propos recueillis par G. Desjardins pour ce qui a trait à la pédagogie sexuelle des élites catholiques conservatrices :

Dans la famille, écrivait Mgr Ross au début des années 1930, règne une atmosphère de pudeur dans les paroles, dans les vêtements, dans les relations : toute atteinte à cette belle vertu est si ouvertement réprimandée par des parents chrétiens et avec un visage si consterné, des accents si épouvantés, que la loi du respect de soi-même pénètre comme un instinct naturel tout l'être de l'enfant²⁶³.

Cette citation reprise par G. Desjardins à Mgr Ross dans un texte paru dans *l'École sociale populaire*, revue alors très populaire et influençant considérablement le discours légitime sur la conduite familiale, exprime avec force l'essence de l'éthique post-tridentine en matière de sexualité. La sexualité, ici limitée à la notion implicite de continence sexuelle (on passe sous silence les actes sexuels en eux-mêmes et le plaisir qu'ils procurent) est renvoyée à un champ normatif exogène au plaisir : la vertu. Le champ d'intervention de la famille sur celle-ci se limite à la condamnation de l'impudeur. Pudeur ou continence sexuelle et réprimande coupable fondent les deux pôles à partir desquels on parle de sexualité. L'idéal de chasteté en constitue ainsi le

²⁶¹ William H. Masters et Virginia E. Johnson, *Human Sexual Response*, New York, Bantam Books, 1966.

²⁶² Alfred C. Kinsey, Wardell B Pomeroy Clyde E Martin & Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, *op. cit.*.

²⁶³ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec*, 1940-1960, *op. cit.*, p. 25.

croisement idéal, pour ainsi dire logique. Ce qui n'empêche pas, encore une fois, qu'on en parle beaucoup ! En fait, pour « informer » adéquatement parents et adolescents (entendre par-là : développer chez eux un rapport à la sexualité qui soit conforme à une idéologie de l'ordre social subordonnant les impératifs sexuels aux impératifs familiaux), on répète *ad nauseam* le même discours d'une tribune à l'autre :

Selon cette perspective, reformulée par nombre d'articles dans des revues comme *nos cours*, *L'École sociale populaire*, *L'Enseignement primaire*, etc., et par une quantité non moins importante de monographies et de brochures, les préceptes concernant la « chasteté » devaient être essentiellement les mêmes de l'enfance à l'adolescence²⁶⁴.

Discours sur la pudeur et la chasteté gommant ainsi le discours sur la sexualité, alors que s'épanouit en parallèle un discours sur le couple et l'amour romantique comme fondement. La famille mystifiée prépare le terrain à un discours sur l'intimité, tout en l'étouffant par la reproduction d'inégalités de genres qui empêche l'expression de l'individualisme chez la moitié féminine de la population québécoise²⁶⁵. Abondant et de plus en plus scientifique, le discours portant sur la normativité sexuelle escamote pourtant la réalité sexuelle. À l'époque, et notamment dans les textes de l'École sociale populaire et autres propagateurs de la doctrine officielle de l'Église régnait un certain consensus, si bien que :

[...] la plupart des textes reprenaient les éléments encore dominants d'une aspiration ascétique qui s'inspirait de principes éducatifs, d'écrits médicaux ou de considérations sociales et morales, bref, de toute une littérature de rigueur et de mortification qui avait connu une vigueur particulière au XIX^e et au XX^e siècle²⁶⁶.

Ici, il faut faire attention de ne pas sombrer dans l'hypothèse répressive que dénonce M. Foucault²⁶⁷. Le sexe ne fait point, pour la chrétienté, l'objet d'une répression unilatérale, mais d'une prolifération de discours dont la trame postule un point d'équilibre, une sexualité naturelle, fondée

²⁶⁴ *Ibid*, p. 29.

²⁶⁵ Il va de soi que ce discours enferme également la sexualité masculine dans un ensemble d'attitudes viriles et dominatrices qui ne relèvent pas du choix ou d'une nature masculine primaire, mais plutôt de la norme qui vient s'imposer sur les hommes, comme sur les femmes. Nous verrons plus tard que cette normativité sexuelle de la virilité et de l'absence d'expression des sentiments sera elle-aussi dénoncée par la critique scientifique et culturelle des années 1950-1980, qu'il s'agisse des psychologues humanistes qui réclameront une plus grande convergence des genres dans le couple à la faveur d'une réalisation de soi mutuelle, ou du discours de Janette Bertrand.

²⁶⁶ *Ibid*, p. 25.

²⁶⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I - La Volonté de savoir*, op. cit. pp. 13-21.

sur la mesure. Le changement par rapport à la sexualité antique n'est donc pas une condamnation de l'acte sexuel, mais un déplacement quant à la pierre d'assise de cet équilibre. Alors que pour les Grecs, l'équilibre sexuel était jugé en fonction de l'orientation sociale des actes sexuels (position sexuelle par rapport à la position sociale, capacité de modération)²⁶⁸, le catholicisme déplace le point d'équilibre de l'acte vers l'attitude morale, l'intention, la volonté.

Le problème n'est plus de surveiller l'acte sexuel en tant que révélateur de la discipline intérieure de l'individu ou de sa dignité sociale, mais de surveiller l'intention qui le motive : est-ce une banale pulsion assouvie dans le cadre légitime du mariage avec l'intention de procréer, ou une pulsion incontrôlable ne visant pas la procréation (luxure) ? Autrement dit, le plaisir est-il chaste et accidentel ou provoqué intentionnellement comme une fin en soi ? L'appétit sexuel, quant à lui, est-il constant, menaçant l'esprit d'être subverti par la chair, faisant oublier l'intention de procréer durant l'acte, ou est-il calmé par la prière et capable d'être consommé dans la mesure ? La sexualité chrétienne est un délicat processus de mise en équilibre entre un impératif naturel et voulu par Dieu, et une perversion de celui-ci en luxure. L'examen de soi, non plus à partir de sa position sociale, mais à partir de sa position personnelle placée sous la transcendance du regard de Dieu, permet au regard de se tourner vers l'intérieur. La question de l'ordre social, si importante pour les Grecs, est ainsi subordonnée à la question du salut de l'âme.

Or la nouvelle vision de la sexualité des réformateurs laïques est fortement éloignée de ce discours sur la sexualité pouvant largement être rattachée à l'éthique post-tridentine. En effet, la préoccupation des réformateurs des années 1920-1945 n'est plus de développer un rapport soupçonneux par rapport à la sexualité et d'en valoriser la sublimation sous la forme de la chasteté - sublimation qui, on le comprendra, élève la chasteté du prêtre et du moine et fait de celui-ci un être distinct, justifiant son autorité par sa nature particulière : la chasteté est ainsi à la base du « charisme » de l'homme d'Église. Contestant la sclérose de la hiérarchie catholique et l'enfermement de la spiritualité dans une bureaucratie ecclésiale vieillissante, les nouveaux pédagogues, laïques pour la plupart, tentent de trouver un moyen d'encadrer rationnellement l'expression de la sexualité.

Pourquoi ce revirement ? L'ancienne pédagogie de la chasteté était alors mise à mal par de nouvelles découvertes scientifiques : la répression des pulsions²⁶⁹ conduisait à la névrose ; les

²⁶⁸ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, op. cit., pp. 60-71.

²⁶⁹ Sigmund Freud & Joseph Breuer, *Studies in Hysteria*, Penguin Books, London 2004.

couples américains s'adonnaient en privé à ce qui était vertement dénoncé, voire illégal, aux yeux des autorités publiques²⁷⁰. Par ailleurs, la professionnalisation du travail social donnait lieu à une accumulation de connaissances portant sur les comportements déviants, et faisait craindre qu'une éducation sexuelle déficitaire ou mal orientée puisse précipiter la jeunesse vers la déviance: prostitution, abus sexuels, promiscuité, etc. En somme :

Les arguments plaçant en faveur d'une éducation sexuelle se rapportaient ici à trois facteurs déterminants : il était essentiel de contrer les dangers d'une initiation malsaine; il fallait pallier les effets désastreux du silence et de l'ignorance; et, en contrepartie, on devait promouvoir une éducation sexuelle familiale en misant sur l'intensification des liens affectifs et, ce faisant, sur un renforcement de la famille elle-même²⁷¹.

C'est ainsi que s'opère un second déplacement : la rationalisation de la sexualité et la naturalisation de la pulsion sexuelle nous semblent être au cœur de ce déplacement discursif à l'intérieur même du paradigme catholique de la surveillance intérieure. Inspiré par la discipline psychologique de plus en plus testée sur le terrain de l'empirie (psychologie expérimentale) et de la clinique, le discours du renouveau en matière de sexualité complexifie le discours chrétien : la pulsion sexuelle étant inévitable, car logée dans l'inconscient du sujet, ce n'est plus l'attitude ou l'intention qu'il faut surveiller, mais l'âge et le lieu de la pratique. Cependant, il ne s'agit pas ici d'un simple retour à l'esthétisation grecque de la sexualité: l'âge et le lieu adéquat pour l'expression de la sexualité sont à définir de manière rationaliste et idéalement scientifique. La science, en ce sens, est mise au service d'un ordre social conçu comme naturel (la sexualité sert la famille), tout en permettant un relâchement de la surveillance intérieure. Il appartient maintenant aux experts de réaliser cette surveillance. Toujours sublimée dans un ailleurs, soit l'amour conjugal, la famille, et la « santé » comme envers de la déviance, la passion sexuelle est toutefois, pour la première fois dans l'espace discursif québécois, thématisée dans le discours comme une pratique en tant que tel. Son sens est dans l'ailleurs, mais sa réalité n'est pas niée, pas plus que le plaisir qu'elle procure. La sexualité n'est pas affranchie de son cadre conjugal, mais une brèche est bel et bien ouverte.

Non plus niée, mais encadrée, normalisée. Et l'encadrement de la sexualité passe désormais par l'encadrement de la jeunesse et une pédagogie proprement adolescente : la fonction

²⁷⁰ Alfred C. Kinsey, Wardell B Pomeroy & Clyde E Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit.; Alfred C. Kinsey, Wardell B Pomeroy Clyde E Martin & Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, op. cit..

²⁷¹ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, op. cit., p. 105.

« naturelle » de la sexualité étant la reproduction de la famille, les dangers inhérents à la sexualité, justifiant l'élaboration d'une pédagogie en la matière, concernent l'expression adolescente ou prémaritale de la sexualité. Les moralistes espèrent ainsi tuer dans l'œuf les germes de la déviance, socialisant le sujet de manière relativement précoce (ce qui équivaut évidemment à nier, comme le faisait aussi Freud, la sexualité préadolescente, alors qualifiée de « latente²⁷² »).

En tentant de prendre leurs distances par rapport à l'attitude puritaine, mais en inscrivant la sexualité « normale » dans les cadres hétéronormatifs et familiaux de l'expression sexuelle (M. Bozon qualifierait ce type de « sexualité conjugale »²⁷³), les réformateurs pouvaient ainsi faire entrer la sexualité dans l'ordre d'une pensée modernisatrice puisant à deux principales sources sur lesquelles nous reviendrons au chapitre suivant, soit le discours personnaliste et le discours psychologique. Côté dans l'espace public les discours encore dominants que l'on peut *a posteriori* qualifier de puritains, tant dans la culture populaire, le milieu scolaire, et les médias de masse comme la radio, les discours réformistes, de plus en plus présents dans les médias par l'intermédiaire de la jeunesse catholique, et de moins en moins honnis dans la littérature scientifique, ce nouveau discours soutient que la sexualité possède une fonction positive et naturelle et que, par conséquent, elle doit donc être permise pour l'épanouissement complet de la personne. La question devient alors : comment mieux accompagner la jeunesse dans le développement d'une sexualité saine - entendre conforme aux normes majoritaires ? Comment éviter la sexualité que les experts qualifient de déviante, et réaliser ainsi une synthèse entre l'idéal d'épanouissement personnel de la portion naturelle de l'individu, et la promotion d'un ordre spirituel garant du salut de l'âme et de l'épanouissement de la personne totale ?

Les auteurs et intervenants en la matière se multiplient : « L.-P. Mercier (1930), Jean Bousquet (1942), Odile Vincent-Fumet (1945), Roméo Meloche (1948-1952), Soeur Gabrielle Lalemant (1950), de mêmes que les revues *Collège et famille*, *Revue Dominicaine*, *La Famille*, *Pédagogie-Orientation*, *Les Cahiers d'action catholique*, ainsi que de nombreuses conférences de *l'École des parents* ²⁷⁴ ». Il s'agissait pour ces pédagogues de « dénoncer l'éducation puritaine²⁷⁵ »,

²⁷² Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987 ; voir le second essai, intitulé : *La sexualité infantile*.

²⁷³ Michel Bozon, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralisme et divergences dans les expressions de la sexualité », ^[1]*op. cit.*; Michel Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002.

²⁷⁴ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, *op. cit.*, p.100.

²⁷⁵ *Idem*.

d'abandonner « la pruderie²⁷⁶ », de sortir enfin du silence portant sur la sexualité²⁷⁷.

À ce discours plus direct sur la sexualité s'adjoint donc une nouvelle posture pédagogique s'élevant sur les ruines de l'ancienne : non plus taire la sexualité pour en minimiser les dérapages (décadence, adultère, grossesses en bas âge, etc.), mais dire la sexualité, dans toute sa vérité, pour y adjoindre aussitôt un ensemble d'attitudes positives. De nouvelles tensions émergent, qu'il faut aussitôt affronter et, pour ce faire, s'armer d'une discipline scientifique permettant d'y faire face : au problème révolu du silence (comment éviter d'attiser la passion sexuelle tout en contrôlant le sens de la sexualité) se substitue le problème de la parole juste (comment assurer que l'encadrement se mue en dialogue, qu'il contribue à former l'autonomie personnelle ?). Au contrôle et à la mesure de l'appétit se substitue le problème de la forme adéquate de l'expression sexuelle, de son contexte, son âge idéal, de son expression correcte, soit hétérosexuelle. Le problème de la concupiscence fait place à celui de la réciprocité (le plaisir n'est pas coupable s'il engendre une relation positive. Il doit donc être vécu à deux) dans le respect de l'ordre naturel (l'acte sexuel est hétérosexuel et répond à un impératif biologique indéniable, mais contrôlable).

La fécondité, en ce sens, devient un horizon sur lequel déployer une pratique sexuelle déculpabilisée dans certains paramètres. Une fécondité toujours mystifiée, glorifiée, mais vue comme une voie d'épanouissement de la femme et du couple, et non comme une obligation liée à chaque acte sexuel. Deuxième brèche ouverte dans l'appréhension de la sexualité : si celle-ci est subordonnée à l'ordre naturel et à l'épanouissement de la personne, elle n'est plus directement liée à la reproduction biologique. Le champ des plaisirs sexuels s'ouvre à un champ de significations fondé sur l'expertise scientifique, et acquiert ainsi une autonomie nouvelle par rapport à la doctrine religieuse. Non pas libérée, mais captée par de nouveaux dispositifs, la sexualité est une réalité discursive multiple, qui permet d'en dire l'expérience sans nécessairement passer par l'institution familiale.

Aussi, la nouvelle pédagogie de la sexualité ne se limite pas à la formation de la jeunesse, mais s'applique également à renouveler le sens de la sexualité au sein du couple, ce qui passe par une refonte des relations familiales dans leur ensemble. Au centre de cette sexualité conjugale et de ce nouveau discours sur la famille, la réciprocité et l'expression de soi, le tout médiatisé par la présence discrète des spécialistes :

²⁷⁶ *Ibid*, p. 102.

²⁷⁷ *Idem*.

L'Église institutionnelle du temps (du moins par le biais du Service de préparation au mariage) était très attentive à la satisfaction sexuelle de la femme au sein du couple marié [...] elle invitait le père à participer de près à l'éducation de ses enfants et à considérer son épouse comme une égale dont il devait veiller à l'épanouissement [...] elle encourageait les couples à mieux maîtriser leur fécondité et les parents à établir avec leurs enfants des relations plus égalitaires [...]. Ce faisant, l'Église cherchait bien entendu à rendre le foyer si attirant pour les femmes qu'elles ne voudraient pas s'en échapper²⁷⁸.

Le « dire » est d'une importance capitale dans le renouveau de la pédagogie sexuelle. Il s'exprime dans la multiplication de nouveaux manuels portant sur la sexualité et renseignant le lecteur sur l'anatomie. On y décrit, en détail, mais dans une langue accessible, les diverses fonctions sexuelles, de même que certains événements de nature physiologique autrefois tabous, qui s'en voient ainsi dédramatisés : pollutions nocturnes et menstruations y sont décrites comme autant de phénomènes normaux et inévitables (voir à cet effet les ouvrages de Mercier et de R. Meloche). Ce qui ne revient pas à dire que le vocabulaire doive se retrouver à l'identique prononcé par la bouche des filles et des garçons :

Une saine éducation sexuelle suppose un langage approprié, un vocabulaire juste (scientifique) et sérieux; les échanges entre compagnons et compagnes sont rigoureusement prohibés. Pour les filles, la démarche devra être « plus poétisée », « plus sentimentale que physique²⁷⁹».

L'approche vise le développement d'une capacité à nommer le réel pour mieux s'y coltayer. On y décèle en ce sens l'intention personnaliste d'une conquête du monde moderne par les outils de la science moderne, à des fins pourtant spirituelles. Comme nous le verrons plus tard, c'est cette perspective qui donner l'impulsion originale à l'œuvre de Janette Bertrand.

Il ne faudrait ainsi toutefois pas croire que le travail de ces réformistes catholiques ait pu viser l'émancipation de l'ordre social par le biais d'une expression sans borne de l'énergie sexuelle. On est loin de W. Reich et d'H. Marcuse²⁸⁰. S'inscrivant dans la multiplication des tendances

²⁷⁸ Lucia Ferretti, Yvan Lamonde et Denyse Baillargeon, « Recension de Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 3, 2007, p. 376.

²⁷⁹ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, op. cit., p. 390.

²⁸⁰ Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution : Towards a Self-Regulating Character Structure*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1974; Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955.

personnalistes au sein de l'espace médiatique, culturel et religieux au Québec (on pense par exemple à *Cité libre* -fondée en 1950- et au *Devoir*, fondé en 1910 et offrant au cours des années 1945-1960 une tribune importante aux intellectuels personnalistes tels qu'André Laurendeau), les réformistes désirent mettre les outils d'une science rationaliste au service de l'élaboration d'une société juste, respectant la personne dans son ensemble, c'est-à-dire ne pouvant réduire la sexualité à sa dimension « mécanique ». Bien que le corps et son plaisir puissent faire l'objet d'une certaine émancipation par le biais du discours scientifique, c'est toujours l'élévation de l'âme et de la société dans son ensemble qui doit présider à l'élévation du corps. À la limite, une doctrine telle que celle d'H. Marcuse aurait alors été taxée de marxiste et de matérialiste, rabaissant la personne à sa dimension animale et pulsionnelle et ignorant sa profondeur spirituelle qui justifie une forme de régulation morale extérieure. Ainsi, si la personne est désormais perçue comme une totalité complexe incluant une forme charnelle qu'il importe de cesser de rabaisser, son développement intégral doit être guidé par un projet social garant de sa liberté, sous peine de se voir aussitôt rabaissé vers l'indignité par les valeurs matérialistes de la société moderne. L'éducation sexuelle est donc une élévation vers la liberté, et constitue donc une éducation avant tout morale :

Dans l'ensemble, ces informations sont systématiquement orientées vers la procréation dans le mariage. Les divers stéréotypes masculins et féminins y sont exposés: caractéristiques psychologiques, rôles sociaux et complémentarité « naturelle » des deux sexes. Le mode de régulation proposé s'appuie sur un appel à la raison. Amour raisonnable, maîtrise des passions, noblesse d'âme permettent, dit-on, d'atteindre un statut supérieur. En somme, ce travail individuel sur la volonté est orienté vers un certain ordre social répondant des valeurs fondamentales (famille, travail, ordre, vertu, etc.); l'aide d'un conseiller, issu du milieu familial, est fortement suggérée²⁸¹.

Cette éducation morale a pour dispensateur, espace, et destination une institution sociale bien connue : la famille. Non seulement la famille est-elle encore et toujours l'objectif d'une sexualité réussie - l'ordre social impose une sexualité hétérosexuelle orientée vers la reproduction²⁸², ainsi qu'une perspective complémentaire des rôles de genre- mais la famille s'y trouve également mobilisée comme lieu de socialisation par excellence :

²⁸¹ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, op. cit., p. 389.

²⁸² *Ibid*, p. 109.

Désormais, comme le souligne Odette Vincent-Fumet, il appartiendra aux parents « de préparer eux-mêmes le terrain [...], de surveiller de jour en jour l'évolution de la pensée en germe ». La méthode pédagogique doit circonscrire et désamorcer les zones d'« intimité négative », en s'appuyant sur le principe que le secret fait souffrir, qu'il est dangereux de s'enfermer à l'intérieur de soi²⁸³.

Sous peine de développer chez l'enfant une « intimité négative », l'éducation à la sexualité doit être réalisée par les parents, en famille²⁸⁴, et comprendre une orientation familiale comme finalité. L'intimité est ici subordonnée à l'impératif de la reproduction des places : une place pour chaque genre, et une place pour la sexualité. Les discours sur la sexualité s'autonomisent certes du cadre familial. Ils fondent la sexualité sur l'ordre naturel et l'épanouissement de la personne. Mais c'est aussitôt pour rabattre ce nouvel espace sexuel sur l'institution familiale, promouvant ainsi une modification des attitudes et des valeurs familiales. La problématisation de la sexualité en soi a ainsi pour cible ou destinataire implicite l'institution familiale, et a pour conséquence de provoquer son inscription au sein du discours scientifique et rationaliste. Aux parents de faire place aux nouveaux savoirs experts. À eux de laisser tomber le voile de l'obscurantisme. En retour, à eux de faire appel aux courriéristes du cœur, technocrates, docteurs et experts qui pourront les guider dans la reproduction de l'ordre social naturel établi par ces mêmes experts.

Réciproquement, l'évolution de la morale sexuelle ne va pas sans affecter le développement de l'esprit de la famille. Le fait qu'elle y soit systématiquement rabattue oblige en fait la famille à s'adapter aux nouveaux impératifs pédagogiques et moraux en matière de sexualité. C'est ainsi que la sexualité, pensée comme une action ou une pratique positive lorsque réalisée dans le respect des valeurs dominantes, appelle au renouveau du modèle conjugal dominant, en insistant sur la communication et la réciprocité.

De plus en plus, l'idéalisation et la promotion d'un modèle familial passéiste apparaissent détachées de la réalité urbaine, car l'immédiat après-guerre propage un nouveau style de vie domestique axé davantage sur la consommation et accentue les tendances à la recherche « privée » d'une qualité de vie. Une cellule autonome, dynamique, sans cesse à l'affût de promotion et d'affirmation sociales, un foyer d'harmonie et de concorde, voilà la famille contemporaine, voilà l'image

²⁸³ *Ibid.*, pp. 389-390.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 115.

d'Épinal de la famille heureuse véhiculée de plus en plus par les canaux de communication moderne²⁸⁵.

Contrairement à ce que des analystes contemporains aussi sérieux que F. de Singly²⁸⁶ et A. Giddens²⁸⁷ affirment, l'intensification des liens affectifs et la promotion de la sexualité n'a pas attendu le passage d'une société traditionnelle vers une société individualiste, moderne, et réflexive. À moins que le Québec ne fasse ici exception au tableau et puisse être considéré un chef de file en matière de modernisation des rapports familiaux (la place centrale de la religion dans la société québécoise jusqu'au moins à la fin des années 1970, et la subjectivation tardive des femmes au sein de la famille nous permettant d'en douter), cette approche théorique nous paraît devoir être radicalement revue, sinon carrément abandonnée. Le dégagement d'un espace sexuel, thématisé en soi, débute au Québec non pas par une libération de la chose sexuelle, mais par sa rationalisation et sa moralisation plus explicite, plus visible.

L'amour comme fondement apolitique de la solidarité moderne

Revenons en arrière. Nous avons dit que l'amour-passion que décrit un N. Luhmann est au Québec médiatisé par une armature idéologique bien en place, celle du catholicisme, mais un catholicisme rafraîchi, tentant de se régénérer de l'intérieur par une plus grande intégration du laïcat et une réponse sociale aux défis posés par la modernité libérale et capitaliste (et à la menace posée par le communisme). Nous avons également vu que cette médiation mettait l'amour conjugal au service de la reproduction de l'institution familiale, et proposait une version régénérée de celle-ci, fondée sur le sentiment et l'épanouissement personnel. Somme toute, avancerons-nous, l'amour en constitue la base et agit à titre de mystique permettant de faire l'expérience personnelle du sacré de l'institution familiale.

Pour le sociologue D. Dagenais, le fait que l'amour romantique soit en quelque sorte piégé par la famille apparaît comme une non-réalisation du projet purement subjectif de l'amour conjugal

²⁸⁵ *Ibid*, p. 126.

²⁸⁶ François de Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, op. cit..

²⁸⁷ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

que l'on retrouve dans la typologie luhmanienne (la réalisation mutuelle sur le plan de l'identité individuelle, mise de l'avant au détriment des identités de genre notamment), et engendre un « blocage » de la conjugalité québécoise au « stade » parental (le fait de s'appeler, à l'intérieur du couple, *popa et moman*). L'amour ainsi défini serait immature, porteur d'une pathologie sociale explicative, à la limite, des deux défaites référendaires et, plus largement, d'un projet politique national.

Or, il ne nous semble pas nécessaire de faire de la relation amoureuse et des modifications qu'elle implique de l'institution familiale, un portrait aussi sombre. Dans ce Québec qui invente sa modernité et adapte ses institutions à la montée d'un individualisme moral médiatisé par le personnalisme, l'amour est plutôt, selon nous, subordonné à un projet de société qui élève la relation intersubjective au rang de fondement de la société civile. La relation amoureuse ne sert pas à établir un monde commun que l'on partage uniquement à deux, ni simplement à résoudre la contradiction entre le mariage comme engagement et la sexualité comme voie d'épanouissement personnel ; l'amour n'est pas, comme pour la grammaire romantique décrite par Luhmann et directement reprise par Dagenais, un sentiment dyadique fermé. L'amour moderne n'est pas cryptophasie.

L'amour conjugal constitue plutôt aux yeux des réformateurs catholiques de la génération lyrique (c'est-à-dire des premiers-nés du baby-boom). Il est le sol « immanent » sur lequel fonder le projet spirituel d'une société régénérée. L'amour est la grammaire idéale des relations intersubjectives, grammaire qui devrait inspirer le reste des relations sociales. Pour le catholicisme des Jeunesses catholiques et pour les intellectuels catholiques impliqués dans divers comités et mouvements laïques, le problème ou la contradiction à résoudre, pour reprendre les termes de Luhmann, n'est pas simplement celui de la réalisation subjective de l'individu, projet menaçant la solidarité sociale, dans une forme d'engagement le ramenant à la société²⁸⁸. La confirmation subjective de l'identité individuelle n'épuise pas les préoccupations de cette élite intellectuelle qui aspire, plus largement, à la régénérescence de la nation dans son ensemble, et non à une forme de quiétude intérieure, préoccupation toute bourgeoise, véritable terreau de l'amour-passion luhmannien²⁸⁹.

²⁸⁸ Dagenais se limite pour sa part à cet entendement de la relation conjugale québécoise et en déduit une crise du lien social, une dislocation du monde commun (Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit.).

²⁸⁹ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, op. cit..

La tension inhérente à l'amour québécois moderne est celle d'un renouvellement de l'idée de pacte unissant les formes de vies choisies, libres, et modernes, et l'Église comme dépositaire d'une vérité sacrée et éternelle. En ce sens, l'amour conjugal est ce sentiment qui réalise l'idéal d'une complémentarité des sexes, leur interdépendance et en ce sens leur profond besoin d'une forme de pilotage spirituel dans l'établissement de leur citadelle spirituelle commune, dans l'égalité vue comme respect de leur personne « intégrale ». L'amour mystique permet de court-circuiter le problème objectif des inégalités entre les sexes, et de donner un sens, une fondation normative, à l'individualisme moral, rouleau compresseur menaçant de niveler l'ensemble des valeurs. L'Église renouvelée par un élargissement du rôle du laïcat, par une intégration des préoccupations des couples modernes, peut servir de phare dans la structuration des relations entre deux sexes vus comme naturellement étrangers l'un à l'autre, mais irrésistiblement attirés par une forme de monde commun que l'on nomme amour. L'amour, irréductible au sacrement du mariage, est ainsi élevé en fondement ontologique sur lequel assoir cette médiation spirituelle. Il renouvelle la légitimité du discours chrétien, lui permet de dialoguer avec le discours psychologique et plus largement scientifique. Il permet d'établir de nouveaux locuteurs dans l'espace public, renouvelant également l'adhésion fragilisée entre les élites intellectuelles québécoises et l'Église catholique.

Ce projet est bien davantage qu'un projet strictement conjugal. Il représente l'unité de base d'un monde commun pensé non pas à l'aune du politique, mais du spirituel et du scientifique. Il représente le noyau d'un projet de modernité religieuse dans lequel le laïcat, les femmes et la jeunesse se retrouvent unis. La personne, prise dans ses dimensions corporelle et spirituelle, est au centre de ce projet d'amour conjugal, et non l'individu comme substrat d'une modernité laïque. L'amour conjugal devient un thème au Québec sous le signe du religieux, et non pas sous le signe des Lumières.

L'amour chrétien ainsi renouvelé échappe à la dichotomie entre *éros*, *philia* et *agapè*, et permet de dépasser en douceur une morale thomiste de la subordination de la chair à l'esprit – et ce bien avant que n'émergent sur la scène québécoise les thèmes de la libération sexuelle ou de la répression libidinale théorisée par H. Marcuse²⁹⁰. Il permet une forme de libération des contraintes liées au genre en subordonnant celui-ci à la notion de personne : la femme est une personne au même titre que l'homme, et la relation conjugale doit servir son épanouissement à elle aussi. La

²⁹⁰ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, op. cit..

sexualité conjugale doit en ce sens être réjouissante pour les deux personnes²⁹¹, et non pas constituer une obligation liée à un impératif physiologique tout masculin.

D. Dagenais voit dans l'incapacité d'un discours amoureux romantique moderne (luhmannien) à s'implanter une forme de pathos à la famille moderne québécoise, empêtrée dans un traditionalisme qui l'empêchera, à terme, de réaliser son plein potentiel, et qui facilitera sa déconstruction par l'individualisme thérapeutique et la rhétorique féministe postmoderniste. Ce que nous avançons plutôt, c'est que l'amour comme « médium de communication généralisé au plan symbolique » n'est simplement jamais véritablement apparu au Québec que sous sa forme renouvelée ou travestie par l'amour spirituel proposé par les courants personnalistes. En retour, il informera la manière dont l'individualisme moral se généralisera dans l'ensemble des discours normatifs québécois, soit non pas par le politique, le juridique, et le privé comme pour la France par exemple, mais par le renouvellement de la solidarité sociale, du pacte unissant hommes et femmes, jeunes et vieux.

La spiritualisation de l'amour conjugal est, au Québec, le véritable germe de la modernité familiale. Lorsque les femmes désertèrent l'église après la parution de l'Encyclique *Humane Vitae* (1968), ce ne sera pas parce que leur sexualité individuelle ne trouve pas en l'Église la place pour « se réaliser dans le genre », parce que l'amour subordonné à l'impératif reproductif ne permet pas de confirmer la subjectivité l'un de l'autre (amour-passion luhmannien), ou encore, plus simplement, parce que les femmes veulent faire l'amour pour le plaisir ou « baiser », alors que l'Église leur refuse ce plaisir et souhaite en faire des mères. Culpabilité, dénégation du soi, rabaissement de la personne à ses fonctions biologiques : le réductionnisme religieux blesse la personne femme, et, par son biais, toute la notion même de la personne, de l'amour qui lui est dû.

Une grande part des femmes cesseront leur pratique religieuse, accompagnée en cela par les hommes, la position rétrograde du pontificat de Paul VI marquant alors une nette régression par rapport à trente ans de socialisation progressiste, influencée par les idéaux personnalistes. Si la parution d'*Humane Vitae* et sa condamnation des pratiques contraceptives et de la vie conjugale prémaritale choque les consciences, ce n'est pas parce qu'*ex nihilo* les femmes auraient soudainement développé une envie de sexualité détachée des mœurs catholiques, ou une conscience de classe réflexive, grâce à un féminisme dont on a dit qu'il était pour ainsi dire muet entre les années 1920 et les années 1960. Le point de basculement, c'est le fait que la parution de

²⁹¹ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit..

l'encyclique semblait marquer un terme à leurs aspirations de se voir respectées comme personnes entières, aptes à se réaliser dans leurs corps, leurs sentiments et leurs couples sans renoncer à leur vie spirituelle. Autrement dit, le personnalisme avait ici aussi préparé la voie vers une « sortie religieuse de la religion²⁹² ».

Sans être véritablement aptes à vérifier cette hypothèse sur le plan des perceptions et des pratiques sociales ailleurs que dans les discours que nous analyserons dans les chapitres suivants (il faudrait ici procéder à une série d'entrevues permettant de vérifier les motivations et les perceptions des principales intéressées), on pourrait toutefois prudemment la soutenir en rappelant que les hommes n'ont pas, en retour, tenté de ramener de force leurs femmes dans le droit chemin: ils ont accompagné les femmes dans cette désertion de la pratique religieuse, tout en continuant massivement à se dire catholiques : il n'y a pas, en effet, à choisir entre la vie spirituelle et la vie conjugale et charnelle si la seconde constitue une réalisation concrète de la première hors des enceintes de l'église. Hommes et femmes y trouvent leur compte.

On pourrait ainsi avancer qu'il s'agit ici de la préparation au plan idéologique des brèches juridiques qui seront plus tard entamées dans la normativité familiale traditionnelle. Le fait que ce mouvement de retrait du laïcat vers une vie sexuelle, amoureuse et privée conçue comme le fait de l'échange entre personnes d'égale dignité nous semble constituer la sphère intime propre à l'individualisme moderne que nous décrivions antérieurement. Ne manque à l'équation que la formalisation de droit de cette égalité des partenaires, soit les réformes apportées au code de la famille.

Pourtant, la distinction est de taille. Sans l'égalité formelle des partenaires dans la fondation, la gestion quotidienne (le mari possède toujours une sorte de suprématie sur son épouse), et la possibilité de déconstruction de la famille (divorce), l'égalité est piégée dans une conception hiérarchique. En effet, le modèle idéal des relations entre les sexes promus par le discours progressiste est un modèle fondé sur la complémentarité. La notion d'égalité personnaliste implique le passage par celle de complémentarité hiérarchique, alors que la notion d'égalité que l'on verra émerger dans les années 1960 implique le passage par celle de symétrie. C'est là que se situe son insuffisance par rapport à la modernité québécoise en marche, et c'est à cet égard que diverses idéologues, telles que Janette Bertrand, trouveront une plate-forme et un écho dans la

²⁹² É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personnaliste de la révolution tranquille*, op. cit., pp. 31-32. Voir aussi Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Gallimard, Paris, 1998.

population québécoise. Les germes plantés par l'idéologie personnaliste et son amour mystique laisseront sur leur appétit une majorité de femmes qui goûteront ainsi aux promesses de l'égalité sans toutefois y avoir un accès complet, cette incomplétude leur étant rappelée au quotidien par plusieurs faits sociaux qui traversent notamment les lettres adressées au courrier du cœur : tolérance du milieu social envers l'infidélité, la violence et l'indifférence masculine, surtout lorsque le couple est marié; oblitération du rôle de l'homme lors de grossesses illégitimes (relations extramatrimoniales, filles-mères); souffrance de l'épouse se faisant imposer grossesses à répétitions, routine domestique et dépendance envers le portefeuille de l'époux, etc.

Une vision à la fois naturaliste/réductionniste et chrétienne d'une complémentarité naturelle et hiérarchique des genres

Alors que leurs aînées avaient, durant la Seconde Guerre mondiale, massivement intégré le marché de l'emploi à l'échelle nord-américaine, canadienne, et québécoise, les jeunes filles issues de la génération lyrique et du baby-boom ont été fort nombreuses à se dédier à la vie domestique et familiale. La hausse des taux de natalité –phénomène typique au sortir des guerres-, combiné à la soudaine raréfaction des postes dans le milieu professionnel (retour à une économie « normale », ne requérant pas d'effort de guerre), précipite un retour en arrière. Les femmes sont rappelées à leurs chaudrons, et les hommes reprennent possession de l'espace politique et économique, réduisant la présence des femmes dans l'espace public légitime à quelques rares postes de commentatrices (journalistes, professeurs, chroniqueuses, etc.), et favorisant l'expression de solidarités traditionnelles (cercles des fermières, etc.). Aussi les femmes s'organisent-elles et ne délaissent pas pour autant la vie associative. Cependant, un certain retour aux valeurs traditionnelles marque ces mouvements féminins (que l'on qualifie parfois *a posteriori* de féministes, peut-être pour se convaincre de la naturalité et d'un ancrage territorial et national de revendications cependant très récentes), dont le *Cercle des fermières* constitue l'exemple par excellence. Dans ce Québec encore marqué par de très forts taux de pratique religieuse (baptême, mariage, pratique dominicale, etc.), dans lequel le droit n'accorde à la femme aucun statut juridique lui permettant de diriger une famille ou une entreprise, et dirigé durant très longtemps par un

gouvernement Duplessis, affichant ouvertement des valeurs chrétiennes et conservatrices²⁹³, les femmes voient leurs possibilités d'exercer une profession à temps plein hors du foyer domestique réduire comme peau de chagrin. Autonomie et individualisme moral comme fondement du rapport entre les genres se dissocient de l'infrastructure et du discours politique. On aura beau déceler les traces d'une modernité en marche au sein d'une élite jeune et éduquée, l'ensemble de la population québécoise connaît un recul certain pour ce qui a trait aux rapports sociaux de sexe tels qu'ils se voient institués dans l'espace public et dans la société civile.

L'élévation mystique de la figure de la mère

C'est dans ce contexte que l'on voit surgir une mystique féminine propre au contexte québécois. Par contraste, la mystique féminine américaine que décrivait B. Friedan construit une image idéale de la femme des années d'après-guerre comme instruite et hautement individualisée, mais limitée au rôle de complément du masculin, véritable détenteur des clefs de l'espace public. La sphère de la vie privée et de l'affectivité, de la sensualité et de la sexualité, lui appartient, et l'on prétend que c'est à titre d'individu en quête de sens et de réalisation personnelle qu'elle s'y installe. Viennent l'appuyer dans ce projet les discours thérapeutiques (la psychologie et la science pharmaceutique), de même que les théories et discours scientifiques portant sur la sexualité. La sexualité, selon Friedan, procure ainsi à ce sujet tronqué une forme d'imaginaire pulsionnel compensatoire, concrètement réalisable : influencée par A. H. Maslow²⁹⁴ sur lequel nous reviendrons plus loin, la femme américaine moderne, soutient Friedan, ne parvient pas à croître vers le plein développement et à se réaliser. Alors qu'elle parvient fréquemment à entrer sur le marché du travail et à accéder aux études supérieures, elle s'en retire rapidement et emploie la science déposée en elle pour organiser et gérer rationnellement son foyer et sa sexualité, orientée vers ses enfants, son mari²⁹⁵. Aimante de son mari et de ses enfants et dédiée corps et âme à eux,

²⁹³ Jean Hamelin et al., *Histoire du Québec*, op. cit.

²⁹⁴ B. Friedan (1963), cite en effet dans *The Feminine Mystique*, un article inédit d'A. Maslow. Ronald L. Podeschi et Phyllis J. Podeschi, « Realizing Human Potential: Focus on Women », *Educational Horizons*, vol. 52, no. 2, 1973-74, p. 61.

²⁹⁵ Aux yeux du psychologue A. Maslow, alors très influent dans les cercles de la pensée libérale nord-américaine, mais peu connu du reste du public et de la psychologie institutionnelle (ce n'est qu'avec la parution de *Motivation and*

la femme moderne est ainsi tout à fait rationnelle et individuée, tout en étant « parfaitement réalisée dans son sexe », c'est-à-dire dans les attributs que la nature a déposés en elle. Une femme supportée dans son travail domestique par un palimpseste de thérapeutes, conseillers, vendeurs d'appareils domestiques, et une technologie électrique (aspirateurs, machine à laver, robot culinaire, etc.) l'émancipant des tâches lourdes et contraignantes d'antan. Voici un exemple que donne B. Friedan :

En 1949, une seule héroïne sur trois dans les récits publiés dans les magazines féminins était une femme faisant carrière, et on la représentait au moment où elle renonçait à sa carrière, après avoir découvert que son désir profond et sincère n'était autre que de devenir ménagère [...] [par exemple] (Friedan cite ici un article paru dans la revue *Life et Look*, 16 octobre 1956) [l]a femme américaine est en train de gagner la bataille des sexes. Tout comme une adolescente elle grandit et... confond ses détracteurs. Elle n'est plus psychologiquement une sorte d'étrangère dans le monde des hommes, elle travaille dans la sécurité, elle entre dans la proportion d'un tiers dans le monde du travail aux États-Unis, moins dans le but de faire carrière que pour acheter des meubles ou un nouveau frigidaire pour la maison. Elle accepte de bonne grâce que les postes à forte responsabilité soient réservés aux hommes. Cette merveilleuse créature se marie également de plus en plus jeune, a davantage d'enfants et, dans son apparence et dans ses actes, se montre plus féminine que la femme émancipée des années 20 ou même 30; la femme de l'ouvrier-manœuvre et du jeune chef d'entreprise s'acquitte elle-même de ses travaux ménagers... Aujourd'hui, en revenant à un choix d'un autre âge, en cultivant amoureusement les fleurs de son jardin, en élevant un essaim d'enfants, elle monte dans l'estime générale bien plus haut qu'auparavant²⁹⁶.

Derrière ce discours triomphaliste, ce sont des jeunes filles, pour la plupart mariées au début de leur vingtaine (à l'époque à laquelle écrit B. Friedan, c'est une femme sur deux qui correspond à ce portrait), qui, poussées par ce nouveau mythe de la « femme domestique épanouie dans son sexe », abandonnent massivement leurs études et leurs rêves d'un avenir autonome. Déprimées, névrosées, elles s'inquiètent du sens à donner à leurs vies. Se mentent-elles à elles-mêmes, sont-

Personality, en 1963, que l'on assistera à un engouement pour la pensée de l'auteur [Frank G. Goble, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow, The Science of Self-Actualization*, Pocket Books, New-York, 1976, p. 14]), la personne poursuivant ses besoins de croissance personnelle, ces besoins transcendants les besoins primaires, et parvenant éventuellement à une plus grande réalisation de leurs tendances naturelles à l'épanouissement, pratiquent différentes activités culturelles, tel que le travail, ou s'accomplissent dans une intimité (dont fait partie la sexualité), en fonction d'objectifs ou de motivations intérieures, et non pour satisfaire autrui. Pour le dire dans les termes de la sociologie, et ainsi reprendre les termes d'un David Riesman, important sociologue américain et contemporain de Maslow et de B. Friedman, la personne qu'A. Maslow, et par conséquent, B. Friedan, considèrent comme « saine », est « introduit déterminée » : elle poursuit des objectifs et des valeurs qui résonnent en elle et lui donne le sentiment de suivre son propre compas moral (David Riesman, *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1965, p. 38).

²⁹⁶ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, W. W. Norton and Company Inc., 1963, p. 42.

elles naïves de croire qu'il leur est possible de concilier science, épanouissement de soi, et réalisation de l'idéal de la famille nucléaire fondée sur la complémentarité des rôles de genre et des sexes ? Ou encore, sont-elles libérées par ces nouvelles technologies qui allègent leurs tâches domestiques, sont-elles privilégiées, trop privilégiées, rêvant d'une carrière, d'une culture littéraire, et d'un exercice professionnel de leurs compétences acquises dans les collèges et universités, alors qu'elles ont devant elles un avenir idéal, radieux, enviable ? Femmes trompées ou enfants gâtées ?

Les thérapeutes sont perplexes : ces femmes à qui l'avenir domestique et le mariage sourient, souffrent d'un vide intérieur indéfinissable et indicible, d'une névrose à caractère non sexuel. Soutenues dans leur sexualité par une sexologie émergente et la multiplication des médias féminins (revues, courriers du cœur, émissions radiophoniques, etc.), leurs symptômes névrotiques sont incompréhensibles pour les canons de la psychanalyse. B. Friedan, quant à elle, est catégorique : toutes ces jeunes femmes s'engouffrent dans un idéal d'individualisation, fondé sur l'éducation, l'autonomie, et le rêve d'un épanouissement fondé sur l'expression de la singularité et la contribution personnelle à la société universelle, dont le potentiel s'évanouit aussitôt réalisé : aussitôt instruites, aussitôt mariées. L'acquisition d'une maison, de deux voitures, d'appareils ménagers, et la maternité avant la trentaine, correspondant à ce nouvel idéal d'après-guerre de la réalisation matérielle et sexuelle de la femme américaine, précipite toute une génération dans une impasse identitaire qui provoque une crise existentielle et propre au genre féminin comme identité sociale introjectée par un sujet aspirant pourtant à plus : comment aspirer à être soi, lorsque les marqueurs d'identité féminine culminent dans le conformisme consumériste et domestique le plus absolu ? Et comment réconcilier l'éducation et l'individualisme conquérant « à l'américaine », que s'était accaparée la génération de femmes des années folles (multiples partenaires sexuels, démonstrations publiques d'un « caractère » anticonformiste, etc.), et cet esprit d'abnégation de la subjectivité au profit d'une réalisation dans et par son sexe ? C'est là toute la force de la mystique féminine que dénonce B. Friedan :

Quand une mystique est assez forte, elle incarne elle-même sa propre représentation dans les faits. Elle se nourrit des faits mêmes qui devraient la contredire et s'infiltrer dans chaque interstice de la culture, abusant jusqu'aux sociologues²⁹⁷.

Cette impasse décrite par B. Friedan ne peut être exactement transposée au Québec. Tel que

²⁹⁷ Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*, op. cit., p. 61.

nous l'avons expliqué, en nous fondant en cela sur les thèses de M. Gauvreau et de G. Desjardins, l'amour, la sexualité et les discours qui les encadraient et leur donnaient sens au niveau sociétal exigeaient au Québec une forme de subordination de l'individualisme moral au projet spirituel d'une régénérescence de la société moderne sous le signe de la foi, de l'humanisme, et du respect de la personne humaine. La tension entre « caractère » et subordination du soi à la totalité ne pose au Québec alors aucun problème. Elle est un non-lieu. Le problème ne se pose pas encore, et donne lieu à une mystique amoureuse qui sublime le problème des rapports sociaux entre les sexes.

Se pourrait-il alors qu'il n'y ait ainsi aucun divorce entre la pensée hiérarchique personnaliste (la complémentarité des genres) et le « retour en arrière de la condition féminine », le retour au foyer des femmes qui avaient pourtant fait l'expérience du prolétariat et de l'autonomie lors des années de guerre? L'amour mystique personnaliste justifiant une conjugalité égalitaire et une sexualité conjugale plus ouverte, s'accorde tout autant avec l'existence de rapports sociaux de sexe traditionalistes (hiérarchiques, sexistes dirait-on aujourd'hui) que d'un couple moderne hautement individualisé, centré sur la famille nucléaire, dans la mesure où le retour au foyer des jeunes québécoises s'effectue librement, sous le signe de l'amour conjugal. Si ce noyau conjugal libère de l'autorité de la famille traditionnelle et du regard pétrifiant de la communauté et des clercs, qu'importe si en fait il limite l'horizon de l'identité féminine à la sphère privée. La libération est bien réelle, et permet de placer au centre du projet conjugal l'horizon normatif de la réalisation de la personne totale. Le retour au traditionalisme des années d'après-guerre sur le plan des rapports de sexe conduit donc le système idéologique à produire de nouvelles justifications pour soutenir ce nouveau penchant.

La mystique amoureuse personnaliste justifie d'abord au Québec la subordination de la réalisation de l'intégralité de la « personne-femme » en proposant un idéal féminin réduit à son expression matérialiste (la femme a un corps la prédisposant à l'activité maternelle) pour réduire la contradiction entre le retour de la femme à la domesticité et l'idéal personnaliste d'une réalisation complète de sa personne. Scientifique, cette justification se fonde sur une lecture réductionniste des sciences telles que la biologie et la médecine. Une forme de réalisme ontologique inhérent au dualisme chrétien corps-âme appuie cette lecture : que le sujet soit doté du libre arbitre, et que la société puisse moralement bénéficier de l'expression totale de celui-ci, ceci ne fait aucun doute. Mais ultimement, la femme possède un utérus, et trouve dans celui-ci la limite naturelle à cette liberté fondamentale. La femme comme mère ainsi représentée reprendra plusieurs des traits de la

femme mystifiée décrite par B. Friedan. Nous nous limiterons ici à l'inventaire des traits communs que nous avons pu trouver entre la description qu'en donne B. Friedan²⁹⁸ et ceux que nous avons pu repérer dans la littérature scientifique québécoise et dans notre enquête portant sur le discours de Janette Bertrand. Ces traits sont les suivants : 1) la femme limitée par son corps (physiquement et psychologiquement) et 2) la femme trouvant le bonheur à travers sa réalisation identitaire en tant que mère, et non à titre d'individu autonome.

1) La femme limitée par son anatomie de femme est un discours combinant un réductionnisme évolutionniste (les seins et l'utérus la destinent à l'enfantement et à l'allaitement, fait d'espèce) et un héritage fonctionnaliste inspiré de la psychanalyse freudienne (la femme a pour seul moyen de transcender l'envie du pénis la reproduction, et idéalement, la production d'un enfant mâle). Ce discours correspond à celui que décrit B. Friedan pour les États-Unis. Dans celui-ci, le corps se pose comme limite ontologique à toute forme de construit social qui voudrait en nier la factualité, et qui menacerait de plonger la femme dans un déséquilibre psychique, la névrose, guettant celles qui auraient trop d'attentes par rapport à leur destinée extradomestique. Limitée par nature, la femme a pour ainsi dire un frein naturel à sa propre modernité. Toute forme de tentative de sortie imaginaire ou politique de cette condition se soldera par un échec et un sentiment de désespoir, attribuable à la tentative de négation de cette nature indépasseable. Le rôle de la thérapie psychiatrique ou psychanalytique est alors de conduire à l'acceptation de cet ensemble de limites.

En l'absence d'une acceptation entière de cette condition (et l'on peut comprendre qu'ayant vu leurs propres mères contester celle-ci, l'acceptation ne saurait être totale), la névrose en question peut conduire à une forme de désespoir. Cette situation de désespoir, rappelant en cela le type fataliste du suicide décrit par É. Durkheim, est reconnaissable à un vide intérieur et à un sentiment de n'avoir aucune échappatoire devant la fatalité de son destin²⁹⁹. Toutefois, contrairement aux suicidés, la femme possède une alternative socialement valorisée : la maternité. En elle se réalise sa subjectivité de femme, distincte de celle de l'homme. La femme, en effet, se comprend elle-même en contraste avec l'homme, dont elle s'accapare ce que lui se refuse à lui-même : l'affectivité, la sensibilité, la réceptivité. Envers de la virilité phallique nécessaire à la reproduction d'un imaginaire masculin fondé sur la conquête statuaire (meurtre symbolique du père, complexe

²⁹⁸ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, op. cit..

²⁹⁹ Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, Édition des classiques des sciences sociales, UQAC, Chicoutimi, 2015.

d'Édipe, conquête américaine de l'ouest, etc.), la femme construit sa vie psychique selon un schéma relationnel : elle se réalise à travers autrui.

La maternité, en ce sens, abolit la contradiction entre la femme pour soi, qui a toujours le loisir de contempler son avenir et son identité d'individu, et la femme en soi, qui a pour vérité d'être dépossédée d'elle-même. La maternité permet en effet de se dire, de constater sa singularité d'individu à travers la mise en fonction de son destin corporel. L'homme, en disant « moi », se contemple à l'aune du regard que porte sur lui la communauté morale des autres hommes. La femme, en disant « moi », s'examine en fonction du regard que porte sur elle son mari. Celui-ci est donc le véritable sujet de son entrée dans l'âge adulte, un âge adulte hétéronome, toujours reçu sur le mode du don.

Cette réceptivité de l'ordre symbolique propre au rôle de femme réduit au rôle de mère permet également la reprise d'un imaginaire sexuel millénaire, opposant sexualité virile et sexualité féminine. Pour les courants personnalistes, la femme et l'homme vivaient leur sexualité sous le signe de la satisfaction mutuelle. L'ordre, les positions, la fréquence ou la nature des rapports sexuels importaient peu, pour autant qu'ils servissent l'attachement et l'épanouissement mutuel au sein du couple marié. Pour la mystique féminine québécoise, la sexualité féminine est essentiellement passive et instrumentale. Elle est vécue sur le mode de la réceptivité et du service rendu à l'époux, qui connaît pour sa part une sexualité pulsionnelle et par conséquent exigeante. La continuité avec l'imaginaire religieux puritain du XIX^e siècle est saisissante : la sexualité conjugale est un service rendu à la société par le truchement d'un soulagement offert au mari. La continence sexuelle est en ce sens une affaire d'ordre social, une affaire de places³⁰⁰ : l'homme exige « malgré lui », la femme se plie au désir. L'inverse équivaudrait à un renversement des places, bien que cette logique ne soit pas celle de la Grèce Antique décrite par M. Foucault ; c'est le destin de mère qui conditionne l'ordre des places dans cette sexualité propre à la femme québécoise mystifiée.

En fait, c'est l'ordre symbolique qui, dans les faits, dicte les termes de l'ordre naturel, en interprétant les signes disposés sur le corps comme autant de preuves matérielles de sa logique : si le pénis pénètre et engendre ainsi la vie, c'est que le vagin doit aimer être pénétré, et la femme recevoir la pulsion masculine. *A contrario*, si l'acte marital ne procure pas de plaisir à la femme, c'est qu'elle est frigide. Sa froideur est à expliquer par une mauvaise hygiène physiologique ou par

³⁰⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, op. cit..

une disposition psychologique qui la pousse à vouloir usurper la place de l'homme. Aussi, aux yeux des thérapeutes, les attentes irréalistes de réalisation de soi sont ainsi responsables des névroses. Pas l'ordre normatif dominant. Par conséquent, si la sexualité conjugale doit être vectrice de plaisir pour les deux époux, ce n'est plus pour permettre de rencontrer la norme d'épanouissement mutuelle de leurs deux personnes : c'est pour signifier que la femme se soumet à l'ordre social ambiant et à son destin de mère.

La différence avec le XIX^e siècle, c'est que les femmes sont de plus en plus instruites, et que leurs mères, qui ont eu moins d'enfants, sont au fait des techniques de contraception efficaces et leur ont transmis cette connaissance. On n'est plus au XIX^e siècle, et il faut donc donner aux femmes une bonne raison de vouloir ce qui leur est ainsi imposé. Le désir d'enfant constitue cette justification. La reproduction biologique impliquant un rapport hétérosexuel se concluant par l'éjaculation dans le vagin (ou une pratique palliative imitant plus ou moins le procédé), le désir d'enfant et le désir du pénis seraient à la base de la complétude de l'être féminin. Il s'agit bien sûr d'une construction sociale appuyée sur des dispositifs médicaux et psychologiques, d'un discours valorisant ce désir, plus que d'un quelconque désir qui « existerait » en soit, tapi au fond de nos intériorités animales enfouies sous les affects civilisationnels.

Ce désir permet de donner sens à une sexualité autrement unilatérale et souvent inégalitaire, voire, dans certains cas, violente ou dégoûtante pour le partenaire féminin, comme le révéleront les courriers du cœur de Janette Bertrand : sexualité pour l'homme, sexualité offerte en offrande à la relation, au mariage, à l'amour conjugal. Il « motive » en quelque sorte les femmes à subir leur sort et à se contenter de la médiocrité de leurs rapports sexuels (médiocrité qui sera confirmée, pour le cas américain, par le fracassant rapport Hite³⁰¹), cherchant dans les manuels et la thérapie, la clef d'un plaisir inaccessible. Socialement valorisé, le plaisir sexuel féminin est dénié par l'expérience. Le désir d'enfant permet également de tolérer un retour en arrière, car si la femme se redécouvre d'abord et avant tout mère, c'est désormais pour servir la société. Être mère constitue un travail noble, une forme de richesse incommensurable se dégageant de l'activité économique et relationnelle que cela implique. En somme, désirer des enfants, c'est espérer dépasser les petites misères du quotidien et, plus encore, c'est vouloir servir la société. Votre mari vous trompe et ne se préoccupe pas de votre jouissance mesdames ? Restez pour vos enfants, de recommander la jeune Janette Bertrand, à la fois compatissante et consciente des nouvelles injonctions au plaisir, et

³⁰¹ Shere Hite, *The Hite report: a nationwide study of female sexuality*, op. cit..

de leur impossible réalisation concrète pour une vaste majorité de femmes, qu'elle se représente avant tout, du lieu de cette jeune maternité qui est la sienne, comme autant de mères.

Le désir d'enfant est ainsi ce qui permet d'accéder à l'identité de femme au sens plein. Peu importe que l'on ait déjà, ou non, ces enfants ; le fait de s'engager dans la voie pour les obtenir ou les faire est déjà suffisant. Les activités liées à la séduction dans les écoles, les collèges et les universités, la présence aux danses, le souci de séduire l'autre sexe, tout cela démontre un attachement à l'ordre social et sert de point d'entrée discursif dans le déploiement d'une mystique amoureuse qui valorise, ultimement, la figure de la mère.

Cette mystique ne postule toutefois pas que cette mère soit une mère virginale, tel que le voudrait D. Dagenais. En effet, une pléthore de thérapeutes s'emploie à conseiller et traiter les femmes pour qu'elles désirent davantage le sexe de leur mari, et pour que, pour lui, elles s'enjoignent, se poudrent, fardent, parfument, etc.. Les méthodes abondent au sein du « Refuge Sentimental » de Janette Bertrand. *Faites-vous belles, retrouvez confiance en vous mesdames, et vous retrouverez le désir de votre mari, au centre de votre sexualité et qui sait, peut-être retrouverez-vous le bonheur.* L'art de la sexualité conjugale est au cœur d'une véritable industrie. Séduction, conquête, reconquête de l'être aimé (au masculin) font l'objet de réclames aussi diverses que nombreuses (dans le Petit Journal, nous avons par exemple inventorié plusieurs publicités telles que: *l'huile Mameline* pour raffermir le buste, ne nombreuses poudres et comprimés pour maigrir ou, alternativement, pour grossir, à une époque où la *Pin-up* définit les critères esthétiques de beauté) et de conseils dans les journaux de cœur. Les discours portant sur la sexualité de la femme-mère abondent.

Quelle place pour l'intimité ?

Cette description sommaire et hypothétique de la mystique familiale des années 1945 aux années 1960 nous permet d'avancer que cette vision dominante de la famille englobe encore et toujours, dans cette société en transition vers une modernité individualiste captée par une vision complémentaire des genres, l'intimité telle qu'on la conçoit aujourd'hui. La sexualité et le plaisir individuel qu'elle représente, loin d'être condamnés et même encouragés, n'en sont pas pour autant

tenus comme relevant d'une sphère à part : ils sont mis au service de la solidarité conjugale, laquelle est érigée en fondement de la famille. L'amour conjugal n'inspire plus la méfiance, mais suscite au contraire encouragements et interventions de la part d'une nouvelle classe de spécialistes de la question. Cependant, c'est toujours au nom d'une totalisation de ces dimensions de la vie intime (amour et sexualité) au sein de la famille qu'agissent ces spécialistes. Ils se veulent ainsi facilitateur du passage de la tradition à la modernité, agents de socialisation à l'institution familiale. Ils ne dirigent pas les individus vers une forme de réflexion « intégrée » sur l'intimité prise comme rupture avec l'ordre social et comme rapport immédiat de soi à l'autre.

Cependant, un changement notable est à observer : la vie privée est de plus en plus considérée comme le lieu de l'expression de la personne totale, et suscite l'inquiétude des spécialistes de l'esprit (psychologues) et de l'âme (prêtres, etc.). Par ailleurs, un souci d'égalité au sein du couple vient modifier les façons de parler d'amour et de sexualité. Il motive l'émergence d'un discours qui ordonne, classe, et nomme ces choses que sont le couple et la sexualité, qui diffuse les « mots justes » et tente d'en dédramatiser l'usage (jouissance, masturbation, et menstruations sont toujours très timidement abordées, mais plaisir sexuel et union sexuelle conjugale sont explicitement conseillés). Bien que cette égalité soit tronquée par une vision complémentariste des genres, elle prépare toutefois le terrain à une nouvelle vision des rapports familiaux fondés sur un travail relationnel constant, et de moins en moins vertical. Elle prépare aussi l'intervention de plus en plus marquée d'idéologues et d'intervenants laïques et aux prétentions scientifiques. Enfin, la sexualité fait toujours l'objet d'une autosurveillance et d'un ensemble de discours visant à l'orienter moralement, mais elle ouvre sur un souci de la personne dans son ensemble, de son plaisir, son corps, sa satisfaction. Trouvant en l'amour conjugal sa justification, elle conduit à penser un espace appartenant au couple en propre, loin des prescriptions morales et des injonctions liées à la famille traditionnelle : reproduction, maternité, subordination explicite, etc. La sexualité déculpabilisée prépare le terrain à un conflit de valeurs entre les femmes et l'Église catholique romaine (qui se cristallisera autour de la position rétrograde d'*Humane Vitae*), et ouvre ainsi la voie à l'aménagement d'une sexualité, d'un amour et d'une vie privée conçus comme rupture avec l'ordre social ambiant. La porte est ouverte pour l'entrée de ces nouveaux joueurs dans la constitution de ce qui deviendra, quelques décennies plus tard, l'intimité telle qu'on la connaît aujourd'hui. Le fruit est mûr, il faut le cueillir.

Chapitre II

Dispositifs de l'intimité émergente :

Environnement idéologique et généalogique du discours de Janette Bertrand

Au chapitre précédent, nous avons constaté que le passage du type familial traditionnel au type moderne en passant par le type mystifié est le fait d'un ensemble de variables démographiques, sociologiques et idéologiques ayant ensemble concouru au passage d'un type à l'autre. Au cœur de ces changements s'inscrit l'évolution d'une institution, la famille, et l'apparition d'une idéologie, l'individualisme moderne, laquelle viendra d'une part soutenir et accélérer la portée des changements de la condition féminine – par ailleurs déjà en marche et affectée par une pensée féministe déjà ancienne et active - mais surtout, d'autre part, proposer l'idéal, soutenu par un ensemble de réformes légales et de développements matériels de l'État québécois notamment, d'une individualisation concrète, à la fois publique et privée, de tout un chacun et plus particulièrement du sujet féminin.

Cet individualisme, pensons-nous l'avoir illustré, serait le fruit d'une évolution lente de l'institution familiale québécoise et de sa convergence avec de nouveaux systèmes de pensée, qui altéreront parfois simultanément, parfois distinctement, plusieurs des composantes de la famille : la conjugalité, la sexualité, la structure des relations qui y ont cours, etc.. Éthique personnaliste et nouvelle pensée thérapeutique, société de consommation, préséance du discours scientifique sur le discours religieux : telles sont les sources, sources d'idées, de valeurs, de terminologies nouvelles et diffusées publiquement, de ces nouvelles manières de voir la sexualité, le couple, l'amour et la famille, qui commencent, au tournant des années 1930 et, à plus forte raison, entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et les années 1960, à influencer le développement de l'esprit de la famille québécoise et de l'individualisme qui s'y enracine et la transforme.

Puisque ces discours préparant l'avènement de l'intimité se voyaient jadis édulcorés ou privés de leur sens global par le surplus de sens et de structures que possédait la famille traditionnelle, puisqu'ils trouvaient dans l'unanimité entourant l'importance de la famille étendue et du cadre normatif religieux leur principe limitatif, nous avons donc choisi cette famille (famille

étendue, famille traditionnelle, suivies de la famille moderne et de son pendant mystifié) comme point de départ pour posément développer l'idée selon laquelle de la dépouille de la famille traditionnelle émergeraient un ensemble de discours de l'intimité. Nous avons donc été préoccupés par la composition du portrait de l'évolution d'ensemble de la famille québécoise moderne de même que par l'édification progressive d'un individualisme moral spécifiquement québécois, et pour ce faire, nous avons dû mettre de côté l'examen des idéologies ayant concouru à ces transformations.

Nous avons enfin suggéré qu'à la suite de cette longue évolution se dégage au Québec un imaginaire de l'intimité, imaginaire porté par un ensemble de discours modernes, et qu'au terme de cet itinéraire sociohistorique se dégage pour le sociologue la nécessité de définir cet espace intime et notamment à travers ce qu'il offre comme valeur ajoutée au simple individualisme moral, c'est-à-dire, pensons-nous, un code de conduite idéal, une éthique³⁰². À cet effet, nous avons affirmé qu'au cœur de ce long travail de modernisation de la culture et de changement social se situe l'œuvre de Janette Bertrand et que celle-ci constitue tout autant un agent de ce changement (en cela accompagné par d'autres), qu'un reflet de celui-ci.

Ce second chapitre s'applique donc à montrer, de manière détaillée, l'espace discursif dans lequel prend place l'ensemble de ces changements, et dans lequel s'enracine (pour aussitôt s'en dégager) le discours de Janette Bertrand. Nous nous concentrerons sur : 1) la vision idéale de la personne ou de l'individu, 2) celle des rapports sociaux entre les sexes, 3) celle de la sexualité, 4) celle du couple, 5) celle de l'amour et, finalement, 6) celle de la famille. À plusieurs égards, nous le verrons, le discours de Janette Bertrand peut être considéré comme les prolégomènes d'un discours moderne spécifiquement québécois de l'intimité. Ces six dimensions constituent la trame effective sur laquelle se rencontrent, parfois explicitement, parfois implicitement, les discours ayant structuré celui de Janette Bertrand.

Cet espace discursif aurait pu être établi de différentes manières. Plusieurs se sont intéressés en profondeur à l'espace discursif de la sexualité et des sexualités, en concentrant leur analyse sur

³⁰² Aux yeux de J.-L. Génard (Jean-Louis Génard, *Sociologie de l'éthique*, Paris, L'harmattan, 1992), qui indique que l'éthique implique une forme de sujet ou d'agent réfléchissant qui précède l'application de la loi morale. Si nous reprenons ici le terme d'éthique, c'est que l'imaginaire intime nous semble reposer sur cette habilitation du sujet réflexif chère à la modernité individualiste. Il semble fondé, verrons-nous, à donner sens aux actions des sujets se pensant d'abord et avant tout comme des individus. L'éthique intimiste, dirait peut-être le philosophe Vincent Descombes, est une « institution du soi » (Vincent Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, NRF-Essais, 2004).

l'apparition d'un imaginaire de la sexualité libérée, personnalisée, identitaire, ou plastique, puis sur une description des sexualités contemporaines par contraste avec ses formes anciennes³⁰³; d'autres ont examiné mieux que nous l'évolution du discours amoureux et ses conséquences pour l'évolution du mariage, des attentes en matière conjugale, ou la répartition des responsabilités et la division des rôles au sein du couple³⁰⁴. D'autres encore se sont intéressés plus strictement et avec plus d'ampleur aux rapports sociaux de sexe et à leurs effets modernisateurs pour la structure et l'imaginaire de la famille³⁰⁵.

Mais il est à notre sens tout aussi important de s'intéresser moins à l'apport de l'un de ces types qu'à leur dynamique d'ensemble, aux effets qu'ils génèrent dans la culture lorsqu'ils se voient appropriés par certaines tribunes ou certains personnages publics, capables de mobiliser et d'altérer l'imaginaire d'un peuple. Question de perspective qui fait en sorte que nous avons dû laisser de côté ces stimulantes analyses pour nous contenter d'une plongée au cœur de pensées souvent méconnues de la sociologie, mais qui pourtant portent en elles, pensons-nous, les germes de l'intimité moderne telle que celle-ci naîtra dans le discours de Janette Bertrand.

Pour ce faire, nous étudierons deux discours d'importance ayant pu servir sous-tendre celui de Janette Bertrand: A) la psychologie humaniste ou existentialiste, et son souci d'une communication ouverte, transparente à elle-même, et exempte de jugement moral; B) nous

³⁰³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002; Simon, Patrick et Michel Bozon (Entretien réalisé par Patrick Simon), « Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité ? », *Mouvements*, n°20, mars-avril 2002, La Découverte, pp.15-22; Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité, Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004; Valérie Daoust, *De la sexualité en démocratie. L'individu libre et ses espaces identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005; Julie Lavigne, « Entre plaisir et danger. Exploration de la sexualité au Québec à travers ses images et ses représentations », *Globe*, vol. 12, no. 2, 2009, pp. 11-21; Jean-Philippe Warren, *Une histoire des sexualités au Québec au XX^e siècle*, Longueuil, Vlb, 2012 ; Kyle Harper, « Culture, Nature, and History: The Case of Ancient Sexuality », *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 55, No. 4, 2013, pp. 986-1016.

³⁰⁴ William Simon et J. H. Gagnon, « Sexual Scripts; Permanence and Change », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 15, no.2, 1986, pp. 97-120 ; Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Aubier, 1990 ; Manon Brunet et Serge Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, IQRC, 1993; Martin Blais et Philippe-Benoit Côté, « Scénarios sexuels », dans Lévy, J.J. et André Dupras, *Questions de sexualité au Québec*, Montréal, 2008, pp. 434-440; Eva Illouz, *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Seuil, 2012; Martin Blais, Roxanne Hébert-Ratté et Francine Lavoie, « Grammaire de l'expérience romantique adolescente au Québec: une analyse sociosémantique des idéaux amoureux », *Sociologie et Sociétés*, vol. 46, no. 1, 2014.

³⁰⁵ Marie-Blanche Tahon (dir.) « La loi, l'engendrement, la filiation », *Enfances, Familles, Générations*, no.14, 2011; Marie-Blanche Tahon, *Famille et rapports de sexe*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2007; Marie-Blanche Tahon, *Vers l'indifférence des sexes ? Union civile et filiation au Québec*, Montréal, Boréal, 2004; Marie-Blanche Tahon, *Sociologie des rapports de sexe*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2003; Irène Théry, *La distinction de sexes. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; François de Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007.

poursuivrons au chapitre suivant, avec l'analyse des discours concurrents à ceux de Janette Bertrand, que nous avons nommée « la chronique du quotidien » pour le Québec des années 1950-1970, incluant le *Courrier de Jovette*, le *Courrier de Marie-Josée*, le *Courrier de Mamie*, et la *Clinique du Cœur* de M.-M. Desmarais. Ensemble, ces discours constituent une épistémè permettant le dégagement du dispositif intime moderne dans lequel prendra place l'œuvre de Janette Bertrand. Ces discours s'inscrivent au sein d'une société nord-américaine encore tendue entre tradition et modernité, entre les années 1930 et les années 1970, alors que surviennent quelques-unes des principales transformations de la famille, de la sexualité, du couple, de l'amour et de l'individualisme américain et québécois, marquant la perte de vitesse de l'imaginaire familial traditionnel et l'entrée de la famille en modernité. Ensemble, ces discours articulent un ensemble de thèses, de prescriptions, de méthodes et d'injonctions personnelles qui rendent compte, critiquent, justifient, encouragent ou provoquent certains déplacements dans l'imaginaire social historique jusqu'à permettre le développement d'une sphère proprement intime.

Nous attardant sur leur conception de la famille, de la sexualité, du couple, de l'amour et de l'individu ou de la personne humaine, nous verrons qu'il se dégage de ces discours une certaine cohérence d'ensemble. Comme pour l'esprit du capitalisme industriel analysé par Max Weber³⁰⁶, qui était redevable, en fonction du principe d'affinité élective, à l'éthique protestante qui l'avait précédé et fécondé sans pour autant le « causer », l'éthique de l'intimité que propose Janette Bertrand³⁰⁷ et qui constitue selon nous l'une des synthèses d'un moment de l'histoire de la modernité québécoise, n'aurait pu émerger, n'eût été l'apparition, l'évolution parallèle et le conflit entre ces discours.

De quelle manière cette évolution procèdera-t-elle ? Anticipant sur notre exploration de nos trois discours, nous dirons que l'éthique personnaliste fera apparaître, chez les nouvelles générations de penseurs et dans la jeunesse québécoise des années 1940 à 1960, une quête d'engagement, de rapport intense à soi et à la communauté, de même qu'une ouverture à la pensée

³⁰⁶ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Collection « Champs », 2000.

³⁰⁷ Cette convergence discursive ou cette toile de fond donnera ainsi lieu, nous le verrons, à des hybridations teintées de la perspective de l'auteure, elle-même ancrée dans un contexte historique sans y être tout à fait perméable ou en tout temps redevable comme l'automate s'alimente à la courroie qui en provoque la marche. Autrement dit, cette éthique de l'intimité n'est ni définitive, ni complète, pas plus qu'elle n'est causée par un système discursif qui en nécessite l'émergence pour combler un manque au niveau du système de communication généralisé au plan symbolique. Elle est en quelque sorte un accident probable mais non-nécessaire, compréhensible mais inattendu, un point de passage contingent qui permet de mieux comprendre la modernité québécoise en même temps que sa famille et son individualisme.

scientifique en matière familiale. Ce legs, plus ou moins bien institutionnalisé dans l'État québécois moderne, ouvrira à tout le moins vers une inquiétude envers les pathologies affectant la famille, et vers un questionnement quant à la possibilité de penser une éthique de la vie quotidienne et de ces domaines de l'existence jadis regroupés sous la morale familiale, soit l'amour, le couple, et la sexualité.

Du côté des États-Unis se développe à la même époque une approche linguistique de la sociabilité humaine. Les actes de langages (*speech acts*³⁰⁸) auraient une existence propre, rendant ainsi compte du fait que ce n'est pas la nature ou la morale, mais bien un ensemble de conventions pratiques, qui déterminent la conduite et le sens de nos actions sociales. Se développe simultanément une théorie de la communication à partir de l'étude de sociétés exotiques et d'un examen critique de nos institutions. Au centre de la pensée de l'influent G. Bateson et de l'École de Palo Alto³⁰⁹, l'idée selon laquelle la qualité de la communication et de la relation qu'elle construit est plus déterminante que la fonction sociale qu'elle est supposée remplir. De ces théories de la communication se dégage une nouvelle certitude : la personne humaine est un être de communication, d'échange, et il est possible, et même souhaitable d'agir sur les systèmes, les institutions sociales, et les relations humaines pour les transformer. L'éthique personnaliste fournit des raisons d'agir, alors que la théorie de la communication³¹⁰ offre pour sa part les outils pour y parvenir.

Plus important encore, à compter de 1950, soit au moment où se diffuse largement l'éthique personnaliste dans un ensemble d'appareils publics³¹¹ — cours de préparation au mariage, revues d'intellectuels, Jeunesses catholiques, etc. — on assiste à l'aboutissement et à la diffusion progressive de la pensée existentialiste/humaniste en psychologie, courant qui deviendra immensément populaire et ce, jusqu'à nos jours. C. R. Rogers formalise alors une approche « centrée sur le client³¹² » et théorise, avec un succès inédit le rangeant dans le répertoire des grands noms de l'histoire de la psychologie américaine, une approche thérapeutique doublée d'une

³⁰⁸ Austin, J.L., *How To Do Things With Words*, 2nd Edition, ed. J.O. Urmson and M. Sbisá. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

³⁰⁹ Dominique Picard et Marc Edmond, *L'école de Palo Alto*, Paris, PUF, 2013.

³¹⁰ Les parallèles entre la théorie de la communication, la théorie des *speech acts*, ainsi que le développement de la psychologie humaniste sont à la fois multiples et fort intéressants. Toutefois, comme ils n'ont pas en soi de valeur explicative, et pour fins de concision, nous avons choisi de mettre de côté l'apport d'Austin, de même que celui de Bateson et de l'école de Palo Alto.

³¹¹ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

³¹² Carl Rogers, *Client-centered psychotherapy*, Boston, Houghton-Mifflin, 1951.

ontologie du sujet libre, déculpabilisé, désentravé. Cette approche valorisant un lien relationnel fondé sur l'acceptation entière de la singularité de l'autre, évacue toute dimension morale à l'agir quotidien et recentre la personne sur ses relations proches : famille nucléaire, couple, commune, partenaires sexuels ; la nouvelle sociabilité humaine est une sociabilité intime. Réformiste, cette pensée vise à détendre les liens, et au premier titre les liens entre proches significatifs. Désormais, c'est dans les possibilités d'épanouissement de l'organisme (en fonction des critères développés par A. H. Maslow, nous le verrons) que réside la raison d'être de toute relation humaine. Allant encore plus loin, C. R. Rogers, en contradiction avec l'éthique personnaliste visant toujours l'élaboration d'une cité idéale impliquant une conversion personnelle et un engagement de tout instant, propose une éthique de la relation authentique, du plein épanouissement de la personne, au détriment d'un idéal moral névrogène porté par la communauté. La table est mise : pourront s'alimenter à ces sources parfois complémentaires, parfois contradictoires, différents passeurs, différentes figures influençant l'opinion publique.

Parmi ceux-ci, on comptera le magazine *Châtelaine*, trois courriers du cœur publiés dans différents journaux québécois entre 1958 et la seconde moitié des années 1970, de même que l'œuvre de prédication du dominicain M.-M. Desmarais, ayant connu son apogée dans les années 1950 — avec la parution de *L'amour à l'âge atomique*³¹³, et la parution, en 10 volumes, de ses *Chroniques du cœur*. Chacun de ces acteurs préfigurera le travail de Janette Bertrand. Chacun d'entre eux portera, plus ou moins consciemment, la trace de ces systèmes de pensée qui se développent au Québec et en Amérique du Nord. Chacun en traduira une part pour répondre aux inquiétudes quotidiennes de Québécois et de Québécoises aux prises avec la conduite de leur propre vie, aux prises avec la fin d'un monde dans lequel famille et catholicité définissaient l'ensemble des aspirations de tout un chacun. Examinons maintenant de quelle manière.

³¹³ Marcel-Marie Desmarrais, *L'amour à l'âge atomique*, Montréal, Fides, 1957.

Au tournant de ce premier tiers du XX^e siècle, la société québécoise est le lieu d'une modernisation accélérée de ses structures économiques, et d'une transformation des modes de production qui causeront l'urbanisation définitive d'une majorité de la population³¹⁴. Ces transformations de l'infrastructure auront pour corollaire la confrontation urgente de la pensée catholique, organisatrice des consciences et des identités, à la modernité. Devant l'ampleur des changements en cours, devant la menace communiste et le rouleau compresseur fasciste qui sévissent de la Russie à l'Espagne en passant par l'Allemagne et jusqu'en France, l'Église est forcée de se prononcer quant à un ensemble de problèmes sociopolitiques³¹⁵.

La société québécoise des années précédant la grande crise de 1929 est, contrairement à plusieurs mythes persistants, une société en pleine urbanisation, sinon d'ores et déjà urbanisée et industrialisée, dans laquelle de multiples tendances politiques et idéologiques s'affrontent et donnent lieu à de profonds bouleversements sociaux. L'industrialisation³¹⁶, débutée au XIX^e siècle, touche inégalement les diverses régions de la province. Des régions relativement isolées, telles que Charlevoix, contrastent avec la métropole montréalaise en affichant de faibles taux d'urbanisation, de même que des familles nombreuses et des exploitations agricoles de subsistance. Même là, toutefois, les transformations des modes de reproduction culturelle, axés, comme nous l'avons vu, autour de la famille, se font sentir : la paysannerie se prolétarise devant le manque de terres, phénomène typique, de par le monde, découlant des conséquences funestes du mode de reproduction de la famille-souche (ou, comme nous l'avons vu, de ses proches parents, puisque la famille québécoise traditionnelle ne correspond pas tout à fait à ce modèle).

³¹⁴ « [La] population urbaine du Québec passe de 39,7 pour cent en 1901 à 63 pour cent en 1929 », Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, « Québec 1896-1929: une deuxième phase d'industrialisation. » Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin, *Idéologies au Canada Français, 1900-1929*, pp. 15-28, Édition des classiques des sciences sociales, (originellement paru en 1974), p. 19.

³¹⁵ E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, Collection « Héritage et Project », 2007.

³¹⁶ La croissance économique se traduit en effet par une urbanisation rapide, vecteur privilégiée de transformation des mœurs : D'environ 39,9 pour cent en 1901, le taux d'urbanisation atteint 63 pour cent en 1931. Cette année-là, le Québec « compte 1 060 649 ruraux et 1 813 606 citadins [...] Ceux-ci sont concentrés autour de deux pôles : Montréal qui en rassemble 818 577, et Québec, 130 594. Une extrême concentration caractérise donc le réseau urbain. Encore en 1930, on ne compte que dix-huit villes de plus de 10 000 habitants, soit toutefois plus que le double de ce qui existait en 1911 (Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1900-1929, Québec*: Les Presses de l'Université Laval, édition des classiques des sciences sociales, [originellement paru en 1974], p. 18) ».

Cependant, les principales industries en sol québécois sont concentrées dans les grandes villes et plus spécifiquement à Montréal. Une bourgeoisie canadienne-française émergente coexiste avec une élite politique et économique d'origine britannique et canadienne-anglaise mieux établie. Les investissements de la bourgeoisie montréalaise se concentrent alors sur le développement de l'Ouest canadien (culture industrielle du blé), dans le secteur des exportations vers l'Europe, et dans la production de biens manufacturés aux agriculteurs québécois et canadiens³¹⁷.

En milieu rural, le changement social s'opère inexorablement (modernisation des outils, augmentation des rendements, rareté des terres, prolétarianisation des jeunes générations et exode urbain), mais ne conduit pas à un bouleversement radical des structures normatives. Ici, l'idéologie conservatrice catholique a bel et bien prise (éthique post-tridentine doublée d'une mainmise du clergé dans les affaires publiques et de son droit de regard sur les mœurs familiales), car elle est en phase avec la réalité économique et la faible différenciation sociale, si bien que la religion occupe le premier plan en ce qui a trait à l'élaboration d'un discours portant sur la réalité.

Coexistant avec un ensemble de croyances plus ou moins « païennes » et avec un ensemble de comportements et d'attitudes de résistance, la religion n'en constitue pas moins l'arrière-plan sur lequel se tisse la cohérence des pratiques et des représentations sociales : grossesses nombreuses, valorisation des activités agricoles, dévalorisation publique, tant par le clergé que par les médias populaires, des rôles sociaux de genre de type égalitaire, relations intergénérationnelles fondées sur l'émulation et l'autorité, éducation des enfants et des adolescents (et surtout des jeunes filles) en fonction des valeurs de respect de l'autorité et d'abnégation des plaisirs mondains en fonction d'une éthique post-tridentine³¹⁸, etc.. En cohérence avec cet alignement entre l'idéologie et l'infrastructure, les structures et l'esprit de la famille traditionnelle continuent à se reproduire dans une relative tranquillité, comme le veulent les forts taux de natalité, responsables de la rapide augmentation de la population :

³¹⁷ Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986, p. 14. Le modèle de développement économique est largement fondé sur un ensemble de mesures protectionnistes douanières instaurées par le gouvernement fédéral dès 1879 (*Ibid*, p. 40), doublées du développement des lignes de chemin de fer et de peuplement des prairies : l'économie est une économie d'extraction et de transformation à faible valeur ajoutée. Au niveau provincial, le gouvernement libéral, au pouvoir depuis 1897, collecte la majorité de ses revenus via l'exploitation de la forêt, souvent par le biais de concessions aux grandes entreprises canadiennes et américaines.

³¹⁸ É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personnaliste de la révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002, p. 59.

De 1901 à 1931, la population du Québec passe de 1 648 898 âmes à 2 874 662, soit une augmentation de 74,3 pour cent. Ce fort accroissement s'explique par le jeu des forces démographiques traditionnelles : jusque vers 1915, le taux de naissance demeure élevé. À partir de la Première Guerre mondiale, signe d'une urbanisation croissante, le taux de natalité commence à décliner³¹⁹.

Prolétariés pour la très vaste majorité, les paysans s'installant en ville véhiculent leur culture orale, reproduisent les structures familiales de base et notamment la solidarité dans la fratrie³²⁰, ainsi que certains rituels qui avaient cours à la campagne tels que les danses avec violoneux, les chemins de croix, et les rassemblements du temps des fêtes religieuses, les réseaux de solidarité pour la garde d'enfants, l'entraide familiale lorsque vient le temps de trouver du travail, etc.. Toutefois, l'emprise symbolique du religieux est chez eux moins totale, tant il est vrai que lui fait concurrence un discours scientifique et rationaliste qui a sur la réalité immédiate une influence notable : expansion de l'industrie manufacturière, développement technologique (surtout après 1945), développement progressif d'une bourgeoisie d'affaires, de la médecine moderne, des tavernes³²¹.

Qui plus est, la prospérité économique des années 1920, largement attribuable aux investissements étrangers — tabac, pâtes à papier, aluminium et autres secteurs manufacturiers³²² —, favorise une croissance continue de la consommation, laquelle apporte avec elle son cortège de représentations sociales et de valeurs dans l'espace public et l'imaginaire des Québécois et des Québécoises : nouvelles représentations du corps, de la sensualité, de l'autonomie des femmes, nouvelles représentations de la jeunesse, de la réalisation de soi par l'*American way of life*, etc.³²³.

³¹⁹ Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1900-1929*, op. cit., p. 15.

³²⁰ Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), *La société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1971.

³²¹ Tavernes et autres lieux de socialisation secondaire qui, bientôt, se substitueront à la famille nucléaire comme lieu de détente idéal pour le sexe masculin : travailleur au sein des industries de transformation, le Canadien-français typique ne trouve plus dans sa famille une unité de production économique autonome doublée d'une structure répondant à son autorité prépondérante; ses enfants ne constituent plus pour lui une ressource économique assurant ses vieux jours et la suite du monde : la famille nucléaire est pour lui un fardeau économique, lieu d'une sociabilité limitée avec une épouse avec laquelle il ne partage que très peu au plan personnel; la taverne, lieu de sociabilité masculine, permet une forme de reconnaissance entre égaux, et une forme de détente, de tombée des masques, qui autorise l'homme à se dégager de ses responsabilités.

³²² Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1900-1929*, op. cit., p. 16.

³²³ Toutefois, il importe de se garder d'investir trop fortement l'hypothèse de l'américanisation de la société québécoise par ses médias de masse. Jusqu'aux années 1970 par exemple, la grande majorité des produits cinématographiques étrangers consommés par les Québécois, est d'origine française. Qui plus est, à la suite de la crise économique des années 1930, les valeurs rurales (apologie et glorification du défricheur, de l'héritage agraire, etc.) sont fortement réaffirmées dans un espace public alors résolument moderne sous la forme d'une vaste campagne publique prônant un retour à la terre. Celui-ci s'avérera tout compte fait plutôt stérile pour ce qui a trait au développement des régions et de

En 1929 survient l'éclatement de la bulle spéculative, suivie d'une décroissance brutale des investissements du secteur privé, de la consommation des particuliers et des entreprises, qui frappera de plein fouet un Québec dont les filets de sécurité sociale se résumaient pratiquement aux institutions mises en place et opérées par l'Église catholique et au soutien offert par les réseaux traditionnels qui se condensaient autour de la famille. L'État québécois, alors sous la gouverne du premier ministre L.-A. Taschereau, et en cela comparable à l'État canadien par ailleurs, ne possède ni l'expertise technocratique, ni les moyens financiers de faire face à la crise :

[Les interventions sociales de l'État québécois] se font dans le respect des principes du libéralisme économique : l'entreprise privée est le maître d'œuvre du développement économique. Les gouvernements n'hésitent pas à la subventionner, mais ne veulent pas la remplacer. Dans certains cas, ils doivent intervenir plus directement en prenant en main un secteur particulier : canaux, certains chemins de fer déficitaires, certains services publics. Le poids de l'ensemble des gouvernements dans l'économie reste faible : en 1928, ils n'assurent que 9,3 % de la dépense nationale brute et plus de la moitié du montant est payée par les municipalités³²⁴.

L'assurance publique, lorsqu'elle prend le relais de l'assistance offerte par l'Église, est sous-financée et se fonde sur des cadres anciens qu'elle emprunte à l'Église, en n'assistant par exemple que les individus pouvant être qualifiés de « nécessiteux », soit ceux qui sont incapables de travailler pour cause de handicap sévère notamment. Dans les faits, ce sont les familles qui ont à charge les destitués, chômeurs, personnes vivant avec un handicap, nouveau-nés et personnes âgées. Ce phénomène se poursuivra d'ailleurs jusqu'au début des années 1960, soit jusqu'au développement de l'État-providence moderne³²⁵.

l'économie québécoise, la plupart des cultivateurs improvisés quittant leur petite exploitation après à peine quelques années.

³²⁴ Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986, p. 41.

³²⁵ Andrée Fortin, Denys Delâge, Jean-Didier Dufour et Lynda Fortin, *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Montréal, Saint-Martin, 1987.

L'époque recèle donc certaines contradictions pour le statut et le fonctionnement de la famille québécoise : celle-ci présente une importance différente pour la ville et pour les campagnes ; elle enserme toujours les femmes dans une double étreinte de vertu et de domination, et tout en laissant s'échapper les hommes qui ne trouvent pas encore dans la famille l'esprit du « père engagé » qui apparaîtra beaucoup plus tard, soit au tournant de la seconde moitié des années 1970 ; enfin, la famille cesse de constituer le centre formel de la vie économique tant en ville qu'en campagne, tout en demeurant l'arrière-fond sur laquelle s'articule celle-ci, en offrant aux Québécois des réseaux de solidarité et d'intégration socio-économique.

Ces transformations dans le tissu social canadien-français auront pour corollaire, dans le monde catholique, le déclin d'une éthique dite « post-tridentine », axée sur le rejet de la modernité et l'insistance sur la condition pécheresse de l'homme. Sous le pontificat de Léon XIII en effet, la doctrine sociale de l'Église apostolique romaine vise à faire contrepoids au matérialisme et à la rationalisation du monde moderne - ayant pour corollaire, à en croire l'auteur de *Rerum Novarum*, une crise du catholicisme, de ses valeurs, et de l'un de ses terreaux de reproduction privilégiés, la famille. Cette éthique de la résistance est en quelque sorte scellée par la parution, en 1891, de l'encyclique *Rerum Novarum*, « vibrant appel à une transformation radicale des modes d'existence³²⁶ ». On peut résumer ainsi l'éthique post-tridentine en voie d'extinction :

Progressivement élaborée à la suite du concile de Trente (1563) et reconduite, en bien des points, lors du concile Vatican I (1871), l'éthique catholique post-tridentine peut être comprise à partir de trois dimensions essentielles. D'une part, l'insistance sur la condition pécheresse de l'homme — et conséquemment sur la culpabilité, la chute de L'Homme et son rachat par les bonnes œuvres et la piété ; d'autre part, l'affirmation de l'existence d'un ordre naturel, immuable, objectif, portion temporelle de l'ordre éternel créé par Dieu lui-même ; et finalement, la reconnaissance du monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle où l'Église joue un rôle de médiation obligatoire pour joindre Dieu et saisir adéquatement les normes morales prescrites aux hommes³²⁷.

³²⁶ É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personnaliste de la révolution tranquille*, op. cit., p. 44.

³²⁷ *Ibid*, p. 59.

Cette doctrine sociale de l'Église est, à n'en pas douter, de plus en plus en décalage avec le monde. Armée d'effectifs immenses, de ressources financières et politiques jamais égalées dans son histoire, et dotée d'un appareil de diffusion idéologique mondial, l'Église catholique est pourtant forcée dans une position réactionnaire par rapport à la marche inaltérable du capitalisme industriel, de la consommation de masse, et du déclin relatif du poids de la famille traditionnelle et de ses représentations de l'autorité et de l'ordre des places. Confrontée à diverses idéologies séculières comme le fascisme et le communisme, elle est forcée de se justifier et de s'ajuster. De sorte que, parallèlement au changement affectant les structures sociales et politiques en place, se déroule une évolution interne à la doctrine sociale de l'Église qui donnera progressivement naissance à une forme autonome d'éthique bien distincte de l'éthique post-tridentine. Il s'agit de l'éthique personnaliste.

Le fait central pour comprendre les mutations du rapport des Québécois à la religion et aux cadres normatifs qui étaient les leurs réside dans le truchement opéré par l'élaboration d'une éthique qui, comme pour l'éthique protestante décrite par Max Weber (Weber), procède de l'autonomisation d'un esprit religieux, pour fonder en sens et en motivations individuelles un ensemble de comportements de nature sociale et, par conséquent, coordonnés, significatifs et prévisibles :

De l'expression d'une doctrine religieuse à sa traduction dans une éthique, de la diffusion d'une éthique à sa mise en pratique dans un contexte particulier, il y a toute la distance d'une lente, mais progressive autonomisation qui, inéluctablement, rendra l'éthique et le mode de régulation sociale étrangers l'un à l'autre...³²⁸

À la manière de M. Weber, E.-M. Meunier³²⁹ nous enjoint à prendre acte du fait qu'un ensemble d'idées et de valeurs guidant l'action individuelle (une éthique, donc), surgissant d'un questionnement de nature spirituelle dont les origines remontent à la philosophie personnaliste, inscrit le Québec sur la voie de la modernité dès les années 1930³³⁰. Non que le seul discours d'importance pour le Québec moderne eût été le discours religieux. Mais il est indéniable que le

³²⁸ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, 2007, p.21.

³²⁹ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit. .

³³⁰ Aux yeux du sociologue E.-M. Meunier, il n'est point de relation strictement causale entre la philosophie personnaliste élaborée des années 1920 aux années 1940 par théologiens et philosophes de la trempe des J. Maritain, E. Mounier, ou L.-J. Lebreton par exemple. Que leurs travaux aient eu pour la France catholique et pour certains intellectuels canadiens-français une influence fondatrice, leur permettant de rompre avec une vision pessimiste de la modernité, et leur insufflant un air de changement et de renouveau n'est somme toute que d'intérêt généalogique.

Québec de la première moitié du XX^e siècle était une société idéologiquement définie par le catholicisme. En témoigne l'adhésion quasi monopolistique des Canadiens français à la religion catholique, les taux fort élevés de pratique religieuse (surtout en comparaison avec d'autres sociétés modernes telles que la France ou l'Angleterre par exemple), de même que l'omniprésence et l'assentiment populaire à l'égard des interventions publiques de nombreuses figures religieuses dans l'espace médiatique et politique. Plus subtilement toutefois, E.-M. Meunier nous invite à faire fi de nos certitudes personnelles par rapport au caractère plus ou moins séculier, plus ou moins religieux du Québec d'alors, et de voir la modernisation de l'Église et la diffusion de l'éthique personnaliste à partir de ses propres enceintes comme la production religieuse d'un discours moderne qui préparera le Québec à entrer, à travers un chemin singulier, dans la modernité politique occidentale et l'individualisme moral.

Caisse de résonance de la société, le religieux est traité par le sociologue et historien comme le champ d'une transformation qui porte à conséquence sur une société dont elle constitue somme toute le fait social total. *A minima*, l'Église et ses transformations idéologiques constituent l'indicateur de choix dans l'examen de transformations globales affectant la société dans son ensemble. La religion n'est pas une île : elle pénètre le reste du champ sociétal par un ensemble de discours, de rapports sociaux, de même qu'une structuration du temps et de l'espace commun³³¹ qui la rendent à la fois vulnérable aux transformations de la société, et responsable de celles-ci. Les mutations ayant cours au sein de l'Église catholique sont donc à saisir comme l'écho de la transformation de la société globale et comme l'un des discours majeurs qui en orientera le devenir :

Tout le fracas d'une rupture ne doit donc pas nous illusionner. Sa soudaineté cache les milliers et les milliers d'heures de labeur et la somme phénoménale des composantes de toutes sortes qui ont préparé son avènement. Ni tout à fait victime, ni tout à fait sujet, l'Église a fait l'histoire de la société sans toujours savoir ce qu'elle faisait, et l'apparition de nouvelles sensibilités sociales a transformé l'Église sans que nécessairement les élites de cette société aient conscience de la portée de leurs nouveaux discours et de leurs nouvelles pratiques³³².

³³¹ Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993; Danielle Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999; É.-Martin Meunier et J.-Yvon Thériault (dirs), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007.

³³² E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 23.

Décrivant et comparant entre elles les contributions du mouvement de l'Action catholique spécialisée (J.E.C, J.O.C, J.A.C), de la génération des intellectuels non-conformistes des années trente, inspirés par la pensée de C. Péguy³³³ qui contribuent à d'importantes revues d'idées telles que la revue *Esprit*, de même que la contribution de la nouvelle théologie dominicaine³³⁴, E.-M. Meunier nous offre un panorama global de même qu'une analyse détaillée de l'une des voies d'entrée du Québec dans la modernité. Comment décrire cette éthique, sans toutefois reprendre dans son ensemble le travail exhaustif de synthèse de la littérature déjà réalisé par E.-M. Meunier³³⁵? Nous résumerons donc l'essentiel de cet ouvrage en fonction des besoins de notre thèse.

L'éthique personnaliste s'inscrit dans un mouvement de refonte de l'éthique post-tridentine, fille du concile de Trente (1563) puis actualisée lors du concile de Vatican I (1871). De cette date et jusqu'au concile de Vatican II (1959), l'éthique post tridentine insiste sur la condition pécheresse de l'homme, sur l'existence d'un ordre naturel indexé sur l'ordre éternel, ainsi que sur le monopole du clergé quant aux affaires spirituelles³³⁶. Une telle posture a évidemment pour conséquence de positionner l'Église en porte-à-faux par rapport à la modernité rationaliste, bourgeoise, et éprise de sciences qui menacent l'ordre spirituel. L'encyclique *Rerum Novarum* (1879) consacre cette posture extramondaine de l'Église, et constitue une forme d'affirmation de soi contre le modernisme : résistance devant le libéralisme, rouleau compresseur des hiérarchies naturelles, le communisme, et le rationalisme, avec pour valeurs phares, l'ordre naturel que l'on retrouve au cœur de la famille, du respect de l'autorité, et de la propriété privée³³⁷.

Alimentée par les nouvelles théologies dominicaines et jésuites, par l'Action catholique spécialisée, de même que par la philosophie personnaliste, qui participèrent en Europe à d'importantes revues telles qu'*Esprit*, *Ordre Nouveau* et *Sept*, cette éthique personnaliste en développement opère un changement de cap par rapport à l'éthique post-tridentine. Reconnaisant dans l'histoire la manifestation de l'Esprit (« Dieu parle par l'histoire, l'Église s'alimente de l'histoire, la vérité s'inscrit dans l'histoire³³⁸ »), la nouvelle théologie fait volte-face et réhabilite la

³³³ *Ibid*, p. 130.

³³⁴ *Ibid*, p.27.

³³⁵ À partir des É. Poulat, J. Hamelin et N. Gagnon, Daniel-Rops, M.-J. Lagrange, C. Péguy, J. Maritain et L.-J. Lebreton, pour ne citer que quelques-unes de ses nombreuses sources.

³³⁶ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit. , p. 27.

³³⁷ *Ibid*, p. 34.

³³⁸ É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personnaliste de la révolution tranquille*, op. cit., p. 56.

perspective historique, jadis accusée de remettre en question la vérité d'une révélation achevée. S'ouvre ainsi une nouvelle voie pour l'action mondaine de la part d'un laïcat toujours attaché à une Église par ailleurs encline à prendre position critique par rapport à la modernité.

La création ne devant plus être considérée comme un événement fini, mais au contraire comme la continuité d'un projet divin qui se perd dans la nuit des temps, le devoir du fidèle ne pouvait plus se limiter à des actes discrets de piétés. Les chrétiens n'ont plus le loisir de la fuite au désert. Il n'y a plus de désert, et se retirer serait trahir³³⁹.

Première caractéristique d'importance donc : cette nouvelle éthique a trouvé à s'installer au sein même de la doctrine officielle de l'Église, influençant l'*aggiornamento* moderne que constituera le concile de Vatican II. Voici prononcé, de la plume même de Jean XXIII, qui quelques années plus tard, ouvrira le concile le 11 octobre 1962, le concile :

Aujourd'hui plus que jamais [...], nous cherchons [...] à défendre surtout et partout les droits de la personne humaine et pas seulement ceux de l'Église. [...] les exigences des cinquante dernières années, l'approfondissement doctrinal, nous ont conduit vers des réalités nouvelles. Ce n'est pas l'Évangile qui change, c'est nous qui commençons à le mieux comprendre. [...] Le moment est venu de reconnaître les « signes du temps », d'en saisir les opportunités, et regarder plus loin³⁴⁰.

L'éthique personnaliste pénètre ainsi, en aval, dans la société civile, par l'intermédiaire d'un laïcat agissant sous la bannière des jeunesses catholiques spécialisées, et remonte simultanément en amont, se diffusant jusque dans les plus hautes sphères de la hiérarchie ecclésiale. Dissension sur les méthodes à employer : l'action catholique spécialisée prônant l'engagement du laïcat, certains idéologues allant même jusqu'à reconnaître l'apport du marxisme à la cause chrétienne, alors qu'ailleurs, on s'effraie devant une désaffection des centres traditionnels du pouvoir et de l'influence ecclésiale et l'on prône une approche plus prudente. Consensus, toutefois, sur l'attitude générale à adopter pour faire face au monde moderne :

À trop monter en épingle les divers aspects politiques et idéologiques du concile et à trop tenter de l'interpréter de manière univoque — la victoire des plus progressistes sur les plus conservateurs par exemple —, on en oublie que tous les documents finaux

³³⁹ *Ibid*, p. 57.

³⁴⁰ Jean XXIII, le 24 mai 1963. Cité par Giuseppe Alberigo, « Christianisme en tant qu'histoire et théologie confessante », dans M.-D. Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985 (1937), p. 29, cité par E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit., pp. 259-260.

ont été ratifiés et adoptés par une très grande majorité de prélats [...]. Vatican II demeure un moment de synthèse et, par conséquent, un moment de déplacement des enjeux socioreligieux qui, sur un fond de permanence, transforme non seulement le contenu des luttes idéologiques, mais la position sociopolitique de l'Église dans son ensemble³⁴¹.

L'éthique personnaliste traverse ainsi les diverses interprétations de divers acteurs impliqués dans l'adaptation de l'Église à la modernité et à l'individualisme moral. Elle impose à tous une *attitude d'ouverture combative*. Tous ne sont ni ouvertement humanistes tel un J. Maritain, ou encore engagés sur la voie d'une mystique plaçant la révélation au cœur même de l'existence et de la vie humaine comme pour E. Mounier. Ces diverses pensées se rencontrent cependant au sein d'un rapport sans complaisance, sans évitement et au contraire militant et engagé dans l'adaptation de normes et de valeurs issues de la tradition de l'Église aux normes et aux valeurs concordant avec une part de la modernité.

L'éthique personnaliste se définit ensuite par le rejet du rapport obligatoire, pieux et obéissant du chrétien envers l'institution ecclésiale et l'autorité des clercs. Elle fonde la liberté et le salut du chrétien et de la cité dans un engagement personnel envers la découverte et la diffusion de la « vérité » du message chrétien. Ainsi, plutôt que d'être perçue comme l'ennemie de la foi, la science devient dès lors un allié potentiel, tout comme peuvent le faire partiellement certaines philosophies vitalistes, existentialistes, et pourquoi pas marxistes. Si le personnalisme ouvre la voie à une lecture scientifique de la réalité, ce n'est pas parce que la doctrine est scientifique en soi. C'est plutôt qu'elle possède une affinité élective avec l'humanisme et le rationalisme, tentant d'injecter au centre de la vie chrétienne une attitude d'ouverture face au monde, considérant celui-ci comme partie intégrante de l'œuvre de création, et non pas comme un pis-aller devant idéalement être abandonné dans une ascèse extramondaine. En somme, l'éthique personnaliste délégitimise partiellement l'autorité des clercs, tout en revivifiant l'autorité des sciences et au premier titre, des sciences sociales, permettant au chrétien d'avoir une emprise plus grande sur le monde.

Troisième caractéristique centrale : en quelques décennies, l'éthique personnaliste s'autonomise de son cadre religieux et installe dans l'esprit du temps les assises d'une acceptation non pas du monde moderne lui-même, mais des défis qu'il pose. Acceptation du principe même de

³⁴¹ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit., pp. 260-261.

la participation du chrétien au monde, doublée d'une inquiétude face à sa déclinaison sociale, politique, et morale.

[...] La génération des années 1930 allait choisir Péguy au risque d'être éprouvée par la souffrance, mais de peut-être changer le monde en regardant bien en face sa propre inquiétude. Car pour cette jeunesse, « seule [l'inquiétude] indique le sens des grands problèmes. La souffrance seule — [...] la souffrance la plus âpre, la souffrance morale, intellectuelle ou métaphysique — est capable de révéler une âme et de lui donner toute son expansion³⁴² ».

En somme, l'éthique personnaliste est une éthique de l'inquiétude et de l'engagement du chrétien dans la cité, un engagement critique et personnel de la personne tout entière, une éthique éprise de spiritualité ouvrant au dialogue avec le monde moderne sans jamais s'y abîmer.

L'appel au dépassement contenu en germe dans l'inquiétude est le postulat de la pédagogie personnaliste. Pour Mounier, l'inquiétude creuse sans cesse un questionnement sur l'être, un questionnement qui ne peut trouver une réponse créatrice qu'en visant le dépassement de soi. C'est le propre de l'homme qui grandit, comme un principe moteur à la base de l'humanité dans toute sa splendeur et sa grandeur³⁴³.

Mais cette éthique ne saurait se comprendre sans sa dimension rigoureusement intime, mobilisant l'individu dans les profondeurs de son être, et l'appelant à une relation authentique à l'autre. Seules comptent ultimement l'affirmation et la généralisation d'un rapport spirituel authentique de soi à soi et de soi aux autres. L'engagement personnel et la conversion totale à la volonté de transformation spirituelle de soi et du monde constituent désormais les signes d'un appel véritable, d'une foi avérée.

Rejet d'un rapport passif à l'institution, l'attitude ainsi favorisée est celle de l'ascèse intramondaine³⁴⁴. Le chrétien doit prêcher par l'exemple et le souci de soi. Le personnalisme est l'éthique de l'engagement personnel dans le devenir historique du monde spirituel (et non une philosophie ou une psychologie du soi : la différence s'éclaircira d'elle-même lorsque nous traiterons des psychologies humanistes). La piété, la complaisance dans l'application mécanique

³⁴² Daniel-Rops, *Notre inquiétude*, Paris, Librairie académique Perrion, 1953, p. 17, cité par E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit., p. 132.

³⁴³ *Ibid*, p. 169.

³⁴⁴ Max Weber, « Les types de communalisation religieuse (sociologie des religions) », dans *Économie et Société* vol. 2, l'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie, Paris, Plon et plus particulièrement pp. 347-410.

de règles banales, la recherche robotique de l'ordre, de la réussite sociale, ou la soumission à l'autorité deviennent superflues, sinon carrément suspectes : dissoute dans le conformisme, la personne est menacée, qu'elle se délaye dans la piété excessive ou dans le consumérisme le plus niais.

Aussi, il s'ensuit que la quatrième caractéristique de cette éthique personnaliste est une exigeante hygiène morale : ne devient pas personne qui veut. Nulle personne totale sans conversion puis engagement total et, en retour, point de conversion authentique sans souci de soi. C'en est fini de la négation de soi, de la profondeur de ses désirs, de ses peurs, de ses pulsions : le personnalisme valorise d'abord l'authenticité et la sincérité³⁴⁵. Ainsi ne s'agit-il plus de se sauver du monde en renonçant à ses tentations et en condamnant le mal et ses sources, mais de s'engager personnellement, sans répit, à sauver le monde, à commencer par soi. Une hygiène morale conséquente requiert une forme de surveillance intérieure, le maintien d'une inquiétude constante. Sans repos, le personnaliste est à la recherche, en lui et dans la société, d'une mission, d'une vocation (*beruf*), dirait Max Weber³⁴⁶. Contre l'existentialisme, le personnalisme propose une version enchantée de la communauté. Il en conserve l'inquiétude, mais en récuse le matérialisme et l'autonomie absolue de la personne : celle-ci trouve à s'épanouir dans un engagement constant envers la communauté. Contre le matérialisme historique, le personnalisme propose un parcours du salut spirituel : il en récupère l'idée d'une dialectique historique, prend acte de la lutte des classes, mais offre au croyant l'option d'une alliance avec le passé, et la possibilité du salut de l'âme. Contre le fatalisme de l'éthique post-tridentine, le personnalisme oppose l'idée de vocation :

Contrairement au pessimisme, voire au fatalisme de la condition pécheresse de l'homme prônée par l'éthique post-tridentine, la notion de personne introduit un humanisme optimiste. Puisque « la personne est à l'image de Dieu » disait Maritain, tout chrétien sincère a maintenant le devoir de s'accomplir selon sa propre vocation. En ce sens, la personne est d'une certaine manière le contraire du pécheur. Elle est une sainteté en devenir. Dans cette nouvelle éthique, nul n'a le droit de se replier sur soi et de considérer la vie ici-bas comme une misère et une souffrance³⁴⁷.

Cette vocation doit en retour être encouragée par la communauté, qui se fait ainsi communauté d'accueil, ouverte à la diversité des vocations. Un processus de conversion intérieure

³⁴⁵ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit. , p. 29.

³⁴⁶ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Collection « Champs », 2000 ; Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Éditions 10/18, 2006.

³⁴⁷ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit. , p. 28.

est à l'œuvre, qui ne laisse pas intactes les bases de la solidarité sociale : un nouveau contrat social fondé sur l'épanouissement de soi au sein de la communauté engage le premier vers la seconde, et la seconde envers le premier. Le personnaliste n'est pas seulement chrétien (affilié de naissance au groupe), car il est chrétien régénéré, engagé envers soi et la cité et en retour, cette cité bénéficie de son apport et se doit d'en favoriser l'expression. L'immobilisme et le conformisme sont du personnaliste les ennemis jurés, ce qui implique d'user du rationalisme et des lumières de la science pour faire avancer la cause ; mais la méfiance est d'or : nier la dimension spirituelle de la création serait perdre de vue la recherche de vérité et le sens de cette recherche. Le personnaliste est rigoureux, systématique, mais résolu : la modernité sera spirituelle ou ne sera pas.

Quelles sont les conséquences de cette éthique dans le rapport qu'elle ordonne et commande parfois par rapport aux institutions et aux centres de pouvoir de son époque ? La première conséquence est de prôner une cohabitation entre la pensée et l'action, une praxis visant la régénérescence de la société tout entière³⁴⁸.

Cette éthique émerge donc de la pensée catholique, mais distille dans la société civile, tant au Québec que dans le reste du monde, une marche à suivre pour l'individu moderne découvrant l'ampleur de sa liberté. La personne est ainsi interpellée dans son ensemble, et c'est une personne totale qui surgit, chargée, plutôt que le clergé (ou plutôt à des degrés différents), de la suite du monde. L'intellectuel personnaliste est un intellectuel organique, qui prend appui dans son milieu, parle de son milieu, avec son milieu, pour son milieu. Conséquence de cette incarnation de la pensée : le personnaliste est aussi incarné. Sa vigueur et sa santé sont le résultat du refus de

³⁴⁸ On retrouve cette idée d'une praxis chrétienne, simultanément, dans l'espace narratif de la théologie de la libération et dans son adaptation moins révolutionnaire et médiatisée par les outils des sciences sociales et économiques, dans la pensée de L.-J. Lebreton, fondateur du mouvement Économie et humanisme (1941), dominicain ayant eu une influence considérable sur des institutions aussi éloignées de la pensée strictement chrétienne que l'École libre de sociologie de Sao Paulo, de même qu'au sein même de l'État brésilien et les programmes de développement qu'il mit en place. On retrouve les mêmes principes vocationnels du chrétien engagé par une conversion authentique à soi et d'une volonté de transformation, d'adaptation des institutions économiques, politiques et ecclésiastiques à l'«échelle humaine», chez Ivan Illich, prêtre, vice-recteur de l'Université catholique de Puerto Rico et plus tard professeur invité à Penn State aux États-Unis (au cours des années 1980), fondateur du Centre Interculturel de Documentation de Cuernavaca (1961), véritable pôle d'attraction pour les passionnés de la pédagogie des opprimés et les intellectuels de tout horizon à la recherche d'un modèle de développement humain intégré, mettant en son centre l'épanouissement de la personne et l'engagement libre et authentique d'une personne déliée de l'habitus institutionnel. Se revendiquant des pensées de Jacques Ellul, de Hugues de Saint-Victor, et de la parole de Saint-Jérôme notamment, il propose un engagement spirituel de la personne totale par opposition à un asservissement à l'institution ecclésiale et à ce qu'il nomme, à la suite d'Ellul (mais on pourrait en faire remonter l'origine à Heidegger), « la technique ». Voir Ivan Illich, *Œuvres complètes, Volume 1*, Préface de Jean Robert et Valentine Borremans, Paris, Fayard, 2004; Ivan Illich, *Œuvres complètes, Volume 2*, Paris, Fayard, 2005.

l'oisiveté de la société de consommation, d'un combat incessant contre la violence et de l'abêtissement causés par le libéralisme, la société de consommation.

Engagement, conversion identitaire, changement radical et relève d'une vieille garde perçue comme sclérosée : le personnalisme a tout pour plaire à la génération lyrique née entre les dernières années de la Seconde Guerre mondiale et la décennie suivante³⁴⁹. Ses idées phares en appellent à la jeunesse.

L'engagement organique, authentique, et vocationnel de la personne totale ainsi définie a pour conséquence la définition du terrain d'action du militant. Tant pour J. Maritain que pour l'Action catholique spécialisée, l'engagement conséquent demandait l'harmonisation de la foi et de l'action. Pour faire advenir cette cité spirituelle, ce n'est pas le politique qu'il faut viser, car celui-ci conditionne autre chose qu'un rapport authentique du chrétien au monde, tout comme l'Église par ailleurs. C'est le social lui-même qu'il faut investir³⁵⁰, le chrétien doit agir au sein même de ses relations, ses réseaux, ses amitiés. Si le fondement de la solidarité sociale est l'harmonie entre le principe vocationnel et l'aménagement social qui est fait à celui-ci, ce ne sont pas les centres du pouvoir qu'il faut transformer, mais les réseaux de solidarité, d'entraide, d'éducation, qui permettent de transmettre un ensemble de valeurs et de prêcher par l'exemple.

De son propre aveu, Mounier n'a jamais été un imaginaire penseur des structures politiques, moins encore un maître-tacticien. Ces domaines, il les laissait à plus compétents que lui. Pourtant [...] il s'est plu à imaginer les cadres idéaux d'une société personnaliste. [...] Il fallait pour cela, raconte Jean-Marie Domenach, troisième rédacteur en chef de la revue *Esprit*, « assurer le matériel, organiser rationnellement les bases économiques de la cité : les politiciens incompetents seront avantageusement remplacés dans cette besogne par des techniciens inventifs (Jean-Marie Domenach, « les principes du choix politique », *Esprit*, décembre 1950, no. 174, p. 825) ». [...] Pour échapper aux périls de l'individualisme et du collectivisme, l'ensemble du programme politique de Mounier propose, somme toute, de nouvelles médiations entre les personnes et l'État. Leur fonction : rompre l'isolement de celles-là et atténuer le pouvoir de celui-ci³⁵¹.

³⁴⁹ François Ricard, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992.

³⁵⁰ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit., p. 31.

³⁵¹ *Ibid*, p. 138.

L'exercice politique moderne dépend d'une prise de distance entre l'identité et l'exercice du pouvoir³⁵² seul garant de la rupture avec tout principe d'hétéronomie. Cette distance se traduit ainsi, en démocratie par l'institutionnalisation d'un principe de représentation³⁵³, impliquant une forme de délégation et de désengagement de la participation directe à l'exercice politique. Cette distance, le chrétien militant ne saurait s'y résoudre. Celui-ci doit être authentique avec lui-même et s'offrir tout entier à une praxis totale, impliquant un incessant développement personnel :

Pour Mounier, l'homme est en quelque sorte un être fragile dont la dépravation peut engendrer une hideuse créature : comme une mystique qui finit en politique, la personne peut déchoir en simple individu désincarné, conformé, interchangeable. Contre l'inertie toujours menaçante, Mounier et ses collaborateurs de la revue *Esprit* entrevoyaient la nécessité d'un « réformisme permanent (Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, Paris, Seuil, 1969, p.335) », qui non seulement s'applique aux institutions sociales et économiques, mais qui consacre une nouvelle façon d'entrevoir le développement personnel³⁵⁴.

Non que l'éthique personnaliste ait effectivement réussi, *stricto sensu*, à occuper l'entièreté de l'espace idéologique ; certains diront, comme un J. Grand'Maison³⁵⁵ par exemple, que le projet personnaliste s'est abîmé dans une technocratie opportuniste et rationaliste, abandonnant ce principe essentiel de « révolution permanente ». Reste que la résonnance mondiale de l'éthique personnaliste, de son discours et des attitudes qu'il suscite, de même que son caractère compatible avec la nouvelle place que prend l'État-providence au sortir de la Seconde Guerre mondiale a très certainement *participé de la définition d'un espace légitime pour l'expression de l'authenticité de la personne et pour un investissement des relations sociales de proximité au détriment de l'espace politique*, espace devant être protégé et favorisé par les institutions modernes et les sciences de l'homme et trouvant une résonnance jusque dans l'espace politique réaménagée par la nouvelle élite formée aux idéaux personnalistes.

Pour cette nouvelle vague de penseurs, la rébellion contre l'apathie réhabilite l'exercice politique tout en subordonnant celui-ci à l'exigence de réalisation d'une société libérée des

³⁵² Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981; Marcel Gauchet, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique », *Le Débat*, 1981, no. 14, pp. 133-157 et 15, pp.147-168; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1992.

³⁵³ Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable : Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Folio Histoire, 1998.

³⁵⁴ E.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, op. cit. , p. 171.

³⁵⁵ E.-Martin Meunier, « Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille », *Mens*, vol. 3, no. 2, 2003, pp. 149-191.

pouvoirs d'antan, un politique à visage humain, promouvant l'épanouissement de la société civile. Servir, c'est servir la société, qui du coup se trouve légitimée comme source immanente du pouvoir, indépendamment des convictions religieuses et spirituelles. Les institutions telles que l'Église, l'État et la famille sont alors appelés à se « moderniser », c'est-à-dire à faire plus de place aux vocations individuelles, à la diversité des points de vue, à donner plus d'espace à la jeunesse, à répudier les liens de nature hiérarchique et à embrasser les liens horizontaux, mieux à même de promouvoir le dialogue et l'expression authentique de soi.

Aidée en cela par les sciences sociales (psychologie, sociologie et travail social notamment) en cours de consolidation en Amérique du Nord, la pensée personnaliste renouvelée par les technocrates favorise l'émergence d'un espace imaginaire de rencontre authentique de l'autre, de relation sans la médiatisation d'un rôle social ou la subordination à l'univers spirituel. Noyauter le pouvoir pour mieux l'en extraire du déroulement des affaires du monde moderne. Pour en déplacer la configuration, l'apparence, érigeant ainsi un autre pouvoir, un pouvoir qui passe par la conviction, la mobilisation, un discours de la libération impliquant un nouveau travail intérieur, un travail de personnalisation doublé d'un travail de professionnalisation.

La vocation passe par l'éducation et la division du travail social, la spécialisation permettant l'amélioration de la société dans son ensemble. Discours appelant à lui les savoirs des sciences sociales et altérant ceux-ci, en les orientant sur le terrain de l'urbanisme, du développement du territoire, des institutions dédiées à l'éducation, à la modernisation de la famille, des rapports entre les sexes. Un lieu d'action, distinct du politique, s'autonomise alors du spirituel, terrain fondé sur l'action et trouvant comme grammaire rationnelle et légale le champ des sciences sociales et du droit.

L'État n'est plus parmi les ennemis en soi, il est ressource permettant d'instituer le renouveau. Le mal n'est pas dans l'outil, mais dans l'ignorance : le savoir libère, le développement économique émancipe de l'hétéronomie (capitalisme sauvage, aristocratie, colonialisme anglais), et l'éducation permet de se prémunir contre la dictature cléricale obscurantiste. Cette nouvelle cuvée de personnalistes doit donc édulcorer le message, le rendre digeste pour une masse de lecteurs (*Le Devoir, Cité Libre*), le traduire en politiques publiques permettant d'intervenir à large échelle.

Certes, quelque chose se perd comme une pureté révolutionnaire originelle. Un recul par rapport au politique sous sa forme état-providentialiste empêche de considérer l'évolution de la

pensée de manière linéaire. M. Foucault nous mettait déjà en garde contre la tentation de lire l'histoire comme une succession d'événements causaux, dans *L'ordre du discours*³⁵⁶ ou dans *Surveiller et punir*³⁵⁷ par exemple. Qu'à cela ne tienne : une expérience sociale historique, celle du personnalisme des années 1950-1960, alimentée par les sources françaises, a jeté les jalons d'une méfiance à l'égard du pouvoir, a affirmé la prééminence des liens intersubjectifs, et a responsabilisé l'individu dans le devenir de la collectivité et dans le sien propre. Par ailleurs, dans sa mutation en philosophie d'État, pourrait-on dire, l'éthique personnaliste a quant à elle jeté les bases d'une reconnaissance des savoirs scientifiques dans l'établissement d'une sociabilité idéale, a ciblé l'autorité et l'obscurantisme comme sources du mal, et a reproduit une certaine méfiance envers l'élite politique en martelant le clou des pratiques de corruption, de manipulation et de perversion des élites politiques cléricales du passé.

Conséquences sur la famille, le couple, l'amour et la sexualité

S'ouvre ainsi une brèche quant au contenu admissible des discours dans l'espace public : remise en question de l'idéal, du sacrifice de soi et de la répression des désirs. Le petit, le commun, le banal, le quotidien, mais également le registre des relations interpersonnelles, de leur chaleur, leur humanité, trouve de plus en plus à se dire, car c'est par ces vecteurs que semble advenir le changement social véritable, et non par les structures sociales institutionnalisées et les structures politiques sclérosées.

Le discours personnaliste prétend ainsi se substituer peu à peu à l'emprise discursive de l'institution. Contre un dispositif ancien favorisant une intégration entre piété, statut social, et obéissance, il avance un dispositif fondé sur une coordination entre conversion, recherche d'authenticité, et engagement dans la cité. Comme tout dispositif, le nouvel appareillage normatif et cognitif du discours personnaliste oblige en retour l'individu « émancipé » à adopter une forme de discipline intérieure et propose certaines modalités idéales de l'expression du vivre-ensemble. Si le quotidien est réhabilité, il est aussitôt normé. La sexualité, le couple et la famille ne sont pas épargnés, à l'évidence.

³⁵⁶ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1976.

³⁵⁷ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1993.

L'éthique personnaliste exhorte l'individu à un retour constant sur sa propre action, ou, pour reprendre les termes de Giddens, à une plus grande réflexivité³⁵⁸. Elle offre certes en retour un ensemble de réponses substantielles quant aux grands problèmes affectant la conscience individuelle ainsi libérée : promesse de salut, fondement de la solidarité sociale renouvelée, sens de la famille, etc. Toutefois, il est indéniable que l'éthique personnaliste enjoint l'individu à trouver au sein même du monde moderne les ressources nécessaires à l'élaboration de sa propre vocation. Il n'est plus question de s'en remettre aux traditions ou à l'autorité du clergé pour se laisser dire quoi faire, qui être, ou ce que l'on doit ressentir. La personne est ainsi sommée de se lancer dans un parcours d'assemblage ou de « bricolage identitaire », à travers une incessante quête d'authenticité, dont le philosophe Charles Taylor a brillamment décrit les forces comme les écueils³⁵⁹ : nouvelle liberté de conscience et liberté de religion, desserrement de l'étreinte de l'autorité sociale et politique, avancées de la connaissance scientifique et par conséquent du progrès des conditions matérielles et légales, et possibilité pour l'individu de se construire une identité singulière, de faire valoir sa différence dans l'espace public ; mais difficulté, également, de maintenir le cap sur l'authenticité lorsque les cadres de la discipline intérieure et de l'estime, lorsque les sources de l'identité du moi ainsi valorisé se dérobent à jamais à la certitude. Lorsque les cadres sociaux de l'existence se multiplient et que les sources du moi explosent, toutes plus légitimes les unes que les autres, l'authenticité peut ainsi faire place au narcissisme, au moi triomphant et autoratif, séducteur, dénoncé par G. Lipovetsky³⁶⁰, ou au moi minimal, replié sur la peur de l'autre, décrit par C. Lasch³⁶¹.

Mais nous n'en sommes pas tout à fait là au sortir de la Seconde Guerre mondiale. Pour le Québec des années 1930 à 1960, l'éthique personnaliste a mis en place les fondements d'un rapport à la personne pensé à travers la perspective d'une construction réflexive de soi, une perspective valorisant du moins la prise de distance au rôle social et se concrétise dans l'élaboration d'une posture subjective d'inquiétude. Cette inquiétude constante ouvre la voie à une forme de « réflexivité » identitaire dans sa formulation moderne, à un individualisme préoccupé par l'élaboration de trajectoires individuelles signifiantes en elles-mêmes, ici-bas et pour soi, *en relation* avec la communauté, *et non pas pour servir la communauté*. Le personnalisme ouvre ainsi

³⁵⁸ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Standford, Standford University Press, 1990.

³⁵⁹ Charles Taylor, *Grandeur et Misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

³⁶⁰ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

³⁶¹ Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, Norton, 1984.

ultimement la voie à l'« individu incertain³⁶² », à « l'individu-trajectoire³⁶³ », ou au « bricolage identitaire³⁶⁴ » : Un individu à la recherche de soi, de la reconnaissance d'autrui et de la sensation de soi par son action dans le monde.

Si le personnalisme ouvre la voie à l'individualisme de type identitaire et réflexif, il ne le réalise pas encore : la « personne » n'est pas l'identité individuelle, c'est bien plutôt un projet en devenir, un travail constant qui ne peut advenir que par l'histoire, « une autonomie qui ne soit pas séparation³⁶⁵ ».

« On comprend que notre tâche humaine soit une tâche négative et préparatoire. Dans cet échange de libertés du ciel à la terre, l'univers même se transfigure. Sous le monde étroit, avare et laid de la nécessité lève un monde nouveau, invisible si ce n'est aux cœurs purs³⁶⁶ »

La philosophie personnaliste s'inscrit dans un moment de changement des Québécois et des Québécoises par rapport au religieux, dans un moment préparant la « sortie religieuse de la religion », et donc dans une époque encore marquée par la croyance et la pratique religieuse. Le personnalisme pave progressivement la sortie de cet univers hétéronome et le passage vers l'autonomie du temporel, dans le maintien de son lien avec le spirituel. Mais pour lors, il y demeure subordonné.

L'éthique personnaliste offre certes à l'individu une méthode d'autoréalisation, des techniques de travail sur soi³⁶⁷, mais celle-ci demeure fondée sur un principe d'extériorité : c'est pour soulager l'homme de la sécheresse spirituelle moderne, pour permettre l'implication de la personne dans la communauté chrétienne sans devoir se buter constamment aux frontières ecclésiales établies par le magistère, et pour permettre un engagement authentique envers autrui. Le rôle du chrétien n'est pas de se complaire dans la modernité ou de s'adapter à celle-ci, mais, au contraire, de transformer la cité des hommes, dans une lutte perpétuelle contre l'apathie spirituelle :

³⁶² Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

³⁶³ Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

³⁶⁴ Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.

³⁶⁵ Marie-Etiennette Bely, « La notion de personne chez Emmanuel Mounier. Approche apophasique et mystique », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 73, fascicule 1, 1999, p. 98.

³⁶⁶ Emmanuel Mounier, *Œuvres, tome I*, p. 122, cité par Marie-Etiennette Bely, « La notion de personne chez Emmanuel Mounier. Approche apophasique et mystique », *op. cit.*, p. 103.

³⁶⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976.

« La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas ». Ce mot célèbre de Charles Péguy [...] signifie : vous ne pouvez transformer le régime social du monde moderne qu'en provoquant en même temps, et d'abord en vous-mêmes, une rénovation de la vie spirituelle et de la vie morale, en creusant jusqu'aux fondements spirituels et moraux de la vie humaine, en renouvelant les idées morales qui président à la vie du groupe social comme tel et en éveillant dans les profondeurs de celui-ci un élan nouveau³⁶⁸.

Autrement dit, l'expression autonome (par opposition à hétéronome) d'un individualisme identitaire fut tributaire, au Québec, de la transformation du rapport à la religion que n'opère pas encore le personnelisme. D'autres auront mieux que nous décrit ce moment, sous les vocables de sortie religieuse de la religion³⁶⁹, ayant résulté dans l'institutionnalisation d'un rapport à la religion que d'aucun ont qualifiée de religion culturelle³⁷⁰, de religion à la carte³⁷¹.

Le fait essentiel de ce nouveau régime de religiosité réside dans le triple phénomène de l'individualisation du croire (on croit de manière personnelle, intérieure, souvent en composant un palimpseste idiosyncrasique de croyances provenant d'univers religieux distincts et bien souvent incompatibles), dans l'abandon des pratiques religieuses rituelles collectives, parfois suivi d'une réinvention de celles-ci (on se rend de moins en moins à l'église, on baptise de moins en moins, mais en retour, on s'invente des pratiques de mariage personnalisées), et dans le maintien du référent religieux comme référent collectif, qui peut être un référent national, politique, ou plus simplement imaginaire, servant de noyau dur à la mémoire d'une collectivité.

Ce que démontre l'essor de l'éthique personneliste entre les années 1930 et 1960, c'est qu'il semble que ce soit dans une société de plus en plus expurgée du référent religieux comme point d'articulation entre soi et la collectivité que parvient à s'exprimer une identité individuelle réflexive tournée vers soi. Alors que l'éthique personneliste en prépare l'avènement et que le régime de religiosité moderne (appelons-le, à la suite de Raymond Lemieux³⁷², *religion culturelle* pour des fins de commodité) en constitue la condition sociologique *sine qua non*, reste toutefois à s'interroger sur la nature et l'identité des opérateurs de ce changement. Qui étaient-ils, et comment

³⁶⁸ Jacques Maritain, *Primauté du Spirituel*, Paris, Plon, 1947 : 127.

³⁶⁹ É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personneliste de la révolution tranquille*, *op. cit.* .

³⁷⁰ Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois: une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, octobre 1990, pp. 145-164.

³⁷¹ Reginald W. Bibby, « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances », *Sociologie et sociétés*, volume 22, no. 2, 1990, pp. 133-144.

³⁷² Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois: une question de culture », *op. cit.* .

ont-ils participé de l'élaboration d'une individualité tournée vers une réalisation authentique de soi sans principes de transcendance ? Quels fondements ont-ils alors donnés à cette individualité ?

La famille

Pour ce qui est de la famille, l'éthique personnaliste propose d'en conserver l'essence, mais d'en moderniser de larges pans. On en garde la substance au sens où la reproduction biologique et la transmission morale du monde s'y trouvent reconduites comme principes moteurs. De plus, la division des rôles sociaux de genre et la division du travail qu'ils impliquent sont, comme pour la famille traditionnelle soutenue par la vision post-tridentine du monde, conservées. Toutefois, on y revoit les rapports entre les générations et on propose une transformation des rapports conjugaux en fonction du message d'égalité et de quête de réalisation de soi que propose l'ensemble de la doctrine : si les rapports à la jeunesse, au couple et à la sexualité s'en trouvent ainsi transformés, ce sera surtout la manière d'en parler, à la fois au sein de la famille et dans l'espace public, qui sera irrémédiablement altérée.

Michael Gauvreau, dans son ouvrage intitulé *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*³⁷³, expose la manière dont le personnalisme a su remodeler la famille québécoise. C'est un « nouvel idéal de la vie conjugale ³⁷⁴ » qui émerge, basé sur la famille comme expression d'un sentiment amoureux autonome des impératifs moraux et biologiques fondant la famille traditionnelle, et ouvrant vers une nouvelle quête d'intimité :

Cette réflexion réformiste des années 1930 a innové en abordant la famille presque exclusivement comme un partenariat amoureux — un lieu de libre expression des émotions et de satisfaction mutuelle entre mari et femme. En élevant le mariage au niveau du lien sacramentel et sexuel entièrement axé sur la quête d'intimité, elle excluait presque totalement les notions répandues de la famille dans les années 1930, qui parlaient de famille élargie et insistait sur son rôle d'unité économique³⁷⁵.

³⁷³ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 83.

³⁷⁵ *Ibid*, pp. 83-84.

Cet apport fut d'abord et avant tout le fruit du labeur de la jeunesse oeuvrant au sein de l'Action catholique. Faisant front commun contre le libéralisme et le matérialisme historique, luttant donc contre la dépersonnalisation des rapports humains, la dé-spiritualisation du monde, et consciente qu'un discours alternatif devait être formulé devant la crainte d'un retour de la crise économique, l'Action catholique (Jeunesses ouvrières catholiques et autres) tenta d'influencer la jeunesse, de lui fournir une voie alternative. La crise économique, soutenaient les militants, était responsable d'une déliquescence du lien entre le père et sa progéniture, car celui-ci n'était plus à même de fournir les bases matérielles dont celle-là a besoin, si bien que la jeunesse d'alors repoussait à plus tard l'entrée en famille, lorsqu'elle ne délaissait pas tout bonnement l'idée³⁷⁶. Abbés, cardinaux, et moralistes de tout acabit se sont inquiétés alors de la dissolution des mœurs, de l'alcoolisme rampant des jeunes, de la multiplication des pratiques d'empêchement des naissances: c'est le respect de l'autorité qui est alors en crise, et avec lui, l'ensemble des vertus de la vie familiale. La production économique assurant la reproduction de l'esprit de la famille traditionnelle, il fallait donc faire en sorte que les jeunes Canadiens français puissent renouer avec l'institution familiale sur des bases renouvelées.

Devant cette crise (ou la perception de celle-ci), la jeunesse de l'A.C. entreprend de reconstituer un ensemble de corps intermédiaires, « des institutions modernes capables de consolider la vie au foyer³⁷⁷ » : Le *Service de Préparation au Mariage* (SPM) — un premier cours est publié en 1944 par les Presses de l'Université d'Ottawa — et la revue *L'école des parents* (fondée en 1949), plus précisément, se voient attitrées de ce mandat. Ensemble, elles ont pour rôle d'opérer la traduction entre les valeurs catholiques, la psychologie moderne, et la vie quotidienne des Canadiens français. Tentant ainsi de restaurer le lien entre les générations et les sexes, l'Action catholique spécialisée et ses institutions naissantes auront plutôt créé « un terrain d'expérimentation psychologique et d'épanouissement personnel³⁷⁸ ».

La famille traditionnelle, nous l'avons dit, tendait à minimiser l'importance du couple et à oblitérer l'existence de sa sexualité par un déplacement du discours portant sur celle-ci vers le champ religieux. Elle réduisait, par ailleurs, le couple à un simple état de fait, et valorisait bien davantage la complémentarité des rôles sociaux de sexe qu'est le partenariat entre un père et une

³⁷⁶ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit. .

³⁷⁷ *Ibid*, p. 87.

³⁷⁸ *Ibid*, p.87.

mère responsables d'une économie domestique et de la transmission de la foi catholique. Devant cette vision passéiste, les jeunes issus des jeunesses catholiques se saisissent des passages les plus progressistes de *Casti Connubii* (pourtant connue pour sa condamnation du divorce et de la sexualité hédoniste !), et revampent la mission sacrée de la famille, en y plaçant, en son cœur même, le sacrement du mariage, comme partenariat sacré :

Au cœur de la nouvelle spiritualité laïque, il y avait l'élaboration d'une mystique du mariage qui insistait sur la nature exclusive, sacramentelle, du lien unissant l'homme et la femme... La [nouvelle] doctrine catholique redéfinissait l'ordre des priorités entre mariage et famille. Cette dernière n'avait plus affaire à la parenté, n'avait plus de rôle économique, et même les enfants n'y figuraient plus, ou alors comme quelque chose de secondaire. [...] La famille n'avait aucun sens avant l'acte du mariage comme tel, celui-ci promu « partenariat sacré » entre le mari et son épouse, et sur un autre plan, entre Dieu et les hommes³⁷⁹.

Aux yeux de l'historien M. Gauvreau, ce partenariat sacré constituait ni plus ni moins que la pierre d'assise de la pensée catholique d'alors :

Au cœur de ce courant de pensée, on établissait le lien explicite entre le caractère sacramentel du mariage et la participation des deux époux à l'acte divin de la création. C'est cette dimension spirituelle de la créativité humaine — découlant d'un lien personnel où mari et femme accèdent à la grâce divine — et non une convention juridique ou sociale, qui imposait l'indissolubilité du mariage. [...] [Ceci eut entre autres choses pour conséquence que] les bienfaits spirituels s'ajout [èrent] à l'acte sexuel proprement dit [...]. Le fait que la relation conjugale elle-même englobe tout exigeait donc des époux qu'ils partent à la découverte de l'autre et protègent leur intimité commune, qualifiée par l'encyclique de « profond sentiment d'affection ». [...] La réussite de tout mariage dépendait du niveau d'intimité que le couple arrivait à définir dans sa vie quotidienne³⁸⁰.

Le « pari personnaliste » des réformateurs de l'Église catholique et d'un laïcat en quête d'un renouveau spirituel, ainsi que d'une place renouvelée pour les nouvelles générations, avait ainsi jeté, par sa sanction de la personne totale, de l'engagement temporel envers la cité, et de la vie quotidienne, les bases d'une lecture modernisatrice et transformatrice de la parole de Jean XXIII dans *Casti Connubii*. Cette appropriation somme toute initialement minoritaire, se verra gonflée par le *Service de Préparation au Mariage* (SPM) et *L'école des parents*, en phase avec des

³⁷⁹ *Ibid*, p. 88.

³⁸⁰ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 89.

changements sociaux tout aussi importants qui viendront, en soubassement, en consolider l'importance, tels que la diffusion de nouvelles méthodes de contraception (Ogino-Knauss), de nouveaux idéaux par rapport à l'égalité homme-femme, et de nouvelles demandes de liberté et de jouissance de la part d'une jeunesse éprise d'américanité. Un nouveau paradigme, rejetant la famille comme unité économique justifiée par l'ordre naturel des places, fonde le lien familial sur sa chaleur, sa proximité, sa complémentarité : l'intimité du couple, dirait-on aujourd'hui, constitue sa plus grande force pour résister au monde déshumanisant, et sa sexualité, exclusive, jouissive et hétérosexuelle, en constitue le fer de lance.

Les militants de l'Action catholique soutenaient que seul un mélange de spiritualité et de sexualité — cette dernière à elle seule conférant à chaque partenaire une satisfaction personnelle pouvant assurer l'indissolubilité du mariage moderne — pouvait convaincre les jeunes gens de fonder une famille stable et d'offrir une sécurité émotive et un climat approprié où leurs propres enfants pourraient atteindre une sécurité psychologique³⁸¹.

Dans ce renouvellement de l'esprit de la famille se déploie donc un imaginaire et des discours publics transformés, traitant désormais timidement de l'amour romantique et conjugal. C'est le concile *Vatican II* qui viendra poser un sceau d'approbation sur cette nouvelle conception de l'amour, qui s'en trouvera également transformée :

« Avec un vocabulaire comme celui d'union, de don, d'alliance, de consentement de deux personnes, il ne fait pas de doute que la conception contractualiste et juridique du mariage, qui a fortement marqué la doctrine du mariage avant Vatican II, fait place avec celui-ci à une conception nettement personnaliste. Le mariage est avant tout une relation personnelle. L'amour entre conjoints est désormais retenu comme élément essentiel du mariage [...] Aussi banal que cela puisse paraître, on se marie parce qu'on s'aime, semble dire le concile³⁸² ».

Ce nouvel amour correspond à un modèle hybride, jamais véritablement décrit par la sociologie. Si l'on reprend le modèle maintenant classique d'Anthony Giddens³⁸³, on pourrait affirmer que l'amour conjugal, chez les personnalistes, est l'équivalent de l'amour au sein de la

³⁸¹ *Ibid*, p. 91.

³⁸² Marie-Thérèse Nadeau, *Redécouvrir le mariage*, Ste-Foy, Anne Sigier, 1991, p. 107, cité par Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur* (1958-1968), Mémoire, Québec, Université Laval, 2006.

³⁸³ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

«relation pure», une relation que deux individus choisissent de maintenir de manière autoréférentielle, parce qu'elle leur permet satisfaction mutuelle, c'est-à-dire réalisation de soi et expression identitaire... avec pour petite différence qu'elle appelle à un principe de conservation de la famille et de perfectibilité divine inhérente à la nature humaine, en harmonie avec l'anthropologie optimiste de l'éthique personnaliste. Autrement dit, l'amour conjugal des années 1930 aux années 1960 n'est pas, au Québec, un amour-passion fondé sur la fuite du monde et une pure intersubjectivité³⁸⁴, car il appelle à lui un principe transcendant pour juger de sa pertinence sociale : la reproduction de la famille et du sacrement du mariage par l'amour des époux, néanmoins.

Sexualité

Mais c'est d'abord et avant tout la place de la sexualité qui est remise en question. Si le Québec a bel et bien connu une révolution sexuelle au cours des années 1960, elle ne constituera que la conclusion immanentiste d'une première révolution sexuelle, celle-là, moins spectaculaire, issue du mouvement personnaliste, survenue au tournant des années 1950. Il ne fallut pas aux Québécois la permission de Marcuse, Reich, et autres épigones de Freud³⁸⁵, pour apprendre la jouissance sexuelle.

Les avancées de l'éthique personnaliste en matière de sexualité sont plus que notables. Le Code de Droit canonique (1917) promulgué par Benoît XV donne lieu, pour la catholicité, à une somme importante d'écrits portant sur la sexualité. Celle-ci est présentée, « suivant la tradition augustinienne³⁸⁶ » : aux yeux du magistère, la sexualité a une finalité principale, et une finalité secondaire. Le plaisir ne figure point au chapitre : « On y lit que la fin principale du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; sa fin secondaire, c'est l'aide mutuelle des époux et

³⁸⁴ *Idem.*

³⁸⁵ Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution : Towards a Self-Regulating Character Structure*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1974; Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955.

³⁸⁶ Isabelle Perreault « Morale catholique et genre féminin : La sexualité dissertée dans les manuels de sexualité maritale au Québec, 1930-1960 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, no. 574, 2004, p. 573.

l'apaisement de la concupiscence³⁸⁷ ». Un peu plus tard, avec Casti Connubii, c'est une conception naturaliste qui s'affirme :

« L'union conjugale selon l'Église est naturelle au sens où Dieu a créé l'homme et la femme pour procréer, lieu intime où les âmes s'élèvent et moins les corps. [...] La morale catholique ici prescrite en matière de sexualité tient dans cette énumération : la naturalité de l'acte sexuel entre deux personnes de sexe opposé, la spiritualisation des corps charnels et la négation de l'animalité³⁸⁸ ».

L'inimitié est ici nommée, et implicitement définie comme le lieu de l'élévation spirituelle de l'union charnelle. La médiation de cette élévation est, au plan personnel, la foi, et le lieu de celle-ci, le mariage. Sexualité et intimité sont rabattues sur leurs fondements spirituels, et sur la fonction biologique de la famille. L'existence du plaisir n'est pas tout à fait niée, mais est en tous cas présentée comme un moyen pour parvenir à une fin, celle de la reproduction :

« Dans *La vie intime des époux*, exposé complet, médical et moral, Gaston Monin, moraliste français, explique en 1937 quels sont les devoirs sexuels de chacun dans la vie maritale et justifie le plaisir sexuel en écrivant : le but primordial de l'union conjugale est la procréation et l'éducation des enfants. Elle ne peut s'obtenir que par la fusion des deux sexes, qui ne seront plus qu'une seule chair. Sachant, d'autre part, que l'homme hésiterait souvent devant les charges de la paternité [...] Dieu a déposé en lui un vif désir de goûter la volupté attachée à l'acte procréateur. Ce plaisir, sans être un but lui-même, est donc un moyen établi par Dieu pour atteindre une fin bien noble. Les époux, qui ont le droit et, jusqu'à un certain point, le devoir de goûter le plaisir qui y est attaché³⁸⁹ ».

L'exigence d'épanouissement personnel et conjugal de l'éthique personnaliste trouve écho dans la culture populaire, de plus en plus occupée par les icônes du cinéma hollywoodien, mais aussi dans la popularité d'une nouvelle gamme d'ouvrages populaires et d'études scientifiques qui s'intéressent de front à la sexualité³⁹⁰ : on pense par exemple aux fracassants rapports Kinsey,

³⁸⁷ *Idem.*

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 574.

³⁸⁹ Isabelle Perreault « Morale catholique et genre féminin : La sexualité dissertée dans les manuels de sexualité maritale au Québec, 1930-1960 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, no. 574, 2004, p. 575.

³⁹⁰ Il faut prendre garde de ne pas tenir les rapports Kinsey pour les premières études majeures sur le sujet de la déviance sexuelle et du rapport sexualité-norme. Il revient au psychiatre Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) et au neurologue Albert Moll (1882-1939) d'avoir, les premiers, reconnu la diversité des objets sur lesquels se posent les pulsions sexuelles, et d'avoir considéré le lien entre pulsion sexuelle, déviance, et norme sociale. Le terme de perversion par exemple, reviendrait à Krafft-Ebing qui, dans *Psychopathia Sexualis* (1886), établissait pour la première fois la liste des variantes entourant les principaux types de perversion (fétichisme, etc.) parvenus jusqu'à notre DSM. Aux yeux des deux hommes, la sexualité avait, comme chez Freud (qui développait parallèlement sa propre théorie de la

Sexual Behavior in the Human Male et *Sexual Behavior in the Human Female*³⁹¹, qui suggèrent, statistiques à l'appui, que peu de pratiques sexuelles méritent tout compte fait, en Amérique, d'être considérées comme anormales, étant donnée la pratique très fréquente d'une majorité des comportements sexuels alors perçus comme déviants : adultère, homosexualité, masturbation, sexe oral, etc.

Les rapports Kinsey, en plus de servir aux lecteurs du monde entier un portrait empirique des pratiques sexuelles allant des mieux acceptées (comme le coït à l'intérieur du mariage) aux plus honnies (l'homosexualité, la masturbation féminine, les contacts avec les animaux, etc.), proposent de surcroît une interprétation relativiste non seulement de la sexualité, mais de la morale elle-même. Traitant du sujet de l'homosexualité, A. Kinsey affirme en effet que :

Condemnations of homosexual as well as some other types of sexual activities are based on the argument that they do not serve the prime function of sex, which is interpreted to be procreation, and in that sense represent a perversion of what is taken to be normal sexual behaviour. It is contended that the general spread of homosexuality would threaten the existence of the human species, and that the integrity of the home and of the social organization could not be maintained if homosexual activity were not condemned by moral codes and public opinion and made punishable under the statute law. The argument ignores the fact that the existent mammalian species have managed to survive in spite of their widespread homosexual activity, and that sexual relations between males seem to be widespread in certain cultures (for instance Moslem and Buddhist cultures) which are more seriously concerned with problems of overpopulation than they are with any threat of underpopulation. Interestingly enough these are also cultures in which the institution of the family is very strong³⁹².

Bien que les rapports Kinsey et les défenseurs de la famille catholique aient été sur la même longueur d'onde en ce qui concerne la pulsion sexuelle comme base première de la psychologie humaine et de l'identité émotionnelle, les implications du rapport Kinsey étaient que le sexe en lui-

sexualité), un versant sombre, pulsionnel et incontrôlable, qu'il importait de réprimer pour favoriser la civilisation. Toutefois, préfigurant Kinsey et Marcuse par plus d'un demi-siècle, Krafft-Ebbing et Moll développèrent le concept selon lequel la sexualité servait, à travers l'amour et le bien-être qu'elle supporte, un ensemble de liens interpersonnels garants de la continuité de la société. Ils soutenaient même que l'abstinence était nuisible à la santé et qu'en ce sens, les relations homosexuelles devraient être permises pour favoriser celle-ci (Harry Oosterhuis, « Sexual Modernity in the Works of Richard von Krafft-Ebing and Albert Moll », *Journal of Medical History*, Apr., 56, no. 2, pp. 142-143).

³⁹¹ Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1948; Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1953.

³⁹² Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, et Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, W.B. Saunders Company, Philadelphia and London, 1953, p. 483.

même était pourvoyeur de satisfaction et d'un sens en soi : le plaisir qu'il procure. Ni le peuplement de la nation ni l'institution familiale ne seraient menacés par le fait de considérer la pratique sexuelle en elle-même, en dehors de tout carcan moral ou institutionnel. Le rapport Kinsey allait même encore plus loin, affirmant :

[Que] toute forme d'activité sexuelle pouvait être considérée comme spirituellement épanouissante, et donc comme sacrée³⁹³. [une telle pansexualité] coupait la pulsion humaine de son obligatoire fécondité, et donc, elle désacralisait la sexualité³⁹⁴.

Si les personalistes souhaitaient faire de la sexualité l'arme première du couple dans sa perpétuation, ils n'entendaient certes pas substituer à l'amour conjugal et au mariage une forme de vénération de l'acte sexuel en lui-même. En effet, à plusieurs reprises, on trouve dans les rapports Kinsey des éléments qui pourraient servir à dissocier plaisir sexuel et couple, notamment lorsqu'il est question de plaisir féminin :

Of the six possible types of sexual activity, heterosexual petting is the one in which the largest number of females engage before marriage and marital coitus is the one in which the largest number of females engage after marriage. Masturbation is the one in which the second-largest number of females engage both before and after marriage. Among all types of sexual activity, masturbation is, however, the one in which the female most frequently reaches orgasm. Even in her marital coitus the average female fails to achieve orgasm in a fair proportion of her contacts, and this is true in most of the petting which she does prior to marriage; but in 95 per cent or more of all her masturbation, she does reach orgasm³⁹⁵.

Au fond, c'est une forme de démesure dans la réhabilitation du corps et du plaisir que rejette de personalisme en critiquant le « pansexualisme » de Kinsey. Ainsi, il est possible de penser que l'éthique sexuelle personaliste ait eu un « effet vaccin » par rapport au rejet absolu des anciennes normes sexuelles au Québec, permettant la pérennité de l'idéal conjugal jusqu'à aujourd'hui, et favorisant le développement d'un discours social alternatif, conciliant, cherchant à faire la part des choses entre ce qui devait être conservé, et ce qui devait être éliminé. En effet, la révolution sexuelle qui aura lieu entre 1969 et le milieu des années 1970 n'aura pas pour effet de dévaloriser la

³⁹³ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 96.

³⁹⁴ *Idem*.

³⁹⁵ Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, et Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, W.B. Saunders Company, Philadelphia and London, 1953, p. 182.

sexualité conjugale et l'idéal conjugal au sein de la population québécoise : ceux-ci continueront, jusqu'à nos jours, à former l'idéal de la majorité des jeunes notamment³⁹⁶. La pensée personnaliste et son idée de juste mesure entre le plaisir et le spirituel trouve dans le couple une forme idéale de préservation du sens moral, du devoir, un devoir dans lequel peut s'exprimer les injonctions individualistes et le savoir scientifique moderne.

Devant la montée de ces discours objectivant la pratique sexuelle, en faisant un simple objet de jouissance et de libération d'une énergie libidinale première, l'éthique personnaliste propose un pacte entre le corps et l'esprit, entre la jouissance et l'âme : en insistant sur la sainteté du mariage, sur son caractère vocationnel laïque, le personnalisme peut admettre le plaisir sexuel, mais ne pas l'en faire procéder au plan moral. En second lieu, en faisant de la sexualité un outil dans l'approfondissement du lien conjugal désormais considéré comme saint, le personnalisme exalte cette sexualité, tout en la subordonnant à l'impératif spirituel ; il la dédouane, tout en la mettant au service d'une entreprise plus vaste, celle de la reconstruction du lien familial.

Cette vision de la sexualité, de l'amour, du couple qui les articule et de la nouvelle famille que ce couple vient ici fonder est massivement dispensée dans la population québécoise. Le programme de formation et de préparation au mariage, offert dès 1944 et s'étendant sur 14 semaines, est immensément populaire : « Vers le milieu des années 1950, presque la moitié des couples fiancés du diocèse de Montréal suivaient des cours de préparation au mariage³⁹⁷ ». Ainsi, l'éthique personnaliste libère la sexualité de sa gaine familiale et de son caractère obligatoire pour y introduire la notion de plaisir et de découverte mutuelle des conjoints. Même si le sexe est libéré de la famille, il est *ipso facto* réinscrit dans une autre entité et mis au service de celle-ci : la sexualité est l'apanage du couple marié. Et comme celui-ci est le fondement même de la famille aux yeux des nouveaux exégètes et militants laïques, c'est donc que la sexualité sert encore et toujours les mêmes maîtres étrangers à son propre principe, soit la famille et Dieu : le spirituel soumet toujours, comme le voulaient les fondateurs de la doctrine personnaliste dont J. Maritain, le temporel :

Aux yeux du chrétien, la culture et la civilisation, étant ordonnées à une fin terrestre, doivent être référées et subordonnées à la vie éternelle qui est la fin de la religion, et procurer le bien terrestre et le développement des diverses activités naturelles de l'homme selon une attention effective aux intérêts éternels de la

³⁹⁶ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit. .

³⁹⁷ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, p. 91.

personne et de manière à faciliter l'accès de celle-ci à sa fin dernière surnaturelle [...]³⁹⁸.

L'éthique personnaliste est donc loin de rejeter l'idéal familial monogame, hétérosexuel et fondé sur la complémentarité des rôles entre hommes et femmes : devant l'incertitude moderne, devant le pluralisme des valeurs, il réaffirme le primat de la famille, et le rôle spirituel de celle-ci ; devant l'insécurité économique menaçant de plus en plus clairement les projets de famille de type traditionnel, le personnalisme remet toutefois la famille au goût du jour, en sanctionnant l'égalité entre époux et le plaisir sexuel (permettant ainsi de penser la famille comme un doux sanctuaire au sein d'un monde économique froid et menaçant, d'un « monde sans cœur³⁹⁹ »), et la place de la femme au sein de la société et du monde du travail : il devient ainsi possible, pour le Québécois et la Québécoise de classe moyenne, de penser un projet familial, sans pour autant devoir avoir accès à un immense réseau de soutien ou à un vaste capital économique.

Un nouveau principe d'horizontalité dans les rapports interpersonnels

Parallèlement, en plus d'inviter à une refonte de la sexualité conjugale et à une refonte des liens familiaux, l'éthique personnaliste invite à une refonte des rôles en matière parentale : elle invite l'homme à s'impliquer concrètement dans ses rapports avec son épouse et ses enfants. L'éthique personnaliste, prenant acte de l'urbanisation des styles de vie et du changement des valeurs de la jeunesse, prend ses distances par rapport à l'ascétisme de la vie familiale traditionnelle, et abandonne aussi le modèle fonctionnaliste des années d'après-guerre valorisé par les médias et les sciences sociales émergentes, et propose en retour d'y cultiver un ensemble de rapports harmonieux, permettant l'épanouissement mutuel. Cet espace familial dédié à l'épanouissement mutuel commence peu à peu à être nommé. Il s'agit de l'intimité :

Le lien émotif unissant mari et femme contenait en lui-même un potentiel suffisamment innovateur pour faire de la famille tout entière une communauté d'intimité et de spiritualité ; en cultivant des « pratiques d'intimité » qui seraient la

³⁹⁸ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1947; voir également : Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927, pp. 100-104.

³⁹⁹ Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: the Family Besieged*, New York, W.W. Norton & Company, 1977.

marque de toutes les relations entre époux et entre parents et enfants, ses membres se verraient « sanctifiés⁴⁰⁰ »

La famille « personnaliste » est d'abord une famille définie par l'intensité de ses liens affectifs entre personnes, et non plus par la simple complémentarité entre les différents acteurs remplissant des fonctions ou des rôles sociaux. L'intimité ainsi produite semble une intimité subordonnée au spirituel, mais aussi à la reproduction de la famille dans un monde moderne de plus en plus déshumanisé.

Des penseurs comme Gérard Pelletier, Guy Rocher et Fernand Dumont⁴⁰¹, de nous indiquer Gauvreau⁴⁰², firent leur ce modèle fondé sur l'intensité du lien familial, par contraste avec l'aspect routinier et fonctionnel, axé sur l'économie, de la famille traditionnelle⁴⁰³ - comme le confirmaient les études de Hughes puis de son étudiant, Miner, alors imposants sociologues de l'école de Chicago, portant sur la famille traditionnelle canadienne-française. Donnant une portée scientifique au modèle familial nucléaire proposé par l'éthique personnaliste, ces auteurs prolifiques du tournant des années 1960 validaient du coup le modèle de la « famille personnaliste », et en faisaient l'indicateur de l'adaptation (ou de la mésadaptation, selon les cas) de la société canadienne-française à la modernisation de l'économie et des rapports sociaux. S'en trouva simultanément disqualifié un certain récit de la famille traditionnelle, comprise comme famille élargie : trop « matérialiste », « primitive⁴⁰⁴ » et « inflexible ».

Au final, c'est son principe de verticalité et d'autorité sous-jacent qui était mis au rencart, et, avec lui, l'ensemble des rôles traditionnels qui y avaient cours. Ce qu'on substituait à cette vision de la famille, c'est un principe d'horizontalité, fondé sur un humanisme personnaliste certes, mais aussi sur les nouvelles théories critiques en sciences sociales, et, au premier titre, les théories de la communication :

Vers la fin de la Deuxième Guerre mondiale, tant les militants de la classe ouvrière que les analystes des classes moyennes sont tombés d'accord sur un fait : on ne pourrait promouvoir des valeurs personnalistes que si la famille élargie — formule péjorative pour désigner la famille économique — était rigoureusement exclue. Il

⁴⁰⁰ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 99.

⁴⁰¹ Voir notamment Fernand Dumont, « La famille: les facteurs socio-culturels de la désintégration », *L'étude de la société*, Section 10, pp. 405-410.

⁴⁰² Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 100.

⁴⁰³ Horace Miner, *Saint-Denis, un village québécois*, Ville-Lassalle, Hurtubise, 1985.

⁴⁰⁴ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 101.

fallait lui substituer une valeur supérieure : la « communication », entendant par là le plein épanouissement des partenaires sexuels et de leur intimité, ainsi que le lien d'affection entre parents et enfants⁴⁰⁵.

On ne saurait être plus clairs : le lien de communication, horizontal, constituait désormais la forme de solidarité idéale à l'œuvre au sein de la famille ; l'intensité d'un lien authentique se substituait à l'idéal de continuité d'un lien traditionnel ; le rôle faisait place à l'épanouissement personnel d'individus considérés comme égaux ; la sexualité et l'intimité conjugale fondaient le noyau dur de la famille nucléaire, le couple⁴⁰⁶. Propagés lors des cours de préparation au mariage, ces nouveaux cadres de la famille moderne québécoise trouveront un écho favorable dans l'ensemble d'une population québécoise jeune, et de plus en plus insatisfaite par rapport aux interprétations orthodoxes de la doctrine sociale de l'Église, et plus particulièrement de son enseignement et de ses prescriptions en matière de sexualité.

Un jalon est posé : la reproduction de la famille réside désormais dans sa capacité à favoriser les rapprochements intimes et à réconcilier vie publique et vie privée, dans l'élaboration d'un univers intérieur authentique « libéré de toute convention », dira Claude Ryan dès 1951⁴⁰⁷, mais pas pour autant clos, univers que l'on commence discrètement de nommer *intimité* :

La fonction première de la famille était donc d'aider ses membres à se construire un « univers personnel » en combinant relations sociales et intimités [...], d'aider ses

⁴⁰⁵ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 103.

⁴⁰⁶ Il ne faudrait toutefois pas voir en la refonte du discours scientifique-personnaliste une description exhaustive de la réalité. Au premier titre, la division sociale des rôles tendant vers l'égalité et se détendant au profit d'une quête d'épanouissement personnel, ne signifie pas que les rôles de genre disparaissent. Inspirés par le travail de la psychologie du développement et enthousiasmés par l'œuvre de T. Parsons, alors triomphant aux États-Unis - Guy Rocher a d'ailleurs consacré un ouvrage synthétique au travail du sociologue fonctionnaliste américain - les personnalistes considèrent que la famille constitue l'unité de reproduction des structures psychiques de l'être humain dans les sociétés modernes différenciées, et qu'en ce sens, la division sociale des rôles familiaux entre fonction économique et fonction éducative constitue une condition sine qua non du processus de civilisation et du bien-être individuel. Il va sans dire que la fonction éducative était l'apanage des femmes, bien que, comme nous l'avons dit, les personnalistes insistaient sur le fait que l'homme ait un rôle important à jouer dans cette éducation, et qu'il ne saurait se complaire dans sa vocation économique pour justifier son absence du nid. Gauvreau n'insiste pas sur cette subtilité, qui nous semble pourtant centrale, en ce qu'elle bloquera l'avancement de la doctrine personnaliste dans la définition de l'esprit de la famille moderne (Martine Segalen, Nicole Lapiere et Claudine Attais-Donfut, *Le nouvel esprit de la famille*, Paris, Odile Jacob, 2002), qui envisagera la famille nucléaire comme le lieu d'une réalisation du soi de l'individu à travers l'expression et la construction perpétuelle d'une identité personnelle. Devant l'avancée de tout un corps de connaissances dont elle aura pourtant fait la promotion (psychologie, sociologie, anthropologie, service social), devant l'affirmation de plus en plus progressive d'un féminisme non plus égalitaire, mais identitaire (à partir de la seconde moitié des années 1970), la doctrine personnaliste maintient le cap d'une primauté du spirituel et de la reproduction de l'unité familiale par rapport à l'émancipation individuelle. Elle sera rapidement dépassée sur son flanc gauche par les discours critiques.

⁴⁰⁷ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 106.

membres à grandir par des échanges mutuels, comme le disait Stanislas Letapis, de « créer du personnalisme⁴⁰⁸ ».

Refonte des rôles sociaux de sexes

Si la famille présentait toujours une nécessité au point de vue systémique, son fonctionnement interne se devait d'être repensé : la psychologie et la sociologie avaient ici porté un coup fatal au soubassement naturaliste et spirituel de la conception personnaliste de la famille, ouvrant toute grande la voie aux réformes visant la transformation de la famille « de l'intérieur ». Horizontalité dans les relations et communication saine, tels sont les ingrédients légitimes permettant la fondation et la reproduction d'une famille saine.

Résultat : il devenait de plus en plus difficile de justifier l'existence d'une division sexuelle des rôles. Si les deux parents remplissent des fonctions similaires et que la qualité de la parentalité se juge à la qualité de la communication et à l'intensité du lien développé entre époux et entre parents et enfants, c'est donc que la personne prévaut sur le sexe.

La pensée personnaliste tient ainsi, dressées les unes contre les autres, un ensemble de contradictions. Car dans les faits, la mère est encore reléguée aux tâches entourant les premiers stades de la vie de l'enfant : accouchement, allaitement, et soins des enfants sont encore largement l'apanage du travail féminin ; les théories du développement psychologique de l'enfant d'alors — de même que celles d'aujourd'hui — parlent du rôle central que joue l'attachement à la mère ; si la femme est libérée de l'obligation de jouer un rôle de femme au sein de la famille, et est conviée à s'exprimer à titre de personne, elle reste conviée à jouer, pour ses enfants, un rôle de mère⁴⁰⁹. De sorte que l'émancipation de la femme reste partielle⁴¹⁰.

Participant elle-même à l'épure de sa propre doctrine, intégrant de plus en plus d'éléments scientifiques dans son entendement du monde, impossible de poursuivre sur la voie du primat du spirituel et de l'autorité qui pourtant avait initialement motivé le discours personnaliste dans son aggiornamento de la famille traditionnelle. Si la famille est toujours, en 1960 comme aux

⁴⁰⁸ *Idem.*

⁴⁰⁹ Élisabeth Badinter, *L'amour en plus, Histoire de l'Amour maternel, XII^e-XX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

⁴¹⁰ Marie-Blanche Tahon, *Sociologie des rapports de sexe*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

premières heures de la réforme éthique proposée durant les années 1940, le lieu à partir duquel la personne totale fait l'apprentissage d'une dignité d'homme corporel et spirituel et d'une sexualité libérée, c'est désormais à condition, *sine qua non*, qu'elle soit favorable à la création de liens intimes, que l'on entend comme chaleureux, libérés de tout artifice, authentiques, accessibles grâce aux outils de la théorie de la communication, et vérifiables grâce aux outils de la connaissance psychologique, donc égalitaires, horizontaux, et justifiables au plan de la connaissance sociologique et psychologique.

La famille, ainsi renouvelée, prend de plus en plus une allure d'organisation horizontale. Les rôles entre homme et femme, jadis considérés, dans la pensée naturaliste et catholique, comme parfaits parce que complémentaires, sont vus comme permettant désormais d'exprimer une liberté acquise de concert par la création d'un lien spirituel ayant valeur d'exemple pour la communauté. C'est ce lien qui devient central, et non plus l'institution que ce lien soutient. La relation conjugale, en ce sens, prend une importance centrale avec l'affirmation progressive de l'idéal d'une communication ouverte, libre, transparente: l'intimité des époux et la chaleur des liens entre parents et enfants, c'est la famille.

Les personnalistes ne seront certes pas les seuls à développer une pensée du renouveau des liens interpersonnels au sein de la famille et du couple. Un nouveau paradigme émerge dans la psychologie américaine à compter des années 1950, paradigme construit en réaction au scientisme ambiant et à la perte de sens qu'il provoque et préfigurant la critique de l'institution des années 1960-1970⁴¹¹, une pensée trouvant écho tantôt dans la théorie de la communication développée dans les centres de recherche californiens, tantôt dans de nouvelles théories du langage qui émergent et confèrent au fait de dire une importance inédite. Cette « Third Force », ainsi nommée en référence au fait qu'elle s'applique à intégrer, puis à dépasser simultanément la première force, soit la psychanalyse freudienne puis la seconde force, soit le behaviorisme de J. B. Watson, mais surtout de B. F. Skinner⁴¹², provoquera une onde de choc en Amérique qui se répercutera à l'ensemble de la littérature scientifique et populaire, de la psychologie aux sciences de la gestion en passant par le self-help et le travail social.

⁴¹¹ Luc Ferry et Alain Renault, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

⁴¹² Frank G. Goble, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow, The Science of Self-Actualization*, New York, Pocket Books, 1976, pp. 11-23.

On l'a vu avec l'évolution de l'éthique personnaliste et la critique jeune de l'institution familiale propre aux années 1960 : de plus en plus, la personne, retirée de sa gaine spirituelle, est immédiatement replacée au centre d'une nouvelle lecture du social. Cette lecture, partout en Amérique, est alors passée au tamis des sciences sociales, qui repèrent dans l'homme contemporain les relents d'une société vieillie et souvent malade.

En Amérique, l'appareil étatique tout comme l'industrie sont sortis de la Seconde Guerre mondiale alourdis et enrichis, et cherchent désormais à prédire les comportements et les ambitions (attitudes et désirs liés à la consommation, méthodes de travail efficaces, intentions de vote) de citoyens, de consommateurs (de plus en plus féminins) et de travailleurs de plus en plus nombreux, de plus en plus jeunes. La reconstruction de l'Europe, notamment via le *Marshall Plan*, fait affluer en Amérique une richesse incommensurable, et sonne la victoire du complexe industriel et scientifique américain. Simultanément, la technique (chirurgie, construction, énergie, gestion, transports, communications), largement développée durant la guerre, recueille l'assentiment d'une classe moyenne jeune, avide d'innovations, et de plus en plus instruite, alors que l'accélération des transports et des communications rend possible l'échange de flux d'informations et de personnes inédits⁴¹³, favorisant l'expansion des marchés (pour le bloc de l'ouest) des idéologies (tant à l'est qu'à l'ouest). L'idéologie du progrès offre l'espoir d'une amélioration illimitée de la condition humaine par le développement et le commerce⁴¹⁴, la consommation⁴¹⁵, et l'adoption de régimes politiques et de systèmes économiques scientifiques, promouvant la gestion scientifique du capital financier et humain. Les trente glorieuses qui s'amorcent ont pour mot d'ordre progrès, et pour maîtresse, la science.

Cependant, bouleversé par l'horreur des camps de concentration allemands et russes et effrayé devant la nouvelle menace nucléaire⁴¹⁶, le monde entier prend conscience des difformités que peut encourager la liberté des modernes, et s'en prend aux « idéologies »⁴¹⁷, dont le fascisme italien, le nazisme, et le stalinisme constituent les avatars les plus imagés. Les intellectuels d'après-

⁴¹³ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, op. cit., pp. 70-78.

⁴¹⁴ Gilbert Rist, *Le Développement : Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, coll. « Références », Paris, 1996.

⁴¹⁵ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

⁴¹⁶ Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, W.W. Northon Company, 1984.

⁴¹⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, World Publishing, 1958 (paru originalement en 1955).

guerre condamnent, au Québec⁴¹⁸ comme dans le reste de l'Amérique et du monde⁴¹⁹, l'avènement d'idées, de pratiques et de techniques qui, si elles étaient utilisées à des fins de domination, pourraient menacer d'aliéner, ou même d'annihiler la race humaine.

Devant ce constat, plusieurs courants de pensée tentent d'influencer le milieu académique et politique émergent, promettant de réconcilier progrès et humanisme, ou de remettre, comme le voulait la formule d'Ivan Illich, « l'outil au service de l'homme⁴²⁰ ». En Amérique, la première et la plus consensuelle des réactions sera, quelque peu paradoxalement, une réaction radicalement rationaliste, rejetant la quête d'absolus et d'idéaux : pour mieux protéger l'humanité, il faut expurger l'ancien monde de son pathos, de sa tendance à se voiler les yeux et à se doter de fausses idoles, et offrir à nos contemporains les outils du contrôle : contrôle de la nature et de soi. Grâce à la science et à l'observation empirique, il est désormais possible, pense-t-on, d'armer l'homme contre les faiblesses inhérentes à la race humaine (désir de dominer, égoïsme, violence, paresse, gloutonnerie, agressivité, etc.) en lui donnant les moyens de reprogrammer un comportement programmé maladroitement par une société jadis inconsciente de son pouvoir programmatique. Trêve de réflexions sur la nature humaine, la théodicée, ou l'expression de la part cachée de soi qui conditionne le rapport à soi et aux autres : pour ces réformistes, l'ère (les années 1940-1960) est à l'action⁴²¹. Un courant et une personne en particulier incarnent cette perspective : J.B. Skinner, et le behaviorisme.

Lancée par B. Watson (1878-1958), lui-même influencé par le psychologue russe I. Pavlov (1849-1936)⁴²² durant les premières décennies du XIX^e siècle, la théorie behavioriste cherche à rendre l'étude de l'homme radicalement scientifique et empiriste⁴²³, et se fonde en cela sur un ensemble de postulats matérialistes et naturalistes⁴²⁴. Alors que la théorie psychanalytique, qui lui est concurrente, place l'accent sur la domination de l'homme par un ensemble de forces

⁴¹⁸ On pense par exemple aux intellectuels de *Cité-Libre*, qui invitent à la méfiance envers toute tendance totalitaire, qu'elle soit religieuse ou politique.

⁴¹⁹ Charles Wright Mills, George Orwell, Anna Arendt, Raymond Aron, Sartre et Camus, pour n'en citer que quelques-uns des mieux connus.

⁴²⁰ Ivan Illich, *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

⁴²¹ J. B. Skinner publie, en 1948, *The Behavior of Organisms*, dans lequel il jette les fondements de sa théorie behavioriste radicale (J.B. Skinner, *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*, Cambridge, Massachusetts: B.F. Skinner Foundation, 1948).

⁴²² Benjafield, John J., *A History of Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁴²³ Michel Legrand, « Du behaviorisme au cognitivisme », *L'année psychologique*, vol. 90, n°2, 1990, pp. 247-286.

⁴²⁴ Ayant connu l'apport d'auteurs tels que B. Watson lui-même, le behaviorisme comme courant de pensée inclut également les contributions d'auteurs tels que E. Thorndike, C. Hull, et J. Dollard, entre autres contributeurs d'importance. Voir Frank G. Goble, *The Third Force*, op. cit., p. 7.

inconscientes principalement acquises au cours des phases initiales de sa socialisation, le behaviorisme fonde sa vision sur l'observation empirique des réactions suscitées sur l'organisme par son environnement. C'est initialement l'arc-réflexe⁴²⁵, puis le réflexe conditionné, et enfin, lorsque viendra Skinner, le conditionnement opérant⁴²⁶ qui prennent le relai de la répression pulsionnelle et de la névrose, pour offrir une réponse à la question : qu'est-ce qui détermine le comportement humain ?

Au sortir de la guerre, alors que la bureaucratie, l'industrie et les appareils étatiques armés de moyens de communication et de propagande modernes sont inquiets devant leurs habiletés à contrôler et prédire le comportement d'armées de bureaucrates et de citoyens de plus en plus jeunes et instruits, alors que gronde le péril rouge et que plane la menace du cataclysme nucléaire, le behaviorisme clame être en mesure de rendre plus prévisible, régulier, et adéquat le comportement de tout être humain, en fonction d'une méthode scientifique simple et généralisable; qui plus est, indifférent à l'égard de l'inconscient et de la morale⁴²⁷, le behaviorisme promet de court-circuiter le problème de la nature humaine et de ses failles pour perfectionner, plutôt, l'agir humain et ses potentialités : si le comportement humain est le résultat de la somme des conditionnements opérants accumulés par l'organisme au cours de son exposition à son environnement, il appartient dès lors à la science (sciences de l'éducation, de la gestion, sciences politiques, communications,

⁴²⁵ Daniel Céfaï et Louis Quéré, « Préface », dans G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006.

⁴²⁶ On pourrait résumer, en quelque sorte, l'idée du conditionnement opérant en désignant celle-ci comme une méthode visant à supprimer (éteindre) ou favoriser la répétition d'un comportement. « On fait donc usage d'une dyade renforcement-punition. « Le renforcement est la procédure qui entraîne une augmentation de la probabilité d'apparition d'un comportement. La punition est la procédure qui entraîne une diminution de la probabilité d'apparition d'un comportement [...]. Le renforcement, qu'il soit positif ou négatif, entraîne toujours une augmentation de la probabilité d'émission d'un comportement (Freixa I. Baque Esteve, « Une mise au point de quelques concepts et termes employés dans le domaine du conditionnement opérant », *L'année psychologique*, 1981 vol. 81, n°1. pp. 124-126) ». La théorie générale de Skinner veut que l'organisme humain, produit de l'évolution biologique de milliers de générations l'ayant précédé, possède la faculté d'orienter son comportement en fonction d'une réponse optimale à un stimulus donné. Autrement dit, il n'existe pas de « grandeur de la race humaine ». Aux yeux de Skinner, tout organisme est apte, à hauteur de ses capacités naturelles, à répondre à son environnement et à « apprendre » à offrir une réponse donnée à un stimulus donné. L'organisme humain est tout simplement capable de réponses plus complexes et c'est là où l'évolution de l'espèce aurait permis à l'Homme de se distinguer. La distinction entre hommes et animaux est ainsi une question de degré, et non pas de nature. Tout est alors question de renforcement d'un comportement jugé comme désirable en fonction de circonstances données ; ainsi, par exemple, l'altruisme pourrait être expliqué comme la réponse incorporée, adéquate du point de vue de l'espèce, pour préserver l'intégrité du groupe, et ne reflète aucune grandeur d'âme. L'éducation des enfants, du point de vue behavioriste, devrait ainsi être fondée non sur l'acquisition de valeurs civiques et le renforcement de la curiosité intellectuelle, mais sur l'incorporation de comportements désirables du point de vue du groupe, tels que l'aptitude aux mathématiques, la faculté de jouer d'un instrument de musique.

⁴²⁷ Frank G. Goble, *The Third Force*, op. cit., C. R. Rogers, & Skinner, B. F., « Some issues concerning the control of human behavior: a symposium », *Science*, 124, 1956, pp. 1057-1066, repris dans: Richard I. Evans, Carl Rogers, *The man and His Ideas*, New York, E. P. Dutton and Co., 1975.

etc.) de développer les outils nécessaires à une programmation plus optimale du comportement, de sorte à générer une société plus harmonieuse, plus sécuritaire, plus paisible, et plus productive⁴²⁸.

Behaviorism, as the mainstream of American psychology, was grounded in positivism as a philosophy of science and a general epistemology: the view that the successful physical sciences provide the exclusive model for the search for valid knowledge, in the human and social realm as in all others. To put the matter negatively (and the dogmatic message of positivism was essentially negative), there is no valid knowledge except that sought and attained on this model -the rest is delusion, myth, and superstition. An aggressively austere doctrine! The ambitious goal was a unified natural science in the style of Newton and Einstein [...]⁴²⁹.

Aussi, entre les années 1950 et 1980, la théorie behavioriste, de par sa compatibilité avec l'esprit du temps, certes, mais aussi dut à sa vocation scientifique (toute réponse est mesurable, et, par conséquent, plus on dispose d'études de cas, plus précis seront les instruments destinés à altérer et perfectionner les comportements) produira une masse immense d'études, trouvant une place dominante dans la majorité des milieux académiques du monde occidental⁴³⁰, et se voyant ainsi mise en application dans les industries, les gouvernements et les laboratoires. Son triomphe en Amérique est à peu près total. Aux yeux de certains toutefois, dont les voix se multiplient, un tel triomphe participe du problème même que la psychologie est supposée résoudre, soit celui d'un évidement du sens de l'existence et de la liberté humaine, et la perpétuation de la menace d'un nouveau totalitarisme.

Montée de la troisième voie

Aux yeux de ces penseurs encore relativement invisibles à l'époque du triomphe behavioriste, le problème, ou plutôt les promesses de la liberté humaine, supplantent l'ambition de produire un comportement optimal. Si le progrès scientifique est effectivement à leurs yeux prometteurs c'est uniquement, ce qui ne va pas sans rappeler les axiomes de l'éthique personnaliste

⁴²⁸ B. F. Skinner, *Walden Two*, New York, Macmillan Co., 1948.

⁴²⁹ Brewster Smith, « Humanism and behaviorism in psychology: Theory and practice », *Journal of Humanistic Psychology*, no. 18, vol.1, 1978, pp. 29-30.

⁴³⁰ Frank G. Goble, *The Third Force*, op. cit., p. 10.

en Amérique, à condition que la science soit mise au service de la liberté et de l'amélioration des conditions matérielles et psychologiques de l'être humain comme entité totale : entité affective, spirituelle, libre et volontaire.

En nous centrant sur trois de ses auteurs les plus influent du courant humaniste en psychologie, soit Abraham Maslow, Rollo May, et Carl Rogers, de même que sur les concepts les plus importants développés par ces trois auteurs, nous décrirons ici à grands traits l'ensemble du courant, et tenterons de positionner celui-ci par rapport à la psychanalyse, au behaviorisme, ainsi qu'aux enjeux de la société occidentale⁴³¹ auxquels ces auteurs tentent de répondre. Nous verrons que se dégage de ce courant un ensemble d'idées et de concepts qui, comme nous y reviendrons plus tard en les égrainant dans notre analyse à venir, accompagnent et préparent sans doute, dans le champ des sciences de l'esprit, de l'homme et de la société, sinon certaines des idées centrales de la pensée de Janette Bertrand, du moins, plus largement, le contexte intellectuel et sociétal dans lequel viendront prendre racine ses idées.

Des origines diffuses, une sensibilité claire

Si le behaviorisme connaît une certaine domination du champ académique et clinique dès les années 1950, trouvant ainsi une certaine consistance institutionnelle⁴³², il n'en va pas de même pour les tenants de l'humanisme en psychologie. En effet, même au moment où se densifie le noyau dur des penseurs du mouvement – on pense notamment au lancement du *Journal of Humanistic Psychology*, fondé en 1961⁴³³ – aucune tradition de pensée ne fonde le mouvement. L'absence d'unification théorique⁴³⁴ de l'approche humaniste constituera par ailleurs un thème soulevé par les plus critiques, de même qu'un sujet de controverse au sein même du mouvement ainsi que par

⁴³¹ M. Friedman, « The nuclear threat and the hidden human image », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 24 no.3, 1984, pp. 65-76.

⁴³² Frank G. Goble, *The Third Force*, op. cit., pp. 11-12.

⁴³³ On peut aussi penser à la première rencontre de l'*Association of Humanist Psychologists*, alors appelée *American association of Humanist Psychologists*. Voir Roy José DeCarvalho, « A History of the Third Force in Psychology », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 30, no. 4, 1990, pp. 22-44, et plus particulièrement les pages 25 à 32.

⁴³⁴ Roy José DeCarvalho, « A History of the Third Force in Psychology », op. cit., p. 32-33.

ses détracteurs⁴³⁵. C. Rogers, figure emblématique du courant, va pour sa part jusqu'à revendiquer avoir pour ainsi dire « découvert » sa méthode au fil de ses expérimentations cliniques, bien qu'il reconnaisse une certaine dette à l'égard d'O. Rank⁴³⁶, psychanalyste formé par S. Freud lui-même et ayant fait sécession avec la psychanalyse au début du siècle. Cependant, la rencontre de C. Rogers et de Rank fut le fait d'un séminaire de quelques heures tout au plus. Par contraste, pour ce qui est d'A. Maslow, on reconnaît chez lui l'influence de penseurs classiques et de philosophes Américains. Homme d'une étonnante érudition, vu son côté très « terrain⁴³⁷ » et son œuvre imposante, A. Maslow se revendique entre autres, se distinguant de C. Rogers l'autodidacte, des philosophes H. Bergson, A. N. Whitehead, Spinoza, de l'anthropologue M. Mead, des psychologues R. May, G. Allport, K. Goldstein, W. G. Summer's, ainsi que de C. Rogers lui-même⁴³⁸.

On attribue généralement, à tort, un lien de descendance entre l'existentialisme français – J.-P. Sartre et A. Camus- et la phénoménologie française et allemande – on pense entre autres à E. Husserl et M. Merleau-Ponty-, auteurs abondamment cités par les figures centrales du courant humaniste. Or, s'il existe effectivement des liens « bibliographiques » et idéologiques, et par conséquent des influences probables, ceux-ci apparaissent sur le tard et proviennent souvent de rencontres fortuites entre deux courants de pensée matures qui se préoccupent, simultanément, de questions semblables de part et d'autre de l'Atlantique. Ainsi, bien que les deux courants se rencontrent et se renforcent, il est impossible d'attribuer l'avènement de l'un à l'autre⁴³⁹.

⁴³⁵ Les critiques sont en effet multiples. On souligne notamment la naïveté et l'ontologie angélique, l'idée d'une autonomie innée qui pourrait faire fi d'une éducation morale, de même que la très forte propension de certains praticiens de l'humanisme à tomber dans l'ésotérisme : « [...] criticism of humanistic psychology and humanistic education has mounted in scholarly discourse in recent last decades, mirroring current movements such as critical theory and postmodernism. Marxist critics target Maslow in the *Journal of Humanistic Psychology*, education scholars like Bowers (1987) capture Rogers as an uncomplicated romantic, while critics of mainstream adult education (e.g., Muller, 1992; Pratt, 1993) take apart Knowles assumptions about individual autonomy and their roots in humanistic psychology (Elaine Pearson et Ronald Podeschi, « Humanism and individualism: Maslow and his critics. », *Adult Education Research Conference*, Kansas State University Libraries New Prairie Press, 1997). Voir également R. Shaw, & K. Colimore, « Humanistic psychology as ideology: An analysis of Maslow's contradictions », *Journal of Humanistic Psychology*, no. 28, vol. 3, 1988, pp. 51-55.

⁴³⁶ R. Kramer, « The birth of client-centered therapy », *Journal of Humanistic Psychology*, no.35, vol. 4, 1995, pp. 54-110.

⁴³⁷ A. H. Maslow est l'auteur d'une étude ethnologique sur les Blackfoot du Canada. Il en tire plusieurs conclusions pour la psychologie dans : A. H. Maslow, « The authoritarian character structure », *Journal of Social Psychology*, Nov. 1, Vol.18, no.2, 1943, p. 401.

⁴³⁸ Frank G. Goble, *The Third Force*, op. cit.

⁴³⁹ Larry Davidson, « Philosophical Foundations of Humanistic Psychology », *Self and Society*, Vol.40 No.2 Winter 2013.

Le mouvement humaniste ne se revendique pas d'une œuvre, mais plutôt d'une sensibilité commune, et se constitue plutôt autour d'une réaction, d'une part, à la psychiatrie, mais surtout aux cadres théoriques pessimistes et trop peu scientifiques de la psychanalyse et, d'autre part, au monopole du behaviorisme⁴⁴⁰. Il serait, nous paraît-il, exact et à peine cynique d'affirmer qu'ultimement, les influences communes aux humanistes sont S. Freud et J.B. Skinner eux-mêmes. C'est à ce titre d'ailleurs que le mouvement humaniste sera qualifié, par A. H. Maslow lui-même et, à sa suite, par une foule de commentateurs, de *troisième voie*⁴⁴¹.

Abraham Harold Maslow : Théorie des besoins, B-Values, Self-Actualization et Eupsychia

Parmi les auteurs du courant humaniste ayant formulé la critique la plus claire de la psychanalyse et du behaviorisme et ayant le plus activement travaillé à la reconnaissance d'une « troisième voie », il faut souligner le travail important et internationalement reconnu d'Abraham Harold Maslow. Né dans les ghettos juifs de Brooklyn, et ayant étudié à New York sous A. Adler de même qu'avec certains grands noms de la Gestalt tels que Goldstein et Wertheimer entre 1935 et 1940, Maslow développera une théorie faisant opposition à l'anthropologie pessimiste de la pensée psychanalytique.

Critique de la psychanalyse d'abord, première voie de la psychologie comme science et pratique d'influence, distincte des autres disciplines (philosophie, théologie). Pour A. H. Maslow, c'est avec la conception avant tout pathologique de l'être humain que l'on retrouve chez Freud qu'il faut en découdre. Si la psychanalyse a su nous offrir les outils élémentaires d'une étude des motivations humaines, elle s'est toutefois arrêtée aux motivations inconscientes et souvent refoulées d'individus malheureusement névrotiques. En effet, ce ne fût pas une cohorte d'individus épanouis dans leurs vies professionnelles, sexuelles, familiales et amoureuses qui s'étendirent sur le mythique fauteuil de l'éminent psychanalyste de Vienne, mais une clientèle aux prises avec un mal de vivre que Freud identifia à un excès de contrôle de l'instance morale (le surmoi) de la personne, favorisée par une éthique sexuelle et des rapports entre les sexes plutôt répressifs, sur la

⁴⁴⁰ Larry Davidson, « Philosophical Foundations of Humanistic Psychology », *op. cit.*.

⁴⁴¹ On reconnaît donc de très grandes affinités entre le mouvement humaniste et le courant néo-freudien, tels que Alfred Adler et Carl Jung. A. H. Maslow étudiera d'ailleurs sous la direction d'A. Adler. Voir *Idem*.

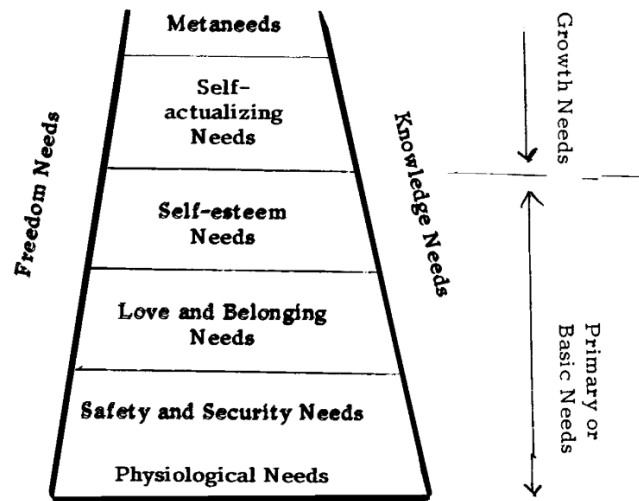
part d'inné, déposée en l'homme par l'évolution de l'espèce (le ça), qui se manifeste de manière pulsionnelle et incontrôlable⁴⁴².

Or, aux yeux du psychologue américain, si la théorie freudienne est valable pour une certaine frange de la population, elle repose avant tout sur un contexte historique bien précis (la morale victorienne et son éthique sexuelle restrictive), et sur un postulat fallacieux : la tendance destructrice et égoïste des structures inconscientes de la psyché. Pour A. H. Maslow, alors que cette tendance se manifeste effectivement chez certains individus, ainsi naturellement appelés à se rendre sur le divan du Dr Freud, le véritable *telos* de l'être humain, déposé en lui par les lois inaltérables de l'évolution de l'espèce, est de tendre vers une satisfaction optimale de ses besoins; la tendance destructrice de certains, surreprésentée dans les cas de consultation, loin de constituer la règle, exprime plutôt la présence d'entraves en matière de développement du potentiel réel de la personne.

Pour répondre à l'aporie psychanalytique, A. H. Maslow développera sa célèbre théorie des besoins. D'abord linéaire, cette théorie se perfectionnera au fil du temps jusqu'à dépasser la dichotomie entre besoins inférieurs et besoins supérieurs, ainsi qu'entre corps et esprit : ultimement, les besoins de la race humaine sont toujours de nature dyadique, incluant corps et esprit, et engagent toujours l'ensemble de la personne dans une quête de croissance globale, incluant à la fois des besoins primaires tels que manger et dormir, et l'atteinte de biens de nature supérieure, telle que la jouissance intellectuelle ou esthétique. Voici, dans sa version augmentée, la hiérarchie des besoins telle que définie par A. H. Maslow⁴⁴³.

⁴⁴² Sigmund Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, Paris, PUF, 2013.

⁴⁴³ L'illustration, intitulée « Figure 1 », est empruntée à Rod Farmer, « Misinterpretations and Misconceptions of Maslow's Theory », *Self and Society*, March/April 1984, Vol XII, No.2, p. 66.



Dans sa théorie originale, parue dans *Motivation and Personality*⁴⁴⁴, prenant la forme d'une pyramide fermée dans sa représentation graphique, Maslow estime que les besoins primaires « primary needs » doivent être satisfaits dans l'ensemble, et pour la plupart du temps de manière téléologique (du plus simple au plus complexe), pour que l'individu puisse avoir l'opportunité de réaliser ses besoins secondaires, plus complexes, qualifiés de « growth needs ». La personne doit donc satisfaire ses besoins physiologiques (manger, boire, dormir), ses besoins en matière de sécurité (se loger, se vêtir), ses besoins d'amour (attachement et appartenance), et ses besoins d'estime (se sentir digne), dans cet ordre, avant de pouvoir se consacrer à certains besoins plus élevés dans l'échelle de l'évolution biologique, besoins qui nous constituent à titre d'êtres humains, distincts des animaux. Il s'agit des besoins d'accomplissement de soi (self-actualizing), qui sont en outre satisfaits par les formes complexes de réalisation culturelle, telles que la production ou la contemplation esthétique, scientifique, ou religieuse par exemple.

Ce concept de « self-actualization⁴⁴⁵ » prend une importance centrale dans la conception de la personne que s'approprie l'ensemble du mouvement humaniste : « Maslow attributed the concept of self-actualization to Kurt Goldstein, and meant by it a person's desire to self-fulfilment

⁴⁴⁴ Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality*, New York, Harper and Row, 1954.

⁴⁴⁵ Brewster Smith, « On self-actualization: A transambivalent examination of a focal theme in Maslow's psychology », *Journal of Humanistic Psychology*, 13, no. 2, 1973, pp. 17-33.

or the tendency to become everything that one is capable of becoming⁴⁴⁶ ». La personne en phase d'actualisation de soi a d'ores et déjà satisfait ses besoins ordinaires, et se concentre sur la satisfaction de besoins secondaires ou « métamotivations ».

Lorsque Maslow complexifiera sa théorie, dans *Toward a Psychology of being*⁴⁴⁷, il ajoutera à la hiérarchie des besoins un ensemble de « métabesoins » ou « metaneeds », qui se concentrent autour de quelques principales « Being-Values » ou « B-Values ». Celles-ci sont autant d'objectifs motivant le comportement (ou permettant à la volonté de se poser, pourrait dire R. May), et qui rendent le processus de *self-actualization* permanent et dynamique. Parmi ces « B-Values », on compte par exemple le fait d'être entier ou intègre « wholeness », la perfection, la complétude, la justice, la simplicité, l'« aliveness (le fait d'être spontané) », la richesse, la beauté, la bonté, et l'unicité, et l'autosuffisance entre autres⁴⁴⁸.

Dans les cas où la personne est placée en situation d'harmonie, ou lorsque l'environnement lui permet de se consacrer à l'expression de tendances innées ainsi qu'à la jouissance de « B-Values », l'organisme est en mesure de remplir un ensemble de « meta-needs » et tendra même naturellement à vouloir y parvenir. Selon A. H. Maslow, on peut alors affirmer que la culture est haute en synergie. Une culture synergétique⁴⁴⁹ est une culture saine, permettant à la personne de s'actualiser, et, par conséquent, de ressentir intérieurement une forme d'harmonie avec le monde extérieur, tel que le monde du travail par exemple⁴⁵⁰. L'harmonie ressentie lors de l'atteinte « B-Values » cause parfois l'émergence d'une expérience de plénitude, les « peak experiences⁴⁵¹ », indicateur de santé psychologique.

Dans un monde idéal donc, les cadres sociaux donnant lieu aux devoirs et responsabilités de chaque personne permettraient simultanément de tendre régulièrement vers la poursuite de multiples « B-values », de sorte que, plutôt que de recourir à des méthodes d'influence ou de persuasion (conditionnement), et plutôt que de devoir libérer la personne de ses fixations infantiles

⁴⁴⁶ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 273.

⁴⁴⁷ Abraham Harold Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Princeton, NJ, US: D Van Nostrand.

⁴⁴⁸ Frank G. Goble, *The Third Force*, op. cit., pp. 47-48.

⁴⁴⁹ Influencé par l'anthropologue Ruth Benedict, et passant lui-même, durant les années 1930, quelques mois en terrain d'observation chez les Blackfoot d'Alberta, Maslow importera de l'anthropologie le concept de synergie, soit l'idée selon laquelle les cultures ayant un haut degré de synergie sont en mesure de se rallier l'énergie et la volonté des individus, par contraste avec les cultures à faible synergie qui génèrent des situations de conflit entre les comportements individuels et collectifs.

⁴⁵⁰ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 275.

⁴⁵¹ Robert Wuthnow, « Peak experiences: Some empirical tests », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 18, no. 3, 1978, pp. 59-76.

et de lui permettre de vivre avec des exigences morales pressantes et oppressives, il deviendrait possible de se fier aux tendances innées des individus à ressentir plus de bonheur. C'est ainsi que la société idéale pourrait tendre, de manière « humaine » (sans renoncer à la part spirituelle et morale de la personne ni à ses désirs instinctifs), vers une plus grande productivité, une rationalisation de ses activités et un plus grand bien-être collectif.

La psychologie humaniste se distingue donc tout d'abord par une anthropologie positive de l'homme. Mais, cherchant à se distinguer d'une approche purement philosophique, les humanistes cherchent aussi à fonder scientifiquement cette anthropologie. C'est par l'étude psychologique des motivations humaines qu'ils penseront y parvenir. Ces motivations, hiérarchiquement organisées et réunies autour de la satisfaction d'un ensemble de besoins naturels, permettent à A. Maslow, en cela en phase avec C. R. Rogers, d'affirmer simultanément la nature⁴⁵² perfectible de l'homme et le caractère scientifique de la psychologie. Nulle surprise donc que les motivations humaines soient, selon A. Maslow, à la fois transhistoriques et universelles. A. Maslow repère en effet, dans tous les personnages historiques (vivants ou morts) sur lesquels a porté son étude phare⁴⁵³, de même que dans l'ensemble des cultures qu'il inventorie (des plus complexes aux plus indifférenciées), une même tendance : partout, l'être humain cherche à améliorer son sort et à obtenir une plus grande satisfaction de ses conditions de vie. Partout il cherche à s'actualiser. Les individus heureux, estime Maslow, ne sont pas simplement délivrés de leurs tendances compulsives ou de leur frigidité sexuelle, comme le voudrait la psychanalyse; ils ne sont pas non plus enrégimentés, mieux adaptés à la routine, plus productifs selon des critères standardisés, comme le voudrait le behaviorisme. Plutôt, et souvent simultanément, ils réalisent des projets ambitieux, prennent des risques - financiers, intellectuels, personnels-, ils apprécient leur solitude, mais ne vivent pas dans la honte ou l'isolement social, ils sont admirés par leurs pairs, et ils s'épanouissent dans leur sexualité. Leurs mariages tendent en outre à avoir plus de succès et à être moins fondés sur le respect des conventions liées au genre que sur des objectifs d'épanouissement⁴⁵⁴.

⁴⁵² « Maslow thought that human beings had an «instinctoid» inner core that contained potentialities pressing toward actualization. Similarly, Rogers argued that the human organism had a directional and actualizing tendency toward the fulfillment of an inner potential. May and Bugental, however, regarded all biological assumptions as overly vague (Roy José DeCarvalho, « A History of the Third Force in Psychology », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 30, no. 4, 1990, p. 39) ».

⁴⁵³ Certains de ces personnages sont, par exemple : Abraham Lincoln, Thomas Jefferson, Albert Einstein, Spinoza, William James et Aldus Huxley. La majorité des personnes qui « self-actualize », pense alors A. Maslow, tendent à le faire à un âge plus avancé, soit vers la soixantaine. Il révisera plus tard cet aspect de sa théorie (Frank G. Goble, *The Third Force*, *op. cit.*, p. 25).

⁴⁵⁴ Frank G. Goble, *The Third Force*, *op. cit.*, pp. 24-36.

La psychologie de Maslow ne tentera pas d'atténuer les effets néfastes de la civilisation, mais tentera plutôt de favoriser l'épanouissement d'une civilisation absente de pathos, optimisant la santé psychologique de chacun. Contre le terme *utopia*, gâté par une trop vaste littérature de qualité inégale, Maslow propose le terme *Eupsychia* :

Eupsychia [refers to] the culture that would be generated by one thousand self-actualizing people on some sheltered island where they would not be interfered with [...]. The word eupsychia can also be taken another way. It can mean «moving towards psychological health⁴⁵⁵».

C'est au potentiel intérieur de la personne, à ses capacités de *self-actualization* qu'il faut donner libre-cours. Autrement dit, et pour faire le pont avec l'approche hiérarchique des besoins, un peu mieux connue du public en général, une société optimale, selon A. Maslow, implique une somme d'individus qui parviendrait à atteindre les stades les plus avancés sur l'échelle de la satisfaction des besoins. Si une telle société implique que les connaissances scientifiques puissent pénétrer toutes les couches de la société, de la production agricole nécessaire à fournir les aliments nécessaires aux masses, aux savoirs philosophiques et psychologiques nécessaires à la libération de l'esprit, une société eupsychienne ne se limite pas à la valorisation aveugle du contrôle scientifique, comme le voudrait l'utopie behavioriste⁴⁵⁶.

L'influence de Maslow fut immense, et ce tant au sein des cercles académiques que dans la culture populaire : à titre d'exemple, il est l'unique psychologue à figurer dans la liste, publiée par un influent magazine américain, des cinquante Américains les plus influents de la première moitié du XX^e siècle⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ *Ibid*, p. 14.

⁴⁵⁶ J.B. Klee, « The humanist perspective », dans I.D. Welch, G.A. Tate and F. Richards (eds), *Humanistic Psychology: A Source Book*, Buffalo: Prometheus Books, 1978.

⁴⁵⁷ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, *op. cit.*, p. 272.

C'est dans l'oeuvre de Rollo May que l'on retrouve, chez les humanistes, la réflexion la plus approfondie sur le concept de volonté. Rollo May (1909-1994), auteur de *The Meaning of Anxiety*⁴⁵⁸, ouvrage de psychologie radicalement critique de la civilisation occidentale et de ses processus névrogènes et anxigènes, et du très célèbre *Love and Will*⁴⁵⁹, fut lui aussi un étudiant d'A. Adler, cette fois à Vienne au cours des années 1930. Largement imprégné de la philosophie de Kierkegaard, R. May est animé par la conviction que la racine des problèmes humains contemporains se situe dans l'absence de sens ressentie par une grande part d'individus — d'où le fait qu'il soit plus souvent classifié chez les psychologues existentialistes que chez les humanistes⁴⁶⁰.

R. May s'attèlera dans *Love and Will*⁴⁶¹ à la tâche de définir les aspects de la personne moderne qui la rendent apte à se sortir du marasme moderne - perte de sens, aliénation -, de même qu'à identifier les tares qui nous rendent vulnérables à la reproduction du problème. Le rôle de la volonté, soutiendra l'auteur, est de combattre l'apathie, le sentiment propre aux modernes que rien ne compte, afin de nous reconduire vers l'amour, ce sentiment et cet état provenant d'un attachement à l'autre et de la cohérence avec soi. C'est donc par l'expérience d'une volonté concertée — R. May s'inspire ici directement de W. James — que l'amour peut s'exercer de manière active, transformatrice, et donner lieu au « care », terme qu'il emprunte à Heidegger⁴⁶².

Pour R. May, la volonté de l'individu doit se porter sur des objets de sens. Alors que l'éthique victorienne (profondément névrogène, avait observé S. Freud), poussait selon R. May l'individu à porter sa volonté sur des objets de volonté consciente et intentionnelle (conscious design and purpose⁴⁶³), May invite en retour, comme par effet de balancier, à développer une

⁴⁵⁸ Rollo May, *The Meaning of Anxiety*, New York, W.W. Norton, 1977.

⁴⁵⁹ Rollo May, *Love and Will*, New York, Norton, 1969.

⁴⁶⁰ Il est difficile de ne pas reconnaître ici, dans le génie de R. May, une parenté avec le fondateur de la sociologie française, É. Durkheim (1858-1917); le concept d'anomie, développé par É. Durkheim dans *Le suicide* (1897), prédate le travail de May d'une cinquantaine d'années. En fait, le travail de May puise aux sources de la psychanalyse et de la philosophie existentialiste allemande, de même que dans la phénoménologie d'Husserl et Brentano (notamment dans son entendement de la conscience, et fait écho à *Malaise dans la civilisation* (paru pour la première fois en 1930, et alors vastement discuté de par l'Europe, au moment de la formation de R. May), de par un traitement analogue du couple pathologie individuelle/mouvement civilisationnel.

⁴⁶¹ Rollo May, *Love and Will*, Op. cit. .

⁴⁶² John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 271.

⁴⁶³ Rollo May, « Intentionality, The Heart of the Human Will », *Journal of Humanistic Psychology*, Volume: 5 issue: 2, 1965, p. 203.

science psychologique capable de réorienter la volonté vers des objets de sens (meaning, design⁴⁶⁴). Par les méthodes d'association libre développée par S. Freud et via un dialogue en profondeur avec le thérapeute, le patient devrait idéalement être en mesure de préciser ce qui, pour lui, constitue son intention, c'est-à-dire ce vers quoi il est poussé, ce qui le motive, ces objets vers lesquels il est en mesure d'appliquer sa volonté pour parvenir à faire œuvre de sens :

[Humanistic psychology] conceives of man as living with intentionality, which means living with purpose. The purpose is to give meaning to life through interpreting it within a bigger context. Within this bigger context, to which the individual relates, he wants to create values [...]. The human being is conceived of as having a primary or native orientation, in the direction of creating and of values⁴⁶⁵.

Si la conscience s'exprime dans ces multiples émergences d'intentionnalité, de recherche active de sens, c'est donc que le sujet est un sujet herméneutique et en constante évolution : il doit toujours se ressaisir lui-même dans un monde dont il perçoit les manifestations épisodiques, parcellaires, donc incomplètes. De cette constellation d'impressions, il doit dégager l'espace d'un champ d'action volontaire et exercer un ensemble de choix, sans trouver devant lui une réponse toute faite, ajustée à tous les contextes. C'est donc dire que le couple stimulus-réponse, s'il peut trouver une certaine vraisemblance dans les conditions artificielles du laboratoire, est cependant largement inopérant pour ce qui est de l'expérience quotidienne du monde, expérience toujours imprégnée du désir de sens, et de l'injonction à faire sens⁴⁶⁶.

La liberté humaine n'est donc pas ici conçue en termes absolus, mais en termes d'intentionnalité, et celle-ci ne se limite pas au désir ou au processus cognitif lui-même, mais inclut pour ainsi dire l'objet même de celle-ci, ses limites, sa texture, dans sa formulation. La liberté, c'est l'acte obligatoire de choisir pour saisir le monde. Déclinée en termes d'intentionnalité, cette liberté inclut des éléments corporels, sentis, et inconscients⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ *Idem*.

⁴⁶⁵ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, *op. cit.*, p. 270.

⁴⁶⁶ « On the desk before which I sit lies a sheet of paper. If I have in mind to make some notes on the paper for my manuscript, I see the sheet in terms of its whiteness, i.e., has it already been scribed upon? [...] Or if my intent is to draw a picture on it, I see the rough coarse-grain texture of the paper inviting my pencil and promising to make my lines more interesting. It is the same piece of paper, in each case, and I am the same man responding to it. But I see three entirely different pieces of paper. It [...] is simply an example of the infinite variety of meanings a given event, a given pattern of stimulus and response, can have (Rollo May, « Intentionality, The Heart of the Human Will », *op. cit.*, p. 207) ».

⁴⁶⁷ *Ibid*, p. 209.

Il serait possible, à notre avis, de reformuler ce concept d'intentionnalité par le vocable « d'action consentie ». Si la personne agit, c'est parce qu'elle doit agir, et ne peut pour ainsi dire se saisir elle-même que dans une interaction constante entre le monde et elle-même. Il n'existe aucune conscience rationnelle hors du monde physique et physiologique, mais il n'existe pas non plus d'action humaine qui se réduise au réflexe que l'on peut en retour conditionner : à tout moment, l'organisme sélectionne parmi un ensemble de stimuli l'action la plus appropriée en fonction du contexte, mais plus encore nous dira May, en fonction du sens qu'il désire attribuer à celui-ci (comme en témoigne l'exemple de la plume et du papier, ci-haut). L'action du sujet est une action qui toujours est consentie (provenant du terme consensus, incluant le terme latin « cum », signifiant « ensemble » et le terme grec « sensus » signifiant « sens »), car elle réunit l'ensemble des impératifs situationnels et l'impératif de sens qui animent la conscience.

La liberté, enfin, implique une responsabilité morale de la part de l'individu. Car si l'action du sujet est perpétuellement consentie, c'est donc que la réalité relève d'un processus de construction mutuelle entre le monde physique, la culture, et la personne⁴⁶⁸. Dans ce processus consenti d'action signifiante animant le sujet et lui permettant de se développer se trouve le problème du mal. Dans une lettre adressée à Carl Rogers, dans laquelle il accuse le psychologue humaniste de naïveté et de réduire le problème du mal, pourtant très sérieux en cette décennie de guerre froide et de crise économique, à un pessimisme académique au plus loin de la réalité clinique et, ultimement, de ne jamais s'adresser aux problèmes d'agressivité et d'hostilité inhérents à certains patients⁴⁶⁹, R. May explique :

Yes, the culture admittedly has powerful effects upon us. But it could not have these effects were these tendencies not already present in us, for, I repeat, we constitute the culture. When we project our tendencies toward evil on culture [...] the evil becomes the culture's fault, not ours. Then we don't experience the blow to our narcissism that owning our own evil would entail⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ R. May est en ce sens plus près des sociologues de l'école compréhensive et pragmatiste que des fonctionnalistes, malgré ses prétentions à diagnostiquer un ensemble de pathologies sociales informant les troubles du caractère individuel.

⁴⁶⁹ Rollo May, « The problem of Evil. An Open Letter to Carls Rogers », *Journal of Humanist Psychology*, July 1, 1982, p. 15.

⁴⁷⁰ Rollo May, « The problem of Evil. An Open Letter to Carls Rogers », *op. cit.*, p. 15.

La culture est le résultat de nos actions consenties agrégées. Elle possède en retour un poids qui influence notre capacité d'action, mais nous délivre surtout du fardeau existentiel de se sentir libre et responsable à titre individuel. La psychologie de Rollo May est une invitation à libérer notre volonté des impératifs impersonnels pour la mettre au service de notre liberté.

Carl R. Rogers : Approche centrée sur le client, acceptation inconditionnelle, dialogue ouvert et relation au service du soi

Carl Ransom Rogers (1902-1987) peut être considéré comme l'un des plus grands instigateurs du courant humaniste, en même temps que comme son représentant le plus visible, poussant souvent à son extrême l'expression de ses concepts fondamentaux et trouvant une large faveur au sein du public, des années 1950 à nos jours. Ses ouvrages les plus influents sont *Client-Centered Therapy*, paru en 1951, et *On Becoming a Person : A Therapist's View of Psychotherapy*, publié pour la première fois en 1961. Il fut sans aucun doute, aux côtés d'un W. James, de J. B. Skinner, et d'A. Maslow, l'un des psychologues américains ayant eu la plus grande influence et la plus large descendance. À ce jour, il continue de servir de référence aux thérapeutes, travailleurs sociaux, ministres du Culte, coaches, pédagogues, et autres professionnels de la relation d'aide. Principale figure du mouvement humaniste en psychologie, des années 1960 aux années 1980, choisi par plusieurs centaines d'étudiants pour diriger leurs travaux, auteur de plus de 16 ouvrages et 200 articles et études publiées, Rogers fut traduit en seize langues et ses ouvrages imprimés par millions. Souvent malmené par la critique universitaire, C. R. Rogers s'est pourtant défendu, toute sa carrière durant, d'appartenir au milieu de la pop-psychologie.

Fils de pasteur et tout d'abord destiné aux études en agriculture à l'Université de Wisconsin-Madison, le jeune C. R. Rogers se passionne — la similitude avec A. Kinsey est ici étonnante — pour l'entomologie. Collectionneur, avide lecteur, et enfant solitaire, il vit sous le regard d'un père sévère, ingénieur et pentecôtiste. À la suite d'un voyage en Chine, le jeune Rogers, alors ardent Chrétien, développe une vision plus adoucie, plus inclusive du christianisme et diverge vers l'étude de l'histoire ; il obtient sa majeure en 1924. Rogers entreprend ensuite des études en théologie au séminaire de New York, études qu'il abandonnera à la suite de sa rencontre de la psychologie (il suit les séminaires de L. Hollingworth), et de l'émergence d'une préoccupation pour l'amélioration

des conditions de vie d'autrui. Après avoir reçu son diplôme d'études psychologiques de l'Université Columbia, Rogers s'intègre à la Rochester Society for the Prevention of Cruelty to Children, où il œuvre à titre de thérapeute durant douze années. C'est lors de cette période d'intense activité clinique que Rogers développera sa propre méthode thérapeutique qui fera par la suite école. En 1940, il quitte ses fonctions pour entreprendre une carrière universitaire à l'Ohio State University, puis à l'Université de Chicago, en 1947, où il sera élu président de l'American Psychological Association. Il enseignera ensuite à l'Université du Wisconsin, puis présidera en Californie le prestigieux Western Behavioral Sciences Institute, puis le Center for Studies of the Person⁴⁷¹.

Le travail de thérapeute auprès d'une clientèle d'enfants vulnérables et de parents souvent désœuvrés fut, pour Rogers, fondateur⁴⁷². Il y fait l'expérience de l'inanité de certains des outils de la psychologie clinique devant les réalités vécues sur le terrain par des centaines de personnes. Rogers y est alors influencé par le travailleur social Otto Rank, et commence à développer l'idée selon laquelle la personne, lorsque placée dans les conditions appropriées, parvient d'elle-même à découvrir les voies idéales de son propre épanouissement.

C'est alors que survient l'un des événements les plus importants de sa carrière. Rogers traitait à cette époque un enfant aux prises avec différents problèmes de nature psychologique. Le jeune patient était très réfractaire à toute forme d'intervention de la part des autres psychologues. Lui laissant alors de plus en plus de liberté et guidant de moins en moins l'orientation du dialogue entre lui-même et son patient, Rogers parvint finalement à ouvrir à l'enfant les voies de l'expression de ses griefs. Enthousiasmée par les changements qu'elle voyait à l'œuvre chez son enfant, la mère du jeune homme insista pour débiter elle-même une thérapie avec le jeune pédopsychologue. Rogers entreprit alors de mettre en application ses propres idées et de développer avec ce premier cas d'école ce qui allait devenir son « approche centrée sur le client⁴⁷³ ». Recevant la patiente semaine après semaine sans jamais lui imposer quelque direction que ce soit, sans jamais influencer le choix des thèmes, ni catégoriser de vive voix les attitudes ou les comportements de la jeune femme, Rogers fit l'accueil et la découverte d'une personne qu'il estimait être pleinement

⁴⁷¹ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 277.

⁴⁷² Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit.; Richard I. Evans, *Carl Rogers, The man and His Ideas*, op. cit..

⁴⁷³ Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit; S. Joseph, & Murphy, D., « Person-centered Approach, Positive Psychology, and Relational Helping: Building Bridges », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 53, n°1, 2013, pp. 26-51.

consciente de la nature de ses propres problèmes (en l'occurrence, désespoir et problèmes maritaux).

Ainsi, ce n'est pas au sein de l'académie que C. R. Rogers fera les plus importantes de ses classes, mais au contact d'une clientèle dont il prendra le pouls. Trop coercitive, l'approche de ses contemporains lui semblera conduire à diverses impasses thérapeutiques, tel ce qu'il considère être une stérile chasse au coupable (le père, le client lui-même, des comportements déviants, etc.), ou encore à un enfouissement de la subjectivité du patient sous le poids des intuitions du thérapeute lui-même. Accablé en même temps qu'inspiré par ce constat paradoxal d'une cohérence théorique, mais d'un échec pratique de la psychologie clinique, Rogers tentera une approche distincte :

This incident was one of a number which helped me to experience the fact—only fully realized after- that it is the client who knows what hurts, what directions to go, what problems are crucial, what experiences have been deeply buried. It began to occur to me that unless I had a need to demonstrate my own cleverness and learning, I would do better to rely upon the client for the direction of movement in the process⁴⁷⁴.

Pour Rogers, dès les balbutiements de sa pratique thérapeutique, une chose est donc claire : ce ne sont pas ses propres idées, idées, ni les concepts de la psychologie en général qui permettront un avancement de la condition humaine ou de la santé du client, mais le fait de laisser l'humain exprimer ses besoins les plus profonds.

Alors que les courants personnalistes maintiennent une forme de transcendance dans la dialectique « monde-transcendance » qui les conduit à l'action spirituelle dans le monde, et alors que la psychanalyse et le behaviorisme voient en l'homme un ensemble de potentialités destructrices qu'il importe de diriger, C. Rogers, quant à lui, met un terme à la dialectique entre le monde et la personne : c'est à l'intérieur même du quotidien et de la part la plus intérieure de l'être humain que se trouve la voix qu'il importe de libérer.

Pour Rogers, le système humain est un système complet, mais toujours en décalage avec la réalité environnante introjectée dans l'idéal du moi. Le rapport à soi, par conséquent, nécessite des ajustements constants. La personne ainsi parfaitement en mesure « d'apprendre », de se corriger d'elle-même, de réajuster ses attitudes et de trouver, dans l'environnement, de nouvelles motivations qui pourront la pousser à l'action librement consentie. Or pour Rogers, ce décalage

⁴⁷⁴ Howard Kirshenbaum & Valerie L. Henderson, *Carl Rogers, op. cit.*, p. 13.

fréquent entre la morale et les ambitions personnelles ne relève pas véritablement d'un déséquilibre systémique de la personne ou d'un trouble, mais de l'impossibilité quasi ontologique pour l'être humain d'être autre chose qu'authentiquement lui-même, et de la dissonance que les exigences sociales créent au niveau de l'estime et de l'identité⁴⁷⁵.

Une certitude se dessine chez le jeune C. R. Rogers : le client possède une forme de connaissance intuitive de soi et de ce qui perturbe son équilibre intérieur, et ces perturbations sont toujours exogènes et d'origine sociale ou, à tout le moins, interactionnelle. Son organisme possède une forme d'équilibre naturel, qui ne demande qu'à s'exprimer sans ambages. Le rôle du thérapeute n'est donc pas de restituer au patient la conscience d'un inconscient qui se voile au sujet (comme dans la psychanalyse freudienne), mais de lui offrir une forme palliative et exemplaire d'amour et de sécurité, de favoriser l'acceptation de soi, pour que l'individu puisse procéder à une meilleure surveillance intérieure, puis accède, finalement, à la pleine conscience. La menace à la civilisation idéale n'est pas l'inconscient libéré, ou une pulsion de mort de laquelle devrait se méfier le sujet, mais la civilisation elle-même, sa trop grande emprise sur le destin que porte en lui chaque organisme, l'absence de soutien qu'elle offre pour permettre l'épanouissement personnel.

[...] As our culture has grown less homogeneous, it gives much less support to the individual. He cannot simply rest comfortably upon the ways and traditions of his society, but finds many of the basic issues and conflicts of life centring in himself. Each man must resolve within himself issues for which his society previously took full responsibility. Because psychology holds promise of resolving some of those conflicts, of giving the individual a more satisfying adjustment within himself as well as a more satisfying relationship to others and to his environment, it has become a significant focal point of both public and professional interest⁴⁷⁶.

Une perspective qui ne va pas sans faire écho à la théorie des besoins d'A. H. Maslow, pour qui l'expression du potentiel de développement inhérent à chaque organisme est encouragée ou réprimée par un environnement plus ou moins propice à l'atteinte d'un stade de développement supérieur. Une perspective, également, qui n'est pas étrangère au diagnostic sociologique que posait la même année l'un des plus grands sociologues américains dans son ouvrage phare, *The Lonely Crowd*⁴⁷⁷, ouvrage dans lequel D. Riesman affirmait que l'individu moderne est aux prises

⁴⁷⁵ Richard I. Evans, *Carl Rogers, The man and His Ideas*, op. cit.

⁴⁷⁶ Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit., p. 4.

⁴⁷⁷ David Riesman, *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

avec un déclin du caractère type du XIX^e au XX^e siècle, soit la personnalité intro déterminée, ayant fortement intégré et fait sienne les injonctions morales de la société. En retour, l'individu extro déterminé se devait de s'intéresser aux tendances, aux modes, et au regard des spécialistes et de ses pairs pour se donner une direction, incapable de se donner pour lui-même une éthique de vie. Diagnostic qui sera par la suite posé de nouveau par l'historien américain C. Lasch⁴⁷⁸, qui certifiait pour sa part qu'en l'absence de cadres moraux explicites et positifs capables de tirer l'individu hors de soi, de contrer le sentiment d'insécurité vécu par l'Amérique de la guerre froide et l'identité assaillie de demandes contradictoires de la part d'une pléthore de spécialistes du soi (psychologues, éducateurs, etc.) qui prétend donner à l'individu des recettes toutes faites pour accéder à un bonheur toujours évanescent, l'individu tend à se replier sur soi dans une forme de protection primaire d'un narcissisme blessé (c'est le minimal self⁴⁷⁹).

Constat d'un malaise avec lequel nos contemporains seraient, à en croire le philosophe Charles Taylor⁴⁸⁰ de même que les sociologues français J.-C. Kaufman⁴⁸¹ et A. Ehrenberg⁴⁸², toujours aux prises : l'identité individuelle est à ce point incertaine, à ce point vulnérable, qu'elle requiert un travail de reconnaissance et d'actualisation constant, et ne parvient jamais à une forme nettement définie. Cette condition de l'homme moderne, A. Giddens la nomme insécurité ontologique⁴⁸³, soit ce sentiment de ne pas tout à fait être en mesure d'exister ou d'être au monde en cohérence et en consonance avec une identité inscrite dans une communauté, une identité reconnue par autrui. Par opposition, cette consonance de soi à soi, c'est l'identité au sens fort telle que l'explique par exemple un J.-C. Kaufmann⁴⁸⁴, une identité qui exige l'adaptation environnementale de proximité de telle sorte que mes territoires ne soient pas perpétuellement niés par ceux de l'autre.

Nulle surprise, donc, que la pensée de C. R. Rogers résonne encore aujourd'hui : difficile acceptation de soi dans un monde moral exigeant et contradictoire, présentant différents horizons

⁴⁷⁸ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism, American Life in an age of Diminishing Expectations*, New York, W.W. Northon Company, 1991.

⁴⁷⁹ Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, W.W. Northon Company, 1984.

⁴⁸⁰ Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

⁴⁸¹ Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.

⁴⁸² Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

⁴⁸³ Pour une discussion approfondie sur le concept de sécurité ontologique, voir Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 131-149.

⁴⁸⁴ Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, op. cit.

de sens⁴⁸⁵; difficulté d’orienter son action dans un monde valorisant la liberté, liberté à la fois terrible et enivrante, menaçant à tout moment de se transformer en solitude, en opportunité consommation ostentatoire⁴⁸⁶; difficile acquisition d’un sentiment de sécurité dans un monde rempli de menaces à grande échelle⁴⁸⁷; pénible acceptation de soi, de ses limites et de son potentiel, dans un monde valorisant l’éducation scientifique, le self-help, la richesse matérielle et les attitudes et comportements uniformes et efficaces; en somme, difficulté de découvrir avec certitude le moi véritable qui se terre sous des couches et des couches de comportements acquis; bref, inauthenticité et difficile reconnaissance de soi et d’autrui : tels sont les principaux maux de la seconde moitié du XX^e siècle que découvrent simultanément la sociologie américaine et la psychologie humaniste, et qui viendront définir un espace de réflexion pour Carl Ransom Rogers et, avec lui, pour toute une génération de passeurs parmi lesquels nous compterons, nous le verrons, Janette Bertrand.

À ce diagnostic sombre qu’il partage avec ses contemporains, C. R. Rogers ajoutera toutefois qu’il existe une forme de remède, et que celui-ci est accessible à tous. Il s’agit, aux yeux du psychologue, de guider la personne vers l’acquisition d’un sentiment de sécurité, lui permettant d’acquérir une estime de soi plus solide, puis d’accompagner la personne vers la liberté⁴⁸⁸, la self-actualisation⁴⁸⁹. Cette solution se trouvera développée dans *Client Centered Therapy*⁴⁹⁰. Rogers y fait la démonstration de sa méthode à l’aide d’extraits de dizaines d’entretiens enregistrés sur ruban magnétique — technique qui d’ailleurs lui revient, et qui est désormais largement pratiquée, surtout dans le contexte de formation des jeunes psychologues. Sa méthode non directive a pour objectif de générer :

[un climat] de chaleur et de compréhension chez l’individu. Le thérapeute ne tente pas de biaiser le propos du client, mais tente plutôt de voir le comportement du client à travers le regard de celui-ci, de même que le sens psychologique que ce comportement a pour lui (ma traduction)⁴⁹¹.

⁴⁸⁵ Berger, Peter et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2012.

⁴⁸⁶ David Riesman, *La foule solitaire*, op. cit.

⁴⁸⁷ Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, op. cit.

⁴⁸⁸ Rollo May, *Love and Will*, op. cit.

⁴⁸⁹ J. Ford, « Rogerian self-actualization », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 31, no. 2, 1999, pp. 101-111.

⁴⁹⁰ Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit..

⁴⁹¹ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 277.

Rogers n'est pas le premier à mettre en application la thérapie centrée sur le client. D'autres avant lui, tels qu'O. Rank et le groupe de Philadelphie⁴⁹² s'y sont d'ores et déjà appliqués. Cependant, Rogers entend y insuffler un vent nouveau en se basant sur ses dix années d'intervention auprès de la clientèle du Rochester, de même qu'à simplifier et formaliser cette méthode de plus en plus populaire, quoique trop diffuse à son avis. Cette méthode peut se résumer ainsi.

Tout d'abord, la thérapie centrée sur le client fait usage d'un système d'attitudes profondément incorporées dans l'organisation interne du conseiller, un système d'attitudes implanté à l'aide de techniques et de méthodes en consistance avec celui-ci [car] selon notre expérience, le conseiller qui tente d'employer une « méthode » est perdu d'avance si cette méthode n'est pas authentiquement alignée sur ses propres attitudes [notre traduction]⁴⁹³.

Le premier trait de cette méthode concerne l'attitude envers la personne. Le thérapeute doit être en mesure de considérer autrui — sincèrement — de manière respectueuse, et abandonner l'idée d'une personne-objet tout juste bonne à être disséquée : la personne doit être considérée comme « une organisation fluide et changeante⁴⁹⁴ ». Il s'ensuit que le psychologue doit tenter d'établir entre lui-même et le client une forme de relation permettant d'exprimer cette fluidité et ce changement, et que, par conséquent, la personne ou le client lui-même est en mesure de guider le déroulement de la communication ainsi établie. Autrement dit, Rogers propose d'élever au rang d'axiome le postulat selon lequel l'individu est en mesure de rendre compte des processus qui l'affectent⁴⁹⁵ intérieurement mieux encore que le psychologue à titre d'observateur neutre :

It would seem justifiable to say that the faith or belief in the capacity of the individual to deal with his psychological situation and with himself is one of the same order as any scientific hypothesis. It's a positive basis for action, but it is open to proof or disproof. [...] [The counselor must create] an interpersonal situation in which

⁴⁹² Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit., p.4.

⁴⁹³ Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit., p. 19.

⁴⁹⁴ *Ibid*, p. 21.

⁴⁹⁵ L'époque se prête particulièrement bien à ce genre de réhabilitation de la subjectivité dans le déroulement des interactions sociales et psychologiques. On retrouve un argument similaire chez H. Garfinkel. Ce dernier effectuera la critique du « cultural dope » ou « judgement dope », individu empêtré dans un ensemble de déterminants sociologiques ou tout simplement construit dans le regard psychologique en simple patient d'un ensemble de champs de force conceptuel. Il y opposera la notion d'*accountability*, selon laquelle l'individu est en mesure de comprendre et de rendre compte réflexivement des processus sociaux et psychologiques ayant une dimension pratique ou une influence sur son comportement, ses attitudes (Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007).

material may come into the client's awareness, and [demonstrate] acceptance of the client as a person who is competent to direct himself⁴⁹⁶.

L'attitude du conseiller ou du thérapeute ne saurait pour autant se limiter à un laisser-faire, car une telle passivité risque de laisser entendre au client que le conseiller manque d'intérêt pour lui⁴⁹⁷. L'objectif est de faire sentir au client qu'il se trouve accepté, et transcender tout autant les jugements de valeur que l'indifférence. Le rôle du thérapeute, nous l'avons dit, peut donc être vu comme étant un interlocuteur qui génère activement un climat de sécurité, d'acceptation, et qui appuie le client dans la clarification de ses émotions. Au cœur de ce processus, l'empathie. Le thérapeute ne saurait simplement enregistrer les contradictions et les fixations de son client, puis l'accompagner, comme pour la psychanalyse, dans la confrontation de ses propres impasses à la manière d'un directeur de conscience. C'est à titre de personne capable de comprendre et d'éveiller en elle-même les attitudes et émotions de son client que le thérapeute favorise la croissance personnelle de son client. Nous pourrions presque dire que le thérapeute rogérien a pour objectif de faire la démonstration en lui-même, dans ses profondeurs intérieures, telle une caisse de résonance, du caractère tolérable de l'intolérable que lui présente le patient et de susciter chez ce dernier une attitude d'empathie identique à celle que lui-même adopte, pour guider le client vers l'acquisition des structures manquantes de sa personnalité⁴⁹⁸.

En communiquant adéquatement la richesse des émotions mutuellement vécues, et en enseignant au client un registre plus accessible, moins douloureux, plus tolérable, plus sécuritaire, à partir duquel vivre l'émotion et la carence en question, le conseiller accompagne le client de manière empathique et non directive. Il intervient sans s'interposer. Il confirme, reflète, rend valide, et résonne, pour l'autre, pour faire valeur d'exemple.

[...] the counselor's function [is] to assume, in so far as he is able, the internal frame of reference of the client, to perceive the world as the client sees it, to perceive the client himself as he is seen by himself, to lay aside all perceptions from the external

⁴⁹⁶ Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit., p. 23–24.

⁴⁹⁷ *Ibid*, p. : 27.

⁴⁹⁸ Si, par exemple, le client souffre d'un déficit au niveau de l'estime, le thérapeute doit être en mesure de reconnaître la souffrance et le désarroi qu'occasionne cette insuffisance. Il doit en retour refléter au client non seulement qu'il saisit cette souffrance, mais qu'il peut lui-même s'y situer, ou, pour ainsi dire, « s'y sentir », sans pour autant sombrer dans la détresse qui caractérise l'attitude actuelle du client. Le thérapeute démontre ensuite qu'il accepte cette insuffisance et qu'il accepte l'ouverture de l'autre à ses propres impasses.

frame of reference while doing so, and to communicate something of this empathic understanding to the client⁴⁹⁹.

Aussi, alors que R. May et A. Maslow fournissent les bases théoriques d'une conversion humaniste du regard psychologique et de son entrée dans la culture contestataire, jeune, éprise d'autorégulation et de rapports sociaux horizontaux de la génération des baby-boomers⁵⁰⁰, C. R. Rogers offre au clinicien, mais aussi au travailleur social, à l'accompagnateur, au gestionnaire, à l'aidant naturel, et pourquoi pas au parent et au conjoint, une méthode, une approche, un ensemble d'outils pratiques lui permettant d'implanter le modèle humaniste au plus près de nos interactions ordinaires. L'accueil sans jugement, le dialogue ouvert et la création d'un climat de confiance sont des outils démocratiques, accessibles à tous, permettant d'incorporer les forces et les faiblesses de la personne dans une perspective globale corps-esprit. Si l'expression du plein potentiel intérieur découle d'une acceptation sans limites de soi-même et de l'autre, il s'ensuit forcément que le rôle du professionnel s'estompe, et que les outils de la psychologie humaniste sont destinés à circuler librement dans un vaste public ; outils simples, ils s'appliquent à tout un chacun :

Roger's contribution was more subtle and profound than that of best-selling authors whose work briefly capture the national attention and are soon forgotten. He has been described as « a quiet revolutionary ». His message was deceptively simple, yet profound in its implications: All individuals have within themselves the ability to guide their own lives in a manner that is both personally satisfying and socially constructive. In a particular type of healing relationship, we free the individuals to find their inner wisdom and confidence, and they will make increasingly healthier and more constructive choices⁵⁰¹.

C. R. Rogers suivra un itinéraire différent du destin du personnalisme. À rebours du procès d'institutionnalisation progressive affectant le personnalisme québécois, le psychologue maintient le cap : il affirmera jusqu'à la fin le primat du discours ordinaire sur le discours savant. Non que

⁴⁹⁹ Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit., p. 29.

⁵⁰⁰ The movement was mainly captured by countercultural forces of the turbulent '60s. Kanter (1976), in her discussion of communes and the « intensive group experience », has characterized the '60s as infused with a « culture of seekership ». A confluence of sociohistorical streams, by no means limited to the United States, left a generation (initially the affluent young, but the ripple, and then wave of cultural disturbance spread) feeling a profound, disorienting lack of meaning, of hope, and of community [...]. The human potential movement that developed at Esalen and elsewhere was responsive to this set of lacks, as were the related therapy fads and religious or quasi-religious and occult movements that burgeoned [...]. Third force humanistic psychology was open to these suddenly heightened concerns (Brewster Smith, « Humanism and behaviorism in psychology: Theory and practice », *Journal of Humanistic Psychology*, no. 18, vol.1, 1978, p. 32).

⁵⁰¹ Howard Kirshenbaum & Valerie L. Henderson, *Carl Rogers*, op. cit., p. XIV.

Rogers méprise les intellectuels ou qu'il cherche à nier son inscription au croisement de différentes sensibilités et courants académiques et thérapeutiques « légitimes » pour s'enfermer dans la marginalité ; il poursuivra lui-même, quelques années plus tard, un itinéraire académique enviable, devenant un auteur prolixe et un professeur réputé. Mais son œuvre écrite, beaucoup plus accessible dans son style que ne peuvent l'être celles de R. May et de A. H. Maslow par exemple, de même que le caractère horizontal et empathique de la relation d'aide idéale qu'il met de l'avant, tend, selon nous, à définitivement abolir la frontière entre l'aide professionnelle et l'aide ordinaire, quotidienne, profane.

Qu'en est-il donc plus spécifiquement de l'entendement humaniste — et de son aboutissement rogéien — de la personne ? Sortir du mépris de soi, de ses désirs et de ses espoirs pour s'orienter vers l'acceptation la plus totale de soi dans un dialogue ouvert et constant, tel est l'objectif de la psychologie humaniste de C. R. Rogers. Pour lui, le sens de ce changement est dans l'Homme lui-même, dans l'acceptation pleine et entière de l'imperfection, pourrait-on dire, et non dans une anthropologie de la miséricorde : premier marqueur de distance avec le personnalisme chrétien. L'imperfection est un principe de changement et de croissance en elle-même, et le but du thérapeute n'est pas de l'éradiquer en adaptant le sujet à son environnement (comme pour la sociologie de la déviance et le travail social contemporain par exemple), ni de transformer la cité pour l'adapter aux impératifs de la personnalisation (comme pour le personnalisme), mais de lui donner la place qu'elle doit prendre dans la vie du sujet pour que celui-ci commence enfin à se comprendre, se connaître et à s'accepter.

Changement brutal qui, annonçons-le de manière anticipée, ne se retrouve dans aucune des chroniques du quotidien des années 1950 à 1970, pas même chez celle de Janette Bertrand. Changement qui, annonçons-le également, s'avèrera axiomatique dans l'œuvre de maturité de Janette Bertrand.

En fonction de ce changement dans l'ordre hiérarchique entre norme sociale et identité individuelle, l'accompagnant, représentant en quelque sorte l'ordre social alternatif, soit une communauté d'individus en interrelation dynamique, est convié à accepter les sentiments authentiques qui émergent de sa rencontre avec le client. Acceptation ne signifie pas ici amour perpétuel et approbation totale ; il s'agit plutôt d'enclencher une dynamique de changement vers une identité plus fluide, et de démontrer au client que celle-ci peut être acceptée par autrui même si elle dérange, surprend, étonne et parfois, irrite :

Another result which seems to grow out of being myself is that relationships then become real. Real relationships have an exciting way of being vital and meaningful. If I can accept the fact that I am annoyed at or bored by this client or this student, then I am also much more likely to be able to accept his feelings in response. I can also accept the changed experience and the changed feelings which are then likely to occur in me and in him. Real relationships tend to change rather than to remain static⁵⁰².

La relation saine trouve dans l'échange, la conversation ouverte, authentique et variable, son marqueur privilégié et sa nature même. *A contrario*, le fait pour le thérapeute de se présenter au client avec « un masque⁵⁰³ », reproduit au niveau thérapeutique et dans la relation de transfert le problème névrotique du patient. Pour que le patient puisse projeter sur le thérapeute puis en retour introjecter une image authentique de soi, le thérapeute doit se faire lui-même personne authentique, montrer sa vulnérabilité, se rapprocher au maximum de ses impressions et de ses intuitions.

Autre distinction avec l'éthique personnaliste : le changement qu'accompagne la psychologie rogérienne est un changement personnel, une évolution de l'organisme vers l'adaptation et la liberté, et non une forme de conversion visant l'implication spirituelle et politique du chrétien. La thérapie, nous l'avons dit, a donc valeur d'exemple, elle se rapproche de la réalité idéale que le patient devrait éprouver au quotidien : acceptation de l'autre et de soi, de sa part d'ombre. La thérapie ne vise pas à changer le monde, mais à faire advenir le sujet à lui-même (pour le meilleur et pour le pire, dirait peut-être Rollo May). Le thérapeute se fait accoucheur, et la thérapie maïeutique. Il n'est plus de son ressort de proposer au sujet une voie d'accès à l'autonomie, de le conduire vers la guérison, ou de lui ouvrir les portes de la cité de Dieu. Il lui appartient plutôt de se faire le porte-voix de la parole intérieure du sujet. Plus encore, cette parole se fait praxis : les outils ainsi redécouverts par le sujet à l'intérieur de lui-même sont destinés à être appliqués à la relation quotidienne. C'est donc dire que la personne est, somme toute, porteuse de son propre potentiel d'épanouissement intérieur, et que le thérapeute n'est que l'outil d'une orientation dynamique vers l'acceptation de soi.

Aussi, pour Rogers — qui développera cette dimension de sa pensée dans le second temps de sa carrière — c'est en groupe que la thérapie est la plus efficace. On dispose de plusieurs archives vidéographiques de Rogers exerçant en situation de groupe. Chaque fois, on est étonné de

⁵⁰² Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit., p. 17.

⁵⁰³ *Ibid.*

voir un Rogers composé et accueillant, capable de laisser émerger au sein du groupe un ensemble d'émotions parfois très dures, très fortes, et d'encourager le groupe à se prendre lui-même en charge. Du groupe se détachent des éléments spontanés d'entraide et chacun(e) est mobilisé dans la tâche de faire écho à la subjectivité et à l'autonomie d'autrui.

Mais Rogers va plus loin -et en ce sens beaucoup plus loin que Maslow et May- : il faut selon lui, ultimement, dé-professionnaliser la pratique d'aide, l'ouvrir aux techniques qui ciblent le corps, voire aux substances altérant l'état de conscience :

Contrairement au groupe de rencontre, une multitude d'avenues, et de niveaux d'expression et de communication sont utilisés en cours de session. Le corps, la fantaisie, le rêve, le théâtre, la méditation, le Taï Chi, le yoga, le *healing*, y prennent leurs places à côté des échanges verbaux. Pour cette raison, il s'agit d'une approche visant l'intégration de plusieurs voies qui se sont développées depuis vingt-cinq ans, de façon isolée, déconnectée et souvent en opposition les unes des autres⁵⁰⁴.

Déprofessionnalisation, ouverture aux courants alternatifs prônant une vision holistique de la personne, spiritualité, et existentialisme se mêlent donc dans une approche mettant de plus en plus de côté la pratique thérapeutique⁵⁰⁵ et se centrant de plus en plus sur l'attitude du thérapeute, qui prend ultimement de multiples visages, au plus près de l'expérience quotidienne des individus modernes. Favoriser l'expression du potentiel intérieur et la croissance de la cohérence de l'organisme repose ultimement sur l'acte de présence : en acquérant des dispositions et des attitudes qu'il peut partager de manière empathique avec le groupe, le thérapeute sert de balise à une praxis qui lui échappe. Sa présence suffit à engendrer une dynamique synergétique d'ajustement de l'environnement par rapport à la personne.

Il importe avant tout d'être là, d'être là sans le recours systématique de la communication verbale, d'être, à la limite sans rien faire. Les résultats de ce type de présence sont qu'il se développe dans le groupe des processus analogues à ce qui se faisait dans l'autre formule, mais de façon accélérée, plus intensive et plus profonde. Elle permet l'expression ou l'exploration d'un plus grand nombre de « niveaux » de fonctionnement⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ Robert Sévigny, « Théorie psychologique et sociologie implicite », *Santé mentale au Québec*, 81, 1983, p. 16.

⁵⁰⁵ *Idem*.

⁵⁰⁶ *Ibid*, p. 17.

Si son anthropologie est parfois angélique et le conduit à nier l'importance du politique ainsi que l'existence du mal, la « sociologie implicite⁵⁰⁷ » de C. Rogers ne manque donc pas de subtilité ni de l'amplitude nécessaire pour rallier un ensemble de paradigmes souvent très distincts les uns des autres : l'évolution de la personne dans une société individualiste moderne représente en effet à la fois une menace pour l'équilibre de la personne et la condition essentielle de sa libération. C'est par la communication, le dialogue, l'échange que la personne peut maximiser son potentiel de développement et tirer profit de cette liberté forcée sur lui, en y imposant sa volonté : volonté de n'être jamais autre chose que soi-même, quitte à renoncer aux promesses du monde matériel, politique, matrimonial, etc.

C'est donc aussi dire que Rogers fonde implicitement la nécessité morale et logique d'une sphère intime pour l'individu moderne. Les paramètres de la communication libératrice, souvent réitérés par C. Rogers, reposent sur une ouverture à l'autre, une sensibilité par rapport à son univers intérieur, une sensibilité empathique, faisant écho à sa propre intériorité :

Here is another learning which has had importance for me. I have found it enriching to open channels whereby others can communicate their feelings, their private perceptual worlds, to me. Because understanding is rewarding. I would like to reduce the barriers between others and me, so that they can, if they wish, reveal themselves more fully⁵⁰⁸.

Il s'agit donc de parvenir à laisser s'exprimer ce qu'il y a de plus personnel en soi-même. Comme le dit lui-même Rogers « what is most personal is most general⁵⁰⁹ ». C'est dans ce que le patient éprouve de plus enfoui, de plus intime au sens restreint du terme (*intimus*), que se retrouve le personnel. Autrement dit, le client, comme tout individu par ailleurs, est présumé être tout à fait conscient de ses propres besoins et de ses propres souffrances. Ce dont il a besoin, c'est d'un médiateur pour encourager l'expression de cette intimité. Le thérapeute a donc à charge de développer une relation d'intimité au sens complexe du terme (accueil de l'autre en soi-même), pour permettre l'expression de l'*intimus* du client. En retour, le patient apprend à aménager un espace intérieur pour sa propre intimité, et apprend, au contact du thérapeute, le rapport intime avec autrui.

⁵⁰⁷ Robert Sévigny, « Théorie psychologique et sociologie implicite », *op. cit.*

⁵⁰⁸ Howard Kirshenbaum & Valerie L. Henderson, *Carl Rogers, op. cit.*, p. 23.

⁵⁰⁹ *Ibid*, p. 27.

Si, comme nous l'avons dit, la relation thérapeutique indique le chemin idéal de la relation saine à établir entre soi et soi et entre soi et l'autre, et si la communication sans entrave constitue la marche à suivre pour y parvenir, c'est l'intimité au sens fort, comme accueil de soi et de l'autre dans une profondeur intérieure, qui sert de lieu de cette rencontre, de cette relation.

Pour Rogers, l'individu n'est toutefois pas seulement le lieu de l'expression spontanée d'une authenticité naturelle. L'individu, c'est aussi le lieu d'un affrontement, d'une lutte perpétuelle. À la base de la théorie de C. R. Rogers se trouve une distinction fondamentale qui vient fonder sa théorie de la communication idéale et, a contrario, de la névrose. Ce *distinguo* trace, de manière plutôt classique, une frontière entre une part visible et une part invisible de la subjectivité. Toutefois, il balaye la distinction entre le naturel et le social, le conscient et l'inconscient, le corps et l'esprit, le normal et le pathologique. Les deux instances qui s'affrontent à l'intérieur même de l'organisme et de son esprit — de la personne totale — sont « l'intellect », composé de représentations et d'informations apprises et d'éléments identitaires introjetés, et « l'organismic sensing⁵¹⁰ ». L'organismic sensing correspond aux perceptions et aux sensations intimes de l'organisme vivant qui s'appréhende lui-même, qui ressent et qui désire, sans pour autant être dénué d'intelligence. C'est une forme d'intelligence plus intuitive⁵¹¹, fondée sur le champ phénoménal du sujet, pourrait-on dire : je me perçois ainsi ; je fais les choses de cette manière ; je préfère cette saveur, cette couleur, cette profession. C'est une conscience sans rationalité traditionnelle, instrumentale, ou en valeur. C'est un moi sans la tension entre le soi et le ça⁵¹². Idéalement, lorsque l'individu devient « fully functioning », il assume pleinement les deux parts.

Autrement dit, il y a toujours pour C. R. Rogers une tension entre morale et réalité, à chaque instant, dans toute situation, et le sujet est tendu entre la possibilité d'agir en fonction de la morale (ce qui inclut l'agir rationnel) et la possibilité d'agir en fonction de son autoperception de la réalité.

⁵¹⁰ Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, op. cit. .

⁵¹¹ Howard Kirshenbaum & Valerie L. Henderson, *Carl Rogers*, op. cit., pp. 23-24.

⁵¹² La ressemblance est frappante avec l'esprit chez G. H. Mead : le sujet perçoit son univers en fonction d'une perspective incarnée, et y agit en fonction d'injonctions contextuelles. Cependant, pour l'organismic sensing, il n'est pas uniquement question de réponse pratique à l'environnement ou d'un niveau d'interaction et d'interdépendance entre l'organisme et le monde comme pour l'esprit de G.H. Mead (George-Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit.). L'organismic sensing appartient d'emblée au monde éthique, car il donne au sujet l'heure juste quant à l'action à accomplir. Il est ce qui « feels right » ou ce qui ne « tourne pas rond », lorsque je décide de poser telle ou telle action. Là où le génie de G.H. Mead consiste à distinguer entre les niveaux moraux et pragmatiques de l'interaction sociale pour faire de la subjectivité un élément éminemment social et contextuel, le génie de C. Rogers consiste à intégrer morale et réalité et à faire de la subjectivité un agent régulateur de son propre niveau d'intégration à l'une ou à l'autre.

Rogers complexifie ici l'agir volontaire (will) de R. May. Si la morale influence inmanquablement la réalité, le sujet est toutefois libre d'accorder plus ou moins de crédit au discours moral qui continue d'intervenir sur le réel. *A contrario*, il peut choisir de faire confiance à sa propre perception de soi et de la réalité (self-concept⁵¹³) et de subordonner la réponse idéale à la réponse spontanée que lui dicte sa perception. C'est uniquement ainsi qu'il peut doser adéquatement le rapport entre intégration morale à la société et intégration de sa propre personnalité. Sans un dosage adéquat, le moi moral ou l'idéal du moi (ideal self⁵¹⁴) risque de supplanter le soi, car le premier est constamment renforcé de l'extérieur par une série de contraintes sociales punissant la déviance et récompensant le conformisme. Au contraire, la société et ses divers mécanismes de contrôle et de répression se chargent suffisamment de rappeler au sujet les frontières morales de son action. Aussi le thérapeute et la relation intime idéale qu'il génère favoriseront-ils au contraire la pleine expression de l'authenticité du sujet, pour contrebalancer cette tendance sociale que l'on pourrait qualifier de « névrogène » (on retrouve ici la théorie environnementale de Maslow). La théorie de C. R. Rogers est que sans une communication ouverte entre ces deux instances, le sujet souffre alors d'un manque d'intégration des différents éléments de sa personnalité, et se trouve captif d'un système d'attentes sociales introjectées⁵¹⁵.

Qu'en est-il de la perspective humaniste portant sur la famille ? Si la personne possède un potentiel créatif et que celui-ci est inaliénable et premier, il s'ensuit que le devoir de la société est de favoriser son développement potentiel. Le « potentiel humain » et le développement de la personne, de sa liberté de choix, constituent autant d'objectifs allant à l'encontre des théories du conditionnement, qui rabaisent la personne au rang d'objet, de système dyadique ou de circuit fermé. La créativité postulée par les humanistes souligne la liberté de choix devant un ensemble de valeurs socialement déterminées, replace l'individu au centre de nombreux processus culturels et situationnels, mais enjoint à trouver, dans ces situations, plus qu'une situation d'équilibre ou d'homéostasie : ce qu'il importe de définir, ce sont les conditions relationnelles idéales permettant la pleine expression d'une identité intime perçue comme infiniment plus authentique, plus

⁵¹³ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 279.

⁵¹⁴ *Idem*.

⁵¹⁵ Cette dichotomie n'isole pas une part de désirs et une part de rationalité : les désirs eux-mêmes peuvent trouver leurs racines à l'extérieur de la personnalité authentique de la personne, tel que le désir d'accomplissement social à travers une profession prestigieuse par exemple. La distinction entre le moi organismique et le moi social ou intellectualisé implique plutôt qu'une parole et une légitimité soit donnée aux choses significatives pour la personne (on retrouve ici l'influence de l'école humaniste dans son ensemble) sans qu'une forme de rationalité surimposée par les attentes sociales ne vienne entraver cette expression.

profonde, et plus inaliénable que l'identité sociale attribuée et acquise tout au long de la socialisation.

Ainsi, aux yeux des humanistes, la relation familiale, conjugale, ou amoureuse, n'est pas sa propre finalité. La finalité, c'est la personne, son expression pleine ou organismique, son développement. L'environnement familial devrait donc être, comme tout environnement sain, un environnement créatif (creative environment⁵¹⁶). On peut définir celui-ci de cette manière :

According to [Roger's theory of creative environments], a person is able to express him/herself most creatively under conditions of openness to experience, internal locus of evaluation, and an ability to toy with elements and concepts. Openness to experience [...] means a lack of rigidity [...] a tolerance for ambiguity [...] the ability to receive much conflicting information without forcing closure on the situation. Internal locus of evaluation [means] that the value of his or her product is, for the creative person, established not by the praise or criticism of others, but by himself or herself. The ability to toy with the elements and concepts [...] means the ability to play spontaneously with ideas, colours, shapes relationships, and so on. In order for the person to develop these characteristics, he or she must be raised in an environment that has the following features: Psychological safety, whereby the individual is understood empathically, and accepted as having unconditional worth, and where external evaluation is absent; psychological freedom, which means that the individual is given complete freedom of symbolic expression⁵¹⁷.

Il est possible de tirer de cet extrait deux observations importantes qui informent la manière dont la psychologie rogerienne conçoit la famille. Première observation : la famille correspond au cercle de socialisation primaire de l'enfant, et est responsable de la transmission des structures de base de la personnalité, certes, mais aussi et surtout, en fonction de la théorie de Rogers, de l'acquisition initiale, chez l'enfant, d'un sentiment de sécurité (via l'acceptation inconditionnelle de soi) et de liberté d'expression symbolique. C'est donc dire que le rôle de la famille n'est pas de rendre l'individu conforme au rôle social, ni de se constituer simplement en milieu chaleureux protégeant l'individu du monde extérieur (comme dans la sociologie de Parsons, contemporaine à l'œuvre de Rogers et fort influente sur les sciences sociales de son époque, par exemple), mais de socialiser l'individu à ce sens de la chaleur humaine, de l'aider à trouver en lui-même un sentiment d'acceptation qu'il pourra apporter avec lui où qu'il aille, quoi qu'il fasse.

⁵¹⁶ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 279.

⁵¹⁷ *Idem*.

Deuxième observation : la famille, c'est aussi en modernité, comme nous l'avons vu à partir de D. Dagenais⁵¹⁸, la famille choisie, fondée de nouveau par l'individu autonome, parvenu au terme de sa maturation psychologique et affective, et à même de reproduire à son tour l'institution en fondant de nouveau un noyau conjugal. Aussi, à titre de relation ou de système de relation, la famille conjugale devrait contenir en elle les principes de cette ouverture, de cette « openness to experience, internal locus of evaluation, and an ability to toy with elements and concepts⁵¹⁹ ». Autrement dit, l'autorité devrait céder le pas à l'évaluation organismique (est-ce que cela me fait sentir en harmonie avec moi-même), et l'évolution permanente et dynamique des membres du couple puis de la famille conjugale remplacer la socialisation aux rôles sociaux. Polyamour, sexualité ouverte, libre-expression des sentiments : le couple idéal affiche une communication ouverte, et apprend à ses rejets les mêmes principes. La famille devient ainsi radicalement élective et les relations qui la fondent sont, elles, dynamiques, changeantes et peut-être même révocables. Près de quarante ans avant que la sociologie prenne acte de la nature élective des liens familiaux hypermodernes⁵²⁰ la psychologie humaniste en prépare les fondements.

Dans son un ouvrage intitulé *Becoming Partners, Marriage and its Alternatives*⁵²¹, Rogers prend pour point d'appui sa propre expérience (sa relation de 47 années avec Helen Rogers) pour retracer l'itinéraire de nombreux couples américains de sa génération, et évoquer les nouvelles voies qui s'offrent au couple moderne. Jeune homme inexpérimenté au plan sexuel et affectif, il dut apprendre, avec le temps, à s'ouvrir et à plaire à sa partenaire et épouse, pour qui les besoins en la matière étaient en constante évolution. C'est alors qu'il entend parler du psychiatre G. V. Hamilton, qui conduisait alors à New York une enquête précurseur à l'enquête d'A. Kinsey. C'est à cette période que Rogers réalise qu'il ignore ce qui fait plaisir à sa femme, et qu'il prend conscience de l'importance de ne pas se contenter de tenir pour acquis que l'on sait ce que l'autre

⁵¹⁸ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

⁵¹⁹ John J. Benjafield, *A History of Psychology*, op. cit., p. 279.

⁵²⁰ François de Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007 ; François de Singly et K. Chaland, « Quel modèle pour la vie à deux dans les sociétés modernes avancées ? », *Comprendre*, n° 2, Le lien familial, 2001, pp. 283-300; François de Singly, « Intimité conjugale et intimité personnelle : à la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, n° 2, 2003, pp. 79-96 ; François de Singly, *Le couple, le soi et la famille*, Paris, Nathan, 1996 ; Jean-Claude Kaufman, *La trame conjugale, analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992 ; Jean-Claude Kauffman, *Agacements. Les petites guerres du couple*, Paris, Armand Colin, 2007 ; Jean Kellerhals, Éric Widmer et René Levy, *Mesure et démesure du couple. Cohésion, crises et résilience dans la vie des couples*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2008 ; Robert Neuberger, *Les territoires de l'intime : la famille, le couple, l'individu*, Paris, Odile Jacob.

⁵²¹ Carl Rogers, *Becoming Partners, Marriage and its alternatives*, London, Constable and Company, 1973.

ressent. C'est dans l'échange que se trouve la possibilité d'un ajustement mutuel. De sa propre expérience, Rogers tire une leçon essentielle : c'est dans la croissance personnelle, à deux, que se situe la force de son propre mariage. C'est dans le fait d'accompagner l'autre dans le changement que se situe la raison d'être de la relation saine.

Rogers trouve une inspiration renouvelée auprès des nouveaux mouvements communautaristes de la jeunesse contestataire américaine : beatniks, hippies, et communautés utopiques fournissaient au psychologue des modèles pionniers d'expression et de révolution relationnelle dans lesquelles les individus pouvaient jouer avec les frontières, les limites (toy with concepts⁵²²) et écouter leurs propres compas intérieurs pour orienter le devenir de leurs relations de couple.

Au sein même de ces communautés autorégulées et favorisant les modèles de relations libres et ouvertes trouvent à se manifester des affinités entre individus : certains entrent en commune en couple. D'autres formeront un couple à l'intérieur de la commune. Pour certains d'entre eux, les impératifs d'ouverture permanente deviendront trop lourds, alors que pour d'autres, ils permettront à leur couple de se renouveler. Rogers en tire les constats suivants : il n'existe aucun modèle conjugal idéal, et chaque couple connaît, comme la personne, une évolution dans le temps ; le couple doit être mis au service de l'expression identitaire de l'individu, qui, en retour, viendra féconder le couple avec une énergie nouvelle, une synergie provenant d'une cohérence entre soi et son environnement. La frontière entre la commune et la société américaine s'estompe. La commune rend visible et manifeste au quotidien ce qui en temps normal semble inacceptable ; elle doit donc servir de source d'inspiration au thérapeute qui a pour fonction d'accompagner le sujet vers une plus grande cohérence entre son environnement et soi. En somme, en matière de couple, Rogers propose d'inféoder la structure de la relation aux injonctions intérieures ou organismiques propres à la personne.

It has become increasingly clear that a man-woman relationship will have [by the year 2000] permanence only to the degree to which it satisfies the emotional, psychological, intellectual, and physical needs of the partners. This means that the permanent marriage of the future will be even better than the marriage of the present, because the ideals and goals for that marriage will be of a higher order. The partners will be demanding more of the relationship than they do today⁵²³.

⁵²² *Idem.*

⁵²³ Carl Rogers, *Becoming Partners, Marriage and its alternatives*, op. cit., p. 18.

À l'intérieur du même ouvrage, Rogers, trouvant inspiration dans les recherches que l'anthropologue de Chicago Robert Redfield conduisit au cours des années 1930, prend appui sur la famille traditionnelle mexicaine de la ville de Tepoztlán pour décrire un modèle de vie familiale traditionnelle, dans lequel s'entremêlent les impératifs religieux, communautaires, et les obligations liées à l'entretien des liens avec la famille étendue. Soumission aux parents, sexualité taboue, mariages en bas âges et sous-scolarisation des jeunes filles : tel est aux yeux du psychologue le modèle traditionnel de la famille. Dans un tel contexte, rien à faire pour l'individu — pour reprendre les termes rogoriens — si ce n'est que d'introjecter les attentes des autres en dépit de ses propres motivations et orientations intérieures. La relation type propre à ce genre de structure familiale ? L'évitement :

In many families [...] a sort of unspoken compromise was reached, to avoid continual conflict. They found some kind of a middle course. The husband gave up no whit of his traditional domination, but in fact avoided being overbearing. His wife never challenged his absolute authority, but meanwhile would work out many ways of being somewhat independent of it. And, of course, the children could find many ways of defeating their elders without seeming to do so. So without too much difficulty we can imagine some families and homes which were reasonably contented. Communicative? Absolutely not! Lies and deceptions became an absolutely necessary part of life, if one was to preserve even a vestige of individuality⁵²⁴.

Antithèse du modèle horizontal de communication prôné par le psychologue, la famille traditionnelle sert ici de repoussoir dans la construction d'un modèle relationnel alternatif. Les relations sont exemptes d'authenticité ; l'insécurité pèse constamment sur la relation homme-femme et parent-enfant ; et l'expression des désirs et sentiments est parfaitement refoulée. L'évitement et les fabrications⁵²⁵ décrivent la nature fondamentale du lien régulant les interactions en face à face entre les différents membres de la famille : on est en pleine institution totalitaire. Douze ans après la parution d'*Asylums* d'Erving Goffman⁵²⁶, en pleine effervescence du mouvement antipsychiatrique, Rogers dépeint un portrait de la famille étendue et de sa dynamique

⁵²⁴ Carl Rogers, *Becoming Partners, Marriage and its alternatives*, op. cit., p. 85.

⁵²⁵ Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper and Row, 1974.

⁵²⁶ Erving Goffman, *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, éditions de minuit, 1968.

relationnelle comme étant largement pathologique forçant l'individu vers la déviance et l'annihilation du soi.

C'est par la refonte des attentes relationnelles propres au couple que C. R. Rogers entend libérer l'individu des contraintes familiales traditionnelles. Les nouvelles balises qui devraient guider la relation idéale sont les suivantes : l'engagement, par lequel les deux individus s'engagent à s'épauler mutuellement dans le processus continu de transformation les affectant singulièrement⁵²⁷ ; la communication des émotions (en constate émergence et impliquant donc idéalement la pleine conscience de celles-ci) et l'acceptation du risque que celle-ci implique (ridicule, rejet, etc.), par la pleine acceptation de soi⁵²⁸ ; la dissolution des rôles, afin de couper court aux attentes mutuelles, de libérer les choix individuels, et d'ouvrir, peut-être, le couple à différents autres partenariats (couple ouvert, amitiés, etc.)⁵²⁹ ; et finalement, devenir un soi distinct (*separate self*) grâce à la découverte de soi, à l'acceptation de soi, et à la tombée des masques⁵³⁰, le tout permettant de développer un lieu d'expérimentation et d'évaluation interne des valeurs (*internal locus of evaluation*), permettant de faire passer les choix individuels tout autant par « le senti » que par « le réfléchi » ; et finalement, faire l'expérience de la relation comme croissance pour tous les deux, une croissance qui présente un caractère formidable (awesome) pour les deux partenaires⁵³¹.

En somme, pour Rogers, c'est la qualité de la relation qui compte, et non pas sa structure⁵³². Toute relation humaine, lorsque permettant une communication saine et l'expression authentique de soi, peut conduire à l'épanouissement de la personne⁵³³. C'est dans l'expression authentique de soi et dans l'accueil sans contrainte et sans jugement de l'autre dans cette authenticité que se situe l'acte de communication idéal. En retour, cet acte de communication produit ou « performe » un espace de connaissance de soi et de connaissance de l'autre que l'on peut appeler : intimité. C'est, autrement dit, dans l'expression d'une intimité (d'un for intérieur) et dans l'accueil intime de l'autre (dans notre propre intériorité) que se situe l'idéal relationnel. Avec Rogers, la

⁵²⁷ Carl Rogers, *Becoming Partners, Marriage and its alternatives*, op. cit., p. 207.

⁵²⁸ *Ibid*, pp. 210-211.

⁵²⁹ *Ibid*, pp. 211-212.

⁵³⁰ *Ibid*, pp. 212-213.

⁵³¹ *Ibid*, p. 214.

⁵³² Robert Sévigny, « Théorie psychologique et sociologie implicite », op. cit..

⁵³³ C'est cette certitude quant au caractère universel de ses découvertes qui poussera Rogers à entamer une série de conférences en Russie Soviétique, et c'est cette même certitude qui le fera se détourner du politique durant l'ensemble de sa carrière.

communication prend une forme véritablement « autoréférentielle⁵³⁴ » : la communication saine entre personnes dépend tout d'abord d'une communication saine de la personne avec sa propre subjectivité, d'une acceptation sans limites de soi, qui fonde la communication intersubjective à réussir.

Se dessine ainsi une toute nouvelle éthique, un rapport unissant intériorité et normativité dans une relation réflexive, sans médiation par le milieu ou le système sociopolitique. La communication n'est plus moyen, intermédiaire, outil servant à réaliser un milieu de vie harmonieux et propice à l'épanouissement de la personne : la communication est l'acte libérateur en soit : elle crée l'intimité, fonde la relation, et produit des modifications au niveau de la structure. La dialectique communicationnelle cède le pas à un humanisme qui a pour moyen et pour fin l'acte de parole.

Rogers développe les bases conceptuelles de la « relation pure⁵³⁵ », ou la relation dont l'objectif est la relation elle-même. Il déplace l'épicentre des relations humaines hors de la tension moralité-pulsions, norme-déviance, expression-répression et propose l'idée selon laquelle la relation est un bien en soi, en ce qu'elle est communication, laquelle est expression mutuelle d'une intériorité première.

Est-ce à dire que Rogers, au terme de l'itinéraire de la psychologie existentialiste et humaniste, intégrant une pensée rebelle soixante-huitarde, une épistémologie classique, et une pratique immensément populaire, libère simultanément la psychologie du psychologue, et la personne, des normes sociales en matière familiale, conjugale, sexuelle ? Alors que la perspective de Rogers semble aller à contre-courant en invitant les individus à un éveil à soi qui risque de heurter les plus conformistes d'une société américaine aux prises avec une bureaucratisation de plus en plus poussée et des habitudes de consommation de plus en plus standardisées, il ne faut pas non plus oublier que sa perspective s'inscrit également dans un ensemble de discours visant à responsabiliser l'individu par rapport à sa propre trajectoire⁵³⁶.

Le discours de C. Rogers libère l'individu du carcan de l'autorité morale extérieure aux impératifs guidant l'organisme et sa pulsion de liberté, mais le soumet aussitôt à une discipline, à

⁵³⁴ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Aubier, 1990.

⁵³⁵ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

⁵³⁶ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991; Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995; Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

un souci de soi⁵³⁷ dont la méthode semble a priori non-coercitive, mais conduit la subjectivité sur la voie tracée par un ensemble d'injonctions thérapeutique : davantage d'exploration intérieure, davantage d'espace pour le senti, moins de repos pour la conscience, moins de détente dans les conventions, le donné. Rogers invite la personne à prêter foi en cet ensemble d'injonctions portées par cette seconde vague d'individualisme, un individualisme de l'autonomie, de l'expression intérieure, et de la découverte de soi.

Apports de la psychologie humaniste

A. H. Maslow, R. May et C. Rogers, auteurs, penseurs et thérapeutes influents et représentant le cœur de la pensée humaniste en psychologie, parviennent à réconcilier la psychologie scientifique (l'idée que l'on peut modéliser et agir sur l'esprit et/ou le comportement humain) et l'humanisme (la foi en la liberté, la volonté, et la perfectibilité naturelle de l'Homme). Ensemble, ils développent et popularisent un nouveau lexique de « l'homme-psychologus », faisant de la psyché de l'Homme la source d'un potentiel de croissance personnelle et sociale, à rebours des courants ayant tendance à la craindre ou à vouloir s'en accaparer le contrôle. Dans la foulée d'une réaction à la psychanalyse, inspirés par divers courants théoriques, mais puisant surtout dans leurs propres recherches scientifiques et dans une grande expérience thérapeutique, les psychologues humanistes invitent la science, l'État, la famille et l'industrie à se mettre au service de la liberté et de la volonté de l'être humain, et non l'inverse. Définissant les paramètres d'une relation d'aide ouverte - relation dont les paramètres, selon C. R. Rogers, sont en réalité destinés à s'étendre à toutes les relations humaines⁵³⁸ - fondée sur l'accueil complet et sans jugement d'autrui, ils préparent sans doute l'avènement de ce qu'un Charles Taylor⁵³⁹ qualifie « d'éthique de l'authenticité », qui trouvera à s'installer dans la culture populaire à compter des années 1970, à la faveur des courants contre-culturels et contestataires portés par la jeunesse et les

⁵³⁷ Michel Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976.

⁵³⁸ M. Cooper and M. Cooper, « The fully functioning society », *Journal of Humanistic Psychology*, 2016, vol. 56, no. 6, pp. 581-594.

⁵³⁹ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

minorités culturelles, et transportée dans la culture de masse par divers véhicules médiatiques et artistiques⁵⁴⁰.

Centralité de la relation, acceptation et estime de soi, croissance personnelle, volonté, déconstruction des cadres moraux restrictifs et de l'illusion scientiste : la pensée humaniste jette les bases d'un modèle de sociabilité toute relationnelle, subordonné à l'impératif moral et au postulat d'une tendance naturelle de l'organisme à la réalisation de soi. Sans en formuler la critique de manière ouverte, sans jamais s'en prendre directement au politique ou au religieux, l'humanisme en psychologie construit néanmoins, distinct de l'espace citoyen, une grammaire et un imaginaire cohérent visant à normer les relations humaines.

Dans cet espace imaginaire que construisent les humanistes, ni le sexe, ni le genre⁵⁴¹, ni l'appartenance religieuse, ni le statut social ne limitent ou n'aménagent les territoires du soi⁵⁴²; ni la tradition ni la promesse de progrès infinie portée par la science ne définissent *a priori* l'identité du sujet, ses projets, ses espoirs, son potentiel, désormais illimité. Nulle parole, autre que celle voulue par le sujet lui-même, n'a valeur de finalité. L'humanisme délimite un nouvel espace relationnel horizontal, allant de soi à soi et de soi à autrui, espace que nécessite, rappelons-le, l'élaboration de rapports intimes. Non content de définir cet espace comme propre à un seul type de relation en particulier, c'est à pratiquement toute la gamme des sociabilités humaines que l'humanisme souhaite étendre ce modèle, de la philosophie (R. May) à la relation thérapeutique et au mariage (C. R. Rogers) en passant le travail et la science (A. H. Maslow).

⁵⁴⁰ Natalie Heinich, *L'élite artiste, Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.

⁵⁴¹ Ronald L. Podeschi et Phyllis J. Podeschi, « Realizing Human Potential: Focus on Women », *Educational Horizons*, vol. 52, no. 2, 1973-74, pp. 61-64.

⁵⁴² Erving Goffman, *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux*, éditions de minuit, 1968; Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper and Row, 1974.

Chapitre III

Discours concurrents : la chronique du quotidien

Châtelaine et les courriers du cœur

Pour Michel Foucault⁵⁴³, l'histoire de la pensée est une histoire non linéaire, ponctuée de singularités et de retours en arrière. L'évolution de systèmes de pensée, articulant des concepts en co-présence, concepts concomitants⁵⁴⁴, comme apparentés, procède de liens parfois ténus : un concept, une personne, un ouvrage, un événement suffisent à féconder un ensemble de la semence d'un autre. Aussi l'histoire est-elle à comprendre comme une succession désordonnée de singularités, d'assemblages structurels déterminants à un moment puis, soudainement, renvoyés dans l'oubli quelques instants plus tard, en fonction du plus ou moins grand pouvoir (qui parle ? Quels sont les lieux de légitimation du discours ? Quelle est la situation du sujet parlant par rapport aux autres systèmes légitimes ? ⁵⁴⁵), de la plus ou moins grande influence qu'exerce un paradigme, un auteur, une école :

« [Dans] *Les mots et les choses*, Foucault, pour comprendre l'analyse du vivant telle qu'elle se développe au XVII^e siècle, ne prend pas comme point de référence les énoncés de la biologie moderne, à partir desquels il jugerait de la pertinence des énoncés classiques, mais se contente de comparer systématiquement les procédés de connaissance du vivant avec ceux de l'analyse des langues ou des richesses qui lui sont contemporains. La question de la vérité scientifique des savoirs examinés ne se pose plus, mais celle des règles de construction de ces savoirs à une époque donnée, comme si ces derniers étaient soutenus, plutôt que par une volonté consciente de rationalisation, par un système anonyme de règles régissant l'ensemble des savoirs d'une époque. Il est donc très vite apparu que Foucault ne décrivait pas, dans son exposition historique des savoirs, autant de moments d'affirmation souveraine et libre (au moins libératrice) de la raison, mais au contraire un asservissement massif de la pensée à des systèmes arbitraires de règles. Cette dimension de contrainte de l'épistémè se trouvait en outre aggravée par la

⁵⁴³ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2007 ; Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1990 ; Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008.

⁵⁴⁴ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 80-81.

⁵⁴⁵ *Ibid*, pp. 72-73.

description de mutations, de transformations soudaines qui faisaient qu'on se mettait brusquement à penser autrement [...]. La raison se trouvait prise de hoquets monstrueux. La discontinuité des régimes de pensée rendait caduque alors toute idée de continuité et de progrès de la vérité. À la limite, il n'y avait plus ni Temps ni Histoire pour la raison, mais une superposition indifférente de strates de pensée dont l'archéologue devait retrouver chaque fois les coordonnées géographiques⁵⁴⁶».

Des liens que l'on pourrait qualifier de liens causaux existent néanmoins : ils reposent sur des concordances élémentaires entre différents systèmes de pensée contemporains, sur autant d'affinités électives entre les idées, mais aussi sur divers moments de rupture qui provoquent subitement l'évolution des idées. Ces liens peuvent demeurer dormants durant plusieurs décennies, plusieurs siècles, puis germer et émerger de terre à une vitesse fulgurante.

Ces liens reposent également sur le fait que les principes unissant entre eux les différents outils de la pensée, durant une période donnée, s'imposent par-devers la conscience des individus, constituant ce que la sociologie classique de Marcel Mauss aurait peut-être qualifié d'« institutions⁵⁴⁷ »; en générant des espaces discursifs et des réseaux de sens animés notamment par un langage commun (les préconcepts⁵⁴⁸) qui permettent aux individus d'entrer en relation, de se prononcer, de se comprendre mutuellement, et d'agir de concert, les épistémès génèrent un espace de socialité qui « explique » les limites de la pensée et permet au sociologue de décoder, partiellement du moins, le « sens » des actions :

« Dans l'analyse qu'on propose ici, les règles de formation ont leur lieu non pas dans la « mentalité » ou la conscience des individus, mais dans le discours lui-même; elles s'imposent par conséquent, selon une sorte d'anonymat uniforme, à tous les individus qui entreprennent de parler dans un champ discursif [...]. [Les] règles de formation des concepts, quelle que soit leur généralité, ne sont pas le résultat, déposé dans l'histoire et sédimenté dans l'épaisseur des habitudes collectives, d'opérations effectuées par des individus; elles ne constituent pas le schéma décharné de tout un travail obscur, au cours duquel les concepts se seraient fait jour [...]. Le champ préconceptuel laisse apparaître les régularités et contraintes discursives qui ont rendu possible la multiplicité hétérogène des concepts, puis au-delà encore le foisonnement de ces thèmes, de ces croyances, de ces représentations auxquelles on s'adresse volontiers quand on fait l'histoire des idées⁵⁴⁹ ».

⁵⁴⁶ Frédérique Gros, *Michel Foucault*, Collection Que sais-je?, Paris, PUF, 1996, pp. 39-40.

⁵⁴⁷ Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « La sociologie : objet et méthode », in Mauss, *Essais de sociologie*, coll. « Points. Essais », Seuil, 1971

⁵⁴⁸ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 86.

⁵⁴⁹ *Op. cit.* pp. 87-88.

La psychologie humaniste ne se trouvera jamais importée en entier ni dans l'éthique personnaliste, ni non plus dans les chroniques du quotidien que nous nous apprêtons à examiner, pas plus, d'ailleurs, que dans le discours de Janette Bertrand. Ses pères fondateurs ne règneront pas non plus en maîtres sur les Facultés de sciences sociales québécoises. Leur influence se fera plus souterraine, plus discrète. Si la psychologie humaniste influence le développement d'une sphère imaginaire intime et sa régulation normative, c'est en fournissant à certains passeurs populaires et souvent populistes les lumières nécessaires au dégagement d'un discours original, intégrant l'ancien et le nouveau, permettant la suite du monde et le renouvellement des idées. C'est à une attitude nouvelle envers les sciences, l'horizontalité des rapports, la déculpabilisation et l'authenticité que nous invite globalement Carl Rogers et la « Third Force »; et c'est une toute nouvelle grammaire des relations interpersonnelles qu'ils insèrent dans l'imaginaire social des sociétés occidentales entre les années 1930 et 1970 : ouverture, communication saine, fin des rôles, expression de soi, libération, etc. Les nouveaux discours qui s'en dégageront, articulant entre eux ces concepts, s'en feront d'autant plus efficaces qu'ils donneront l'impression de perpétuer l'ancien, de ne choquer que les plus rétrogrades.

Pour le Québec, il existe un milieu dans lequel s'opère, depuis le milieu des années 1950, la synthèse parcellaire originale des idées personnalistes, et de certaines idées neuves portant sur la famille, le couple, l'amour, et la sexualité. Trop éloigné peut-être des revues savantes dans lesquelles il est de bon ton de se plonger lorsque l'on est un intellectuel sérieux, le milieu des revues féminines et des courriers du cœur, ou ce que nous appellerons pour notre part les « chroniques du quotidien », réalise pourtant un effort de synthèse discursive singulier, et démocratise l'accès à ces idées à un rythme et à une échelle inconnue des journaux et revues intellectuelles et légitimes de l'époque.

Avant d'aborder de front notre propre terrain d'enquête, soit le discours de Janette Bertrand à titre, justement, de passeur d'exception, dressons d'abord un rapide portrait des discours contemporains de natures similaires. Le premier de ces ensembles discursifs est la revue *Châtelaine*. Le second, le discours des courriéristes contemporains à Janette Bertrand. Le troisième, celui du prédicateur M.-M. Desmarais.

On relève peu d'enquêtes portant sur les magazines féminins québécois. Cette partie de notre analyse se basera donc sur un nombre limité d'articles et de thèses que nous avons pu répertorier⁵⁵⁰. Parmi celles qui auront suscité notre intérêt, de par leur profondeur ou leur proximité avec notre propre champ d'enquête, notons l'étude inaugurale de J. Valois⁵⁵¹, de même que la thèse de maîtrise de I. Malo⁵⁵².

La revue *Châtelaine*, fondée en 1960 (alors intitulée *Châtelaine-Revue Moderne*⁵⁵³), est fille de la *Revue Moderne* (1919-1960). Propriété de Maclean-Hunter, la nouvelle revue avait pour but d'offrir au public québécois un magazine destiné aux femmes, abordant de multiples questions s'adressant à elles dans une perspective favorisant la production d'un espace médiatique féminin « plus intellectuel⁵⁵⁴ », ainsi que, dirions-nous avec la distance qui nous sépare maintenant de ses premiers balbutiements, la dissémination d'une culture seconde formatée pour un public féminin toujours relativement naturalisé, essentialisé : politique, condition féminine, et enjeux de sociétés divers côtoyaient les thèmes plus classiques à la « presse féminine » (on pense par exemple à la chronique de la journaliste Rolande St-Germain intitulée « Le désir d'être belle ») qu'avaient solidifiés les dernières décennies de publication de la *Revue Moderne*.

La nouvelle editrice de la revue, Fernande Saint-Martin, « souligne, dès son premier éditorial (octobre 1960), que la revue « [...] tient à promouvoir la culture québécoise en permettant à nos meilleur(e)s écrivains et écrivaines d'être lu(e)s par le grand public et à de jeunes auteur(e)s de se faire connaître⁵⁵⁵ ». Extraits de romans, chroniques d'étiquette, diète, et beauté au féminin constituaient ainsi le fonds de commerce d'une revue néanmoins tournée vers la réflexion portant sur la condition féminine au Canada et au Québec⁵⁵⁶.

⁵⁵⁰ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », *Recherches sociographiques*, 83, 1967, 351–375.

⁵⁵¹ *Idem*.

⁵⁵² Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, Mémoire, Montréal, Université de Montréal, 2005.

⁵⁵³ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », p. 356.

⁵⁵⁴ André Beaulieu et Jean Hamelin, *La presse québécoise des origines à nos jours*, Tome 2, Québec, les Presses de L'Université Laval, 1975, 177.

⁵⁵⁵ Marie-Josée des Rivières, *Châtelaine et la littérature, (1960-1975)*, Québec, Université Laval. Thèse doctorale, p. 25.

⁵⁵⁶ Cette réflexion sera alimentée par une équipe imposante, rassemblée par la nouvelle editrice : « Michelle Lasnier, Hélène Pilote, Lise Payette et Alice Pariseau, [signeront] les articles les plus controversés de la revue portant sur des sujets comme la gratuité scolaire, la contraception, et la réforme du Code civil pour améliorer la condition des femmes (Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, p. 23) ».

Châtelaine est un magazine évocateur des propos tenus en matière de progrès de la condition féminine pour l'époque correspondant à celle où œuvre Janette Bertrand. Non seulement plusieurs des thèmes font écho à ceux tenus dans le courrier du cœur de Janette, mais on y retrouve aussi une préoccupation plus large que celle affichée par Janette Bertrand pour les enjeux sociaux et économiques affectant les femmes de l'époque. On y recense en effet — rapidement toutefois — un intérêt commun pour l'hygiène corporelle (alimentation, beauté), le statut de parent, de mère, et d'épouse, les relations matrimoniales, et le sens à donner au bonheur individuel.

Le magazine présente un discours original. On n'y reprend *in extenso* ni le discours personnaliste ni le discours humaniste (par exemple, les théories de la communication et la psychologie existentialiste). Son combat est ailleurs, sa pertinence sociologique, dans une tension vive : *Châtelaine* offre une synthèse originale de plusieurs enjeux affectant l'individu de sexe féminin, celui-là même qui, avons-nous dit, est en plein mouvement d'émancipation entre les années 1960 et 1990. Le magazine propose, pouvons-nous observer, d'accompagner les femmes québécoises dans leur quête d'action volontaire et sensée (on reconnaît ici une forme de parallèle avec la pensée de R. May), dans leur accès à l'épanouissement de soi (H. Maslow), une fois leur statut sociopolitique en voie d'amélioration, une fois la sécurité de leur existence affirmée dans l'espace public : Rapport Parent (1961) (déplacement sans équivoque de l'autorité en matière d'éducation sur les épaules de l'État, et retrait de celle-ci de l'apanage de l'Église et de la famille⁵⁵⁷), loi sur le divorce de 1968, qui supprime « le deux poids, deux mesures de la *Matrimonial Causes Act* britannique, loi sur l'égalité parentale de 1964, qui met fin à l'incapacité juridique de la femme mariée et conduit à la démocratisation de la famille ⁵⁵⁸ » : l'époque offre aux femmes les bases juridiques et politiques leur permettant de faire des revendications plus poussées, touchant à l'expression identitaire et à l'épanouissement personnel. *Châtelaine*, il nous est apparu, les accompagne, les motive, les encourage, tout en leur offrant une tribune où se rassembler autour de thèmes tenus pour acquis comme étant essentiellement « féminins ».

Au cours des années 1960, la revue devient l'unique revue féminine encore en circulation au Canada. Son succès est indéniable. Au Québec, « Le tirage payé de *Châtelaine* a évolué de

⁵⁵⁷ Marc-Adélaïde Tremblay, « Modèles d'autorité dans la famille canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 7, no, 1-2, janvier-août 1966, pp. 215-230.

⁵⁵⁸ André Giroux, « Capacité juridique de la femme mariée, 40 ans déjà depuis le grand coup de barre », *Archives du Barreau du Québec*, Volume 36 - numéro 13, 1 août 2004.

112 000 exemplaires par mois, en moyenne en 1960, à 287 000 en 1975⁵⁵⁹ ». Décennie après décennie, *Châtelaine* insuffle dans les foyers québécois un ensemble d'idées qu'il conjugue au féminin. Ces idées peuvent servir d'indicateur de ce qui, aux yeux du lectorat, constitue un discours recevable sur la condition et la participation sociale de la femme⁵⁶⁰. De Thérèse Casgrain à Janette Bertrand en passant par Betty Friedan, il est peu de figures publiques féminines qui ne fassent l'objet d'une brève enquête, souvent accompagnée d'un entretien. Les figures publiques masculines, elles aussi, y sont représentées, mais toujours avec le souci de livrer au lectorat féminin un ensemble d'idées qui s'agencent avec leurs réalités à elle⁵⁶¹.

À la suite d'une lecture de nombreux articles, de même qu'en nous inspirant de nombreux travaux, notamment ceux de C. Bergeron, de M.-J. des Rivières, et de J. Valois, il est possible d'affirmer que c'est donc tout d'abord en définissant les cadres de la féminité que *Châtelaine* entend procéder à l'accompagnement des femmes québécoises dans leur modernité politique, pour mieux les réunir sous ce qui nous paraît être un discours essentialiste et rassembleur. Le caractère hautement genré du magazine est rendu évident par le choix des publicités et le ton des chroniques qui y ont cours. Les colonnes publicitaires — en cela similaires à d'autres journaux grand public de l'époque souhaitons-nous ajouter, et notamment au *Petit Journal* dans lequel publie Janette Bertrand — sont l'hôte d'une représentation genrée du corps, des attitudes, et des loisirs, de nous expliquer C. Bergeron, dans un mémoire de maîtrise portant sur le genre et les loisirs dans la revue *Châtelaine* de 1945 à 1969⁵⁶². On y trouve par exemple une pléthore de publicités de produits sanitaires féminins représentant, par des messages et illustrations fort stéréotypées, des baigneuses et sportives, des femmes séduisantes, des corps détendus, sveltes, et respirant la liberté, la confiance et la propreté⁵⁶³. Les espaces de loisir intérieurs y sont construits au féminin, tandis que les espaces extérieurs y sont déclinés au masculin : BBQ⁵⁶⁴ et balade en automobile, par exemple, sont

⁵⁵⁹ Marie-Josée des Rivières, *Châtelaine et la littérature, (1960-1975)*. Québec, Université Laval. Thèse de doctorat, 1988, p.121. En 2016, et ce malgré la mondialisation et la spécialisation de plus en plus poussée des médias, qui conduit inexorablement à la faillite des grands magazines généralistes dans leur format traditionnel, le magazine comptait toujours un lectorat de 773 000 personnes (Centre d'études sur les médias, Les magazines, dernière mise à jour en novembre 2016).

⁵⁶⁰ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », *op. cit.*, p. 356.

⁵⁶¹ Lorsque Pierre Elliott Trudeau y est présenté par exemple (1968), c'est au moins tout autant pour le montrer sous son jour séduisant, charmeur, et hautement viril, que pour y présenter ses idées et ses réalisations.

⁵⁶² Caroline Bergeron, « *En vacances...en voiture...en Pontiac!* », *Les représentations de genre à travers les loisirs dans la Revue moderne et Châtelaine, 1945-1969*, Mémoire, Université de Montréal, 2014.

⁵⁶³ *Ibid*, p. 39.

⁵⁶⁴ *Ibid*, p. 50.

l'apanage des hommes. La publicité dessine un contraste entre valeurs typiquement féminines et valeurs typiquement masculines, contraste que reproduit le magazine en diffusant ce discours publicitaire. Soucis esthétiques et survivance de la culture canadienne-française⁵⁶⁵ sont également à l'honneur.

Par ailleurs, ce même discours essentialiste peut apparaître au sociologue comme étant relayé non pas uniquement par les articles éditoriaux, mais aussi par les tribunes offertes par le magazine, qu'il s'agisse du *Courrier de Jovette*, ou des lettres ouvertes⁵⁶⁶. En réponse à une campagne d'émancipation des femmes, on peut lire, publiée dans *Châtelaine*, la lettre de deux lectrices qui explique : « La femme sera émancipée, mais si elle y a perdu son cœur, ne nous trouverons-nous pas dans une société déshumanisée et sans chaleur ⁵⁶⁷ ? ». Bref, il serait possible de reconnaître que l'on ne nage certes pas en pleine révolution des rôles de genre, mais que l'on assiste plutôt à une continuité dans la rupture : *Châtelaine* actualise, au goût du jour, un ensemble de discours fortement genrés, délimitant ainsi, est-il possible de penser, les contours du rôle social féminin.

Toutefois, une évolution notable nous est parue y avoir lieu : de ce terreau essentialisant dans lequel est encore enfermée la femme, dont le destin reste de se faire belle pour l'homme, de le soutenir dans son action politique, et de porter ses enfants, surgit un élan que l'on pourrait qualifier de politique. Commentaires éditoriaux sur la Commission Parent (1961), demandes de reconnaissance dans l'espace public, notamment en termes d'acquisition de conditions d'emploi rémunéré égalitaires et de possibilité de réaliser ses talents individuels⁵⁶⁸, *Châtelaine* laisse entendre que les femmes désirent jouer un plus grand rôle sur la scène sociale et politique. Les bonnes œuvres, la charge bénévole des jeunes enfants et des personnes âgées, et l'entretien domestique ne sauraient désormais épuiser l'ensemble des ambitions féminines.

De toute évidence bien consciente de la Révolution culturelle qui s'amorce dans un Québec réévaluant son attachement à la famille traditionnelle, l'éditrice du magazine populaire n'entend pas en rester à un discours daté (les suffragettes réclamaient déjà le droit de vote et l'implication politique des femmes dès la fin du 19^e siècle) et s'accapare à sa manière la critique sociologique de la famille d'ores et déjà promulguée, nous l'avons vu, par les sciences sociales :

⁵⁶⁵ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », *op. cit.*, p. 357.

⁵⁶⁶ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁶⁷ *Idem.*

⁵⁶⁸ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », *op. cit.*, p. 356.

À la lumière de cette onde de choc culturel — la révolte des jeunes et l'opinion largement répandue, en sciences sociales, que la famille hébergeait des myriades de pathologies individuelles et sociales — plusieurs catholiques libéraux ont alors conclu que la survie de la famille allait dorénavant dépendre d'une approche plus individualiste du mariage, promouvant satisfactions et accomplissement personnel plutôt que les obligations et les responsabilités classiques de la procréation et de l'éducation des enfants. Fernande Saint-Martin, directrice de la revue *Châtelaine*, fustigeait les vieilles définitions légales et religieuses du mariage. Pour elle, l'idée que l'épouse doive s'oublier, faire abstraction de ses besoins émotionnels et ne penser qu'à la stabilité de la famille était dépassée et psychologiquement néfaste ; ça ne donnait que des « familles malsaines qui empêchaient tout développement harmonieux de la personnalité des enfants⁵⁶⁹.

Cette évolution, si elle rejoint le discours personnaliste, ne reproduirait-elle pas ainsi le modèle familial que nous avons qualifié de « famille mystique »? En effet, il appert que ce rôle politique réclamé haut et fort, de même que les cadres de l'épanouissement personnel au féminin s'abîment, encore et toujours, dans la famille comme seul horizon de la femme. À titre d'exemple, la même rédactrice en chef, dans un éditorial dénonçant l'absence des femmes des hautes sphères de la prise de décision politique et rappelant que la présumée dominance des femmes dans la sphère domestique est orientée et réduite par les impératifs liés à la société de consommation, conclut ainsi son article :

Peut-elle [la femme] (en effet) se laver les mains de toutes ces malhonnêtetés installées dans nos mœurs, se prétendre innocente de tout, alors que l'achat des consciences, les corruptions et les pots-de-vin servent à entretenir ce confort, sinon ce luxe, dont elle aime s'entourer, à accumuler tous ces biens dont elle jouit au milieu de ses enfants dans la sécurité du foyer ?⁵⁷⁰.

Autrement dit, la moralité des pratiques des membres de la famille, incluant celle des hommes, semble échoir de nouveau sur les épaules des femmes, et c'est à partir de cette perspective intégrant injonctions familiales et connaissance des affaires publiques que devrait idéalement se déclinier leur rôle social moderne :

[...] On admet que la femme peut et doit participer à la société par un travail rémunéré ou encore par le simple fait de rencontrer des gens : par l'appartenance à des associations volontaires. Et cela, de façon subordonnée à son « premier rôle », celui

⁵⁶⁹ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit., p. 157.

⁵⁷⁰ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », op. cit., p. 358.

qu'elle joue à son foyer. Il s'agit, en outre, nous semble-t-il, d'une affirmation qui résume et reflète assez bien l'ensemble des principes généraux que l'analyse des éditoriaux de Fernande St-Martin et des articles de ses collaborateurs a permis d'esquisser⁵⁷¹.

Châtelaine présente des portraits de femmes exceptionnelles, qui toutes ont pour qualité de concilier travail et famille, et de faire rayonner les valeurs de la famille à l'extérieur du foyer⁵⁷². En somme, pensons-nous, si l'idéal de réalisation de soi est de plus en plus affirmé, c'est par la médiation familiale et du rôle féminin (le plus souvent fondu dans le rôle maternel) que celle-ci doit s'effectuer. Autrement dit, on est encore loin du moi organismique, de la quête d'épanouissement authentique trouvé dans l'expression de ses motivations intérieures et singulières !

L'attitude éditoriale de la revue à l'égard des travaux de Betty Friedan, alors fortement discutée au Canada anglais et aux États-Unis⁵⁷³, illustre bien la position de *Châtelaine*, entremêlant, toujours sous tension, un discours de la femme émancipée, politisée et individualisée, et un discours mystifié de la famille, caractérisé par une vision complémentaire des rôles de genre et l'empêchement d'une expression individuelle de l'identité chez la femme. Face à ces lectrices qui estiment que Betty Friedan « a cent pour cent raison⁵⁷⁴ » et qu'« il y a longtemps que nous aurions dû avoir une femme comme elle pour défendre notre cause⁵⁷⁵ », *Châtelaine* prête aussi voix à celles qui estiment que le travail domestique vaut mieux qu'un emploi « à quatre sous⁵⁷⁶ » dans une manufacture, et celles encore qui déclarent que Betty Friedan est réputée « vivre dans le désordre⁵⁷⁷ ».

Châtelaine incorpore ainsi des éléments propres à l'éthique personnaliste, qui trouve simultanément à s'exprimer dans *Cité Libre* (fondée en 1950) et dans *Le Devoir* (qui publie les textes de G. Pelletier et de C. Ryan, entre autres) : le magazine propose une conception de la personne comme ancrée dans une famille, qui doit trouver une forme de renouvellement, de modernité dans l'accomplissement de ses membres, de sorte à en faire bénéficier la communauté. A fortiori, pensons-nous, cet idéal d'accomplissement personnel, évoquant l'injonction

⁵⁷¹ *Ibid*, p. 360.

⁵⁷² *Ibid*, p. 362.

⁵⁷³ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, W. W. Norton and Company Inc., 1963.

⁵⁷⁴ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », *op. cit.*, p. 369.

⁵⁷⁵ *Idem*.

⁵⁷⁶ *Idem*.

⁵⁷⁷ *Idem*.

personnaliste d'une conversion personnelle, ne saurait remettre en cause l'existence du groupe, et doit plutôt y trouver son principe :

Certes, cela ne veut pas dire que le travail à l'extérieur du foyer soit rejeté. On voit même qu'une femme qui réussit à se bâtir une carrière tout en gardant la famille au premier plan, fait l'objet d'admiration. Mais le travail alors considéré est celui qu'entraîne un type particulier de profession permettant une continuité entre vie féminine et vie professionnelle. Cette continuité se réalise principalement par le biais de l'éducation des enfants⁵⁷⁸.

À cette vision holiste de la famille, justifiant la reproduction des rôles de genre traditionnels, s'ajoute un discours portant directement sur ces derniers, et consignant encore une fois le développement d'une intimité dans un stade embryonnaire, amputé de sa part d'intersubjectivité horizontale. La thèse de maîtrise intitulée : *Perspectives féminines sur les hommes et le couple, Châtelaine, 1960-1975*⁵⁷⁹, confirme, quelque 28 ans plus tard, l'analyse de J. Valois⁵⁸⁰. Étudiant les représentations sociales des hommes et du couple dans la revue entre 1960 et 1975, l'auteure conclut que *Châtelaine* s'en tient somme toute à une vision traditionnelle de la masculinité et des rôles de genre, à une vision hétéronormative et complémentaire de la famille, à la valorisation du mariage, et à un discours édulcoré sur le divorce et la sexualité.

Prenant pour point de départ l'idée fort répandue que les changements dans les rôles de genre sont le fruit de la Révolution tranquille (nous avons démontré que ceux-ci débutent avant, et qu'ils ne seront pas tellement radicaux sur le plan des conceptions du couple et de la famille), notamment avec la loi 16 portant sur l'éducation et la diffusion de la pilule contraceptive⁵⁸¹, I. Malo explique que l'image dominante de la femme comme reine du foyer se voit secouée par l'avancée de ses droits et la montée d'un discours politisant propre à ces années d'effervescence socioculturelle.

Cependant, s'appuyant sur les études de R. B. Dandurand, elle remarque qu'envers ce discours triomphaliste se dresse la dure réalité : les relations conjugales et les rapports sociaux entre les sexes semblent se maintenir dans la famille, qui paraît pour sa part bien ancrée dans la tradition,

⁵⁷⁸ *Ibid*, p. 364.

⁵⁷⁹ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, op. cit. .

⁵⁸⁰ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », op. cit. .

⁵⁸¹ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, op. cit., p. 4.

malgré les demandes d'individuation et de modernisation de plus en plus de jeunes hommes et femmes :

« Le modèle traditionnel pourvoyeur/ménagère subsiste et semble généralisé, et peu de couples se séparent malgré les nouvelles lois facilitant le divorce. Les nouvelles législations, le travail extérieur des femmes mariées de plus en plus nombreuses, la propagation de la contraception et le réveil du mouvement des femmes semblent avoir eu certaines conséquences sur les rapports des couples mariés pour cette époque, mais il apparaît que le rôle principal des femmes demeure celui de mère et que les hommes, de leur côté, voient d'un œil méfiant toutes ces mutations. Finalement, les années 1960 apparaissent comme une période d'incubation des véritables changements dans les rapports de couple qui se manifesteront avec plus d'éclat à partir des années 1970, durant lesquelles d'ailleurs, le taux de divorce a considérablement augmenté⁵⁸².

Il faudrait à notre avis ajouter à cette analyse de Dandurand l'argument suivant : l'augmentation des taux de divorce n'invalide pas la conception traditionnelle de la famille et l'intérêt suscité par le mariage et les rapports sociaux de sexes fondés sur les rôles complémentaires. En effet, les Québécois se marient encore massivement au courant des années 1980 : si les Québécois se marient à raison de 6,5 mariages pour 1000 habitants, annuellement, pour l'année 1900, ils se marient à raison de 6,8 mariages pour 1000 habitants en 1980 ⁵⁸³! Ce qu'il importe d'évaluer, c'est si l'évolution des discours populaires donne à voir une alternative au discours de la famille mystique comme structure de cette famille mariée, hétéronome, reproduisant des rôles de genre complémentaires, mariée, famille ressemblant toujours, somme toute, à la famille traditionnelle, et n'en finit pas de perdurer malgré sa fin sans cesse annoncée. Et il semble qu'encore à la fin des années 1970 et au tout début des années 1980, nous n'en soyons pas encore là. *Châtelaine*, pourrions-nous avancer, oscille entre un discours traditionnel de la famille, un discours critique de la famille traditionnelle annonçant la fin de celle-ci, ainsi qu'un discours mettant en scène une mystique familiale. Le magazine est donc, si l'on se rapporte à notre typologie de la famille québécoise, tendue entre un imaginaire traditionnel et un nouvel ensemble de connaissances scientifiques tentant d'en modifier la marche.

⁵⁸² *Ibid*, p. 7.

⁵⁸³ Institut de la statistique du Québec, *Mariages et taux de nuptialité*, Québec, 1900-2016, document disponible en ligne, consulté le 1^{er} juillet 2017.

L'étude d'I. Malo permet en effet de reconnaître au sein même de la revue, « miroir de la société⁵⁸⁴ », la permanence de la tension entre un imaginaire traditionnel de la famille, de l'individu, et des relations conjugales. Se basant sur une analyse de 48 numéros de *Châtelaine*, publiés entre 1960 et 1975 — courriers du cœur, articles sur le masculin, les relations hommes-femmes, entrevues avec des hommes, des femmes, des couples et des éditoriaux⁵⁸⁵, l'auteure repère tout d'abord une permanence des représentations de l'identité de genre. Un genre masculin offrant aux personnes la possibilité d'un épanouissement individuel, un genre féminin offrant uniquement une possibilité d'épanouissement relationnelle, soit en relation aux autres et plus spécifiquement aux autres membres de sa famille. Au niveau des professions, tout d'abord, les hommes présentés de manière positive dans la revue proviennent souvent de milieux aisés. Par contraste, dans les courriers du cœur, les hommes dont il est le plus souvent question de manière négative proviennent de milieux moins riches. Les portraits positifs des hommes font l'éloge d'une vie familiale rangée. Autrement dit :

« Les lectrices étaient donc confinées au monde du rêve et de l'idéal à travers les entrevues des célébrités, puis à la réalité crue des ménagères défavorisées⁵⁸⁶. L'homme idéal est également père, « engagé dans l'éducation de [ses] enfants ⁵⁸⁷ ».

L'homosexuel, pour sa part, est toujours présenté comme déviant, mais on compte peu d'occurrences d'une confrontation directe au sujet. Il en va de même pour ce qui est de l'alcoolisme. La représentation idéale de l'homme est donc canadienne-française et catholique⁵⁸⁸, et fait usage des clichés usuels en matière de profession libérale et de séduction propre à l'époque (les années 1960 mettent l'accent sur la droiture, alors que les années 1970 valorisent l'apparence décontractée⁵⁸⁹, avec pour *distinguo* qu'elle cherche à impliquer l'homme au sein de sa vie familiale : on détecte là aussi l'influence de l'éthique personnaliste et de sa vision réformatrice de la famille, de même que l'influence encore discrète de la nouvelle psychologie du développement et de la psychologie humaniste, qui favorise la création de liens authentiques et fondés sur la confiance au sein de la maisonnée.

⁵⁸⁴ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975, op. cit.*, p. 20.

⁵⁸⁵ *Ibid*, p. 26.

⁵⁸⁶ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975, op. cit.*, p. 33.

⁵⁸⁷ *Ibid*, p. 38.

⁵⁸⁸ *Ibid*, p. 43.

⁵⁸⁹ *Ibid*, p. 54.

Par ailleurs, le relatif conservatisme des valeurs présent au sein de la revue sera affirmé avec la nomination, en 1973, de Francine Montpetit au poste de rédactrice en chef. Celle-ci favorisera l'exploration de thèmes moins polémiques tels que l'ésotérisme et la médecine douce par exemple⁵⁹⁰. À l'époque même où des groupes de femmes mettent sur pied des publications ouvertement féministes telles que *Québécoises deboutte!*, *Les Têtes de Pioche*, et *Des luttes et des rires de femmes*⁵⁹¹, il nous apparaît que *Châtelaine* demeure plutôt « dans le ton ».

Au sein de la revue *Châtelaine*, les thèmes des rôles sociaux entre les sexes, de l'expression idéale du genre, de la politisation des femmes et de la refonte des liens familiaux sont abordés de front, et souvent avec une certaine verve. Certains clichés sont déconstruits, certaines figures féminines font ébauche de modèle à suivre pour ce qu'une première génération d'auteures au sein de la revue souhaite être, globalement, l'avancement de la condition féminine. Toutefois, la politisation souhaitée pour les femmes échoue à proposer un modèle sortant de la dichotomie entre les figures politiques dominantes et masculines, et le rabaissement du champ d'action des femmes au sein de la famille. Autrement dit, il serait possible d'interpréter la contribution de *Châtelaine* à l'histoire de l'intimité en marche est la suivante : *Châtelaine* formule un cri du cœur pour l'émancipation *de facto* du sujet féminin à une époque où son émancipation de jure commence à se cristalliser suffisamment pour que sa participation plus entière aux idéaux modernes de l'individualisme commence à devenir crédible. *Châtelaine* accompagne des centaines de milliers de femmes vers leur marche pour l'individualisation. Cependant, *Châtelaine* faillit à formuler des modèles, des exemples, ou des idées qui pourraient venir soutenir cette transformation souhaitée. Les stéréotypes et les scrupules finissent par rabattre l'élan libérateur sur lui-même, et à produire un discours non pas de l'innovation en dehors de la domesticité, mais de l'innovation féminine dans la domesticité.

⁵⁹⁰ *Ibid*, p. 23.

⁵⁹¹ *Ibid*, p. 13.

La presse du cœur a fait, par le passé, et fait toujours aujourd'hui l'objet de railleries et de critiques semblant provenir de tous les angles. Si le courrier du cœur de Janette Bertrand fut l'objet de moqueries de la part de Mouffe et de Robert Charlebois dans leur chanson intitulée « Cœur en chômage », si certains hommes y voient alors un espace féminin destiné à des questions qui ne les regardent pas, les féministes, elles aussi, voient d'un mauvais œil ces chroniques de nature sentimentale. Selon C. Beauchamp, « il y a eu une période d'amélioration significative dans l'ensemble des médias grâce au travail des féministes⁵⁹² ». À en suivre I. Malo, paraphrasant C. Beauchamp, cette amélioration serait visible dans l'effort soutenu des féministes pour faire disparaître les stéréotypes sexuels, mais également « les chroniques dites féminines, comme la mode, la beauté, et la décoration [au profit] d'articles qui se préoccupaient davantage de la condition sociale des femmes⁵⁹³ ».

La presse du cœur, mal-aimée des élites de droite comme de gauche, est pourtant immensément appréciée du public. Plus encore, elle abrite un ensemble hétéroclite de perspectives provenant des milieux populaires, rassemblant les lectrices sous un ensemble d'intérêts communs, par lesquelles elles parviennent à s'élever à titre d'acteur social, de voix, de groupe. Femmes plus ou moins accomplies, femmes seules, veuves, célibataires, jeunes épouses à la recherche des chemins du bonheur : toutes partagent une quête commune, la quête d'une voie à suivre pour réaliser concrètement, dans leur propre vie individuelle, un ensemble d'idéaux qui reste à définir dans une modernité délaissant de plus en plus les cadres de la famille traditionnelle, sans toutefois définir d'alternative claire, exempte de tensions [et de graves contradictions, comme nous l'avons vu].

Le *Refuge sentimental* n'est pas le seul courrier du cœur connu du public québécois de l'époque. Précédant immédiatement Janette Bertrand, également publié dans les colonnes du *Petit Journal*, on retrouve le *Courrier de Françoise* [1929 à 1953]. Puis, entre 1950 et 1970, années couvrant la parution du *Refuge sentimental* de Janette Bertrand [1954-1968] dans le *Petit Journal*, le courrier intitulé : *Parlons d'amour*, publié dans *La Patrie du dimanche*, rédigé par Francine

⁵⁹² Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975, op. cit.*, p. 12.

⁵⁹³ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975, op. cit.*, pp. 12-13.

Montpetit, future rédactrice en chef de *Châtelaine*⁵⁹⁴. On compte aussi la participation de Jean Després et Yves Thériault qui signent eux aussi leurs chroniques respectives. Cependant, il n'existe que peu d'enquêtes sociologiques et historiques portant sur ces courriers du cœur. Nous avons donc choisi de nous baser sur la littérature existante afin d'inventorier rapidement l'espace dans lequel s'inscrit le courrier du cœur de Janette Bertrand.

Nous présenterons donc un portrait succinct des principaux discours courriéristes contemporains à l'activité courriériste de Janette Bertrand sur lesquels il existe une littérature, même élémentaire, afin de mieux situer le discours propre au Refuge sentimental dans ses lignes de rupture, sa singularité, mais aussi dans ce qu'il affiche de représentatif et de banal. C'est uniquement ainsi que nous serons en mesure d'évaluer l'apport réel de l'œuvre de Janette Bertrand. C'est également ainsi que nous serons en mesure de retracer les racines d'un discours public de l'intimité dans la modernité québécoise.

Nous suivrons ici la structure que nous avons entrepris de suivre pour l'analyse des discours personnalistes et existentialistes-humanistes : nous présenterons le discours des courriers du cœur en fonction des axes 1) vision idéale de la personne ou de l'individu, 2) rapports sociaux entre les sexes, 3) sexualité, 4) couple, 5) amour et 6) vision de la famille que charrient les courriers du cœur. Comme nous nous baserons pour ce faire principalement sur quatre thèses, deux ouvrages de sociologie historique, et deux articles scientifiques, certaines de ces catégories se recouperont entre elles. On nous pardonnera ce manque d'uniformité, découlant surtout de l'absence d'une telle uniformité des catégories d'analyse dans la littérature elle-même.

Nous nous intéresserons donc ici au *Courrier de Jovette* (sur la période 1960-1973) publié dans *Châtelaine* et s'adressant à un public urbain, au *Courrier de Mamie* (1968-1975), publié dans le quotidien *Le Nouvelliste* de Trois-Rivières, puis au *courrier de Marie-Josée*, publié à compter de 1968 dans le journal agricole *Terre de chez nous*⁵⁹⁵. Notre analyse couvrira seulement les premières années de ces courriers du cœur puisque le courrier du cœur de Janette Bertrand prenait fin dès 1969. Nous nous intéresserons enfin à l'œuvre de prédication populaire du père Marcel-Marie Desmarais et à la publication de ses chroniques du cœur (1968). Nous pensons que malgré un décalage d'une décennie séparant ces quatre courriers de celui de Janette, la proximité de leurs

⁵⁹⁴ Marie-Josée des Rivières, *Châtelaine et la littérature, (1960-1975)*, Québec, Université Laval. Thèse doctorale, p. 25., p. 13.

⁵⁹⁵ D'autres courriers du cœur auraient certainement pu être ajoutés à cette liste. Nous avons choisi de nous concentrer sur ceux-ci car une littérature scientifique à leur propos était disponible.

discours respectifs doit faire l'objet d'une analyse afin d'être en mesure, d'une part, d'établir l'originalité ou la banalité du *Refuge sentimental* de Janette Bertrand (1954-1969) et, d'autre part, pour mieux dégager un possible espace discursif propre aux courriers du cœur de l'époque.

Rapports sociaux entre les sexes, couple, amour et vision de la famille

Conformément au modèle traditionnel et mystique de la famille québécoise, les courriers du cœur de la fin des années 1960 unissent au sein d'un même espace discursif l'identité de genre, les règles inhérentes à la vie conjugale et les sentiments amoureux. Cet espace est celui de la famille, conçue comme couple marié, laissant certes une large place aux influences et aux relations de la famille étendue, mais somme toute centrée sur ses rapports de proximité (famille nucléaire). Les quatre courriers du cœur étudiés par l'intermédiaire de différents articles et de différentes thèses et mémoires portant sur le sujet nous révèlent en effet la persistance de discours de l'intimité toujours embryonnaires, que l'on voit poindre dans la correspondance de la part de lectrices implorantes par exemple, discours toutefois toujours dominés par une volonté consolatrice, prompte à rappeler l'immuabilité de l'ordre normatif. Discours subtils certes, de la part de courriéristes ouvertes sur la détresse individuelle, mais enclines, au final, à noyer toute notion d'individualité féminine dans la somme des rôles et des devoirs confiés à l'épouse et à la mère⁵⁹⁶.

⁵⁹⁶ Une note à caractère épistémologique est ici nécessaire afin de rendre explicite notre démarche qui s'inspire de l'approche archéologique de M. Foucault. Pour le dire clairement : le caractère «incomplet» des discours de l'intimité précédant le discours moderne de l'intime ne peut apparaître qu'à nos contemporains, ne peut se manifester qu'aux yeux d'un observateur « extérieur », extériorité permise par le passage du temps et, par conséquent, par le changement des valeurs. Cette incomplétude en est donc une de second niveau, au plan de l'évolution historique de l'idée en relation avec une seconde forme historique, et non au plan de sa singularité historique et du sens qu'elle prend pour les acteurs sociaux d'une époque. Aussi, si un discours est dit « incomplet » par rapport à sa version finale, ce n'est pas qu'il conduise irrémédiablement à cette forme comparative, et c'est encore moins que le discours moderne de l'intime posséderait quelque perfection ou quelque finitude qui en fasse un étalon propre à « mesurer » les discours qui l'ont précédés. Le discours moderne de l'intimité, que nous découvrons à partir de l'œuvre des prédécesseurs de Janette Bertrand (provenant de différents champs entre les années 1950 et 1980) et de l'étude du discours de la Janette des années 1980-1990, constitue la forme historique la plus récente que nous ayons pu dégager, et sert en ce sens de point de comparaison servant à faire ressortir les particularités des discours qui l'ont précédé. Nous reviendrons sur ce discours moderne dans les chapitres à venir. Ce sont les modèles analytiques, et non les croyances et les valeurs des acteurs historiques, qui sont ainsi mis à plat et comparés les uns aux autres, sur le mode de l'étude empirique classique, visant l'objectivité dans la description, l'isolation des constantes, et l'expression des singularités.

Au sein du *Courrier de Jovette*, en ce qui a trait aux rapports amoureux et aux relations conjugales (volets 4 et 5 de notre analyse, soit couple et amour), on retrouve un discours sortant assez peu des sentiers battus. Les rôles de genre sont convenus : les hommes manifestent plus facilement leurs sentiments de jalousie et de possessivité, alors que les femmes manifestent leur souci d'associer vie conjugale et vie sentimentale⁵⁹⁷. Les deux sexes représentés dans la revue semblent aussi s'entendre sur le fait que l'objectif du mariage n'est pas le bonheur individuel, ou encore l'épanouissement mutuel, mais « la juste noce⁵⁹⁸ », ou l'idéal déjà ancien consistant à générer une alliance matrimoniale pour assurer un ensemble de finalités externes à la relation elle-même, tels que la procréation⁵⁹⁹, l'éducation d'enfants, le compagnonnage et la reproduction économique de l'unité domestique. Par exemple :

Les deux raisons les plus souvent invoquées par les femmes pour se marier, outre la recherche de l'amour, sont la peur d'être seule et la recherche d'une certaine sécurité, qu'elle soit affective, physique, ou financière. Certaines préféreraient rester avec leur mari, même si de toute évidence il n'y avait plus d'amour, plutôt que d'affronter la solitude et les difficultés financières qui pourraient résulter de leur séparation⁶⁰⁰.

Le divorce, quant à lui, est n'est recommandé que lorsque la bonne entente est parfaitement impossible. À moins que la situation soit intolérable, la séparation n'est pas envisagée : « Tout s'arrange si souvent que je conseille rarement une séparation⁶⁰¹ ». La faible tendance à recommander un divorce s'appliquera également, nous le verrons, à l'œuvre de Janette Bertrand, ainsi qu'aux autres courriers du cœur. Il pourrait s'agir, selon nous, d'une mesure visant certes à préserver l'intégrité familiale, mais peut-être surtout, en soubassement, à sauvegarder la femme elle-même : « Si, de prime abord, le divorce semble offrir une meilleure opportunité aux épouses malheureuses, le nombre élevé de ruptures conjugales, lors des premières années qui suivirent sa législation, va révéler que « les inégalités économiques entre époux [...] propulsent des milliers de femmes vers la pauvreté avec leurs enfants⁶⁰² ». Même écho du côté du *Courrier de Marie-Josée*, qui propose à l'épouse en situation intenable de faire pression sur le mari pour que des

⁵⁹⁷ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, op. cit., pp. 65-66.

⁵⁹⁸ *Ibid*, p. 69.

⁵⁹⁹ *Ibid*, p. 71.

⁶⁰⁰ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, op. cit., p. 70.

⁶⁰¹ *Courrier de Jovette*, citée par Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, op. cit., p. 104.

⁶⁰² Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, Mémoire, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, p. 22.

changements s'opèrent, mais de « demander la séparation légale s'il refuse de s'amender⁶⁰³ ». Épouses brutalisées, offensées, et victimes de l'alcoolisme de leurs maris se confient à la courriériste⁶⁰⁴. Marie-Josée reconnaît que malgré les transformations légales récentes (loi sur le divorce de 1968) facilitant la séparation, les conditions de vie de la femme divorcée sont souvent pénibles⁶⁰⁵ : mieux vaut tenter l'impossible que de se retrouver en situation si désavantagée, encombrée d'enfants dont on ne saura assurer l'avenir.

Par ailleurs, le mariage lui-même paraît constituer, aux yeux de Jovette, « la base même de la société⁶⁰⁶ ». Le politique et l'économique ennui la courriériste⁶⁰⁷, alors que le mariage constitue selon elle « la plus logique invention de la société : tout va par couples dans l'univers ⁶⁰⁸ ». Le langage ordinaire employé par Jovette permet de valoriser l'expérience quotidienne et les enjeux familiaux et amoureux qui ponctuent la vie de tous les jours. Si des Rivières affirme qu'il s'agit ainsi « d'abolir les contradictions [...] en faveur de l'illusion de bonheur⁶⁰⁹ », nous affirmerons plus prudemment pour notre part que cette ouverture publique sur le quotidien et la proximité avec une langue vernaculaire permet aux femmes défavorisées et de classe moyenne, jeunes comme âgées, de partager leur expérience et de trouver dans celle des autres un écho à leur propre souffrance. De manière concomitante, le discours de Jovette permettrait peut-être en retour de rendre compte publiquement d'une idée de la norme en matière de conduite de la vie quotidienne : être femme, c'est chercher le confort d'une vie familiale et d'un mariage sain et uni.

Il est à noter que ce discours classique en matière de vie conjugale, amoureuse et sexuelle s'estompera progressivement au cours de la décennie 1970-1980, alors que s'imposent les thèmes de la valorisation du travail salarié et du célibat chez les femmes⁶¹⁰. De manière concomitante, c'est toute une vision du mariage qui s'impose et semble bouleverser les anciens canons. Les deux individus s'attendraient en effet de plus en plus à fonder ensemble un foyer et à fonder leur

⁶⁰³ *Ibid*, p. 93.

⁶⁰⁴ Édith Manseau, *La presse du coeur, un indicateur culturel*, Mémoire de maîtrise, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1985, pp. 22-24.

⁶⁰⁵ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, Mémoire, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, p. 108.

⁶⁰⁶ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, *op. cit.* p. 7.

⁶⁰⁷ Marie-Josée des Rivières, *Châtelaine et la littérature, (1960-1975)*, Québec, Université Laval. Thèse doctorale, p. 25., p.7.

⁶⁰⁸ Courrier de Jovette, 1966, cité par Marie-Josée des Rivières, *Châtelaine et la littérature, (1960-1975)*, Québec, Université Laval. Thèse doctorale, p. 25., p. 7.

⁶⁰⁹ *Ibid*, p. 14.

⁶¹⁰ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975, op. cit.* , p. 73.

association sur un entendement mutuel⁶¹¹ et une collaboration de plus en plus vue comme nécessaire⁶¹²; il semble ainsi que la dynamique familiale idéale tend de plus en plus vers l'idéal personnaliste de liens forts et chaleureux entre personnes considérées à titre de personnes totales, prenant ses distance avec une conception de la personne comme maille ou chaînon dans un système plus large et hiérarchique.

De 1968 à 1975, le quotidien Le Nouvelliste de Trois-Rivières publie le *Courrier de Mamie*, qui offre lui aussi conseil sur le plan des relations conjugales. Au point de vue chronologique, le *Courrier de Mamie* prend le relais du *Refuge sentimental* de Janette Bertrand, dont la publication prend fin alors que le *Courrier de Mamie* débute. L. Bellerive⁶¹³, dans un mémoire prenant pour objet deux courriers du cœur et l'évolution des rapports conjugaux dont ils témoignent, indique que « les mariages insatisfaisants font l'objet de plusieurs demandes d'aide presque exclusivement sollicitées par des femmes (plus de 90 % du courrier publié⁶¹⁴) ». Mamie offre à un lectorat largement catholique⁶¹⁵ un ensemble de conseils prônant la solidité du lien matrimonial, l'acceptation du conjoint et le travail sur la relation conjugale⁶¹⁶, de même que, plus largement, le travail sur soi. Ici, la solidarité familiale est clairement réaffirmée à titre de valeur englobant la réalisation de soi : « Dans la vie, de nous dire Mamie, il faut bien supporter ce qu'on ne peut changer. La seule personne que l'on peut changer c'est soi-même. Essayez d'être douce et compréhensive afin de dialoguer avec votre mari⁶¹⁷ ».

Même son de cloche dans le *Courrier de Marie-Josée*, publié dans le journal à vocation agricole *Terre de Chez nous*, à compter de 1968 : le lien conjugal, une fois choisi et érigé en mariage puis en famille, est supérieur en valeur au bonheur individuel. L'épouse malheureuse est en retour invitée à faire preuve de tact, et à se consoler dans les bonnes œuvres, l'éducation des enfants, ou l'aménagement de ce que le sociologue Erving Goffman nommerait de petits « territoires du soi⁶¹⁸ », soit de petits lieux permettant la descente des masques et l'appropriation identitaire d'espaces et d'objets :

⁶¹¹ *Ibid*, p. 74.

⁶¹² *Ibid*, p. 77.

⁶¹³ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit. .

⁶¹⁴ *Ibid*, p. 46.

⁶¹⁵ *Ibid*, p. 45.

⁶¹⁶ *Idem*.

⁶¹⁷ *Courrier de Mamie*, 1968, cité par Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 48.

⁶¹⁸ Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York, Basic Work, 1971.

« C'est avant le mariage qu'il faut régler ces sortes de problèmes. Après, c'est souvent trop tard (Marie-Josée, 1968) ». [...] Pour atténuer les frictions, la courriériste lui suggère tout de même de « se faire un coin à elle » dans la maison et de demander, si possible, l'intervention délicate d'une tierce personne. Pour l'épouse, il ne s'agit pas de conquérir combativement le respect de soi et de ses revendications, mais plutôt de gagner diplomatiquement, par des chuchotements retenus et mendiants, quelques progrès de ses conditions de vie⁶¹⁹.

À notre avis, le courrier de Mamie se veut représentatif de l'ensemble de ces courriers du cœur. Elle-même se fait plus compréhensive que vindicative, cherchant le plus souvent à consoler ses lectrices⁶²⁰, adoptant ainsi une attitude identique à celle de Marie-Josée, pour sa part publiée dans *Terre de chez nous* : « Le narrateur décrit son mal de vivre à quelqu'un qui peut le soulager en le lisant, qui peut le secourir par une parole réconfortante⁶²¹ ».

Les griefs exprimés vont de l'insatisfaction sexuelle à l'expression d'un sentiment, bien présent, d'abandon. Solitude de l'épouse, laissée à elle-même dans l'éducation des enfants et déçue par rapport à ses aspirations romantiques⁶²², adultères, Mamie écoute, console, puis invite le plus souvent la lectrice à la résignation⁶²³ : « Il faut vivre dans l'ordre, accepter les contraintes de la société et de la morale⁶²⁴ ». Cette invitation au respect de l'ordre normatif en place s'applique plus particulièrement aux hommes et aux femmes adultères : « Rentrez dans l'ordre⁶²⁵ ! », constitue le mot d'ordre. L'activité religieuse et communautaire est conseillée aux épouses en manque de sensations fortes, et le mariage catholique est érigé en modèle de vertu. Malgré tout, la courriériste se fait tout de même attentive, et dénonce régulièrement le double standard auquel sont confrontées les femmes : infidélité masculine trop souvent pardonnée, et infidélité féminine diabolisée : Mamie prêche la vertu, mais condamne simultanément l'écart par rapport à la norme sociale.

Une évolution notable nous semble avoir lieu avec l'apparition de ce que nous pourrions appeler « la figure de l'épouse-négociante ». En 1975, Mamie ose pour la première fois

⁶¹⁹ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 87.

⁶²⁰ *Ibid*, p. 49.

⁶²¹ Édith Manseau, *La presse du cœur, un indicateur culturel*, op. cit., p. 3.

⁶²² Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 50.

⁶²³ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 53.

⁶²⁴ *Courrier de Mamie*, 1968, citée par Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 53.

⁶²⁵ *Ibid*, p. 54.

l'impensable à peine quelques années auparavant. En effet, elle suggère aux épouses malheureuses de quitter l'époux, au détriment du lien matrimonial :

Il n'est pas mauvais cependant que la jeune femme parte pour quelques jours et menace son mari de le quitter. Mais j'ai connu des cas où la femme s'est fait dire : prend [sic] la porte, je n'attends que ça⁶²⁶.

Toutefois, deux bémols s'imposent : cette évolution n'altérera pas fondamentalement la donne et ne fera qu'édulcorer un discours conventionnel en le diluant avec certains éléments plus progressistes : les rôles sociaux de sexe subsistent⁶²⁷, et les motivations pour se marier demeurent intouchées ; par ailleurs, pour ce qui a trait à notre analyse, il va sans dire que la période post-1968 ne saurait être utilisée pour fins de comparaison, puisque le courrier du cœur de Jeannette Bertrand se termine en 1968.

À la fin des années 1960, Marie-Josée, Mamie, Jovette et Janette Bertrand se partagent la part du lion des différentes tribunes écrites portant sur la vie sentimentale. Mais il ne faut pas attendre 1968 pour voir se populariser les publications de cette nature. En effet, le père Marcel-Marie Desmarrais poursuit dès 1955, soit une année après le lancement du *refuge sentimental* de Janette Bertrand, son œuvre de prédicateur populaire à la radio de CKAC, où il tient une chronique du cœur intitulée : *La clinique du cœur*. Fils d'une famille de chrétiens convaincus⁶²⁸, tout d'abord formé chez les jésuites puis entré chez les dominicains en 1927 — il poursuivra notamment une formation au prestigieux Saulchoir en 1932. Il y rencontrera l'influent père Sertilanges, qui lui transmettra l'importance d'une vocation vivante avec Dieu, d'une « conviction intime⁶²⁹ — Il obtient son doctorat de l'Institut catholique de Paris dès 1938.

Psychologue, spécialiste de la littérature et personnage fortement impliqué au sein de la communauté et de la dissémination des valeurs dominicaines, il obtient en 1940 les commandes de l'émission radiophonique *l'Heure dominicale*, qu'il considère comme un triste vestige d'une catholicité passive et désengagée de la marche du monde. Réformiste et engagé, il en prend les

⁶²⁶ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 63.

⁶²⁷ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, op. cit., p. 79.

⁶²⁸ E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarrais », *Études d'histoire religieuse*, 68, 2002, p. 29.

⁶²⁹ *Ibid*, p. 30.

commandes en y appliquant différentes techniques ayant pour but de la rendre plus populaire et de lui donner un nouveau souffle.

Il se voit toutefois imposer un exil de quatre ans au Brésil où, loin de s'accabler d'un mutisme coupable, il peaufinera ses techniques de prédication. Déjà fort de cinq ouvrages, le père Desmarais est un auteur prolixe. Le journal *A Gazeta* imprime ses sermons : 200 000 exemplaires sont vendus. Ami des marchands, le père Desmarais se fait du coup ami du peuple. Sa formule s'élabore, sa mission également : le père M.-M. Desmarais est un bâtisseur de ponts.

L'expérience de Desmarais au Brésil estompera les scrupules d'alliance et façonnera un prédicateur qui, de plus en plus, prendra tous les moyens disponibles pour faire connaître la Parole de Dieu. Fort de cette « modernisation » des formes classiques de prédication, le père Desmarais revient en 1947 au Canada-Français armé de nouvelles idées et de procédés révolutionnaires qu'il n'hésitera pas à réutiliser⁶³⁰.

À son retour du Brésil, la société *Esso-Imperial*, en quête de cotes d'écoute, fait pression sur Radio-Canada pour que soit coopté le père prédicateur, armé de techniques radiophoniques redoutables (animation dans une salle ou siège un auditoire notamment), pour animer l'heure précédant *La soirée du Hockey*. Son succès sans précédent le fait connaître des masses : le père Desmarais est désormais une figure publique incontournable. Cette technique dont il use pour s'accaparer l'auditoire, il la perfectionnera plus tard lors de son voyage à Washington et sa rencontre du pionnier de la radio-évangélisation américaine, Mgr Fulton Sheer. Sa méthode est simple, directe, efficace : il s'agit de développer entre lui-même et l'auditoire, un rapport que le sociologue E.-M. Meunier qualifie d'intimiste :

Cette façon de faire, particulière à Desmarais, l'amène à développer des procédés concomitants : l'approche intimiste, l'art de l'anecdote, l'explication de « cas » et le souci constant de garder l'intérêt du public. Dans la préface de son livre *Adam et Ève* dans le monde d'aujourd'hui, il ne s'en cache pas, c'est une profonde intimité avec le lecteur qui l'intéresse : « j'ai secoué la poussière de mes souliers. Je sonne chez vous. J'entends votre pas. L'appel d'un enfant. La voix de la radio qui chante toute seule. La porte s'entrebâille. Votre visage s'éclaire. Vous me reconnaissez et vous dites : « Bienvenue ! ». J'entre. Je plaisante. Je m'assieds

⁶³⁰ E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *Études d'histoire religieuse*, 68, 2002, p. 29.

dans ce fauteuil trop confortable que vous m'avez désigné. Je suis près de vous. Parlons à cœur ouvert ⁶³¹».

En phase avec le renouvellement de l'action catholique telle que nous l'avons décrite plus tôt, le Père Desmarais s'en prend aux thèmes de l'amour et du couple. Pourquoi ces objets ? En plus de constituer l'expérience de première ligne de l'engagement chrétien pour une majorité de catholiques québécois, le couple est également la cible d'un ensemble de discours convergents, d'une configuration centrée sur l'imposition de normes de consommation et d'un style de vie qui évacuent de l'expérience ordinaire la dimension spirituelle et les profondeurs de la personne. Au centre de ce procès de dépersonnalisation de la vie quotidienne, les médias, et surtout, l'arrivée de la télévision en 1952 :

L'apparition des médias est tellement liée à la popularité de l'idéal amoureux qu'il devient presque impossible de distinguer, du moins à leurs débuts, les deux éléments. Profitant d'un public cible de jeunes mariés ou qui le sera bientôt, la publicité centre la vente de plusieurs objets autour de l'idéal amoureux. Transformé en grille de référence médiatique, l'idéal est découpé en mille et une scènes de la vie quotidienne du couple. Les publicistes comme les scénaristes font l'éloge de l'amour-passion, divisent les rôles de chacun des époux, glorifient l'enfant et démontrent l'impasse des autres modes de vie⁶³².

Rex films, les revues *La Famille* et *L'école des parents*, de même que le *Service de préparation au mariage* tentent tous d'endiguer cette spectacularisation de l'amour-passion et du couple comme unité de consommation sexuée, et d'orienter le développement des médias de masse vers le respect des traditions de chasteté, de tempérance et de dévotion envers la famille.

Le père Desmarais, psychologue, s'inquiète des processus délétères qu'induit cet appauvrissement du lien familial. Alors que l'apostolat catholique réagit en prodiguant des conseils sur « l'hygiène, l'art ménager et l'éducation des enfants⁶³³ », le père Desmarais va un cran plus loin. Plus pédagogue que théoricien, plus prédicateur qu'analyste, son action infuse dans la société québécoise « une ambiance de chrétienté » :

⁶³¹ M.M. Desmarais, 1956, in E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *op. cit.*, pp. 30-31.

⁶³² E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *op. cit.*, p.32.

⁶³³ E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *Études d'histoire religieuse*, 68, 2002, p. 34.

[...] des conseils simples tirés du quotidien et enrobés d'une psychologie de base. L'argumentation sur les dogmes catholiques ne représente qu'une partie infime de ses sermons. Elle est à la fois la base et l'aboutissement de la démonstration. Le prédicateur fabrique davantage une ambiance de chrétienté que des exhortations claires et incisives⁶³⁴.

C'est dans *L'amour à l'âge atomique*, vendu à plus de 120 000 exemplaires⁶³⁵, que seront formalisés les principes qu'il mettra de l'avant tout au long de sa carrière de réformiste et moraliste du couple et de la famille : approche par cas, sexualité démystifiée, importance de l'amour entre les époux, confiance et respect de la confiance sans jugement⁶³⁶ : le style de Desmarais annonce celui des chroniques du cœur les plus progressistes, et au premier titre, celui de Janette Bertrand — le parallèle ne manque pas d'être remarqué par M.-P. Luneau⁶³⁷.

S'il se fait grand promoteur d'un amour sincère unissant homme et femme au sein du couple, s'il tente de conjuguer bien-être individuel et harmonie des rôles familiaux, il ne parvient toutefois pas, par contraste avec notre imaginaire moderne de l'intimité⁶³⁸, à s'extraire d'une vision idéalisée de la famille fondée sur la distinction complémentaire des sexes. Le rôle expressif⁶³⁹ dans lequel est cantonnée la femme ne représente pas pour lui une limite à la modernisation de la famille, mais le roc sur lequel construire une société harmonieuse, préoccupée du bien-être de ses membres. La différence entre homme et femme, donnée en nature, doit rester un véritable mystère, et, comme tout don de Dieu, être cultivée, apprivoisée.

Par sa prédication au couple, le père Desmarais exaltera à sa façon les « qualités » de la femme. Avec Michèle Tisseyre, il a été l'un de nos plus grands prédicateurs de la mystique féminine. Ici, un conseil à ces travailleuses qui viennent arrondir les fins de mois : « Pourquoi vous, une sténodactylo qui lisez ces lignes, ne commenceriez-vous pas, demain matin, à être dans votre bureau un centre d'irradiation de joie et de bonté ? ». Là, un précis de psychologie masculine à l'intention de l'épouse. Admirez aussi, chez votre époux, le type de son esprit. Un esprit masculin. Différent du vôtre. Différent, non pas supérieur. Différent et complémentaire. Combinées, votre intuition et sa logique constituent une puissance remarquable pour vaincre les difficultés de l'existence. Vous, femme, vous excellez

⁶³⁴ *Ibid*, p. 35.

⁶³⁵ *Idem*.

⁶³⁶ *Idem*.

⁶³⁷ Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *Études d'histoire religieuse*, vol. 75, 2009, pp. 69-88.

⁶³⁸ Voir chapitres IV et V.

⁶³⁹ Talcott Parsons et R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Processes*, Chicago, Free Press, 1955.

face à la vie. La vie dans son jaillissement. Dans son bouillonnement. Dans son mystère⁶⁴⁰.

Comme le veut la parabole des trois serviteurs⁶⁴¹, Desmarais cultive là où la terre est aride et fait fructifier cette ambition déposée en soi ; comme le veut la même parabole, Desmarais invite le lecteur et la lectrice à faire croître cette nature posée en lui par le Seigneur, le destin, la société. De manière analogue aux courriéristes des années 1960-1970, mais beaucoup plus explicitement et avec une adresse incomparable, Desmarais convie hommes et femmes à se conformer à un ordre social discursivement construit comme naturel, et éternel ; cependant, plus qu’aucune courriériste — jusqu’à Janette, nous le verrons — il les invite à s’y abandonner, à en voir le bon côté, à y investir ce qu’ils sont pour la grandeur de leur propre mariage et pour leur propre bonheur.

Le rôle de genre, dans cette perspective, ne constitue nullement un obstacle au développement personnel : il en est à la fois le vecteur et l’aboutissement.

Votre homme, lui, excelle dans la manipulation des idées. Dans les raisonnements, les déductions, les calculs abstraits. Sans chercher à abaisser la femme, Desmarais se substitue parfois au regard de l’homme (bien souvent absent) afin que madame plaise davantage à son mari et fortifie — par le désir suscité — le couple, cette unité sacrale de la foi moderne. Désir, bonheur des époux, stabilité conjugale et vie chrétiennement inspirée marquent sa théologie, comme si la réunion du corps et de l’esprit était la recette pour unir modernité et tradition. Dans la prédication du dominicain, ce lien à établir est avant tout la responsabilité de la femme⁶⁴².

Reproduisant la mystique féminine⁶⁴³, le père Desmarais offre toutefois au lecteur une voie (le mariage, l’amour), une énergie (la sienne), et une raison (le bonheur, le salut) de faire de mauvaise fortune bon cœur.

Entre 1958 et 1959 paraissent les 10 volumes de la *Clinique du cœur* aux Éditions du Lévrier. Tirés à 600 000 exemplaires, ils représentent un véritable triomphe sur le plan de l’édition.

Précurseur des *lignes ouvertes* et des sexologues, le dominicain anime plus de mille émissions de La clinique du cœur. Il exploite à fond le filon en publiant en dix

⁶⁴⁰ E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l’œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *op. cit.*, p.36.

⁶⁴¹ Mt 25, 14-30.

⁶⁴² E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l’œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *op. cit.*, p. 36.

⁶⁴³ E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l’œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *op. cit.*, p. 36.

recueils les meilleurs « cas » ainsi que les réponses. Il réussit à en vendre plus de 605 000 exemplaires. Sa marque de commerce, c'est qu'il n'existe pas de tabou pour lui. Si rien n'est traité avec vulgarité, tout peut en contrepartie obtenir réponse. Si le prédicateur prêche désormais en sourdine et que le psychologue prend le dessus, le propos de ses émissions demeure teinté de sens commun. Les grandes thématiques de la prédication traditionnelle cèdent le pas à des problèmes très concrets, qui témoignent tout autant des préoccupations des auditeurs que de l'essor d'une nouvelle vision du monde⁶⁴⁴.

Il s'agit somme toute d'un succès annoncé : dès 1956, la *Clinique du cœur* était déjà diffusée dans 22 stations de radio au Québec⁶⁴⁵. Selon M.-P. Luneau, ayant réalisé une base de données à partir des 10 volumes en question, les lettres que sélectionne, réécrit, publie, et auxquelles répond M.-M. Desmarais, si l'amour reste le sujet le plus important de la *Clinique du cœur* (41 % des lettres pour les femmes, 32 % pour les hommes), la religion compte pour 19 % des lettres des femmes, et 27 % des lettres des hommes, l'ascèse compte respectivement pour 20 % et 28 %⁶⁴⁶. Ainsi, si « le cœur est bien mal en point et que toutes les déclinaisons possibles des cœurs meurtris font les choux gras de *La clinique du cœur*⁶⁴⁷ », il est frappant de constater que les lecteurs et les lectrices du père Desmarais s'adressent à lui pour des questions de nature spirituelle, et qu'en ce sens, vie sentimentale et vie religieuse ne sont pas encore, pour ce lectorat sans conteste très croyant, tout à fait dissociées.

En amour, le père Desmarais prône chasteté et rationalité, et vilipende les âmes trop passionnées. Les inquiétudes du public concernent tout autant la période des fréquentations précédant le mariage, que les relations conjugales proprement dites. Immanquablement, la réponse du père Desmarais emprunte le chemin de la modération et de la vertu : en amour, mieux vaut éviter la sensualité prématurée, préviendra le prédicateur. L'amour romantique précède le mariage « ne mène à rien, ou plutôt il mène aux péchés, aux remords, aux déceptions, et souvent à un séjour peu glorieux à la Miséricorde⁶⁴⁸ ». C'est avec la tête que devront s'effectuer les choix très sérieux

⁶⁴⁴ *Ibid*, p. 37.

⁶⁴⁵ Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 173.

⁶⁴⁶ *Ibid*, p. 80.

⁶⁴⁷ Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 81.

⁶⁴⁸ M.M. Desmarais, 1968, dans Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 83.

conduisant au mariage⁶⁴⁹, et c'est avec vertu que devra s'avancer en direction de l'hôtel la future épouse. À côté de l'invitation à l'ordre des courriéristes, le père Desmarais exhorte hommes et femmes à se contenter de respecter leurs rôles de genre respectifs : « Que chacun fasse son devoir et tout ira mieux⁶⁵⁰ ». Comme l'explique le sociologue E.-M. Meunier : « C'est d'abord selon les sexes que pense Desmarais psychologue. Le féminin et le masculin comportent leurs lots de problèmes bien singuliers et rien au monde ne saurait estomper ces différences ⁶⁵¹ ».

Respect des rôles, essentialisme des genres, et modération des appétits pour les passions, le romantisme, et l'égoïsme trouvent une solution simple : la dévotion, l'oubli de soi dans la fondation d'une famille : « [...] un autre bon remède contre vos mauvais désirs serait de consentir à avoir une famille. Un foyer peuplé d'enfants protège efficacement contre les voyages dans la lune, ce pays désertique où votre cœur mourrait de misère et de froid⁶⁵² ».

Cependant qu'il réitère les fondements de la doctrine de l'Église en matière de famille et de sexualité, le père Desmarais sort pourtant des sentiers balisés par les moralistes en apportant au moulin une eau venue des courants personnalistes. Les rôles de genre doivent être respectés ? Certes, mais la vertu n'incombe pas seulement aux femmes, et les hommes ont, eux aussi, leur responsabilité en matière de sentiments et de séduction⁶⁵³.

Eu égard à l'éthique personnaliste, on pourrait percevoir dans l'œuvre de Desmarais un « progrès » assez modeste. Alors qu'opèrent dans le reste du Québec des forces (comme dans les Jeunesses catholiques) prônant une sexualité mutuellement satisfaisante et de relations conjugales plus verticales, permettant l'épanouissement mutuel, le père Desmarais reste campé sur des positions d'autrefois : « Il importe toutefois de dire que [le mariage chrétien] n'est certainement pas [un] lieu d'épanouissement amoureux, mais plutôt [...] une structure sociale régulatrice⁶⁵⁴ ».

La réponse de Desmarais aux problèmes du cœur semble résider dans un surcroît de foi et de pensée positive apportée par la foi. Moraliste avec le sourire, Desmarais n'en finit pas pour

⁶⁴⁹ Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 84.

⁶⁵⁰ M.M. Desmarais, 1968, dans Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 84.

⁶⁵¹ E.-Martin Meunier, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *op. cit.*, p. 38.

⁶⁵² M.M. Desmarais, 1968, dans Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 85.

⁶⁵³ Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 84.

⁶⁵⁴ *Ibid*, p. 86.

autant avec les canons de la pensée post-tridentine, valorisant ascèse personnelle, négation de la chair, et respect de l'autorité. S'il introduit quelques éléments d'égalité et de réciprocité dans les rapports hommes-femmes, ce n'est pas pour pencher dans le sens d'une dé-hiérarchisation de ces rapports et des rapports sociaux en général, mais pour rappeler à l'un et à l'autre ses devoirs respectifs. Pour un homme dont la devise est : « L'essentiel c'est le ciel⁶⁵⁵ », rien d'étonnant.

Réagissant au vent de modernisation soufflant sur les institutions catholiques, à l'affût des critiques sociales et éthiques portant sur le magistère et l'éminence sociopolitique de l'Église dans la société québécoise — on est à quelques années de la publication des *Insolences du frère Untel*, paru en 1960 —, M.-M. Desmarais arrime fermement la pensée chrétienne au genre littéraire que constitue, largement, ce que l'on pourrait appeler « la chronique du quotidien ». Il est possible de penser que Desmarais réalise par ce fait même une synthèse importante : La *Clinique du cœur* fait le pari que la modernité québécoise passe non pas par la négation de l'héritage catholique, ni par la refonte ou la sortie des structures hiérarchiques en place — comme pour les personnalistes qui en appellent à une plus grande participation du laïc — mais par *l'investissement personnel des structures traditionnelles en place*. Dominicain ouvert aux sciences sociales et à l'idéal d'un renouvellement du lien conjugal comme fondement de la société, homme extrêmement cultivé toutefois très près du populisme, psychologue rejetant les structures sociales inspirant mortification et culpabilisation (en ce sens près de la psychologie humaniste), penseur inspiré par un mouvement de réformes de l'institution familiale, Desmarais, passeur, produit une synthèse unique, construit un couloir entre tradition et modernité.

Si le père Desmarais pose au Québec les jalons d'un discours public portant sur la famille, le couple et la sexualité, il ne fait toutefois qu'annoncer l'émergence du *topos* intime. Prisonnier d'une mystique féminine et familiale, le père prédicateur n'articule pas encore égalité et quête des profondeurs du soi.

Il en va de même des courriéristes. Car si Jovette, Marie-Josée et Mamie, de même que le magazine *Châtelaine*, à la suite de Desmarais, s'emparent du thème du renouvellement du lien amoureux et conjugal et cherchent à pousser plus loin la logique en faisant la promotion, souvent incomplète⁶⁵⁶, de l'émancipation de la femme, elles ne parviendront pas à faire tenir ensemble ces

⁶⁵⁵ Marie-Pier Luneau, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *op. cit.*, p. 84.

⁶⁵⁶ Ici, voir notre commentaire précédent, portant sur « l'incomplétude » relative dans l'évolution historique des discours, à la page 228.

idéaux contradictoires que constituent l'émancipation individuelle et la solidité du lien conjugal. L'œuvre du père Desmarais évacue les contradictions en conservant somme toute un pied bien planté dans le spirituel, soit en rappelant aux épouses et aux mères leur place dans l'ordre naturel de la création, et en les invitant à s'y investir de toutes leurs forces pour la réalisation de leur bonheur temporel et spirituel. Pour assister à une synthèse toute aussi efficace, mais avec les deux pieds dans la modernité laïque, c'est selon nous du côté de chez Janette qu'il nous faut lorgner.

Sexualité et individuation

Insatisfaction sexuelle et insatisfaction conjugale sont directement liées, et ce pour une forte proportion des courriers du cœur reçus par l'une de nos trois courriéristes contemporaines à Janette Bertrand (près du tiers, nous dira L. Bellerive, à partir du *Courrier de Marie-Josée*⁶⁵⁷). Femmes obligées de se livrer à un mari brutal⁶⁵⁸ ou ignorant, égoïsme dans le plaisir sexuel, et crainte d'une grossesse indésirée sont autant de facteurs poussant les épouses à l'abstinence ou à un retrait important de la vie sexuelle, engendrant insatisfaction et colère du côté d'un conjoint avec lequel on ne parle pas de ces choses-là : « Une autre épouse prend de plus en plus conscience qu'elle ne fut jamais aimée : « ce qu'il voulait, premièrement, c'était sa satisfaction ». Une autre qui signe : « épouse d'un sourd-muet », a survécu à deux dépressions. Elle s'estime douée de qualités physiques et morales, mais faute de dialogue, elle se sent glisser dans les bras d'un autre homme que son mari⁶⁵⁹ ».

Faute de dialogue, on se confie⁶⁶⁰, semble-t-il, à l'une de nos courriéristes. On affleure, ici, le thème de la communication ouverte et de l'acceptation inconditionnelle de l'autre, sans encore en faire mention explicite. Un appétit pour le dialogue, l'horizontalité des rapports, et l'expression authentique de soi gronde en sourdine. Mais on n'en est pas là, pas encore.

Ainsi, le discours du *Courrier de Jovette* demeure prudent, voire conservateur, et se montre en cela typique, à notre avis, des discours de *Mamie* puis de *Marie-Josée*, qui émergeront huit à

⁶⁵⁷ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 24.

⁶⁵⁸ *Ibid*, p. 53.

⁶⁵⁹ *Ibid*, p. 26.

⁶⁶⁰ *Ibid*, p. 38.

neuf années plus tard. À notre avis, Jovette semble effectivement réfractaire aux acquis les plus flamboyants de la révolution sexuelle, et réaffirme, devant le principe d'émancipation individuelle, le principe de totalité familiale. À titre d'exemple, l'infidélité pour la courriériste est « une catastrophe nuisible aux enfants⁶⁶¹ ».

Somme toute, le *Courrier de Jovette* se montre avare de commentaires en matière de mécanique sexuelle, même si on relève une relative détente à compter des années 1970 :

Durant les années 1960, les textes traitent surtout de la vie sexuelle des couples mariés, particulièrement de ce qui concerne les moyens contraceptifs. C'est principalement à partir des années 1970 que la sexualité est davantage abordée dans les écrits selon des perspectives plus variées⁶⁶².

Le *Courrier de Jovette* relaye en fin de compte un discours plutôt pessimiste en matière sexuelle : femmes mariées insatisfaites et craintives par rapport aux grossesses anticipées, épouses prenant peu de plaisir dans les relations sexuelles, etc. Au terme de son analyse du discours sur la sexualité distillé par le *Courrier de Jovette* et les éditoriaux de *Châtelaine*, I. Malo conclut :

[...] [les femmes] hésitaient à rechercher le plaisir et en avaient même parfois un peu honte. La majorité des femmes utilisait certains moyens de contraception pour réduire le nombre de leurs grossesses, mais bien peu d'entre elles semblaient assumer cette nouvelle liberté sexuelle qui leur était proposée et revendiquer leur droit d'atteindre au plaisir sans culpabilité comme les hommes⁶⁶³.

Pour ce qui est du *Courrier de Mamie*, fidèle en cela aux approches substantialistes sur la sexualité « normale », pour laquelle l'appétit masculin dépasse largement l'appétit féminin, la courriériste dénoncera l'infidélité féminine comme plus grave, en fonction des impératifs naturels caractérisant les deux sexes, que « [...] quelques petites infidélités dont il ne faut pas faire un drame⁶⁶⁴ » de ces messieurs.

Le *Courrier de Marie-Josée* va pour sa part un cran plus loin, invitant la lectrice à supporter son mari sans se plaindre⁶⁶⁵, allant jusqu'à appeler l'épouse à se faire plus coquette et

⁶⁶¹ Isabelle Malo, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975, op. cit.*, p. 108.

⁶⁶² *Ibid*, p. 84.

⁶⁶³ *Ibid*, p. 94.

⁶⁶⁴ *Courrier de Mamie*, 1968, citée par Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt, op. cit.*, p. 57.

⁶⁶⁵ *Courrier de Marie-Josée*, 1968, Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt, op. cit.*, p. 89.

compréhensive lorsque celle-ci confie à la courriériste que son nouveau mari a fait des attouchements de nature sexuelle sur sa fille de 14 ans :

Évitez de le provoquer ou disputer [...]. Votre homme est sans doute bien jeune lui aussi, les responsabilités doivent l'écraser, voilà pourquoi il cherche à oublier et à s'évader. Quand il est sobre, montrez-vous affectueuse et compréhensive [...] Soyez présente et souriante [...] toujours coquette et soignée. Oubliez les erreurs du passé⁶⁶⁶.

Pourtant, c'est dans le *Courrier de Marie-Josée* — visant une clientèle rurale — que l'on retrouvera chez la courriériste un discours se rapprochant, nous le verrons, de celui de Janette Bertrand : si votre mariage ne vous procure pas les joies sexuelles escomptées, dira-t-elle, n'allez pas chercher dans les bras d'un autre ce qui fait défaut à votre mari : consultez, pour vous-même ou ensemble, des livres de psychologie conjugale et de sexualité⁶⁶⁷. S'il faut encadrer le couple — via une pédagogie sexuelle destinée aux femmes — dans une plus grande harmonie sexuelle, c'est que le couple redécouvre actuellement, en cette ère de révolution sexuelle qualifiée de « débordement⁶⁶⁸ », une sexualité qui avait été jadis refoulée par une « pruderie exagérée⁶⁶⁹ », culminant dans un manque d'informations sexuelles⁶⁷⁰, s'apparentant à la situation de la famille traditionnelle⁶⁷¹. Par conséquent :

Étant donné le courant de libertinage et d'érotisme dans lequel doivent s'habituer à vivre les jeunes d'aujourd'hui, il est quand même sage et prudent qu'ils connaissent exactement la place que doit occuper la sexualité dans une vie bien réglée⁶⁷².

Plus encore, le *Courrier de Marie-Josée* ira bien plus loin que les autres en définissant par exemple, dès 1968, les pratiques du necking et de la masturbation⁶⁷³.

⁶⁶⁶ *Courrier de Marie-Josée*, 1968, cité par Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 89.

⁶⁶⁷ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 98.

⁶⁶⁸ *Ibid*, p. 99.

⁶⁶⁹ *Idem*.

⁶⁷⁰ *Ibid*, p. 83.

⁶⁷¹ Gérard Bouchard, « La sexualité comme pratique et rapport social chez les couples paysans du Saguenay (1860-1930) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 54, n° 2, 2000, p. 183-217.

⁶⁷² Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 100.

⁶⁷³ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 83.

De brefs mouvements en direction d'une construction sociale de la sexualité fondée sur un entendement biologique et psychologique de celle-ci côtoient donc au sein d'un corpus contemporain de courriers du cœur une conception naturaliste et théologique de la sexualité comme vecteur de reproduction de l'espèce et mouvement involontaire, dangereux et insoumis de la chair. La ligne narrative des courriéristes est donc, somme toute, assez classique : c'est à une sexualité subordonnée aux impératifs de reproduction et de satisfaction du mari, et à une individualité féminine tronquée par le rappel aux devoirs conjugaux qu'invitent les courriers du cœur. Dit autrement, la modération ou l'hygiène en matière de sexualité est le résultat d'une subordination de celle-ci à sa fonction reproductive, et, par conséquent, aux appétits du mari, porteur des impératifs les plus pressants, mais aussi, de la raison, de la loi.

En ce qui a trait à l'expression de l'identité individuelle, la lectrice du *Courrier de Jovette*, par exemple, n'est guère conviée à affirmer sa singularité ou à participer activement à une vie conjugale fondée sur l'harmonie et l'intérêt mutuel, mais plutôt à affirmer leurs droits élémentaires tout en ne dérangeant pas l'ordre des places :

Le courrier du cœur, signé Jovette Bernier, reste par contre très conventionnel puisque, fidèle au genre, il traite des devoirs des femmes, de l'amour et de la famille en évacuant les contradictions du réel. Le courrier de Jovette prône le statu quo et prolonge les valeurs établies, invitant à la soumission⁶⁷⁴.

Concernant la subordination sociale de la femme [...] Alors qu'en livrant une opinion générale [Mamie] conseille aux femmes mariées de toujours prendre une attitude revendicatrice et de toujours parler de ses droits [...], jamais dans ses réponses particulières elle ne défiera les inégalités sexistes ; elle les signale tout au plus et invite implicitement ses lectrices à les considérer comme règles du jeu plutôt que de s'y opposer⁶⁷⁵.

Selon les modèles traditionnel et mystique de la famille québécoise, les courriers du cœur de la fin des années 1960 tendent à noyer dans un même espace discursif, surdéterminé par l'appartenance familiale et les rôles de genre qui s'y rapportent, les notions d'individualité féminine et de plaisir sexuel. Il est peu d'espace pour l'expression d'une identité pour soi de la part des femmes, qui sont manifestement renvoyées à leurs devoirs relationnels : devoirs envers leurs

⁶⁷⁴ Marie-Josée des Rivières, *Châtelaine et la littérature, (1960-1975)*, op. cit., p. 124.

⁶⁷⁵ Luc Bellerive, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du cœur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, op. cit., p. 57.

enfants, devoirs envers leur époux. La sexualité, dans un pareil contexte, peine à se dégager d'une gaine familiale, d'une finalité déterminée en nature (reproduction biologique) et reconduisant, par ses conséquences tangibles (grossesses, domination du partenaire le plus fort, incompatibilité fréquente de la route conduisant au plaisir), un ensemble de rapports sociaux de sexes inégalitaire et peu propice au développement d'une intimité fondée sur la rencontre intersubjective et la communication entre deux partenaires égaux.

On observe aussi que les rapports conjugaux sont également réduits à l'expression de rapports naturels et fondés sur l'autorité maritale et paternelle ; même lorsqu'au point de vue légal est abolie la notion d'autorité maritale, les courriéristes continuent de recommander aux épouses une attitude conciliante et compréhensive devant les écarts de conduite de leurs maris. Les thèmes de l'amour romantique, de la passion, et de l'entente fondée sur la compréhension mutuelle et le développement simultané des partenaires semblent le plus souvent absents des recommandations des courriéristes, qui s'en tiennent à recommander aux lectrices l'ordre, le courage et la mesure dans leurs aspirations et leurs sentiments.

Dans la mesure où, nous l'avons dit, l'intimité implique une relation intersubjective dans laquelle deux individus sont à la recherche de l'expression puis de l'accueil de leurs « profondeurs », de leurs pensées cachées, de leurs rêves, leurs peurs, et leurs identités respectives, il est possible de noter qu'aucun de ces courriers du cœur n'offre de balises ou de cadres de référence pour favoriser les relations intimes. Ce n'est pas que celles-ci n'existent pas encore, mais plutôt qu'un discours public favorisant l'intimité et tenant de borner ou de nommer celle-ci n'est pas encore formalisée. Les relations conjugales, l'amour, la sexualité et l'expression de l'individualité sont encore et toujours ramenés aux cadres de la vie familiale et aux rôles sociaux de sexe qui y sont rattachés.

Conclusion

Entre 1930 et 1960 se développent simultanément différentes pensées influentes. Celles-ci ont en commun de repenser la nature du lien unissant entre eux les individus lorsque ceux-ci forment des groupes proches : couples, parents-enfants, familles. Délaissant la pensée politique et

l'étude des phénomènes macrosociaux, ces courants s'intéressent aux cadres sociaux, interactionnels et spirituels qui permettraient un développement optimal de la personne humaine, de son potentiel individuel, et remettent au centre de la dynamique sociale l'épanouissement de la personne. À leurs yeux, c'est par la sphère privée, constamment mise en relation avec les phénomènes sociaux plus larges, que se consolident ou s'effritent les bases du vivre-ensemble, et c'est pour cette raison qu'il importe d'en étudier le fonctionnement et d'y intervenir.

Pour l'éthique personnaliste, l'approche systémique, la psychologie humaniste, et les chroniques québécoises du quotidien des années 1950 à 1970, le lieu duquel doit s'opérer le renouvellement de la pensée sociale, ce sont les relations conjugales, sexuelles, amoureuses et familiales. Le vecteur de cette transformation : l'individu, les relations qu'il tisse, individu que l'on veut ériger en personne, en sujet de la dynamique historique à l'œuvre, celle d'une reprise de possession du monde par l'homme, après une vaste campagne de dépersonnalisation, de déshumanisation, ayant affiché différents visages : libéralisme, communisme, behaviorisme, consumériste, fonctionnalisme, cléricalisme.

À compter de 1950, soit au moment où l'éthique personnaliste occupe au Québec un ensemble de tribunes importantes — cours de préparation au mariage, revues d'intellectuels personnalistes, jeunesses catholiques, etc. — on assiste à l'aboutissement de la pensée existentialiste/humaniste en psychologie. L'approche centrée sur le client de C. R. Rogers, doublée de la théorie des besoins de G. H. Maslow et de la théorie de la volonté de R. May, offre à un immense public nord-américain, puis, avant longtemps, à un public mondial, les outils thérapeutiques permettant de penser des relations quotidiennes déchargées d'obligations morales, et centrées sur l'épanouissement de la personne. L'acceptation totale de soi et de l'autre, l'évolution permanente de l'organisme, et la réconciliation complète entre corps et esprit, proposée par ce nouveau paradigme psychologique, résonnent comme l'expression des besoins et ambitions d'une génération entière : celle du baby-boom, éprise, comme le pense le philosophe C. Taylor, d'authenticité⁶⁷⁶. Allant plus loin que l'éthique personnaliste et travaillant sur un autre terrain que la théorie de la communication, l'approche humaniste accomplit au niveau théorique le travail historique de l'individualisme moral : elle subordonne en valeur la communauté à l'individu, et offre à celui-ci toute une sémantique pour se désarrimer de celle-là : liberté, autonomie, bonheur, pleine-conscience, acceptation, besoins organismiques, etc. S'en trouve irrémédiablement altéré le

⁶⁷⁶ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

sens du mariage, qui devient un partenariat dans l'accomplissement respectif de deux identités, et non plus sa propre finalité, comme il l'était encore pour les personnalistes. S'en trouve aussi changée la nature des relations entre personnes au sein de la famille : chaque relation est désormais évaluée à l'aune de sa capacité à permettre la réalisation personnelle.

Le magazine *Châtelaine*, ainsi que trois courriers du cœur publiés dans différents journaux québécois entre 1958 et la seconde moitié des années 1970, de même que l'œuvre de prédication du dominicain M.-M. Desmarais, occuperont le paysage médiatique grand public traitant des thèmes de la famille, du couple, du mariage, de l'amour et de la sexualité dans un Québec à la veille d'une profonde révolution culturelle. Ensemble, parfois de manière concomitante, parfois avec certaines différences, ils se feront passeurs. Ils tenteront de donner aux femmes québécoises les clefs d'accès au monde de la famille mystique, faisant d'elles de soucieuses ménagères, épouses et mères, tout en leur donnant les clefs d'accès à un univers moderne, individualisé, dans lequel la femme est d'abord et avant tout une personne, ou, à tout le moins, un individu. Maladroitement, ils tenteront d'infuser dans la mystique familiale et féminine des éléments scientifiques et idéologiques modernes : sexologie, féminisme, littérature, etc. Tous échoueront toutefois dans ce travail de passage. Si l'on retrouvera dans leurs discours des traces du discours personnaliste et des nouveaux discours scientifiques, telles que les injonctions à un plus grand dialogue et à une meilleure affirmation de soi dans la sphère privée, tous seront incapables d'articuler une synthèse entre passé et présent, entre famille monogame, patriarcale, et cadres religieux de la vie sociale, et nouvelles injonctions à l'individualisme moral. En ce sens, ces trois courriers du cœur et le magazine *Châtelaine* accompagneront, comme nous le verrons au chapitre suivant, le travail de jeunesse de Janette Bertrand, et annonceront la nécessité, pour l'auteure et dramaturge, de se dégager des cadres anciens pour faire place à un nouveau discours plus radical, celui de son œuvre télévisuelle de maturité, encore à venir (1980-1994).

Chapitre IV

Naissance d'un discours moderne de l'intime au Québec :

Analyse du courrier du cœur de Janette Bertrand

C'est l'époque d'*Opinions de femmes*, chronique qu'elle rédigeait au *Petit Journal*, mais surtout du courrier du cœur, [...]. Cette jeune femme alors "naïve, mais en cheminement" a alors pu connaître sans les voir tous les visages de la détresse humaine. "J'ai lu là des lettres écrites dans le sang", dit-elle. Depuis, d'animations télé et radio en téléromans et dramatiques télé (elle a écrit 53 épisodes d'une heure et demie d'*Avec un grand A*, pour Radio-Québec!), elle n'a cessé d'explorer les forêts de l'intime⁶⁷⁷.

À partir d'une revue de la littérature sociologique et historique, nous avons constaté que de 1945 au début des années 1960, subsistait au Québec et un discours portant sur la sexualité, l'amour, les femmes et les relations conjugales campant encore et toujours les relations intimes dans le champ de la normativité familiale. Autrement dit, avons-nous proposé hypothétiquement, et ce dans une perspective inspirée tant par les travaux de M. Foucault portant sur la sexualité⁶⁷⁸, par la sociologie de la culture de N. Elias⁶⁷⁹, par la méthode et certains concepts de l'anthropologue L. Dumont⁶⁸⁰ que la vision normative dominante de la famille « englobait » encore et toujours l'intimité, que celle-là demeurerait impensable au-dehors de celle-ci. La sexualité et le plaisir qu'elle apporte, loin d'être condamnés et même encouragés disions-nous, sont mis au service de la solidarité conjugale, lequel est érigé en fondement de la famille. En ce sens, l'amour conjugal n'inspire plus la méfiance comme il le faisait toujours quelques décennies auparavant, mais gagne en sympathie auprès d'une nouvelle génération de spécialistes de la question, inspirés par les

⁶⁷⁷ Jean St-Hilaire, « Les forêts de l'intime. Janette Bertrand se penche sur l'homme "tombé en bas de ses rêves" », *Le Soleil*, février 2000, p. D3.

⁶⁷⁸ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Michel Foucault, Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Michel Foucault, Histoire de la sexualité 3 - Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976.

⁶⁷⁹ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973; Norbert Elias, *La dynamique de l'occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975. Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1998.

⁶⁸⁰ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

courants personalistes : l'amour conjugal tisse et resserre les liens, fonde le sacrement du mariage, donne un sens à la vie familiale dont la raison d'être ne relève plus de l'économie.

Nous avons cependant proposé l'idée. en nous fondant pour cela également sur une revue de la littérature sociologique et historique, selon laquelle ces nouvelles tendances personalistes⁶⁸¹ et plus largement humanistes, tant dans le champ des mouvements catholiques que dans celui des sciences sociales, continuaient encore et toujours à inscrire l'amour, la sexualité, et la réalisation de soi de l'être-femme au sein d'un univers proprement familial : l'horizon de l'individualisme moral québécois trouvait donc encore une frontière dans cette institution, et les pratiques amoureuses, sexuelles et conjugales s'y abîmaient encore comme « naturellement ».

Une configuration sociale historique propre à ces deux décennies se dévoile donc sous le regard attentif du sociologue, et se trouve marquée par trois principaux traits. Premièrement, la vie privée est de plus en plus considérée comme le lieu de l'expression de la personne totale, et suscite en ce sens l'inquiétude des spécialistes de l'esprit (psychologues) et de l'âme (prêtres, etc.), qui y voient l'occasion de baliser cette expression, d'en décrire le chemin idéal, d'y déployer leurs savoirs et leur expertise.

En second lieu, on observe l'émergence d'un souci d'égalité au sein du couple, souci encouragé par divers mouvements des femmes, mouvements de jeunesse, et par une acceptation de plus en plus claire de l'individualisme moral comme cadre normatif à la société québécoise dans son ensemble. Cet individualisme moral enjoint logiquement les femmes à investir la conduite de leur vie publique et de leur vie privée, et les pousse vers une rhétorique égalitariste, venant du même souffle modifier les façons de parler d'amour, de conjugalité et de sexualité. Cette égalité est toujours tronquée par une vision complémentariste des genres, mais prépare toutefois le terrain à une nouvelle vision des rapports familiaux fondés sur un travail relationnel constant, et de moins en moins vertical : elle ouvre la voie aux paradigmes de la communication, du dialogue.

Enfin, nous l'avons vu, la sexualité fait toujours l'objet d'une mise en sens orchestrée par diverses instances normatives, soit le laïcat engagé sur la voie du personalisme et de la réforme des institutions catholiques perçues comme sclérosées, la science médicale, le clergé, de même que la psychologie émergente. Cette mise en sens se traduit en retour par des pratiques

⁶⁸¹ E.-M. Meunier, *Le pari personaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, Collection « Héritage et Project » no.71, 2007 ; É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande noirceur. L'horizon personaliste de la révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002, p. 44; Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

d'autosurveillance et limite ainsi les possibles de cette révolution sexuelle toujours à venir, mais elle ouvre sur un souci de la personne dans son ensemble, de son plaisir, son corps, sa satisfaction.

Trouvant en l'amour conjugal, et dans la reproduction de l'institution familiale sa justification, elle conduit à penser un espace appartenant au couple en propre, loin des prescriptions morales et des injonctions liées à la famille proprement dite: reproduction, maternité, subordination, etc. La sexualité ainsi déculpabilisée, ou de plus en plus « plastique⁶⁸² » prépare le terrain à un conflit de valeurs entre les femmes et l'Église (elles seront des milliers à faire défection devant la position rétrograde d'*Humane Vitae*), et ouvre ainsi la voie à l'aménagement d'une sexualité, d'un amour et d'une vie privée conçus comme rupture avec l'ordre social ambiant. Mais nous n'en sommes pas là, pas encore...

Dans ce chapitre, nous examinerons la contribution spécifique de Janette Bertrand à cette première reconfiguration de l'intimité québécoise. Ce premier pan de notre contribution personnelle reposera sur une interprétation de données quantitatives dont la valeur se veut d'abord illustrative, celles-ci fournissant des pistes explicatives. Ces données sont issues d'une analyse de discours et d'un processus de codage inductif basé sur un imposant matériel textuel. Il s'agit de l'ensemble des réponses données aux correspondants du courrier du cœur intitulé *Le refuge sentimental*, chronique occupant entre deux et quatre pages du *Petit Journal* et publiée de manière hebdomadaire entre 1954 et 1969. L'importance de ce matériau d'enquête relève de ce qu'en plus de correspondre à « l'œuvre de jeunesse » de Janette Bertrand, il fonde, *a fortiori*, la base d'une relation de confiance, de confidence, et de dialogue, de même qu'un savoir arrimé aux pratiques ordinaires et au vécu des Québécoises et des Québécois, relation et savoir sur lesquels s'érigera la suite, pour ne pas dire l'entièreté de son œuvre subséquente, et ce jusqu'à ses romans tardifs au tournant de l'année 2015. Cet imposant corpus sera à la fois présenté, décortiqué, et parallèlement analysé de sorte à fournir une appréciation « en simultané » du sens de ces résultats. Tout au long de ce chapitre, nous comparerons donc les résultats de l'analyse quantitative à l'examen de quelques extraits que nous jugeons exemplaires, de même qu'aux propos tenus par Janette Bertrand lors de l'entretien qu'elle nous a accordé. Nous mobiliserons également au sein de ce travail herméneutique l'apport de la thèse de maîtrise de Johanne Sénéchal⁶⁸³, ainsi que les travaux de

⁶⁸² Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

⁶⁸³ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, Mémoire, Québec, Université Laval, 2006.

Gaston Desjardins⁶⁸⁴, travaux portant tous deux très directement sur ces courriers du cœur. En y puisant des interprétations complémentaires, parfois contradictoires, ou en nous basant sur des faits relevés par leurs efforts et qui nous permettent de complexifier notre propre analyse, nous espérons ainsi fournir le travail le plus exhaustif et le plus volumineux jamais entrepris sur ces courriers du cœur.

Le refuge sentimental, nous le verrons, sert d'école à Janette Bertrand pour apprendre et perfectionner sa vocation de vulgarisatrice et, simultanément, constituera une surface sur laquelle se déploieront les discours de la conjugalité, de la sexualité et de l'amour, et à partir de laquelle se détacheront progressivement leurs singularités par rapport à la totalité familiale. Même les réponses en apparence les plus inoffensives, les plus compréhensives ou les moins moralisantes qu'offre Janette à ses lectrices, iront dans le sens de l'affirmation d'un ordre social nouveau, mais d'abord mal défini, contradictoire et faible, puis d'une régulation des rapports sociaux fondée sur un horizon d'abord flou et contradictoire, puis de plus en plus clair : l'horizon de l'intimité.

L'hypothèse de ce chapitre est donc la suivante : l'ensemble des discours personnalistes, psychologiques et courriéristes (chroniques du quotidien) participent à la création d'une configuration sociale historique, que nous nommerons *dispositif préambulaire de l'intimité*, un espace dans lequel différents discours s'interpellent, se rencontrent puis coagulent dans le discours de Janette Bertrand – mais probablement ailleurs également – pour créer un imaginaire, des représentations et des pratiques sociales touchant à la sexualité, à l'amour et à la vie conjugale. Nous entendons par dispositif préambulaire cet espace, encore imparfaitement dégagé de sa subordination à l'impératif familial. Il ne constitue que le préambule d'un dispositif autonome, singulier, et plus cohérent, qu'il contribue à édifier. Le rôle de Janette Bertrand et de son courrier du cœur, en ce sens, est de créer les conditions de diffusion de ce nouveau dispositif pour une masse de Québécoises et de Québécois, et de donner prise au public québécois dans la transformation des discours portant sur leur intimité naissante. Le discours de Janette dans *Le refuge sentimental*, nous le verrons, n'accomplit qu'imparfaitement ce passage, mais il en annonce déjà l'arrivée.

Comme *Le refuge sentimental* constitue en quelque sorte l'œuvre de jeunesse de Janette Bertrand, nous avons cru bon faire précéder notre exploration de ce qu'il recèle par une brève présentation du parcours biographique de l'auteure et dramaturge. Il serait fallacieux de prétendre

⁶⁸⁴ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, St-Foy, Presses Universitaires du Québec, 1995.

ainsi obtenir un ensemble d'informations permettant d'expliquer de manière causale ce qui se retrouvera dans les *refuges* et dans le reste de l'œuvre. Par exemple, il serait trompeur d'expliquer la passion pour l'égalité entre les sexes de l'auteure par ses propres expériences d'inégalité à cet égard, sachant que plus d'une petite fille en a fait l'expérience au cours des siècles l'ayant précédée. Une telle explication ferait l'économie du social en omettant l'influence de divers mouvements de femmes, l'évolution du droit, les transformations économiques et l'évolution générale des mœurs en direction d'une égalité entre les sexes trouvant de plus en plus à s'affirmer dans l'imaginaire collectif - sous une forme nous apparaissant maintenant embryonnaire certes, mais qui, pour l'époque n'en était pas moins radicale, tel que le mouvement pour le droit de vote des femmes dirigé par Thérèse Casgrain par exemple.

En ce sens, nous l'avons dit, Janette Bertrand, c'est le paratonnerre d'une génération, le baromètre montrant à voir ce qui s'opère en haute atmosphère, catalysant dans la société québécoise les idées-forces d'un temps, rendant accessible aux Québécoises et aux Québécois un nouvel ensemble de représentations et de pratiques sociales, un imaginaire, comme l'entend le philosophe Charles Taylor⁶⁸⁵. Mais Janette Bertrand est, peut-être plus habilement encore, défricheuse d'une vie sentimentale et sexuelle vécue sous le manteau, en silence, cachée comme on enterre un trésor, dissimulée comme on voile une maladie honteuse. En ce sens, puisque chaque personne est toujours à la fois moins forte, moins importante, moins déterminante, mais toujours plus ample, plus souple et plus sensible que la somme des forces et des déterminants sociaux qui se jouent de sa liberté de par-devers elle, Janette Bertrand, défricheuse, est bien davantage qu'un simple étalon de mesure des transformations de la vie quotidienne et féminine : elle constitue, en elle-même, l'un des jalons de cette transformation. Humble devant l'ampleur des transformations en cours certes, mais important : son action médiatique et populaire se situe au confluent de ces torrents d'idées qui déferlent alors sur le Québec.

L'œuvre de Janette Bertrand dénonce, déboulonne ce qu'il reste de mythes et de croyances empêchant le dessaisissement de l'intimité de l'imaginaire social traditionnel. Elle attire le regard sur ce qui commence à poindre, ailleurs dans le monde, sur ce qui commence à être dit, mais pas au Québec, pas encore. Important, ce jalon, car fait d'un improbable matériau, un matériau de blessures et d'incertitudes, de chagrins et d'espoirs, souffrances que l'auteure et dramaturge situe dans une identité partagée avec la moitié de la population québécoise, la population féminine;

⁶⁸⁵ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham et Londres, Dukes University Press, 2004.

matériau qui lui confère une sensibilité unique, une douceur, un humour et une compassion encore aujourd'hui généralement aimée du public.

Le refuge sentimental (1954-1969)

Analyse qualitative

Le courrier du cœur n'a rien de futile [...] dans leur synchronie, tous ces petits discours amènent un discours collectif, ils constituent ainsi le reflet de leur époque et de la transformation normative. Ils correspondent à l'entre-deux d'une norme en train de changer ou permettent l'observation de la rencontre de deux normes concurrentes⁶⁸⁶.

Janette Bertrand, alors jeune diplômée en Lettres de L'Université de Montréal, débute sa carrière en entrant au *Petit Journal*, d'abord appelé *Le Matin* (1920), journal à sensation publié à Montréal entre 1926 et 1978. Dans cet hebdomadaire, Janette Bertrand signera tout d'abord la chronique *Opinions de femmes*, ironisant et relatant les problèmes que vivaient les femmes d'alors à l'égard de l'attitude des hommes⁶⁸⁷. C'est en 1950 qu'on lui confie la rédaction du courrier du cœur : *Le refuge sentimental*. C'est alors avec très peu d'enthousiasme, sinon avec une réticence certaine qu'elle se lance dans ce qui deviendra, à terme et contre toute attente, son école, son terrain d'enquête inattendu. Disposant d'une grande marge de manœuvre parce que rendant alors service à son éditeur, Jean-Charles Harvey, Janette Bertrand, de jeune écrivaine cosignant dans l'ombre les textes de son mari, Jean Lajeunesse qui endosse ainsi la gloire, devient subitement dépositaire d'un savoir en même temps que d'une détresse populaire, et précipitée à l'avant-scène :

Janette Bertrand- J'avais 32 ans... [...] quand j'ai eu le courrier du cœur. Moi, je ne voulais pas. C'est mon patron, Jean-Charles Harvey... J'écrivais [alors] un article chaque dimanche et qui était [intitulé] « Opinion de femme », et qui était très dur envers les hommes, plutôt comique, mais très dur. Jean-Charles Harvey vient me porter une boîte et me dit : « la courriériste du cœur vient de partir ». Je lui dit (Janette Bertrand prend un air révolté) : « je ne vais pas faire ça ! Moi qui ne lis

⁶⁸⁶ Nancy Couture, citée par Sophie Allard, *La Presse*, 20 juillet 2013.

⁶⁸⁷ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes, Autobiographie*, Outremont, Libre expression, 2004.

pas celui de *La Presse* parce que je trouve ça con, les réponses sont tellement *nounounes* » ... Alors il me dit : « lis les lettres ».

Alors les lettres. C'est l'époque où les prêtres sortaient de religion et les sœurs aussi. Alors les sœurs disaient : « je ne suis jamais allée dans un bar, je veux me marier, comment je vais faire » ? Les gars disaient la même chose. Les filles, les hommes, les jeunes femmes en majorité... [ou encore :] « mon père nous a toutes « incestuées », je ne veux pas que ma petite sœur y passe aussi, qu'est-ce que je fais » ? Et : les homosexuels. Et les filles-mères.

Alors j'ai dit à monsieur Harvey : « Je ne donne pas de conseils et je mets les lettres telles qu'elles sont, et mes réponses, je ne veux pas qu'elles soient censurées ». Alors il a dit « c'est correct » ! Parce qu'il était mal pris ! [...].

Jean-Christophe Demers - Alors la seule édition, c'est la vôtre ? Personne n'a jamais repassé sur votre texte, à aucun moment ?

Janette Bertrand - Non. Jamais⁶⁸⁸.

À la base peu motivée par cette mission qui lui semble alors « nounoune », c'est cette détresse populaire touchant les relations interpersonnelles, la détresse de jeunes filles ignorantes en matière de sexualité, détresse des filles-mères stigmatisées, et des femmes au foyer, qui lui fournira son principe moteur. « J'ai lu là des lettres écrites dans le sang⁶⁸⁹ », confie-t-elle au Journaliste Jean St-Hilaire, lors d'une entrevue accordée au Journal *Le Soleil* en février 2000. Intention initiale dont rend compte l'auteure à plusieurs reprises, revisitant *a posteriori* sa longue carrière :

J'appelle ça de l'information populaire et j'appelle ça prendre des risques. Il m'importe de parler des choses humaines qui sont pour moi, beaucoup plus cruciales que les derniers développements au Proche-Orient. Les batailles des hommes — ce qu'on appelle les « intérêts supérieurs » de l'argent et du conflit — ne m'intéressent pas. Le pouvoir est un jeu qui me répugne : je ne veux pas apprendre ces règles-là. Mon petit pouvoir à moi, et je crois en avoir un, est le pouvoir des millénaires des femmes, un pouvoir détourné, un pouvoir de gants blancs, de porte d'à côté, de Sainte-Vierge vis-à-vis le Bon Dieu... Et si on me dit que le suicide chez les adolescents, l'éducation des enfants, l'alcoolisme sont des sujets « futiles », des discussions de bonnes femmes, je réponds qu'il me semble bien plus futile de parler de hockey et d'automobiles pendant des heures. Les

⁶⁸⁸ Extrait de l'entrevue avec *Janette Bertrand*, réalisée par Jean-Christophe Demers, le 22 septembre 2015, Montréal.

⁶⁸⁹ Jean St-Hilaire, « Les forêts de l'intime. Janette Bertrand se penche sur l'homme "tombé en bas de ses rêves" », *Le Soleil*, février 2000, p. D3.

conversations de femmes sont les vraies conversations sérieuses parce qu'on y parle de la vie⁶⁹⁰.

Révolte devant l'inceste, compassion pour les filles-mères, les homosexuels : Janette Bertrand aime à se décrire, et se voit régulièrement décrite comme une alliée sur laquelle pouvaient alors compter les marginaux, les exclus. Championne devant l'ensemble de ces injustices, Janette Bertrand prend toutefois particulièrement à cœur la question de l'égalité entre hommes et femmes. Sa mission : *montrer au Québec qu'une femme vaut bien un homme*. Son terrain d'enquête : le quotidien. L'impact de ce « pouvoir de gants blancs » sera d'une formidable magnitude.

Par la réaction qu'il suscite d'abord. Milieux puritains et clergé catholique voient tout d'abord d'un mauvais œil la faveur populaire, malheureusement comparable selon eux, à « Barabas dans la passion », dont jouit la désormais populaire chroniqueuse et coauteure de la ricanieuse télésérie *Toi et moi* (231 épisodes diffusés à Radio-Canada entre 1954 et 1956). En effet, cette télésérie se moque, dans une bonhomie somme toute peu contestataire en fonction de nos critères contemporains, des relations conjugales et de leurs conventions ; elle remet ainsi en cause l'autorité masculine et montre à voir, par un ensemble petites scènes en apparence bénignes, des rapports conjugaux entièrement centrés sur eux-mêmes, sans mission, projet, ou souffrance éprouvée ou dirigée vers une extériorité (une race, une nation, un peuple). Autrement dit, *Toi et moi*, c'est la présentation publique d'une conjugalité expurgée de son référent familial, politique et religieux. Accueil tiède donc de la part du clergé, sinon carrément froid, doublé de tentatives de censures :

Janette Bertrand - C'était écrit, dans le feuillet paroissial : ne regardez pas les émissions.

Jean-Christophe Demers - Une invitation à la censure ?

Janette Bertrand - Ah, bien oui ! Tout à fait ! Ne pas regarder, on vous suggère de ne pas regarder.

Jean-Christophe Demers - À quelle échelle, le savez-vous ?

Janette Bertrand - Ah, on m'en a envoyé par la poste, des exemplaires [...] Parce que j'étais celle qui emmenait dans l'enfer un tas de femmes⁶⁹¹ !

Les courriers du cœur vont donc, aux yeux de de la hiérarchie catholique, beaucoup trop loin. Ce qui dérange, semble-t-il, est le fait qu'ils étalent au grand jour un espace alors conçu

⁶⁹⁰ «Déranger sans choquer (entretien avec Janette Bertrand)», *La vie en rose*, septembre, octobre, novembre, 1981, p. 25.

⁶⁹¹ *Extrait de l'entrevue avec Janette Bertrand*, réalisée par Jean-Christophe Demers, le 22 septembre 2015, Montréal.

comme hautement privé, intime au sens restreint d'enfermé, de caché, parfois honni, ponctué de thèmes plus ou moins tabous, et ce, au féminin. Ils sortent ainsi la notion d'intimité de son sens traditionnel d'une rencontre intérieure de la transcendance, et enjoignent tout un chacun à se faire partenaire de l'intimité d'autrui, sans méditation par l'autorité de l'Église, sans considération pour la pureté de l'âme.

Ce sont alors des griefs, souffrances et interrogations livrés aux regards de tous, dans ce qui est alors perçu comme un exhibitionnisme malsain, qui, missive sur missive, semaine après semaine, tombent sur la table à manger, de Janette Bertrand, lieux où elle travaille pour la plupart du temps, pour ensuite rebondir dans l'espace public par l'intermédiaire du courrier du cœur. Correspondante attentionnée, Janette Bertrand prend alors soin de publier les lettres dans leur entièreté (pour la plupart), tel qu'elle s'était engagée à le faire devant ses lectrices, s'octroyant certains droits de censure pour protéger l'anonymat des correspondants et correspondantes, et sélectionne elle-même sur le tas les lettres qu'elle considère comme les plus pressantes, importantes, intéressantes.

Elle dispose ainsi d'un large pouvoir discrétionnaire dans la publicisation de cet espace privé québécois, dans cette exhibition contrôlée d'une part d'ombre du patrimoine culturel du Québec, de ses pratiques quotidiennes, de ses valeurs, de ses tabous, et d'un ensemble de petites détresses intérieures dont le partage était une décennie auparavant à peine envisageable. Or, ce partage, c'est à coup de millions d'exemplaires que l'effectuera *Le Petit Journal* :

À la suite de son père, Gaston, éditeur du journal *Le Matin*, Roger et son frère Roland fondent en 1926 *Le Petit Journal*, un hebdomadaire à sensation. C'est le premier hebdomadaire à atteindre un tirage d'un million d'exemplaires, devenant l'hebdomadaire de langue française le plus vendu en Amérique⁶⁹².

Voici un exemple banal de ce qu'auront entre les mains les lecteurs et lectrices du *Refuge Sentimental*. Comme le format du journal papier se prête assez mal à la visualisation des caractères, et comme le *refuge* était souvent publié sur deux à quatre pages du journal, souvent séparées par un autre cahier, nous avons découpé notre reproduction en quatre agrandissements qui nous permettent d'en visualiser la forme générale, et de visualiser le contenu.

⁶⁹² « Corine Dupuis et Roger Maillet », *Rubrique historique, Centre d'archives de Vaudreuil-Soulanges*, <http://www.chlapresquile.qc.ca/histo/rubriques-historiques/maillet.html>, site mis à jour le 8 janvier 2014.

Le REFUGE SENTIMENTAL

Quand on vit hors de l'ordre, la vie sera toujours triste

★ J'ai 24 ans et lui 23. Il est marié. Ça fait 1 an que je l'aime beaucoup, même qu'il m'a rendue mère. Je voudrais bien garder mon enfant, je pleure beaucoup, mais lui n'est pas pour cela, parce qu'il dit qu'il n'est pas garçon. Je lui ai dit que je suis capable de le garder dans une famille tout en payant, c'est vrai que je ne travaille pas beaucoup, mais lui a de très bons salaires. Il a sa femme et son enfant à faire vivre malgré que ça ne marche pas du tout avec sa femme. Son mari lui dit souvent de s'en aller chez elle, elle dit qu'elle ne lui donnera pas de chance de rester avec moi après son départ. Il est très bon pour moi. S'il me laisse un jour, je crois de devoir folle. Lui dit la même chose de son côté. Pourriez-vous me donner un bon conseil, surtout pour l'enfant ?

UNE QUEBECOISE EN PEINE.

J'aimerais être une bonne fée pour pouvoir d'un coup de baguette magique vous régler vos problèmes. Hélas ! Vous vivez en dehors de l'ordre, votre vie sera toujours compliquée. Je sais qu'il est inutile de vous dire que vous ne serez pas heureuse. Vous aimez un homme qui n'est pas libre et vous avez de lui, un enfant illégitime. C'est beaucoup de désordre, c'est beaucoup de malheurs pour vous procurer quelques heures de plaisir. Enfin je ne puis qu'espérer que vous gardiez votre enfant, et que vous puissiez le garder toujours. Vous ne pouvez rien exiger de cet homme, il n'est pas votre mari et sa femme et son enfant passent avant vous, et le vôtre, également. Songez un peu à votre avenir, à l'avenir de votre enfant. La meilleure solution serait pour vous de trouver un brave gars qui vous offrirait son cœur et son nom et qui, reconnaissant votre enfant, lui donnerait une vie normale. Si toutefois cette solution idéale vous était impossible, je vous conseille fortement de tout faire, soit pour élever votre enfant vous-même, soit pour le confier à une famille où vous ayez la certitude d'une éducation convenable. Il vous faut surtout éviter à tout prix de confier ce pauvre petit à une institution publique, où il serait sûrement détruit moralement et socialement, à moins de trouver à temps des parents adoptifs.

★ Je suis âgée de 19 ans, il en a 20. Nous sommes sortis ensemble plusieurs fois, et la dernière fois que nous nous sommes vus, je n'ai pas été bien gentille (il ne me plaisait pas, mais je croyais que je pourrais l'aimer à la longue).

A la dernière sortie que nous avons faite, je crois qu'il a compris que je ne l'aimais pas, et depuis déjà deux mois, je n'ai pas eu de nouvelles de lui.

Après avoir bien réfléchi durant ces deux mois, j'ai compris que je l'aimais et plus que je n'y le croyais.

leur prouver cet "amour". Comme on dit vulgairement : je ne suis pas chanteux de pomme. En somme, je ne sais pas intéresser les femmes. Pourriez-vous me donner quelques conseils pour combattre ma timidité et me rendre plus populaire auprès de ces dames ?

LYNX.

Vous êtes timide ! Bon ! Alors, sachez rendre charmant ce petit défaut. Au lieu de parler, de monter des bateaux aux filles, agissez. Un serrement de main, ou un regard peut-être plus éloquent peut valoir davantage qu'un long discours.

lui disais que ce n'était pas pour l'argent qu'ils me coûtaient mais que c'était parce qu'elle sortait sérieusement.

UN COEUR EN PEINE.

Vous doutez d'elle, et il ne faut pas se marier sans avoir une grande confiance en sa future. Pensez que vous pourrez devenir jaloux. Le pardon immédiat est facile. C'est l'oubli qui est difficile. A votre place, je retarderais un peu le mariage, pour mettre la fidélité de ma fiancée à l'épreuve. Pensez donc. S'il fallait qu'une fois mariée le voisin la menace ? Le mariage c'est terriblement sérieux. Vaut mieux retarder le mariage de 6 mois que de le regretter 60 ans.

A TOUS LES LECTEURS:

Je regrette, mais le nombre de lettres m'oblige à ne répondre qu'aux problèmes sentimentaux. Je ne peux donc vous donner des renseignements sur la toilette, les mariages, le maquillage, comment on devient garde-malade ou institutrice. Mille regrets.

★ Je suis une fille dans la trentaine, je n'ai jamais été fréquentée jusqu'à l'an dernier. Une de mes amies m'a présenté un jeune homme et depuis bientôt un an, nous nous voyons presque à tous les soirs. Lui il m'aime beaucoup, il aimerait me marier, mais moi, je ne l'aime pas d'amour. Je le lui ai dit, mais il insiste quand même et c'est une chose que j'ai de la difficulté à lui faire comprendre. Je lui ai proposé de me laisser libre de temps à autre, j'aurais l'occasion d'en rencontrer d'autres, et je verrais lequel je préfère, mais il ne veut rien entendre. Ces jours derniers, j'ai rencontré un autre jeune homme. Je ne suis pas en peine pour en rencontrer d'autres, car je sais que plusieurs aimeraient cela sortir avec moi, mais j'ai toujours eu peur que quelqu'un

Pour la Diane moderne



La Diane chasseresse moderne peut se transformer rapidement en "femme fatale", si elle porte un ensemble comme celui-ci, créé par le dessinateur français ANDRE LEDOUX. Cet ensemble se compose d'une robe de lainage vert foncé, qui, avec son décolleté, devient robe élégante, et, avec sa petite veste à col montant, se transforme en costume pour la chasse. Le blouson est orné d'une patte de cuir noir assortie à la ceinture. (United Press)

mari a toutes les qualités, et vous le trouvez trop affectueux. Je crois madame qu'on a pas le droit de se plaindre d'être trop nourri. Il faut à l'heure des repas penser à celles qui n'ont rien, à se mettre sous la dent. Un bon conseil. Prenez donc des pilules pour les nerfs, et regardez les maris des autres femmes. Ça vous fera mieux apprécier

de quatre ans. Mais mon mari travaille très dur, ça lui en dit, il boit beaucoup, et souvent, il me dis- pute, me dit de m'en aller et même me frappe. Il ne me donne que très peu d'argent, c'est juste pour arri- ver. Mais voilà que je suis tombée amoureuse d'un homme marié qui est un peu plus vieux que moi. Il dit m'aimer beaucoup, je le crois,

avons faite, je crois qu'il a compris que je ne l'aimais pas, et depuis déjà deux mois, je n'ai pas eu de nouvelles de lui.

Après avoir bien réfléchi durant ces deux mois, j'ai compris que je l'aimais et plus que je ne le croyais. Pourriez-vous me conseiller ce que je pourrais bien faire? (il n'a pas le téléphone, il demeure à quelques rues de chez moi.)

Je serais prête à faire bien des choses pour qu'il me revienne, mais je ne voudrais pas passer à ses yeux pour une jeune fille qui court après les garçons. Maintenant quand je le rencontre, je suis tellement gênée que je fais semblant de ne pas l'avoir vu, mais je voudrais tellement le saluer et lui montrer que le passé est le passé. FLEUR DE PRINTEMPS FANNÉE

Comment peut-on être fannée à 19 ans? Si vous êtes fannée à votre âge, je dois être en graine, prête à retourner en terre. Que ça arrive souvent ces revirements d'amour. C'est à croire que l'absence rapproche. Si vous l'aimez, allez-y simplement. Rencontrez-le dans la rue sans presque faire exprès. Souriez et dites-lui votre chagrin de ne plus le revoir. C'est simple, et en y mettant du sourire, il ne pensera pas un moment que vous courez après lui.

★ J'ai vingt-deux ans, je termine des études qui me procurent un salaire de \$5.000 par année (pour débiter). Je suis plutôt timide. Sans être beau, je ne suis pas laid. Je suis très affectueux, mais je ne sais pas faire transparaître cette affection. J'aime beaucoup les femmes, en général, pour leur simplicité, leur noblesse d'âme, etc., pour leur beauté. Je sors quelquefois avec les jeunes filles, mais je ne sais pas les charmer. Je ne les revois plus, (pourant je ne fais pas de gaffes). Je suis sûr que celle que je choisirai, je lui donnerai un amour total et désintéressé. Mais c'est justement là le problème, je suis incapable de

Vous êtes timide! Bon! Alors, sachez rendre charmant ce petit défaut. Au lieu de parler, de monter des bateaux aux filles, agissez. Un serrement de main, ou un regard peut-être plus éloquent peut plaire davantage qu'un long discours. Au lieu d'abreuver votre petite amie de compliments, sachez trouver le compliment qui lui plaira. Ex.: dire à une jeune fille qu'elle est jolie c'est banal, mais lui dire que ses yeux sont vos deux bonnes étoiles, ça c'est mieux et ça plait terriblement aux jeunes filles. Vous savez, rares sont les petites amies qui se laissent attirer par de belles paroles. Elles aiment les garçons qui ont de la personnalité, du charme et qui font des compliments, un met rare savoureux, mais toujours original.

★ Je sors avec une jeune fille très sérieusement, puisque j'ai demandé la permission de nous marier à son père. Je n'ai jamais sorti avec d'autres depuis que je la courtise, bien que je ne l'aie pas toujours respectée. Elle m'avoue m'avoir trompé avec un homme marié où elle travaille, la dernière fois après avoir demandé sa main à son père. Cela a commencé après un party au bureau et en revenant la conduire, il a fait des actes pas trop recommandables. Par la suite, sur menace, il lui demandait certains actes sinon, il était pour m'avertir. La dernière fois, elle l'a averti qu'elle doit se fiancer sous peu, et qu'elle veut en finir avec tout ça. Il lui a signé un papier qu'il était pour la laisser tranquille. Ensuite, elle a été voir un prêtre qui a conseillé de tout me dire, ce qu'elle a fait, et que si je l'aimais réellement, je lui pardonnerais. C'est dur d'apprendre ces choses de celle dont on veut faire sa femme. J'ai une bonne situation, et en lieu de m'établir. Elle avoue le regretter et que c'était sur des menaces qu'elle a agi ainsi. Je lui ai donné de beaux cadeaux, et je

mais il ne veut rien entendre. Ces jours derniers, j'ai rencontré un autre jeune homme. Je ne suis pas en peine pour en rencontrer d'autres, car je sais que plusieurs aimeraient cela sortir avec moi, mais j'ai toujours eu peur que quelqu'un de mes connaissances pût croire que je suis une fille facile. J'aimerais savoir si vous étiez moi: accepteriez-vous de sortir avec d'autres, après tout, je ne suis pas fiancée, je ne me vois pas de lien qui m'empêche de le faire. BRUNETTE AUX YEUX NOIRS.

Si vous aimiez votre ami, les autres ne vous tenteraient pas, et puis j'ai toujours cru le proverbe: "Il ne faut pas courir 2 lièvres à la fois, on les perd tous les deux". Maintenant, si vous croyez ne pas l'aimer, du tout, cessez de sortir avec lui, et partez charmés déployés à la chasse aux maris. Bonne chance.

★ Je suis mariée depuis 14 ans, et depuis ce temps, je joue la comédie de l'amour. Je suis rendue à bout de forces et de nerfs. Dois-je continuer ou tout lui dire? Mon mari est un homme très bon dans la maison, ne sort pas, ne boit pas. Mais je ne l'aime pas parce qu'il est trop affectueux, il voudrait toujours que je sois à côté de lui, que je l'embrasse, que je le caresse et il veut se coucher à 9 heures et tout le reste... sans cela, il boude. Je ne lui fais jamais de reproche, mais je suis une personne très froide, je pleure très souvent en cachette et je viens de mauvaise humeur.

JE VEUX LA PAIX. Si j'écrivais votre nom et votre adresse, vous verriez arriver chez vous, des hardes de femmes, affamées. Elles se plaignent elles, de la froideur de leur mari, et je suis persuadée que si le vôtre vous délaissait, devenait froid, vous seriez la première à vous en plaindre. C'est triste de se plaindre quand on a tout pour être heureuse. Votre

madame qu'on a pas le droit de se plaindre d'être trop nourri. Il faut à l'heure des repas penser à celles qui n'ont rien, à se mettre sous la dent. Un bon conseil. Prenez donc des pilules pour les nerfs, et regardez les maris des autres femmes. Ça vous fera mieux apprécier le vôtre.

★ J'ai 19 ans, et mon ami aussi. Je le fréquente depuis 7 mois. Les deux premiers mois, je l'aimais à la folie et tout à coup mon amour a diminué petit à petit, et maintenant c'est peut-être de l'amour, mais ce n'est pas que de l'amitié, et de temps en temps, j'ai un pressentiment que je l'aime, mais ça ne dure guère longtemps, et les quelques caresses que je lui fais maintenant, ne me disent quelques fois rien. Je suis très portée pour lui. S'il a malheur de se faire la moindre égratignure, je m'informe, je lui demande "Où t'es-tu fais cela, qu'est-ce que tu te mets sur ça, etc..." etc... Je suis toujours en avant de lui comme ça. Mon ami me dit de temps à autre, qu'il m'aime, (j'en suis certaine), et s'il me le demande, je lui réponds que quand je le lui dirai, ça sera sincère. A venir jusqu'à aujourd'hui, j'ai l'intention que l'amour que j'avais pour lui revienne parce que je n'ai rien à lui reprocher, je m'adonne très bien avec lui. Maintenant pourriez-vous me dire si j'ai réellement de l'amour pour lui, ou si ce n'est que de l'amitié.

UNE QUI SE TRACASSE. Vous n'aimez pas du tout ce jeune homme. L'amour c'est une douce maladie, et vous n'avez aucun symptôme. Quittez-le voyez-en d'autres, et le jour où vous connaîtrez l'amour, vous n'aurez pas besoin de m'écrire pour me demander conseil, vous le saurez que vous aimez, vous le saurez par les battements de votre cœur. Bonne chance.

★ Je suis mariée depuis près de sept ans, et j'ai un petit garçon

beaucoup, et souvent, il me dit pitié, me dit de m'en aller et même me frappe. Il ne me donne que très peu d'argent, c'est juste pour arriver. Mais voilà que je suis tombée amoureuse d'un homme marié qui est un peu plus vieux que moi. Il dit m'aimer beaucoup, je le crois, car il ne veut pas me voir souffrir, il veut même me donner de l'argent pour que je ne sois pas privée. Je voudrais laisser mon mari pour aller vivre seule avec mon enfant que j'aime beaucoup, ce qui me donnerait la liberté de voir mon homme marié que j'aime de tout mon cœur. Ça fait un an et demi que ça dure. Je suis bien malheureuse.

"SOUS UN PARAPLUIE". Vous voulez que votre enfant vive sans père? Vous voulez qu'il grandisse dans l'atmosphère trouble du concubinage? Vous voulez qu'il vous méprise plus tard? Cherchez donc bien, si vous faites tout votre possible pour garder votre mari, et si vous ne lui trouvez pas de défauts pour vous donner raison à vos yeux? Croyez-moi, les aventures extra-conjugales n'apportent pas le bonheur. Elles sont tumultueuses, mais ne durent pas. Après votre "homme-marié" ce sera un autre, et puis un autre... Pensez à l'avenir, et réfléchissez bien. Mieux vaut un mauvais mari qu'une quinzaine d'amants.

★ "Que pensez-vous des filles mariées qui ne reçoivent jamais leurs parents pour prendre un repas, mais qui sont reçues elles-mêmes comme des princesses? Leur logis est peut-être trop petit, mais ce même logis est assez grand pour recevoir des amis. Ne pensez-vous pas qu'il est temps de prouver notre reconnaissance à nos parents pendant que nous les avons encore. J'aimerais bien que vous donniez votre opinion dans votre courrier. UNE ADMIRATRICE.

Je pense mademoiselle, que l'élément favori du genre humain est l'égoïsme ou l'ingratitude. Vos parents ont élevé leurs enfants de façon qu'ils croient que tout leur est dû. Ils ne connaissent pas mieux. Vos parents ont été et sont encore les esclaves de leurs enfants. Il est maintenant bien tard pour les rééduquer. Continuez à sermonner vos frères et sœurs et à insister pour qu'elles se dévouent un peu pour leurs parents. Votre père et votre mère auront au moins un endroit où aller quand vous serez mariée, ils iront chez vous et prendront peut-être le goût de se faire choyer.

EVE, CETTE INEFFABLE



Ce que l'on voit ci-haut, c'est l'exemple d'une seule page du *refuge sentimental*, que nous avons sectionnée en deux parties pour que le lecteur puisse en visualiser le texte. On peut ainsi constater que *Le refuge sentimental* s'étale sur la surface de plusieurs pages (4, pour la plupart des éditions du *Petit Journal*), et qu'il occupe très densément l'espace de chacune des pages. On y retrouve ainsi plusieurs réponses, parfois plus d'une quinzaine, distribuées sur la quasi-entière de l'espace, en très petits caractères, ainsi que la reproduction intégrale de la majorité des lettres auxquelles Janette Bertrand offre la réplique. Chaque lettre et chaque réponse occupe l'espace d'une colonne qui s'étend très souvent sur l'espace de deux pages du quotidien, et, sur chacune de ces pages, on retrouve presque toujours cinq colonnes. Certaines des lettres envoyées par les lectrices restent cependant cachées et Janette se contente alors de répondre à une simple signature

(jeune fille en pleurs, etc.); les réponses de Janette laissent alors entendre que le contenu de la missive était trop personnel pour être dévoilé en public.

On retrouve très souvent, à la fin de la première page, une courte bande dessinée qui met en scène la vie conjugale en racontant, en quelques séquences, de petites anecdotes humoristiques mettant en scène le couple d'Ève (*Ève, cette ineffable*). Le ton joyeux et débonnaire de cette bande dessinée pourrait servir d'incitatif à la lecture de la section occupée par *Le refuge sentimental*; mais plus globalement, il nous est apparu qu'étant donné sa constance au fil des années, *Ève, cette ineffable* a pour fonction de donner le ton à la chronique de Janette Bertrand, de dédramatiser celle-ci, de l'inscrire dans un espace qui ne porte pas à conséquence. Il nous est cependant impossible de savoir pourquoi exactement. Mais il nous semble de prime abord qu'il s'agisse d'une approche visant à garder l'ensemble du *Petit journal* dans les bonnes grâces d'un public très large, qui ne souhaite pas s'attrister outre mesure des misères sentimentales de leurs congénères; autrement dit, on veut du drame, mais pas trop. Car, le *Petit Journal*, c'est aussi un journal à sensation. La publicité y compte pour « plus du quart de son contenu⁶⁹³ », alors qu'on n'y compte plus les gros titres et les photographies sensationnalistes :

⁶⁹³ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, Mémoire, Québec, Université Laval, 2006, p. 23.

refusait, comment agir avec lui par la suite.

JENNIE

Dites-lui tout de suite que cette séparation a eu le grand avantage de vous faire voir clair en vous et que vous l'aimez. S'il vous aime encore, tant mieux, sinon votre séparation aura été salutaire quand même, elle vous aura prouvé que vous perdiez votre temps avec lui.

★ Je suis un étudiant qui a suivi un cours de dessin industriel et depuis quelques mois que j'ai terminé ce cours, je suis incapable de trouver un emploi. Cette carrière offre des opportunités à quiconque veut bien s'en donner la peine, mais quand j'allais à l'école, j'ai commis l'erreur de m'y présenter en état d'ivresse. Comme vous le savez, n'importe qui peut être entraîné par des amis et faire quelques "affaires". J'ai eu mon diplôme, mais je suis incapable de me trouver de l'emploi à cause de cette erreur. Le directeur de l'école croit, parce que j'ai fait cette erreur une fois, que je vais recommencer. Or je n'ai pas bu une goutte depuis ce moment-là et je me promets bien de n'y plus toucher pour longtemps. Pourriez-vous, s.v.p., m'aider à résoudre mon problème et me donner les paroles nécessaires pour me faire pardonner par mon directeur? Comme vous devez le savoir, tous les étudiants, quand ils sont jeunes, peuvent faire au moins une erreur pendant leurs études, ce qui ne veut pas dire qu'ils la répéteront. C'est ce que les directeurs d'écoles ne veulent pas comprendre.

DESSINATEUR MANQUE
Si vous n'avez pas pris une goutte de boisson depuis 6 mois, vos parents doivent le savoir. Demandez-leur d'intercéder pour vous auprès du directeur. Je suis sûr que devant les preuves de votre bonne foi il s'adoucira et vous aidera à vous trouver un emploi. Vous avez eu votre leçon; je crois, moi, que vous devez en rappeler pour la vie.

★ J'ai 17 ans, j'aime un garçon du même âge. Nous nous fréquentons depuis 1 an et demi. Ce garçon m'aimait à la folie et moi je l'aimais à l'aise encore. Quand, un dimanche après-midi, je suis allée chez

lui et à sa sœur, je vous en prie soyez indépendante, sinon ce pacha en herbe vous traitera comme son esclave. Il sait trop que vous l'aimez, il connaît son pouvoir sur vous et il l'exploitera à vous faire souffrir. De l'indépendance! Plus vous le retenez, plus il fuira!

omme, je regrette, mais le chiffre 46 n'a pas plus de signification que le 30 ou le 60, à mon humble avis. Vous êtes gourmande, vous voudriez que je vous donne ici, dans ce courrier, la réponse aux questions philosophiques que se posent les humains depuis 30.000 ans. C'est le propre des humains

"JE RESTE SVELTE GRÂCE AU PLAN D'AMAIGRISSEMENT AYDS!" dit la jolie Yvonne De Carlo

"En tant qu'actrice, je connais l'importance de rester svelte. Donc, après la naissance de mon deuxième fils, je décidai que j'avais besoin de perdre quelques livres. Voyez-vous, comme j'allais débiter à la télévision, je savais qu'il valait mieux que je sois plutôt quelques livres en-dessous qu'une seule livre au-dessus des proportions admises par les caméras". Heureusement, j'ai découvert le plan Ayds en 1955. Depuis ce temps-là, il me donne d'excellents résultats. A toutes celles qui désirent maigrir un peu, ou beaucoup, je recommande le plan Ayds.

Au cours d'essais cliniques, le plan Ayds fut essayé par de nombreux hommes et femmes trop gras qui perdirent réellement du poids. De plus, ces personnes ne souffrirent ni de nervosité, ni d'affaires de la fatigue. En deux semaines, avant les repas, les bonbons aux vitamines et minéraux Ayds aident à diminuer votre appétit, de sorte que vous mangez moins et vous perdez des livres et des poudres.

En deux semaines, caramels à la vanille ou nouveau fudge au chocolat. A l'aide du plan Ayds, vous devez maigrir à la première boîte ou vous serez remboursée! Quantité pour un mois \$3.49.

Ayds.



FUTUR DISEUSE: Pouvez-vous étudier le plus bon professeur et, en même temps, prendre des cours de chant et de solfège. On ne saurait réussir pleinement dans une carrière, quelle qu'elle soit, sans une culture générale d'abord et des cours spécialisés ensuite. Bonne chance!

POUR CEUX QUE J'AIME — Il y a deux problèmes, un de conscience, un médical. Voyez un prêtre d'abord, un médecin ensuite. Je pense qu'à eux deux ils sauront vous tranquilliser et vous donner les moyens de vivre longtemps en paix avec votre conscience.

★ J'ai 17 ans et lui 21. Il y a 3 ans, j'ai rencontré ce garçon. Il m'a demandé pour sortir avec lui, et j'ai refusé car j'étais trop jeune. Dernièrement je lui ai téléphoné pour lui demander s'il m'accompagnerait pour aller à une noce. Comme je lui ai téléphoné au milieu de la semaine il m'a dit: "appelle-moi ce soir". Le soir même, comme c'était attendu, je lui ai téléphoné. "Non, venant. Un membre de la famille m'a répondu en me disant: "Il est parti". Je me suis trouvée seule pour aller aux noces. D'après vous, madame, ai-je eu tort ou lui téléphoné? Si oui, que faire pour réparer cette erreur qui me fatigue depuis quelque temps?

BARRY
Ce garçon n'est pas très poli, il aurait dû vous rappeler lui-même. Essayez d'expliquer qu'il s'agit tout simplement d'un malentendu et vous saurez peut-être davantage de tirer cette affaire au clair... s'il vous intéresse. Tenez, une explication serait un bon prétexte.

pour moi, il est de première importance.

X
Pour être populaire auprès des garçons, il faut d'abord mettre son argument de côté et croire qu'on a autant de chances de plaire que d'autres. Il faut savoir sourire, savoir écouter, savoir s'intéresser à leurs études, à leurs projets, à leurs loisirs, faire en sorte qu'ils se sentent importants, indispensables. Agir avec eux avec naturel sans chercher à imiter personne. Soyez vous-même, en plus gaie, en plus aimable et vous verrez, vous aurez beaucoup d'amis, trop, fort probablement.

FUTUR DISEUSE: Pouvez-vous étudier le plus bon professeur et, en même temps, prendre des cours de chant et de solfège. On ne saurait réussir pleinement dans une carrière, quelle qu'elle soit, sans une culture générale d'abord et des cours spécialisés ensuite. Bonne chance!

POUR CEUX QUE J'AIME — Il y a deux problèmes, un de conscience, un médical. Voyez un prêtre d'abord, un médecin ensuite. Je pense qu'à eux deux ils sauront vous tranquilliser et vous donner les moyens de vivre longtemps en paix avec votre conscience.

★ J'ai 17 ans et lui 21. Il y a 3 ans, j'ai rencontré ce garçon. Il m'a demandé pour sortir avec lui, et j'ai refusé car j'étais trop jeune. Dernièrement je lui ai téléphoné pour lui demander s'il m'accompagnerait pour aller à une noce. Comme je lui ai téléphoné au milieu de la semaine il m'a dit: "appelle-moi ce soir". Le soir même, comme c'était attendu, je lui ai téléphoné. "Non, venant. Un membre de la famille m'a répondu en me disant: "Il est parti". Je me suis trouvée seule pour aller aux noces. D'après vous, madame, ai-je eu tort ou lui téléphoné? Si oui, que faire pour réparer cette erreur qui me fatigue depuis quelque temps?

BARRY
Ce garçon n'est pas très poli, il aurait dû vous rappeler lui-même. Essayez d'expliquer qu'il s'agit tout simplement d'un malentendu et vous saurez peut-être davantage de tirer cette affaire au clair... s'il vous intéresse. Tenez, une explication serait un bon prétexte.

pas, après cet examen physique, passez à l'examen du caractère et pour vous aider, étalonnez des comparaisons avec vos amis qui ont des cavaliers à la douzaine, indépendante? Orquidées? Montrose? Van, tarde? Renfermée? Bavarde? etc., etc. Je pense que vous arriverez après ces sérieux examens à vous améliorer et puis fréquentez les endroits où il y a des garçons. On ne va pas à la chasse aux canards rue Ste. Catherine, il faut se rendre où il y a du canard en quantité pour avoir la chance d'en attraper au moins un. Et ne traînez pas toujours une armée d'amies avec vous, les armées font fuir les garçons. Et pour séduire le plus faut employer, liez le courrier, rapidement le garçon qui vous verra ces jeunes filles de votre

parents nous laissent aller au cinéma ou au party? Ne dites pas que nous sommes trop jeunes! Par et tous les jeunes ont du plaisir. Nous ne faisons rien à côté de nos compagnes. Intercodez pour nous auprès de nos parents.

DEUX PETITES FLEURS FANÉES

Des fleurs fanées à 16 ans et 12 ans, allez donc! Et ne me demandez pas d'intercéder auprès de vos parents. Les parents, et l'en suis, connaissent leurs enfants comme s'ils les avaient triés, ils savent quelle longueur de corde il faut leur donner, ils savent quel degré de sévérité il faut employer. Liez le courrier, rapidement le garçon qui vous verra ces jeunes filles de votre

THÉ des CARMÉLITES
éliminant, diurétique, laxatif
Pour les **PERSONNES GRASSES** ou portées à l'embonpoint cause par une déficience de l'assimilation des aliments.
Le THÉ des CARMÉLITES redonne au corps la vigueur, l'énergie et la sveltesse en faisant disparaître l'embonpoint des tissus.
FORMAT RÉGULIER \$1.25
DOUBLE FORMAT \$2.00
En vente chez toutes pharmacies ou commandez par la poste auprès de
COOPERATIVE FAREX LIMITEE
4101 est, rue Notre-Dame, Montréal

Rhume ou Grippe
ASPIRIN
● Fait baisser la fièvre
● Soulage la sensation de
● Soulage les muscles en
● Calme le mal de gorge
Fait que vous sentez

Les nouvelles politiques, économiques et sociales réduites à l'essentiel, tandis que les chroniques portant sur la vie quotidienne et les événements sensationnels retiennent davantage l'attention de la rédaction. Ce caractère populiste fera sa gloire, mais précipitera également son échec devant la montée d'une nouvelle génération de médias :

L'édition du Petit Journal atteint 58 447 exemplaires quatre ans seulement après son lancement. L'hebdomadaire demeure rentable jusqu'au milieu des années 1960, atteignant près de 265 000 copies en 1965. De plus, sa portée dépasse la métropole montréalaise puisque le journal est diffusé à la grandeur du Québec et dans l'Ontario francophone. Toutefois, la montée en force des journaux dits artistiques de Pierre Péladeau ou d'autres tels que *Photo Vedette* et *EchoVedette* sonnent, à partir de la seconde moitié de la décennie 1960, la fin du Petit Journal. Ses propriétaires consécutifs tentent en vain de le mettre au goût du jour, mais sans succès. *Le Petit Journal* éteint ses presses en 1981⁶⁹⁴.

⁶⁹⁴ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, op. cit., p. 23.

Durant quinze années donc, de 1954 à 1969, Janette Bertrand s'affaira à lire, trier, puis à répondre à un important courrier du cœur qui lui parvient des quatre coins du Québec. Pourquoi lui écrit-on ? À qui a-t-on affaire ? Quelles sont les motivations des correspondants et correspondantes de Janette Bertrand ? Bref, de qui proviennent ces lettres et de quoi parlent-elles ? Il est bien entendu impossible d'offrir une réponse générale. Pourtant, au sein de cette multitude en apparence informe, quelques tendances se dégagent.

Premièrement, les correspondants du *refuge sentimental* sont majoritairement, bien que non exclusivement, de jeunes femmes, adolescentes et jeunes adultes :

On voit donc que les proportions pour chaque tranche d'âge selon le sexe sont semblables. On peut penser que les correspondants du courrier provenant surtout d'un milieu populaire, l'écart d'âge dans les fréquentations n'est pas très élevé, contrairement à un milieu aisé où des intérêts économiques entrent en jeu et font augmenter cette distance. Cette faible différence a également été constatée par Simon Langlois. Dans un tableau publié dans son ouvrage *La société québécoise en tendances 1960-1990*, il présente l'âge moyen au premier mariage des hommes et des femmes, entre 1951 et 1987. Par exemple, en 1958, qui est l'année de départ de notre échantillon, l'âge moyen pour les hommes est de 26,17 ans et celui des femmes 23,70 ans. Cela représente une différence d'environ deux ans et demi, différence qui se maintient, selon ce tableau, tout au long de la période à l'étude. C'est également l'écart que nous avons obtenu grâce aux données extraites de notre corpus. En effet, entre 1958 et 1968, la moyenne d'âge des correspondants de notre échantillon se trouve être de 25,83 ans pour les hommes et 23,45 ans pour les femmes, ce qui représente un écart de 2,37 ans⁶⁹⁵.

Les raisons spécifiques motivant celles-ci à écrire à Janette Bertrand, on peut le penser, sont tout aussi diversifiées qu'il existe de trajectoires biographiques. Citons pour mémoire quelques-uns des plus communs de ces thèmes : ignorance en matière de convenances quant aux rituels de séduction et d'approche du sexe opposé, inquiétude et ignorance par rapport aux activités sexuelles et aux grossesses, mariage malheureux, violence physique ou verbale, infidélité ou indifférence de la part du conjoint, sentiments amoureux extra-conjugaux, sentiment d'être traitée injustement par un parent, inceste, etc.. Il serait ici impossible d'en faire un inventaire exhaustif.

⁶⁹⁵ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, op. cit., p. 34.

Johanne Sénéchal, auteure d'un mémoire de maîtrise intitulé *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes Québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, indique que le thème des fréquentations entre jeunes gens⁶⁹⁶ constitue l'un des thèmes principaux, et que les thèmes relevant traditionnellement de la sphère féminine (amour, souci par rapport à l'apparence corporelle, infidélité, etc.) sont également à l'honneur⁶⁹⁷. Comme nous le verrons, notre analyse de contenu sommaire nous permet d'avancer que les thèmes les plus récurrents sont, dans l'ordre, les conventions en matière de rencontre et de fréquentations (comme l'affirme Sénéchal), les soucis en matière conjugale pour les couples mariés, les attitudes propres au genre, et les questions ayant trait à ce que nous avons qualifié d'hygiène sentimentale et d'hygiène sexuelle. Nous y reviendrons sous peu.

Mais poursuivons avec la description du lectorat des courriers du cœur de Janette. Il appert que ces lettres signées « fleur solitaire⁶⁹⁸ », « la vie est belle⁶⁹⁹ » ou les « âme en peine » (trop nombreuses pour les dater toutes), comme pour ce qui est de la majorité des autres courriers du cœur américains ou européens⁷⁰⁰, soient d'origine féminine, certes, mais qu'elles proviennent plus particulièrement d'un contexte sociopolitique bien particulier, adéquatement décrit par Sénéchal :

Les filles nées au cours des années 1940 vivent leur adolescence au moment où le Québec entre dans la modernité. Cette période est marquée par une vague d'émancipation, celle des femmes mariées qui sont libérées de la tutelle de leurs maris en 1964, celle de la population québécoise qui se libère de l'emprise

⁶⁹⁶ *Ibid*, p. 39.

⁶⁹⁷ Malheureusement, les catégories de Sénéchal tirent à grand trait ce qui aurait pu gagner à être mieux détaillé. Elles traitent d'ordres de grandeur fort différentes, ce qui les rend malheureusement incommensurables, ou incomparables en fait d'importance. Par exemple, elle mentionne que si pour les femmes le sujet le plus souvent traité est celui des « fréquentations », le second sujet en importance est la « famille ». Pour les hommes, la « famille » est le sujet de prédilection (Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, *op. cit.*, p. 40) ; or il eut été intéressant de savoir ce qui pose problème exactement dans la famille aux yeux des correspondants et des correspondantes, et ce qui pourrait constituer, selon Janette Bertrand, interlocutrice d'autorité à laquelle s'adresse le lectorat, une piste de solution appropriée. Sénéchal réalise un traitement comparable des thèmes de la « sexualité » et de « l'amour », et on ignore encore, à la fin de la lecture de son mémoire, la manière dont *Le refuge sentimental* aborde ceux-ci au plan normatif, si les réponses de Janette comprennent plutôt des recommandations, des formes de jugement, etc. Nos catégories sont donc un peu mieux précisées que celles de Sénéchal, et fondées sur une lecture exhaustive des réponses de Janette Bertrand aux courriéristes (l'échantillon de Sénéchal repose sur 271 lettres, alors que nous avons pour notre part lu l'entièreté des réponses offertes par Janette Bertrand et codé ce que nous estimons être environ 80% d'entre elles, soit exactement 5859 réponses).

⁶⁹⁸ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 1^{er} juillet 1962.

⁶⁹⁹ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 5 juillet 1959.

⁷⁰⁰ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, *op. cit.*, p. 7.

idéologique du clergé catholique, celle des jeunes qui se libèrent de plus en plus de l'autorité exercée par leurs parents⁷⁰¹.

En second lieu, et en accord avec cela avec l'enquête de Serge Gagnon⁷⁰² et avec l'enquête de Sénéchal, nous avons pu observer que le courrier du cœur de Janette Bertrand atteint un lectorat populaire au sens de relativement peu instruit et disposant d'un capital culturel limité, au sens qu'en donne un Pierre Bourdieu⁷⁰³. Ce « populisme » propre au *refuge sentimental* s'observe tout autant par le type de questionnement affectant les jeunes lectrices (incertitude par rapport aux normes sociales, problèmes conjugaux marqués par l'alcoolisme, le manque d'hygiène, rigidité des rôles sociaux et crainte du jugement populaire, etc.) que par la richesse limitée du langage utilisé. C'est en ce sens que Janette Bertrand affirmait avoir fait l'objet d'un certain déni de la part de ses collègues masculins du *Petit Journal*, qui affirmaient à l'époque : « Un courrier du cœur, c'est ce qu'il y a de plus... peuple⁷⁰⁴ ».

Populiste, destiné à « monsieur madame tout le monde », *Le refuge sentimental* est également le courrier du cœur de tous les Québécois, sans égard à leur localisation géographique : en effet les régions excentrées par rapport à la métropole sont elles aussi productrices de courriers du cœur que publie infatigablement Janette. Selon Sénéchal, il convient d'attribuer ce populisme, ou cette ouverture aux classes sociales défavorisées et aux régions, au fait que cette population dispose alors d'un accès limité aux services thérapeutiques⁷⁰⁵ :

« C'est du moins ce qu'avance Serge Gagnon lorsqu'il écrit : « Dans le petit monde de la culture élitare, les âmes en peine recourent aux services rémunérés – et combien plus discrets – des psychothérapeutes ; le courrier du cœur institutionnalise des échanges entre des femmes d'une certaine élite et une clientèle recrutée par les forces de consommation de la culture de masse institutionnalisée par l'instance médiatique⁷⁰⁶ ».

⁷⁰¹ *Ibid*, p. 11.

⁷⁰² Serge Gagnon, « Confession, courrier du cœur et révolution sexuelle », Manon Brunet et Serge Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, IQRC, 1993, pp. 71-93.

⁷⁰³ Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

⁷⁰⁴ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, op. cit., p. 6.

⁷⁰⁵ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, op. cit., p. 6.

⁷⁰⁶ Manon Brunet et Serge Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, p. 73, cité par Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, op. cit., p. 6.

Il convient selon nous de se garder d'une explication aussi hâtive, compte tenu du fait que, tout d'abord, si la profession psychiatrique monopolise alors le discours psychologique en Amérique et au Québec, réduisant à une poignée de professionnels en milieu hospitalier le nombre de praticiens disponibles, le discours psychologique est pour sa part en plein essor dans la littérature populaire, et est donc vastement disponible. Par ailleurs, la consultation psychiatrique est encore frappée d'un important tabou et ne constitue pas une pratique que l'on pourrait qualifier de « répandue » parmi la classe bourgeoise et urbaine, qui entrerait ainsi en contraste avec une classe sociale prolétarienne et rurale exclue de ce nouveau privilège. Au début des années 1950, on retrouve à peine 15 psychiatres dans tout le Québec⁷⁰⁷ ! Il faut attendre le début des années 1960 pour que la psychothérapie se diffuse, et encore, elle demeure confinée dans les hôpitaux :

Après 1940, les psychiatres profitent de l'essor hospitalier, évoqué plus haut, pour investir les hôpitaux avec un succès flamboyant : alors que, en 1950, on ne trouvait qu'une quinzaine de psychiatres dans tout le Québec, on en dénombre 170 en 1962, dont au moins 66 travaillent à temps plein dans un hôpital. L'approche psychothérapeutique s'implante alors dans les hôpitaux où elle stimule l'embauche d'autres auxiliaires psychologues, encore affectés aux tests d'intelligence⁷⁰⁸.

Troisièmement, le courrier du cœur attire les lecteurs et lectrices en quête d'une oreille attentive, d'une confidente, qu'ils et elles trouvent en Janette. Les correspondantes et les correspondants du *refuge sentimental* tendent à exprimer un ensemble d'hésitations, d'inquiétudes, de chagrins, de détresses, et d'espoirs qu'ils admettent souvent eux-mêmes trouver illicites, sulfureux. Ce qu'elles ne peuvent dire au prêtre ou à leur mari, des milliers de femmes le confieront à une oreille attentive et anonyme, celle de Janette Bertrand :

Les confidences échangées entre femmes à l'intérieur des courriers du cœur s'avèrent, d'une part, certainement moins embarrassantes [que la confession devant un homme ou un prêtre en mesure de refuser l'absolution], mais surtout elles sont alors entourées de compréhension mutuelle⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ Julien Prud'homme, « Professionnelles des soins et marchés de la santé, Les trajectoires analogues des physiothérapeutes et des psychologues québécoises, 1950-2010 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, no. 2, automne, 2008.

⁷⁰⁸ Julien Prud'homme, « Professionnelles des soins et marchés de la santé, Les trajectoires analogues des physiothérapeutes et des psychologues québécoises, 1950-2010 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, no. 2, automne, 2008, p. 263.

⁷⁰⁹ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, op. cit., p. 7.

Sans prendre le ton de la confession (« je m'accuse »), ces confidences sont autant de descriptions détaillées des états d'âme reliés à certaines pratiques culturellement refoulées : conflits matrimoniaux, ignorance et questions en matière de sentiments amoureux, de pratiques sexuelles, de contraception, infidélité féminine, etc.. En voici un exemple, révélant la manière dont Janette Bertrand accueille ce genre de confession, ainsi que le type de remontrances et de conseils qu'elle offre au lectorat. Une femme confie à Janette Bertrand avoir quitté son mari pour un homme pour laquelle elle entretenait une grande passion, et qui maintenant la traite avec violence physique et verbale. Janette Bertrand réagit alors très fortement à cette infidélité que cette épouse et mère de famille, sortant ainsi brutalement de son rôle, semble trouver tout à fait justifiée :

[...] Je ne peux comprendre, Madame, votre attitude. Vous aviez tout et vous quittez le bonheur tranquille pour le malheur. [...] Vous entraînez trois autres personnes dans votre chute [le mari et les deux enfants]. Votre mari vous aime, vos enfants vous aiment, et vous les laissez pour vivre avec un *rien du tout* qui vous bat. Laissez-moi douter de la santé de votre esprit [...]. Ce qui vous empêche de retourner chez vous, c'est quelque diable que vous avez au fond du cœur. Allez vite les faire chasser par une bonne confession et retournez humble et repentante chez vous, auprès de votre mari et de vos enfants. À votre place, quoi [...]! Je vous veux dans l'ordre, et si je savais qu'une bonne volée vous ramènerait chez vous à votre bonheur, je n'hésiterai pas à aller vous la donner⁷¹⁰ .

C'est avec une agressivité à peine contenue que Janette Bertrand exhorte la confessée à rentrer dans l'ordre. Elle appelle celle-ci à reprendre un chemin plus vertueux, se mouvant, dans sa définition de la vertu, sur un ordre moral défini par l'héritage catholique. Appelant à son aide les cadres normatifs institués, elle demande également à la correspondante de faire usage d'un professionnel religieux, d'un spécialiste spirituel de l'âme. Consciente de son autorité limitée en la matière, Janette Bertrand s'allie avec les autorités légitimes en matière de religion pour n'agir que sur les attitudes, les comportements, et les croyances qui relèvent de l'espace intime. Elle laisse aux spécialistes de l'âme le soin de celle-ci. Il faut donc prendre le caractère critique du courrier du cœur avec une certaine prudence. Alors que l'Église catholique voit d'un mauvais œil le fait de partager le monopole de son discours sur les pratiques sexuelles et conjugales, le fait est que Janette Bertrand continue de reconnaître son autorité en matière spirituelle, et qu'elle invite ses lecteurs à une approche « globale » dirait-on aujourd'hui, une approche des réalités sexuelles, conjugales et

⁷¹⁰ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 21 novembre 1954.

familiales offrant un espace aussi bien au savoir scientifique, qu'au sens commun, ou encore qu'à la dimension spirituelle. De 1954 à 1959 en effet, on voit fréquemment apparaître dans *Le refuge sentimental*, des recommandations de consulter un professionnel religieux. De janvier 1954 à janvier 1955 par exemple, c'est à onze reprises que Janette Bertrand invite les Québécoises à consulter un prêtre, un jésuite, ou un confesseur. Par comparaison, ce n'est qu'à neuf reprises qu'elle invite son lectorat à rapporter leurs problèmes personnels à un psychiatre ou à un médecin, durant la même période.

Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié de l'année 1954 que *Le refuge sentimental* tend à orienter son lectorat vers un ensemble de spécialistes laïques, dont la nature (évoquée dans le courrier du cœur) ira en se diversifiant : aux médecins et psychiatres s'ajouteront les psychologues, thérapeutes du couple et sexologues. Par exemple, pour l'année 1956, ce n'est pas moins de 26 recommandations de consulter l'un de ces professionnels laïques que donne Janette Bertrand. Recommandations qui tendent à aller vers deux principales directions : la première consiste à exiger du lectorat qu'il s'informe en matière d'hygiène sexuelle (quelles sont les pratiques sexuelles sécuritaires en matière de contraception, comment fonctionne la reproduction, etc.). La seconde consiste à renvoyer les déviants vers une source potentielle de soins. En effet, si Janette Bertrand est bien consciente du rôle positif qu'elle exerce sur son lectorat, elle reconnaît les limites de ses capacités et s'en remet volontiers aux sciences du corps et de l'esprit pour accompagner ses lecteurs et lectrices.

C'est donc une Janette Bertrand plutôt conservatrice sur le plan des valeurs que nous révèle l'analyse exhaustive du courrier du cœur. Conservatrice par rapport à un système normatif lui-même en pleine évolution, aménageant de plus en plus d'espace pour la connaissance scientifique et la personne totale; autrement dit, Janette Bertrand est aussi progressiste que la société qu'elle accompagne dans son processus global. Son champ d'action, contrairement à ce que veut lui reconnaître la postérité (comme nous l'avons vu plus haut), n'est donc pas uniquement, et certainement pas principalement, la critique sociale ou l'émancipation à l'égard des normes instituées. Ce champ d'action, c'est le développement d'attitudes, de pratiques et de représentations de l'espace des relations intimes qui permette un épanouissement maximal de soi au sein d'un espace normatif reconnu pour légitime. Voici d'autres exemples de ce type d'intervention :

[...] Vous sentez bien que vous vivez dans le désordre. [...]. Enfin, je vous souhaite d'être heureuse quand même. Vous pouvez vous ficher de tout, mais vous fichez-vous aussi de votre vie éternelle ⁷¹¹?

[...] Le bonheur est dans l'ordre ! Vous êtes l'esclave, madame, d'un corps exigeant et déçu par un mari maladroit. Si les jeunes hommes qui prennent femme pouvaient savoir se restreindre la nuit de nocces, s'ils pouvaient être moins égoïstes, moins pressés, moins brutes, combien de mariages seraient plus heureux. La nuit de nocces a dégoûté bien des femmes de la plus belle chose du monde, l'union conjugale. Beaucoup de femmes, après la première nuit, refoulent leur passion et l'engourdissement à jamais [...]. Comme c'est triste, qu'à cause d'une nuit vous ayez gâché une vie [...]. Vous ne me dites pas si vous êtes catholique pratiquante. Je crois bien qu'un bon lavage d'âmes vous ferait du bien. Si vous en avez le courage, allez donc voir un bon père. Il saura mieux que moi vous ramener dans le chemin des larmes qu'est la vie ⁷¹².

J'aimerais pouvoir vous guérir [de votre homosexualité]. Vous seule, aidée d'un psychiatre, pouvez trouver ce qui vous porte à aimer anormalement [...]. Votre maladie est comme le cancer, on n'en a pas encore trouvé la cause, mais la science progresse sans cesse. Il s'agit de ne pas contaminer les autres. À votre place, je consulterais un psychiatre. Que voulez-vous, il y a un ordre établi sur la terre, quiconque en déroge est malheureux. L'ordre, c'est l'amour entre hommes et femmes. Vous ne pouvez pas vous soumettre à cette loi de la nature : il faut comprendre alors que le monde vous rejette ⁷¹³.

Si le public québécois se heurte à autant de jugements, s'il revient à la charge pour se confesser de ses errances morales, semaine après semaine, année après année, ce ne peut être selon nous que parce qu'il demeure convaincu qu'il existe en effet une forme d'ordre moral. Si le clergé perd peu à peu son autorité dans la définition de celui-ci, il appartient dès lors à d'autres figures publiques d'en donner à voir les contours. Janette Bertrand s'applique à montrer au public québécois les limites de leur liberté : infidélité féminine, homosexualité, violence physique envers un conjoint, rejet des filles-mères, toutes ces choses sont ainsi jugées inacceptables. L'ordre naturel des choses auquel en appelle Janette Bertrand est bien plus qu'un simple rappel des principes-clés de la religion catholique : il s'agit des fondements d'une éthique permettant la régulation normative de ses appétits, de ses pulsions, de ses envies. La modération dans l'amour, la surveillance de ses tendances homosexuelles, la répression de ses envies de violence à l'égard de sa conjointe, ont en

⁷¹¹ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 5 décembre 1954.

⁷¹² *Ibid.*, 7 février 1954.

⁷¹³ *Ibid.*, 19 juin 1955.

commun de constituer les frontières de la liberté individuelle, le moment où celle-ci empiète sur un ordre naturel, vecteur d'ordre. Cet ordre naturel, s'il est donné par la religion (encouragements à consulter un prêtre, etc.), est aussi donné par la science (incitations à solliciter l'aide d'un psychiatre, foi en la science, etc.). Le public de Janette Bertrand est aux prises avec une multiplication des schémas normatifs, et cherche un guide pouvant lui ouvrir la voie, lui montrer le chemin dans la conduite de la vie quotidienne.

On peut donc suggérer que le public type de Janette fait état d'un ensemble de sentiments ressentis devant un dilemme, une impasse ou une action qui posent problème, dont les solutions et la connaissance sur laquelle elles reposent ne nous semblent pas accessibles, et dont la nature incendiaire (déviance, infidélité, grossesse illégitime, etc.) sinon simplement tabou nous interdit d'en parler à nos proches ou à une figure d'autorité traditionnelle, comme un médecin ou un confesseur. S'il y a fonction thérapeutique au courrier du cœur, c'est là qu'elle se retrouve : fonction « thérapeutique » et quasi propédeutique, pour le public québécois, du courrier du cœur qui, sans pouvoir remplir l'absence d'un discours psychologique, encore inexistant donc ne suscitant point de « manque », en prépare l'émergence. Cette exposition des tabous sert non pas à critiquer les cadres normatifs établis, mais plutôt à représenter un espace intime qui pourrait permettre de maximiser la liberté individuelle, et plus spécifiquement celle des femmes, tout en ne bousculant pas en totalité l'ordre établi. La praxis de l'intimité de Janette Bertrand est une éthique visant le bonheur individuel, pas la transformation de la société.

Enfin, il nous est apparu que le courrier du cœur que reçoit Janette Bertrand fait état d'un manque, d'une quête. C'est à un ultime interlocuteur que l'on s'adresse, une sorte de dernier recours avant d'aller trop loin, avant de passer à l'acte, avant de perdre la raison. C'est peut-être la solitude des femmes de cette époque qui s'exprime dans cette sorte d'ultimatum souvent lancé à Janette Bertrand. On ne compte plus les « Je ne sais plus quoi faire » ou encore les « aidez-moi je vous en supplie ! » qui ponctuent les courriers auxquels répond la jeune auteure. Ce malaise semble trouver son origine dans les caractéristiques propres à la période qui nous préoccupe : interdits frappant certains sentiments, certaines attitudes, et certaines fonctions corporelles qui ont tendance à être l'apanage des jeunes femmes : début des menstruations, début des amours, découverte des sensations sexuelles dans le mariage, incertitude quant aux mœurs en matière de rencontre, grossesses illégitimes, etc., mais aussi nouvelle valorisation, comme nous l'avons déjà expliqué, d'une sexualité conjugale. Nouvelle valorisation également, chez les couches les plus

« progressistes » de la population féminine (étudiantes, journalistes, artistes, etc.), d'un rapport positif au corps, d'une attitude rebelle par rapport aux anciens tabous :

De sujet tabou, sinon honteux qu'elle était, la vie sexuelle de tout un chacun s'étale au grand jour. Finies les cachettes, envolés les chaperons, le corps se libère et on prononce les anciens mots interdits : plaisir, jouissance, orgasme⁷¹⁴.

Alors que les jeunes filles de 15 à 25 ans entretiennent un rapport à la sexualité de plus en plus marqué par l'acceptabilité du plaisir sexuel au sein du mariage, par la dédramatisation de l'érotisme au sein de la sphère publique, et par une forme d'engagement politique par rapport à celui-ci (le rapport à la sexualité devient prétexte pour réclamer une forme radicale de changement social), les générations plus anciennes, et au premier titre celle de leurs parents, présentent une tout autre vision : sexualité strictement conjugale, axée sur la famille et la procréation, reproduction des rôles de genre traditionnels, etc. Si les plus ouverts aux nouvelles idées pénétrant le Québec des années d'après-guerre ont d'ores et déjà assimilé les rudiments de la doctrine personnaliste, il n'en reste pas moins, comme nous l'avons mentionné plus tôt, qu'ils continuent d'inscrire la sexualité dans un espace avant tout familial, ce qui réduit par beaucoup l'espace de subjectivité dont disposent les jeunes femmes aspirant à une forme d'expression moderne du soi au sein de l'espace privé. Si la sexualité s'en trouve partiellement légitimée, l'intimité, elle, s'en trouve étouffée.

J. Sénéchal, en fonction d'un modèle classique qu'elle emprunte à sa lecture de C. Moreux dont les travaux portent sur une paroisse rurale, interprète plutôt cette tension comme le fait d'une forme de culpabilité ressentie par les jeunes filles, culpabilité se traduisant, selon le discours du relativement célèbre docteur Lionel Gendron⁷¹⁵, souvent cité par Janette Bertrand, par un ensemble

⁷¹⁴ Le Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Quinze, 1982, cité par Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, op. cit., p. 21.

⁷¹⁵ Lionel Gendron est un auteur ayant connu un vif succès entre les années 1960 et 1970, avec la parution, notamment, de *L'homme et l'art érotique* (1968) et de *La femme et le sexe* (1967), *La merveilleuse histoire de la naissance* (1969), et *Le couple sensuel* (1971). Ses livres se sont vendus à plus de 500 000 exemplaires dans le monde. Dans ces ouvrages, il s'emploie à démystifier la sexualité pour l'ensemble du lectorat québécois, non sans parfois faire usage d'une certaine prose, pour mieux amadouer les plus allergiques à une description trop médicale de la chose. Toutes les semaines, lors de l'émission « Madame est servie », animée par Réal Giguère, le Dr Gendron répond au courrier des téléspectatrices et téléspectateurs, qui lui posent diverses questions en matière de sexualité. Ceci lui assure une certaine visibilité. Voici un exemple de son style, tiré de l'ouvrage intitulé : *La femme et le sexe*, paru en 1967 : « Combien de fois j'ai entendu cette phrase déprimante ! « Je suis insatisfaite sexuellement ». Le mari n'est pas toujours le responsable. Certaines en conviennent, mais nombreuses sont celles qui ne veulent pas l'admettre. C'est déjà un obstacle au traitement [...]. L'épouse qui manque d'imagination érotique, qui n'apporte jamais de nouveautés plaisantes dans sa vie sexuelle [...] qui n'admet pas l'intégration des sentiments érotiques au sein de la personnalité demeure toujours insatisfaite et son mari également [...]. Trop de femmes sont concentrées sur leur vie reproductrice. Elles négligent ainsi le reste de leur

de symptômes nerveux chez la jeune fille se livrant trop promptement à son amoureux. En effet, Sénéchal explique :

Quoiqu'il en soit et que les écrits publiés dans le *refuge* aient un caractère positif ou négatif, ce qui touche à la sexualité cause chez la majorité des jeunes filles un sentiment de culpabilité et d'anxiété. Ce sentiment est dû, selon toute vraisemblance, au caractère contradictoire de ce que l'on attend de ces jeunes filles. Alors que les garçons demandent caresses et « preuves d'amour », la société québécoise exige des filles une conduite irréprochable. Coincées entre leur désir d'être aimées et le rôle de gardienne de la vertu qui leur est imposé, les filles se retrouvent trop souvent seules face à leur conscience, d'où l'affluence de courrier adressé à Madame Bertrand et sa rubrique sentimentale⁷¹⁶.

Que cette tension se manifeste dans la correspondance du *refuge sentimental* (on en voit notamment la marque dans la croisade de Janette Bertrand dans la réhabilitation de l'image de la fille-mère), et qu'elle soit le fait d'une transition entre une société catholique traditionnelle et une société moderne, américanisée, portée sur le flirt, la séduction, et suggérant certaines valeurs patriarcales à peine encore critiquées par quelques cercles progressistes et instruits de la société, cela ne fait aucun doute. Ainsi, les jeunes filles étaient, si l'on nous passe l'expression quelque peu galvaudée, « névrosées » : elles écrivaient à Janette parce qu'elles ne savaient plus à quel saint se vouer. Devaient-elles se faire vierges effarouchées ou femmes fatales ? La tension était d'autant plus vive, que les comportements des jeunes femmes n'allaient pas toujours dans le sens de la norme dominante :

Les résultats de l'enquête de Colette Moreux abondent aussi dans ce sens : vingt-quatre femmes sur un total de quatre-vingt-dix croient que les fiancés qui usent de leurs droits d'époux avant le mariage sont excusables. Même Janette avoue dans son autobiographie avoir eu des relations sexuelles avec son fiancé « [selon les mots mêmes de Janette Bertrand] après trois ans de préliminaires⁷¹⁷ ».

vie sexuelle. Donner des enfants à son mari, c'est un don de soi total, j'en conviens. Mais se soucier avant tout de cultiver son admiration et son amour, c'est encore supérieur (Lionel Gendron, *La femme et le sexe*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1967, p. 39) ». Dans le même ouvrage, L. Gendron évoque les concepts de phase d'excitation, de plateau, et de l'orgasme. Il évoque également plusieurs techniques pour parvenir à l'orgasme.

⁷¹⁶ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, op. cit., p. 64.

⁷¹⁷ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, op. cit., p. 62.

Or, nous l'avons montré, le modèle personnaliste, porté par le laïc et quelques membres du clergé eux-mêmes, avait d'ores et déjà commencé à considérer la sexualité dans son caractère plus global, servant de liant au couple qui, lui, vient en retour fonder la famille moderne⁷¹⁸ ... Il faut donc faire attention de ne pas simplement reprendre pour nous le modèle simpliste opposant culpabilité et émancipation, liberté et contrainte, ou soumission et libération, pour interpréter ce qui relève, plus largement, de l'ordre du discours portant sur la sexualité des jeunes femmes, discours déjà relativement pluraliste au tournant des années 1950⁷¹⁹.

Ce discours, porté par les courriers du cœur est déjà, lors des années du *refuge sentimental*, un discours pluriel, habilitant diverses attitudes souvent incompatibles. C'est ainsi au sein d'une configuration sociale singulière, au sens qu'en donne le sociologue Norbert Elias⁷²⁰, qu'il faut inscrire cette tension. Ainsi, la tension porte non pas sur la morale sexuelle des jeunes filles (agir en fonction des normes qui nous sont connues ou transgresser celles-ci ?), mais trouve sa source dans un ensemble de discours contradictoires venant établir ou fonder ces normes (science, religion, savoirs populaires, etc.), qui, en retour, peuvent être ou ne pas être transgressées par les jeunes filles ou opposés les uns aux autres. *Ce qui s'exprime dans le courrier du cœur, c'est l'impossibilité, pour les jeunes filles de l'époque, de choisir définitivement l'une de ces normes, afin d'y fonder leurs attitudes et comportements.*

Logiquement en effet, si le débat ou la tension portait sur le « faire ou ne pas faire », la question ne saurait être publicisée sans être immédiatement sanctionnée de la part de la courriériste, dont l'unique mission serait celle de déculpabiliser la fautive, ou encore d'encourager la conformiste. Or Janette fait beaucoup plus que cela : elle fait jouer, les uns contre les autres, les cadres sociaux de la sexualité. Elle les remanie, les hiérarchise à sa guise, en fonction de différents contextes spécifiques, leur donne une valeur relative par rapport à la situation de la jeune fille, bref,

⁷¹⁸ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

⁷¹⁹ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit. ; Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec*, op. cit..

⁷²⁰ « The concept of configuration refers to the ideas of process, dynamics, and interdependence of mutually referred actions – be it between two or more people, between individuals and groups, or among groups, regardless of their dimensions. When we are dealing with a group of human beings so large that its limits may correspond with those of a nation or a world-religion, each of its members fulfills their needs and participates of its nexuses in countless manners. Such interdependences extend to levels of integration ever more complex: family, friends, neighborhood, commercial establishments, professional activities, health and religious institutions, city, state or supra-national organizations (Tânia Quintaneiro, « The concept of figuration or configuration in Norbert Elias' sociological theory, *Teor. soc.*, vol.2, 2006, p.67) ».

elle les *personnalise*. Elle permet ainsi de sortir de cet état de schizophrénie qui caractérise la posture de la jeune femme, tendue entre divers univers normatifs, ne sachant à quel saint se vouer :

La lecture [des lettres des jeunes filles écrivant à Janette Bertrand] nous fait connaître des filles tiraillées, malmenées, entre ce que la société leur demande, leur souci de plaire à leurs parents ainsi qu'à leurs copains et ce qu'elles désirent pour elles-mêmes⁷²¹.

Les jeunes femmes, de l'âge de la puberté jusqu'au début de la vingtaine, trouvent par conséquent dans le courrier du cœur un exutoire par rapport à cette tension, un guide et une alliée plus âgée, représentant une forme d'alliance intergénérationnelle, apportant avec elle un peu de réconfort dans la conduite d'une vie intime qui ne trouve pas à s'exprimer dans la lumière sans tension. Intimité dissimulée, que les jeunes femmes finissent par... manifester dans un espace public qui est celui d'un journal à sensation tiré à plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires ! Que les différents aspects de cette intimité soient cachés (comme pour les menstruations, les premiers soubresauts sexuels, ou les grossesses illégitimes), voilés (comme les manifestations de la puberté, les sensations sexuelles permises dans le mariage), ou, au mieux, murmurés (telles que les normes en matière de rencontre entre les sexes), les jeunes femmes semblent trouver au sein du courrier du cœur de Janette Bertrand une voie alternative, tribune salubre, offrant de parler publiquement des multiples dimensions d'une intimité qui ne se trouve pas encore thématifiée dans l'espace public.

En fournissant à un auditoire jeune une forme de réconciliation intergénérationnelle et une tribune permettant de désamorcer la tension politique entre la sexualité taboue et la sexualité émancipée, en offrant une forme de dialogue conservant les apparences d'une conversation de proximité, en tête à tête, le courrier du cœur de Janette Bertrand inscrit la sexualité au cœur de la modernité québécoise sans tambour ni trompette. Il contourne les règles ordinaires de l'autocensure en matière d'écrits journalistique, en se donnant l'apparence bénigne d'une simple conversation anonyme, relativement privée (entre abonnées du journal), et somme toute plutôt en accord avec les idées reçues (comme nous le verrons) : il impose ainsi dans l'espace public québécois, semaine après semaine durant plus de quatorze ans, un ensemble de thèmes qui autrement n'auraient point droit de cité.

⁷²¹ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, op. cit., p.44.

Par cette proximité chaleureuse, en retour, il adresse aux jeunes filles « ordinaires », à la masse des Canadiennes françaises autrement dit, un clin d'œil sur la manière dont devrait idéalement se réaliser une conversation portant sur des thèmes privés, tabous, et portant à conséquence dans le déroulement de la vie quotidienne : la conversation devrait être chaleureuse, compréhensive, respecter certains cadres moraux de base, mais tendre vers la personnalisation du monde proche, vers l'expression des besoins et des souhaits les plus vifs, les plus fondamentaux de la personne globale, que cette personne soit homme ou femme... la conversation idéale est pour ainsi dire « modélisée » dans le dialogue qu'entretient Janette avec le public, semaine après semaine. Si Janette Bertrand s'en prend sur le fond à certains canons moraux (c'est ce qu'en retient l'histoire), elle s'en prend sur la forme à nos manières ordinaires de parler « de ces choses-là ».

Ainsi, elle inscrit l'amour et la sexualité dans le parcours ordinaire de toute jeune femme et de tout jeune homme. Imposant le thème au sein de l'espace public et d'une clientèle de classe moyenne, voire défavorisée, retirant la sexualité des mains des anciennes élites religieuses, le courrier du cœur de Janette Bertrand impose à la société québécoise une lecture de la sexualité et des sentiments amoureux comme « activité ordinaire ».

Le refuge sentimental (1954-1969) : Analyse de contenu

L'analyse de contenu que nous allons entreprendre, analyse axée d'abord sur quelques données quantitatives, dialoguant avec la littérature existant sur l'œuvre de courriériste de Janette Bertrand, ne va toutefois pas assez loin à notre goût. En effet, elle laisse dans l'ombre l'évolution diachronique du discours de Janette et simplifie beaucoup trop la nature de ses interventions publiques en limitant les catégories de celle-ci à moins d'une dizaine. Or le discours de Janette Bertrand est complexe, ponctué de contradictions, de régressions, et de sauts; il récupère ses propres catégories de même que celles des autres discours ambiants, et, fait important, il évolue à travers le temps.

Pour pallier l'insuffisance d'une analyse qualitative quelque peu impressionniste, nous avons donc tout d'abord procédé à l'extraction exhaustive de l'ensemble des *refuges* à partir de l'hebdomadaire *Le petit journal*, disponible en format électronique sur la base de données de *Bibliothèque et Archives nationales du Québec*. Puis, une fois ces documents classés en ordre

chronologique, identifiés par date et finalement imprimés, nous avons procédé à une lecture préliminaire, soit chaque mois de janvier, en entier, de 1954 à 1969. Ces quinze mois, regroupant plusieurs dizaines de lettres chacun, nous ont permis de nous doter d'une perspective initiale, à la fois générale et transversale au matériau, et d'élaborer des catégories de codage.

Nous nous sommes concentrés uniquement *sur la réponse de Janette aux lettres qui lui étaient adressées*. Ceci nous a permis de faire l'économie de l'analyse du message de la correspondante (que nous avons toutefois lu attentivement pour ces quinze mois de lecture initiale, mais pas pour le reste du matériau) en plus de faire l'analyse de la réponse donnée par Janette; nous avons pu constater que ces réponses incluaient des éléments descriptifs permettant de comprendre concrètement ce qui est recommandé en matière de sexualité, de relations conjugales, d'attitudes et de comportements souhaitables entre jeunes fréquentations, et autres éléments descriptifs entrant dans les catégories générales de l'amour, de la sexualité et de la conjugalité, que nous avons associés à la naissance d'un espace intime moderne ; qu'elles incluaient aussi des éléments normatifs en matière de régulation du comportement et des attitudes intimes, qui donnent ainsi à voir certaines des caractéristiques idéologiques potentiellement essentielles de la société québécoise ; et finalement, qu'elles présentaient évidemment une unité de plan en ce qui a trait à l'identité de la locutrice (ce qui n'est pas le cas de l'analyse des correspondances, introduisant ainsi un élément d'irrégularité), et surtout une relative unité de plan quant aux thématiques abordées, ce qui nous permettait d'en faire une analyse diachronique.

Présentation du système de codage

À partir de cette lecture préliminaire, nous avons entrepris d'effectuer une analyse de discours de l'entièreté du corpus des réponses de Janette, corpus que nous avons entrepris d'analyser grâce à une base de données quantitative, dont les données sont tirées d'un processus de codage inductif (fondé sur la lecture préliminaire de quinze mois de janvier) visant à réduire la complexité de notre corpus.

Nous nous sommes, pour ce faire, inspirés de plusieurs ouvrages de méthodologie en sciences sociales. Entre autres, nous avons consulté les ouvrages de C. Wright Mills⁷²², d'H. Garfinkel⁷²³, de M. Foucault⁷²⁴, de C. Ragin⁷²⁵, M. Angers⁷²⁶, de J. Creswell⁷²⁷, d' A. Giddens, M. Duneier, R. Applebaum, et D. Carr⁷²⁸, et de B. Gauthier⁷²⁹, et plus particulièrement de H. S. Becker⁷³⁰. Lecteur de B. Latour, R.-K. Merton, R. Redfield, auteur d'études célèbres sur des thèmes aussi variés que les fumeurs de hachich et la sociologie des professions, auteur et directeur de plusieurs ouvrages de méthodologie en sciences sociales, dont un article de jeunesse consacré aux typologies (*Constructive Typology in the Social Sciences*⁷³¹), et théoricien influent prônant, comme un R.-K. Merton⁷³², une approche de type *middle range*, soit un couplage entre théorie et pratique visant l'explicitation de la pratique et non son insertion interprétative dans un cadre théorique général, H. S. Becker décrit, dans *Les ficelles du métier*⁷³³, la manière dont le sociologue peut parvenir à construire un rapport proprement sociologique à l'objet étudié, c'est-à-dire un rapport explicatif et interprétatif. Son ouvrage nous aide ainsi à résoudre un ensemble de problèmes liés à notre approche méthodologique visant l'analyse très fine d'un matériel très large et le développement de catégories d'analyse jusqu'alors inexistantes.

Le premier problème que posait notre approche était celui de la sélection d'une méthode appropriée de réduction de la complexité des données. Des milliers de réponses types auraient pu être créées, inventoriées, quantifiées, et rapportées en analyse (en combinant chacune des catégories avec les autres catégories). Mais seules quelques-unes (nous ne savions pas combien alors) de ces réponses types présentaient ultimement une importance statistique et une pertinence

⁷²² Charles W. Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959.

⁷²³ Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007.

⁷²⁴ Michel Foucault, *Les mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1990 ; Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008.

⁷²⁵ Charles Ragin, *Constructing Social Research*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1994.

⁷²⁶ Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthode des sciences humaines*, 4^e édition, Éditions CEC, Anjou, 2005.

⁷²⁷ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2002.

⁷²⁸ Anthony Giddens, M. Duneier, R. Applebaum, and D. Carr., *Introduction to Sociology 9th edition*, New York, Norton, 2014.

⁷²⁹ Benoît Gauthier, *Recherche sociale : De la problématique à la collecte*, 5e éd., Presses de l'Université du Québec, Québec, 2009.

⁷³⁰ Becker, Howard, *Les ficelles du métier, Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La découverte, 2002.

⁷³¹ Howard Becker, « Constructive Typologies in the Social Science », *American Sociological Review*, vol. 5, no. 1, 1940, pp. 40-55

⁷³² Robert K. Merton, « On Sociological Theories of the Middle Range », pp. 39-53, dans Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, Simon & Schuster, The Free Press, 1949.

⁷³³ Howard Becker, *Les ficelles du métier, Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, op. cit..

suffisante, eu égard à notre question de recherche, pour mériter d'être retenues. Devant l'immensité du matériau et en relation à notre question de recherche, nous nous sommes limités à la lecture des réponses qui traitaient, de près ou de loin des principales dimensions de l'intimité (amour, sexualité, couple) et des institutions qui, soit par le passé la recouvraient (famille et religion) ou qui, après l'époque du courrier du cœur, en monopolisent le discours (psychologie, science, sciences sociales, etc.)⁷³⁴.

C'est donc dans la création *ex nihilo* de catégories se dégageant du discours, puis dans la comptabilisation des occurrences de ces catégories, que se trouvait la technique que nous avons jugé idéale. En tout, 64 catégories d'analyse du discours portant sur l'intimité furent créées. Le choix des dimensions conservées pour l'analyse relève en somme de notre question de recherche : *vers quoi convergent alors les pratiques et l'imaginaire conjugal, amoureux ou romantiques, et sexuels, si elles ne sont plus l'apanage des discours émanant d'autorités traditionnelles les orientant vers une finalité familiale ? Qu'est-ce qui, au Québec plus spécifiquement, a permis l'émergence et la normalisation d'une sphère intime, quels sont les discours qui ont soutenu celle-ci, et quelle est la fonction sociale symbolique de cette intimité ?*

La solution à ce premier problème nous ouvrait donc la porte vers un second problème : comment reconnaître ces dimensions qui nous permettraient de répondre à notre question de recherche ? Est-ce que l'évolution des occurrences de conseils pédagogiques visant la temporalité du mariage (attendez ou encore mariez-vous immédiatement, par exemple), catégorie que nous avons inventoriée, méritait la même importance analytique que d'autres catégories apparaissant plus centrales ?

Selon H. Becker, deux approches sont possibles pour solutionner ce dilemme. La première consiste à définir à l'avance un ensemble de dimensions que l'analyste considèrera comme indicatives d'un concept, le concept étant la généralisation, au niveau théorique, des données de niveau empirique⁷³⁵. Une telle approche permet certes de délimiter le champ d'observation et d'obtenir des résultats permettant d'ancrer dans le réel les outils et les catégories analytiques de la sociologie : on observe, par exemple, une classe sociale par les opérations de classement qu'elle

⁷³⁴ Nous avons donc laissé de côté la lecture et l'analyse de certains thèmes parallèles, ou éloignés. On peut en nommer quelques-uns pour mémoire : traitement réservé aux filles-mères ; recettes pour maigrir ; conseils et astuces visant à trouver un emploi ou à obtenir une forme d'indépendance financière féminine ; adresses et références professionnelles en matière de confession, de soutien psychologique, ou de chirurgie plastique ; etc.

⁷³⁵ Howard Becker, *Les ficelles du métier, Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La découverte, 2002.

effectue lors de l'écoute de musique par exemple : le goût sert ici d'indicateur au concept de classe. Le problème, c'est que l'on s'expose ainsi à laisser dans l'ombre l'ensemble des cas trop distincts de cette dimension (le goût musical plus varié des jeunes générations de l'élite culturelle par exemple) pour même faire l'objet d'une observation. On risque ainsi de perdre de vue la richesse de l'objet étudié, et d'y lire simplement un autre cas d'un phénomène sociologique déjà légitimé : le classement opéré par le goût comme opérateur pratique de l'habitus incorporé⁷³⁶, lequel constitue la dimension psychosociale de la classe sociale. S'efface ainsi l'apparition d'une toute nouvelle classe sociale d'omnivores culturels, qui font pour leur part la démonstration de leur supériorité en capital culturel, en consommant de la musique du monde, du rap, de la musique classique, du jazz, sans discrimination, et avec une connaissance des différents genres⁷³⁷.

Or il est aussi possible d'opérer dans l'autre direction: le sociologue peut choisir de fréquenter l'objet étudié pour en laisser émerger la complexité, puis construire des catégories générales à partir des différentes occurrences types, *cette fois en cherchant délibérément à représenter les cas exceptionnels tout autant que les cas routiniers, récurrents*. C'est ce que nous avons choisi de faire. Il devient ainsi possible de considérer les cas les plus récurrents tout aussi clairement que les cas limites, et de s'assurer d'une couverture de l'ensemble de la réalité discursive. De plus, en opérant de la sorte et en créant des catégories statistiques représentant cette diversité sur le plan du discours, nous nous assurons ensuite de représenter ces cas plus rares en fonction de leur véritable poids statistique. Il s'agissait donc, pour emprunter aux images métaphoriques de la photographie, de réaliser un petit « coup de zoom », par lequel on se focalisait, en plan rapproché, sur les éléments les plus rares, pour ensuite revenir au plan grand-angle, grâce aux à utilisation de statistiques.

Le danger de cette approche réside évidemment dans la possibilité qu'elle recèle de ne pas savoir reconnaître les occurrences types, soit parce que le sociologue focalise son attention sur les objets périphériques (qui peuvent lui sembler plus importants, plus légitimes, etc.), soit parce qu'il reconduit au sein de son observation inductive les catégories déductives qu'il tente de fuir. Il est possible, selon Becker, d'éviter ces écueils et de formuler une description des phénomènes sociaux qui reflète à la fois les cas les plus fréquents et les cas les plus rares, une description pertinente et

⁷³⁶ Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit..

⁷³⁷ R. A. Peterson, et Kern, R. M., « Changing highbrow taste: from snob to omnivore », *American Sociological Review*, 61, no. 5, 1996, pp. 900–907.

relativement dégagée de la subjectivité du chercheur. Si tout chercheur doit un jour terminer son travail et, ce faisant, doit « trouver des raccourcis ⁷³⁸ » et par conséquent tronquer le réel dans une description moins qu'idéale des faits, il peut, en cumulant un maximum d'observations brutes, au plus près possible de la réalité phénoménologique et en évitant initialement toute pensée conceptuelle, développer des concepts qui s'appliquent non pas à des cadres théoriques existants, mais à des regroupements inductifs. Il s'agit donc d'effectuer « [...] une description méticuleuse de détails qui ne passe pas par le filtre de nos idées et de nos théories [afin de produire] des observations qui ne cadrent pas avec ces catégories, et qui nous obligent par là à élaborer de nouvelles catégories où elles pourront s'intégrer sans les forcer ⁷³⁹ ».

Une description détaillée, pour les fins de notre recherche, équivaut à la production d'une grande diversité de catégories d'analyse statistique. À partir de l'ensemble de nos données, recueillies à la suite de deux lectures attentives de l'ensemble du matériau, nous avons élaboré 64 catégories qui représentaient à la fois les thèmes les plus récurrents et les thèmes les plus exceptionnels dans les réponses de Janette Bertrand portant de près ou de loin sur la question de l'intimité. Nous avons donc codé à la fois, par exemple, les réponses traitant des problèmes des couples mariés (réponses très communes) et les réponses traitant des solutions à apporter à des tendances homosexuelles (réponses rares, mais parlantes). Nous avons aussi codé, par exemple, les réponses ayant trait aux conseils en matière de dialogue et de communication au sein du couple. Comme nous le verrons, cette approche très « inclusive » de la question de l'intimité nous aura permis de constater non seulement que, dans le courrier du cœur de Janette comme dans tous les autres, la question des rapports conjugaux est centrale, mais aussi que certaines catégories moins importantes initialement, aux débuts de la chronique, comme celle de dialogue conjugal, prennent de plus en plus d'importance au fil du temps.

Nous avons donc, ces soixante-quatre catégories en main, débuté une (seconde ⁷⁴⁰) lecture exhaustive des réponses de Janette Bertrand publiées dans *Le refuge sentimental*. Nous estimons

⁷³⁸ Howard Becker, *Les ficelles du métier, Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, op. cit., p. 130.

⁷³⁹ *Ibid*, pp. 146-174.

⁷⁴⁰ Confronté à l'immensité du matériau et à notre incapacité à prévoir l'ensemble des subtilités qui allaient apparaître en temps et lieu, nous avons eu à laisser une large place à l'erreur et à ajuster nos catégories devant ce que recelaient les courriers du cœur. Nous avons donc dû, à deux reprises, ajouter quelques sous-catégories et modifier certaines catégories existantes, ce qui nous a forcé à revenir sur nos pas et à coder de nouveau... jusqu'à quatre années entières et ce à deux reprises. Ce fut donc un processus fastidieux et entièrement inductif.

donc avoir codé plus de 80% des réponses⁷⁴¹, pour un total exactement de 5859 réponses types, chacune comprenant en moyenne entre deux et dix catégories discursives.

L'élaboration de nos catégories de codage relève donc d'un double processus : processus inductif, basé sur la fréquentation du matériau, la reconnaissance de récurrences dans les thèmes (topos), ainsi que sur la présence de catégories d'ores et déjà identifiées par la littérature intéressée par l'analyse du courrier du cœur ; puis, un processus déductif, visant à aller à la rencontre d'un ensemble conceptuel et théorique à l'aide de ces catégories inductives. Il devient ainsi possible de nous contraindre à une analyse fondée essentiellement sur un matériau empirique -essentiellement, mais jamais parfaitement- tout en rendant le plus transparent possible notre processus interprétatif.

Le dernier problème auquel nous nous sommes confrontés est celui de faire en sorte que nos catégories discursives, dont les occurrences furent compilées statistiquement pour chaque réponse à chaque lettre sur chaque page de chaque refuge sentimental durant quinze années, soient représentatives du matériau lui-même. En effet, Janette Bertrand ne donne pas aux lectrices un poids statistique ou une mesure d'occurrences discursives : elle donne aux lectrices des réponses, et ces réponses sont faites d'une combinaison d'occurrences discursives que nous avons identifiées individuellement, page après page. Il nous a donc fallu comprendre quels sont les principaux agencements d'occurrences discursives qui, ensemble, forment le discours de l'intimité de Janette Bertrand. Nous avons donc dû construire des typologies à partir de ces réponses que donne Janette. Nous examinerons la manière dont nous avons élaboré cette typologie, ainsi que les principaux types dégagés.

Analyse de discours et typologies

Il eut été possible de nous fonder sur d'autres approches, qui toutes considèrent comme inséparables la matérialité du fait social historique et le discours qui s'y appose, le fait connaître, l'inscrit dans la trame de l'expérience vécue des individus de chair⁷⁴². Mais pour Michel Foucault,

⁷⁴¹ Environ 20% des réponses offertes par la courriériste aux lectrices touche des thèmes sans lien aucun avec notre enquête : conseils en matière de choix d'un établissement scolaire, indications sur la meilleure manière de s'embaucher comme domestique, etc.

⁷⁴² La théorie du don de Marcel Mauss, le constructivisme social de P. Berger et de T. Luckmann, l'approche systémique de N. Luhmann, et l'interactionnisme symbolique d'E. Goffman par exemple, s'entendent avec l'approche

il faut aller plus loin : il faut comprendre de quelle manière ces combinaisons entre faits sociohistoriques et ce qui en est dit ou ce qui s'y dit – largement, le discours- coagulent en autant de singularités historiques irréductibles les unes aux autres.

Il ne faut pas imaginer, parcourant le monde et entrelaçant avec toutes ses formes et tous ses événements, un non-dit, ou un impensé, qu'il s'agirait d'articuler ou de penser enfin. Les discours doivent être traités comme des pratiques discontinues, qui se croisent, se jouxtent parfois, mais aussi bien s'ignorent ou s'excluent⁷⁴³.

Autrement dit, si la prison, la folie, et la sexualité ont existé de tout temps, si elles mobilisent les acteurs dans des pratiques rituelles et des structures d'échange qui en perpétuent l'importance pour nos sociétés, la prison, la folie et la sexualité du XVIII^e et du XX^e siècle sont pourtant uniques, singulières. Chacune possède une histoire, chacune se décompose en de multiples singularités historiques qui trouvent ensemble un tissu de pratiques, de mots, de geste, d'attitudes, ou d'écrits qui permettent d'en postuler une forme d'unité élémentaire (comme un liant commun). Aucune ne possède une structure immuable, bien que toutes soient structurées par un discours en propre, qui possède peut-être, avec d'autres, certains éléments communs.

Ainsi, à terme, la seule structure qui subsiste, c'est l'impératif de mise en ordre et de mise en sens des relations humaines dont elles ont chacune la charge. Et elles s'en acquittent chacune de différentes manières. Le rôle du sociologue et de l'historien est de mettre en lumière ces façons de faire, et de révéler les ponts qui existent entre elles, sans pour autant supposer une autre continuité que le besoin d'un ordre et d'une façon de faire, de dire, et de se représenter les choses qu'elles supposent :

Alors les écailles nous tombent des yeux : une fois que la variation est explicitée jusqu'au bout, le thème éternel s'efface, et à sa place il n'y a plus que des variations, différentes l'une de l'autre, qui se sont succédé et que nous appellerons les « plaisirs » de l'Antiquité, la « chair » médiévale et la « sexualité » des modernes. Ce sont là trois idées générales que les hommes se sont faites successivement sur le noyau incontestablement réel, probablement transhistorique, mais inaccessible qui se retrouve derrière elles. Inaccessible ou plutôt impossible à dégager : nous en ferions fatalement un discours⁷⁴⁴.

généalogique de M. Foucault en cela qu'elles posent qu'il n'existe aucune institution sans qu'une sémantique, une grammaire, ou un ensemble de rituels, plus ou moins sensés, plus ou moins conscients, soient nécessaires à la reproduction et à l'évolution de l'institution en question. Il s'agit en somme de notre point de départ.

⁷⁴³ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 54-55.

⁷⁴⁴ Paul Veyne, Foucault, *Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 17.

La cohérence du système n'est pas un *a priori* nécessaire. La continuité entre les différents discours, quant à elle, relève du cas par cas. La compatibilité entre ces discours et les différentes représentations du réel que se font les individus, toujours imparfaite. Des centres de pouvoirs se chargent de discipliner les contrevenants, les fautifs, les égarés. Foucault sort de la dichotomie nature-culture en plaçant la première au revers de la seconde, sans pour autant lui conférer de vertu explicative. Comme le point antipodal de ma position à un moment donné sur le globe est bel et bien un fait, mais ne signifie rien d'autre que ce qu'en diront les géographes, au moment même où je me trouve à cet endroit, et à aucun autre. À aucun moment ce savoir constituera-t-il une vérité, un fait cumulable, constitutif d'un corpus de connaissances positives.

Le travail du sociologue consiste alors à retracer l'itinéraire de ces singularités historiques, d'en découvrir les connexions, les couplages, les ruptures, et de décrire chacune de ces singularités le mieux possible, pour comprendre le chemin qui fut parcouru par le discours et ses agents pour parvenir jusqu'à nous. Ces singularités sont donc toujours un travail de construction intellectuelle effectuée après coup. Elles sont déjà révolues lorsque le sociologue s'en saisit par la pensée, et elles sont toujours rappelées à l'existence à partir d'une nouvelle inscription dans un discours second⁷⁴⁵. Le travail intellectuel consiste à se saisir du discours singulier (par exemple : la sexualité) portant sur l'élément transhistorique (dans ce cas : la reproduction humaine, le plaisir des sens, et les pratiques sensuelles et génitales qui l'accompagnent et la dépassent), en comparant entre elles ces singularités et les contextes sociopolitiques qui leur confèrent une nécessité et un sens.

Expliciter un discours, une pratique discursive consistera à interpréter ce que les gens faisaient ou disaient, à comprendre ce que supposent leurs gestes, leurs paroles, leurs institutions, chose que nous faisons chaque minute : nous nous comprenons entre nous. L'instrument de Foucault sera donc une pratique quotidienne, l'herméneutique, l'élucidation du sens⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ La psychologie humaniste, par exemple, redécouvre Lao Tseu, Husserl et découvre Merleau-Ponty à partir de l'existentialisme sartrien et enfante un nouveau paradigme qui fera école. Autre exemple : les Beatles revisitent la musique classique indienne à partir de la perspective située de Ravi Shankar et d'un itinéraire psychédélique propre à la jeunesse beatnik; ils créent ainsi le rock psychédélique. En somme, il n'existe pas d'histoire de la psychologie dans son ensemble, pas plus qu'il n'existe d'histoire du rock'n roll et de la musique contemporaine prise globalement : seules existent des singularités plus ou moins longues, tantôt continues, tantôt interrompues.

⁷⁴⁶ Paul Veyne, *Foucault, Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 27.

Autrement dit, le fait social est indissociable de ce qu'en disent les acteurs qui le composent et l'exécutent, et le sociologue a pour tâche d'inventorier les différents discours qui s'apposent ainsi sur le faire, puis d'en expliquer les mutations : accidents, évolutions internes, rencontres de forces extérieures, lieux d'énonciation, etc. L'analyse du discours, c'est donc plus que la paraphrase ou le commentaire sur le discours; c'est plus que la chronique, plus que le récit du récit : l'analyse foucaldienne ou l'archéologie du savoir consiste à dire « l'inconscient du discours⁷⁴⁷ ». L'archéologie du savoir, c'est l'analyse des structures, des sauts, des points de passage, bref, des dynamiques inhérentes au discours, de sa logique, et de ses conséquences.

Ainsi, à la base de ce travail de description et de comparaison entre singularités sociologiques et historiques se trouve la nécessité d'épurer l'ensemble des composantes de ce discours et de parvenir à une forme synthétique de modélisation. En effet, il est impossible de décrire l'entièreté d'un discours (par exemple le discours scientifique). Il faudrait pour cela recueillir l'entièreté des points de vue des différents acteurs qui énoncent celui-ci, puis faire l'inventaire de ce qu'ils ont omis de dire et en trouver l'entièreté des raisons. Travail chimérique et largement inutile : trop de distance sépare les points de vue de différents sexologues, psychiatres et psychanalystes sur la question de la sexualité normale par exemple; simultanément, ils partagent tous certains traits caractéristiques qui permettent de ranger leur discours sous la rubrique de « scientifique », traits qui pourtant sont singuliers par rapport à d'autres discours qui eux partagent une même singularité, etc.

Il est donc possible de modéliser le discours sous la forme d'un type-idéal, en y découvrant les récurrences, les idées-forces, et en apercevant ce qui fait exception par rapport à un autre discours - complémentaire, concurrent, subséquent ou encore antérieur⁷⁴⁸. Le discours « cartographie le réel⁷⁴⁹ », « fait penser⁷⁵⁰ » les hommes et les femmes, en offrant des voies d'accès au monde commun et à la matérialité, simultanément. En ce sens, il crée des raccourcis, des

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁴⁸ La sexualité, - le discours moderne portant sur la chose sexuelle au sens large - par exemple, fait l'objet d'un discours psychiatrique et sanitaire de même que légaliste, visant une forme d'organisation et de contrôle des corps, des attitudes et des comportements les plus répandus : c'est le biopouvoir dans sa variante scientifique, visible dans un discours traitant du corps de manière rationnelle (par opposition à spirituelle par exemple), technique (par opposition à esthétique ou éthique), et en mettant l'accent sur des pratiques (alors que pour les grecques par exemple, le fantasme lui-même faisait partie de ce qu'il importait de contrôler), en fonction d'une dichotomie entre normal et pathologique (alors que pour les Grecs, c'est entre le viril et l'efféminé que se situe la dichotomie, et donc entre l'actif et le passif, la raison et la passion).

⁷⁴⁹ Paul Veyne, Foucault, *Sa pensée, sa personne, op. cit.*, p. 50.

⁷⁵⁰ *Idem.*

simplifications, et permet aux individus de coordonner leurs actions sociales, de s'acquitter de leurs responsabilités morales, de distribuer des rôles, de s'attribuer des identités, et de parvenir à des résultats pratiques en situation. P. Berger et T. Luckmann diraient que le discours crée des « typifications », des clefs d'accès à ce qui autrement serait insensé :

Language also typifies experiences, allowing me to subsume them under broad categories in terms of which they have meaning not only to myself but also to my fellowmen. As it typifies, it also anonymizes experiences, for the typified experience can, in principle, be duplicated by anyone falling into the category in question⁷⁵¹.

Les catégories du discours donnent prise sur le réel en même temps qu'elles le sectionnent, le découpent, puis le recourent, l'organisent. *Le discours est créateur de types-idéaux et le rôle du sociologue est de se saisir de ceux-ci à titre d'acteur capable d'herméneutique*. En se plaçant dans la peau des utilisateurs du discours, en prenant, par le biais de l'imagination, la place des influenceurs d'opinion, des savants, mais aussi celle de la masse informe et pourquoi pas celle des fous et de leurs soignants, le sociologue recueille les types idéaux formulés dans et par le discours; acteur au sein de la société, il participe aussi de leur formation :

Mais j'y songe, le discours dont parle Foucault paraît proche d'une notion devenue classique en sociologie et en histoire, celle de l'idéal type, forgée par Max Weber, cette schématisation d'une formation historique en sa spécificité [...]. Chez Foucault comme chez Weber, il s'est agi de distinguer les composantes d'une formation historique quelconque, d'un dispositif, de montrer les liens entre ces composantes et de faire apparaître la singularité du tout⁷⁵².

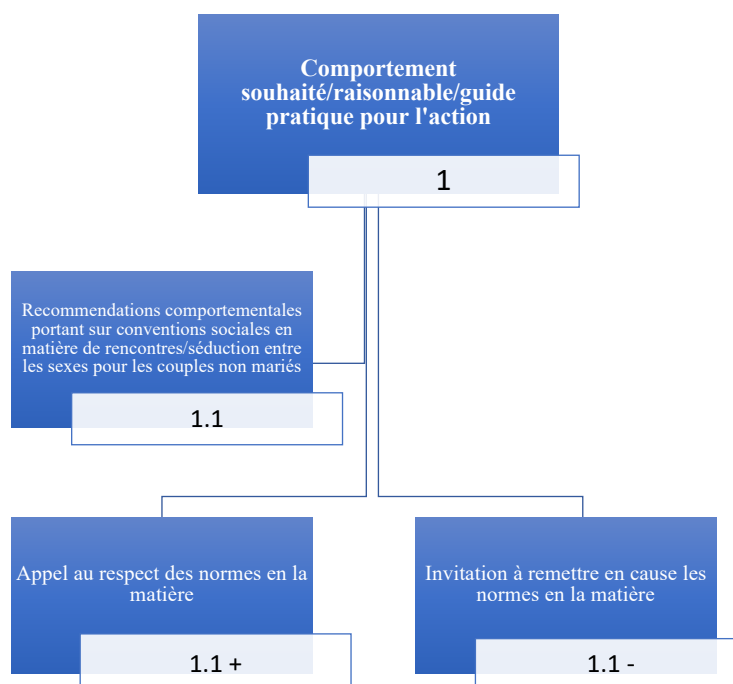
Notre méthode est le fruit d'un processus de construction d'idéaux types, de l'observation de leur progression, ainsi que de leur modification, de même que de leur inscription dans un flux discursif, lui-même inséré dans différents dispositifs. Pour ce qui est de ce chapitre, notre approche s'appuie sur un vaste matériel archivistique consignait une importante part du discours de Janette Bettrrand. Il serait trop long d'énumérer l'ensemble de nos soixante-quatre catégories de codage, et nous invitons plutôt le lecteur ou la lectrice à en prendre acte en consultant *l'annexe méthodologique*. En effet, nous avons laissé de côté certaines catégories qui, au final, ne s'appliquent que très indirectement à l'enquête, ou qui apparaissent si rarement qu'elles ne

⁷⁵¹ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 38.

⁷⁵² Paul Veyne, *Foucault, Sa pensée, sa personne, op. cit.*, p. 60.

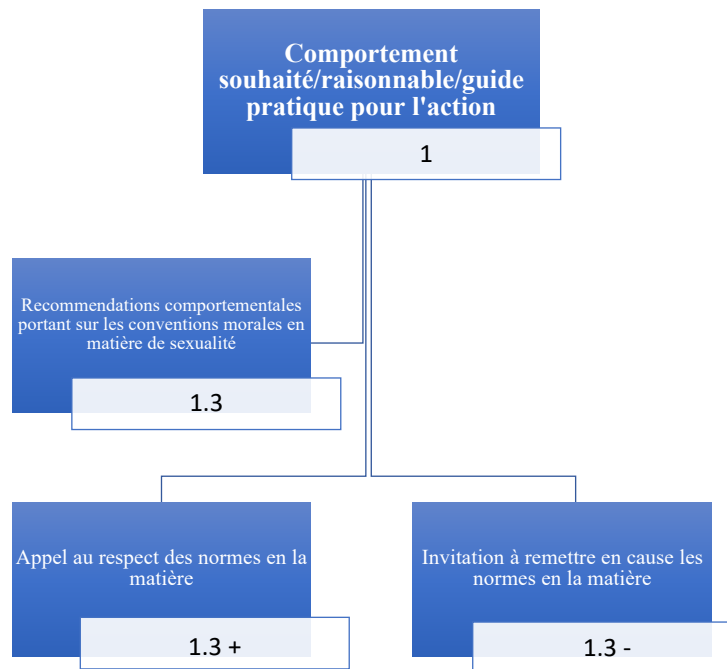
présentent aucune valeur empirique. La richesse des catégories de codage servait surtout à nous assurer que nous procédions à un inventaire rigoureux du courrier du cœur. Mieux valait, à notre avis, en prendre davantage initialement puis en laisser tomber par la suite, que de passer à côté d'éléments qui auraient pu se relever d'importance⁷⁵³. Nous avons construit un processus de codage à partir de huit grandes catégories nominales divisées en sous-catégories. Chacune de ces catégories indique un type de recommandation de la part de Janette Bertrand, et peut se présenter seule dans une réponse de la courriériste, ou combinée à une autre catégorie. En voici deux exemples :

Exemple 1



⁷⁵³ Par exemple, dans la catégorie de codage « Guide conjugal », nous avons relevé la fréquence mensuelle des occurrences de la réponse-type : « recommandation pédagogique de quitter son époux pour causes de violence physique ». Cette catégorie, nous semblant fort présente durant les premières années du Refuge par la présence marquée de la recommandation de demeurer avec son époux malgré une situation de violence physique, n'est toutefois jamais véritablement apparue. En effet, les seuls cas où Janette Bertrand recommande de quitter le mari sont les cas de cruauté manifeste et de violence doublée d'infidélité. La présence de la violence physique seule ne semble pas justifier la séparation aux yeux de la courriériste, sauf dans quelques cas très graves. Ce genre de catégorie, trop précise et non suffisamment présente pour justifier de faire l'objet d'une analyse poussée, sera donc écartée de la présentation de nos données.

Exemple 2



Voici l'ensemble des catégories que nous avons initialement retenues pour l'analyse, et qui ont fait l'objet d'un codage. Nous avons tout d'abord désigné une première classe de catégories, intitulée *Comportement souhaité ou guide pratique pour l'action*. Il s'agissait ainsi d'être en mesure de repérer les passages dans lesquels Janette Bertrand invitait à l'action ou à la suppression d'un comportement donné. Chacune de ces catégories possédait deux variables possibles : soit qu'elle invitait à reproduire l'ordre social dominant, soit qu'elle invitait à remettre en cause celui-ci. Ces comportements ont été distribués en six catégories : recommandations comportementales portant sur les conventions en matière de rencontre et de séduction; recommandations comportementales portant sur les relations ou convenances en matière de relations conjugales; recommandations comportementales en matière de sexualité; recommandations comportementales explicitement religieuses; recommandations comportementales portant sur le sacrifice de soi au profit de l'ordre social ou de l'unité de groupe familial; recommandations comportementales en matière de poursuite individuelle du bonheur. Ainsi, en matière de guide pour l'action, Janette intervenait parfois pour recommander, par exemple, qu'une mère et épouse en situation d'adultère retourne à son mari, pour le bien de ses enfants, et afin de préserver l'ordre moral en matière de

rapports sexuels. En bref, on y retrouve un ensemble de prescriptions visant la conformité ou la remise en question des cadres moraux.

Nous avons deuxièmement intitulé une classe de catégories *Surveillance de ses propres représentations ou attitudes*. Il s'agissait d'être en mesure de repérer les passages dans lesquels Janette Bertrand invitait à modifier ses croyances, ses désirs, ses attitudes, ses projets, ses peurs ou ses espoirs (dans la mesure où ceux-ci sont liés de près ou de loin aux cadres de l'intimité émergente); chacune de ces catégories possédait deux variables possibles : soit qu'elle s'adressait aux hommes, soit qu'elle s'adressait aux femmes (il pouvait arriver qu'une même phrase s'adresse aux deux, ce qui était alors consigné). Ces catégories sont les suivantes : hygiène sentimentale; hygiène sexuelle; hygiène corporelle ou alimentaire; attitude propre au genre; attitude propre à l'âge, attitude propre au statut (social, parental, familial). Alors que la première classe de catégories discursives représentait un discours normatif incitant à la rectitude morale, cette seconde classe de catégories du discours indique plutôt un ensemble d'attentes esthétiques et éthiques : ses manifestations représentent généralement une sorte d'invitation à la vie bonne, à la vie belle. On voit ainsi fréquemment Janette recommander aux hommes de porter davantage attention à leurs femmes ou à leurs enfants, afin de maximiser leur bonheur, ou encore, indiquer aux femmes qu'elles devraient « se faire belles » pour inciter leurs maris à rester avec elles et à leur offrir la fidélité et la passion qu'elles désirent. En somme, on y invite les individus à effectuer un travail sur soi.

Nous avons troisièmement désigné une classe de catégories intitulée *Guide conjugal*. Il s'agissait ainsi d'être en mesure de repérer les passages dans lesquels Janette Bertrand invitait à adopter des attitudes, des habitudes, des croyances, ou des comportements qui touchaient à la vie de couple. Les recommandations ainsi formulées pouvaient soit prendre une orientation que nous avons qualifiée d'holiste, favorisant la totalité conjugale, et souvent familiale, par rapport à l'unité individuelle, soit, à l'inverse, prendre une orientation individualiste, tendant alors à favoriser l'épanouissement de la personne et son affirmation au profit, parfois, de l'unité conjugale ou familiale. Il s'agissait donc ici plus spécifiquement d'analyser le discours de Janette Bertrand et sa manière d'articuler individu, couple et famille. Douze catégories sont ressorties de notre analyse préliminaire et ont fait l'objet d'un codage, soit : la recommandation de maintenir (réponse holiste) ou de rompre (réponse individualiste) une relation lors de turpitude morale (alcoolisme, dépendance au jeu, homosexualité du mari, etc.); la recommandation de demeurer uni ou de se

séparer devant une situation d'infidélité; la recommandation de demeurer uni ou de se séparer devant une situation de violence; la recommandation de demeurer uni ou de se séparer devant l'arrivée d'une grossesse; recommandation de consulter un professionnel religieux; recommandation de consulter un professionnel laïque; recommandation ayant trait à la communication (communication plus ouverte et moderne, ou respect des convenances); recommandation, pour la femme, de se dévouer à l'homme, ou d'être autonome; recommandation, pour la femme, de se dévouer aux enfants, ou d'être autonome; affirmation de la centralité de l'autorité et de l'ordre (ou remise en cause de ceux-ci); affirmation de la centralité de la sexualité dans la vie du couple (ou minimisation de celle-ci). Ces énoncés apparaissaient lorsque Janette Bertrand offrait par exemple comme conseil à une épouse battue de demeurer avec son mari et de se reconforter dans sa relation avec ses enfants; ou encore, lorsqu'elle recommandait à un couple en situation de conflit d'établir un dialogue plus serein, fondé sur une meilleure compréhension de l'autre, et de consulter, pour les aider dans ce projet, un thérapeute ou encore un prêtre.

Quatrièmement, nous avons désigné une quatrième classe de catégories, intitulée *Hiérarchisation des solidarités familiales*. Il s'agissait ainsi d'être en mesure d'établir si Janette Bertrand tendait à favoriser le bien-être individuel, le bien-être du couple, l'insertion de soi ou du couple dans la famille conjugale, ou encore l'insertion de soi, du couple et de la famille conjugale dans la famille étendue. Cette catégorie n'est finalement que très rarement apparue, et se reconnaissait à des énoncés tels que : « dites à votre belle-mère que c'est vous qui êtes la maîtresse des lieux », par exemple.

Cinquièmement, nous avons voulu savoir quelle était, dans l'ensemble, l'attitude de Janette Bertrand par rapport à l'homosexualité. Nous avons donc cherché à voir si elle recommandait la condamnation de la pratique, ou encore son acceptation. Nous avons pu repérer plusieurs instances dans lesquelles l'auteure condamnait par exemple les actes sexuels dirigés à l'endroit du même sexe, de même que pour les sentiments; plus tard toutefois, et dans de très rares instances, le courrier du cœur change de ton et devient un peu plus compréhensif et ouvert à l'égard non pas de l'homosexualité, mais des homosexuels comme personnes.

Sixièmement, nous avons voulu repérer, au sein du discours de Janette Bertrand, les sources d'une légitimité en matière de connaissances liées aux pratiques et aux attitudes sexuelles. Nous avons pu relever trois types de recommandations, indiquant trois types d'autorités légitimes : la première veut que le lecteur ou la lectrice s'informe auprès d'un prêtre ou d'un jésuite, et indique

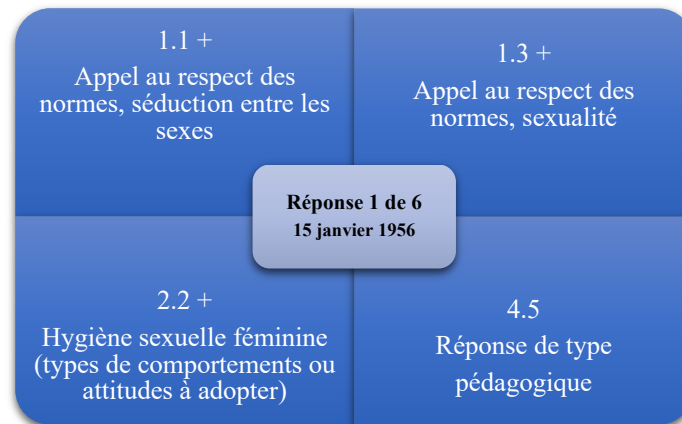
que pour l'auteur, la sexualité fasse encore l'objet d'une autorité religieuse; la seconde recommandation offre aux lectrices et aux lecteurs de poser des questions ou de se confier à leurs parents. Celle-ci apparaît surtout lorsque les courriéristes sont jeunes, et indique que la sexualité trouve une forme de légitimité dans l'ordre familial. Enfin, Janette recommande parfois, et le plus souvent par ailleurs, que les lecteurs et lectrices s'informent en se procurant divers ouvrages scientifiques, écrits le plus souvent par des médecins, ou qu'ils consultent un spécialiste de la santé. Ce dernier type de recommandation indique alors que l'autorité légitime en matière de sexualité est de type scientifique.

Septièmement, nous avons cherché à repérer la prévalence de réponses renvoyant diamétralement le lecteur ou la lectrice aux autorités thérapeutiques (psychologues, sexologues, etc.). Il arrive en effet parfois que Janette écourte ses réponses et se fasse catégorique : « vous êtes malade, allez voir un psy! ». Nous avons donc inventorié les occurrences de telles recommandations.

Finalement, nous avons tenté de voir quelle était, pour chacune des réponses données, la posture de l'énonciatrice. De quelle manière Janette se positionne-t-elle pour obtenir la légitimité de répondre aux interrogations qui lui sont expédiées ? Quel est le rôle qu'elle se reconnaît, et qui transparait à travers le ton de ses réponses ? Janette, de façon typique adoptait l'une des postures suivantes : elle répondait parfois à titre d'autorité morale, sermonnant, félicitant ou reprochant aux individus leurs comportements ou attitudes; elle répondait, plus rarement, à titre d'autorité « pratique », offrant ainsi différents conseils « à titre de mère », ou encore « à titre de femme »; fréquemment, elle répondait afin d'offrir une forme de réconfort et produisait donc des énoncés que nous avons qualifiés de « compassionnels »; à l'occasion, ses réponses se faisaient plus brusques, plus catégoriques, et pointaient en direction d'une volonté de préserver l'intégrité idéologique de la société; finalement, et le plus souvent, ses réponses étaient de type pédagogique, visant à faire réfléchir le lecteur, à lui offrir un guide pratique pour l'action.

Typiquement, la réponse apparaît, dans *Le refuge sentimental*, à titre de combinaison entre plusieurs catégories. L'auteure donnera par exemple des conseils en matière de relation conjugale et en matière de sexualité, au sein d'une même réponse, laquelle sera formulée sur un ton moralisateur, et visera la reproduction de l'autorité au sein du couple et l'intégrité de la famille plutôt que l'épanouissement de la femme à titre d'individu.

Autre exemple, assorti d'une représentation graphique (voir ci-dessous), si le 15 janvier 1956, le courrier du cœur de Janette offrait six réponses à six correspondantes différentes, et que l'on prenait au hasard l'une de ces réponses, on obtiendrait une réponse composée de plusieurs sous-catégories, qui pourrait ressembler à cet assemblage :



Aussi, à partir d'une première lecture du matériau, nous avons retenu les catégories qui nous apparaissaient les plus importantes soit : 1) en fonction de leur quantité (nombre d'occurrences d'une certaine réponse type par rapport à l'ensemble), soit 2) étant donné leur caractère central pour comprendre la question de l'intimité en émergence : rapports sociaux entre les sexes, respect de l'ordre et de la morale, hygiène sentimentale, hygiène sexuelle, rapports au sein du couple, rapports de courtoisie, etc..

Nous avons donc construit des types idéaux de réponses offertes par la courriériste à la pléthore de questions qui lui sont adressées, en combinant entre eux les éléments de réponse les plus susceptibles de se manifester de concert. Ces réponses types découvertes de manière inductive modélisent donc la structure implicite du discours de Janette Bertrand pour un moment précis durant sa longue et influente carrière, soit entre 1954 et 1969. Chacune de ces réponses types est ainsi prise comme l'indicateur d'une dimension d'un type de discours que nous cherchons à reconnaître. Ensemble, ces différentes dimensions composent la trame discursive des premières années de l'intervention de Janette Bertrand dans la sphère publique québécoise, en ce qui a trait, largement, à la famille, au couple, à la sexualité, à l'amour, et au genre.

Ce qui se dégage de ce fastidieux travail est le constat suivant : le discours de Janette Bertrand, coexistant avec d'autres discours qui lui sont extérieurs et l'influencent, rend compte du

déclin d'un dispositif arrimant sexualité, amour et conjugalité sur l'institution familiale. Il rend compte de l'émergence encore balbutiante d'un dispositif alternatif, mais pas encore cristallisé. Un dispositif transitoire, pour ainsi dire, que nous qualifierons de *dispositif préambulaire de l'intimité*.

Analyse des données tirées du Refuge Sentimental

Les recommandations de type pédagogique, c'est-à-dire les réponses offertes par Janette Bertrand qui indiquent à la lectrice ou au lecteur un ensemble de solutions pratiques à différents problèmes vécus par le correspondant, constituent la majorité des réponses offertes par Janette Bertrand. Par exemple, si les réponses d'autorité morale, visant un rappel à l'ordre, comptent pour 297 réponses sur l'ensemble de la durée du *refuge sentimental*, les réponses de type pédagogique, offrant à la lectrice des conseils pour parvenir à atteindre un objectif, comptent pour 4118 des réponses totales offertes par Janette Bertrand durant la durée du courrier du cœur. Il importe donc d'examiner cette part du corpus puisqu'il s'agit en somme de la principale ligne narrative suivie par la courriériste, qui indique ainsi son intention de se faire accompagnatrice plutôt que moraliste. Parmi ces réponses de type pédagogique, il est quelques-unes qui se dégagent de par leur constance, ou, au contraire, de par leur fluctuation importante au fil du temps.

La première réponse type d'importance est l'invitation au respect des convenances en matière de relations conjugales. Il s'agit ainsi d'un ensemble de conseils pratiques visant à doter le public québécois des outils nécessaires à la réussite de leur vie conjugale ou de celle de leurs proches, conseils venant s'inscrire en continuité avec l'ordre social. On y convie le couple à faire bon ménage, à faire des compromis, à tenter de s'entendre, etc. Ce type de recommandation constitue sans contredit la carte de visite du *refuge sentimental* : son poids relatif par rapport à l'ensemble des catégories discursives mobilisé est considérable. Entre 1954 et 1959 par exemple, sur un total de 5147 recommandations pédagogiques formulées par Janette Bertrand, 598 correspondent à une recommandation touchant au respect des convenances en matière de vie conjugale (par exemple : ne provoquez pas votre mari, cherchez plutôt à favoriser la bonne entente en vous asseyant avec lui et en ayant une bonne discussion, etc.). C'est donc dire que 12% de l'ensemble de toutes les réponses de type pédagogique offertes par Janette au cours de cette période

correspondent à cette réponse type. Pour la période de 1959 à 1964, le taux se maintient, identique, puis augmente jusqu'à constituer 18% des réponses de type pédagogique entre 1964 et 1969.

Recommandations pédagogiques prônant le respect des convenances en matière de relations
conjugales, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	598	527	525
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	9,2%	9,7%	15,7%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	12%	12%	18%

Deux creux surviennent au cours des années 1955 et 1959, mais un nombre élevé d'occurrences persiste jusqu'à la toute fin. Pour la dernière période, c'est plus de 15,7% de toutes les catégories discursives mobilisées qui correspondent à cette réponse type. Fait curieux : la seule diminution marquée et prolongée dans le temps semble survenir au tout début de l'année 1955, qui correspond à la deuxième année d'existence du *refuge sentimental*.

Il nous semble ainsi probable que le *refuge sentimental* s'inscrive dans les courants de pensée dominants, qui voient dans le couple moderne le fondement de la famille et la base à partir de laquelle réfléchir l'épanouissement personnel, sexuel, spirituel, etc. Voici quelques exemples de l'une de ces recommandations pédagogiques prônant le respect des convenances en matière de relations conjugales:

... Vous avez comme toutes les femmes l'instinct de propriété. Je vous demande cependant de faire un examen de conscience. Êtes-vous toujours fine ? Refusez-vous de recevoir chez vous ses amis ? Refusez-vous de sortir avec lui ? Négligez-

vous votre beauté ? Si après 10 ans vous aimez votre mari, il va vous falloir le reconquérir. [...] Surtout, ne lui reprochez rien, les reproches gâtent toujours la sauce. Votre bonheur futur est une question de volonté [...] ⁷⁵⁴.

Vous êtes incontestablement le maître chez vous et vous avez le droit d'exiger de votre femme qu'elle mette fin à la longue visite de son amie [...]. Je pense que vous pouvez en parler, vous, en mettant vos gants blancs d'abord, puis des gants de boxe si les gants blancs n'ont pas d'effet. Vous êtes le maître ! Votre femme attend peut-être avec anxiété que vous le lui prouviez ⁷⁵⁵.

Mariés trop jeunes, vous fuyez la réalité, les responsabilités. Oui, tous les deux ! [...] Réveillez-vous tous les deux : Le ménage est fait de devoirs, de concessions, de joies séparées, de peines subies à deux. Ayez une conversation [...] [à propos] de votre avenir (Janette Bertrand, *Ibid*, 10 octobre 1963).

Nous avons volontairement sélectionné des extraits qui démontrent l'évolution qualitative du discours de Janette Bertrand, au fil du temps, à propos de ce premier thème. En effet, si l'analyse quantitative révèle l'évolution diachronique des réponses types, elle tend cependant à oblitérer le contenu de la réponse. Or celui-ci évolue substantiellement : si, de la seconde moitié des années 1950 jusqu'au début des années 1960, Janette tend, comme le démontrent les deux premiers exemples ci-haut, à renvoyer à l'épouse la responsabilité globale d'assurer le bonheur du couple, le début des années 1960 marque une transition vers une forme d'égalité dans la relation idéale. Autre exemple de cette transition vers une forme plus « horizontale » ou « réciproque » de relation conjugale :

Mariée trop jeune sans connaître seulement votre mari [...]. Vous ne saviez même pas quelles étaient ses idées sur le mariage, la femme, la famille ! Votre mariage ayant été édifié sur une base de sable, comment voulez-vous qu'il soit solide ? [...] Votre mari et vous devez consulter un psychologue spécialiste des problèmes conjugaux. Ça existe ⁷⁵⁶!

Par ailleurs, une lecture attentive et un examen de l'évolution de cette réponse type révèlent qu'il s'y loge un discours portant sur la nature de l'amour conjugal. Il est fort probable qu'il existe donc un lien entre l'évolution de l'imaginaire amoureux et l'évolution de l'imaginaire conjugal.

⁷⁵⁴ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 7 février 1954.

⁷⁵⁵ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 11 mai 1958.

⁷⁵⁶ Janette Bertrand, *Ibid*, 23 octobre 1963.

Durant les premières années du courrier du cœur en effet, l'amour conjugal est synonyme de sacrifice. Il ne se construit que dans un travail acharné, souvent marqué par l'abnégation de soi, et repose, le plus souvent, sur les épaules de l'épouse. Autrement dit, l'amour relève, au féminin, d'un don de soi, de la capacité à aménager un espace pour l'autre. C'est une vision qui correspond très fortement au modèle de l'amour conjugal présenté par le sociologue François de Singly, pour qui l'amour correspond à une forme de don désintéressé (Singly, 1996). Cependant, ce don semble être l'apanage de la femme. Pour l'homme, l'amour est un acte passif : il reçoit l'amour conjugal et n'y participe qu'indirectement. C'est par son travail acharné qu'il témoigne de son affection, et ce, le plus souvent, à l'extérieur du domicile. L'amour conjugal, dans cet entendement premier, n'a donc rien de réciproque : il relève d'un don que l'on pourrait qualifier, avec l'anthropologue M. Mauss, de *différé*⁷⁵⁷, soit un don pour lequel le contre-don est de nature différente et survient dans une temporalité longue. On en trouve ici deux exemples clairs :

Votre mari est un orgueilleux, il a peur que les gens pensent qu'il n'est pas le maître chez lui [...]. Une bonne méthode pour empêcher qu'il ne vous blesse serait de le vanter, de le flatter, de le minoucher, devant les gens. Certains hommes, dont votre mari, ont une peur malade de perdre leur place, surtout quand il semble que leur femme est intelligente et [capable de] gagner sa vie. Continuez à être intelligente en soignant l'orgueil de votre mari⁷⁵⁸.

[...]. Vous ne l'aimez pas, vous ne lui avez pas donné votre cœur et vous ne pourrez lui donner tant que votre égoïsme dominera dans votre cœur. Eh oui, vous êtes égoïste, vous pensez beaucoup à vous et ça, ce n'est pas bon pour l'amour. L'amour, c'est un immense sacrifice, c'est penser constamment au bien de l'autre [...]⁷⁵⁹.

Ce type de vision de l'amour, ou ce discours de l'amour-sacrifice au féminin, persistera tout au long de la chronique du cœur de Janette Bertrand, soit jusqu'à la fin des années 1960. De manière conséquente, si l'amour est fait de sacrifices au féminin, il n'exclut pas une certaine inégalité sur le plan des pratiques qui y sont liées : la fidélité est ainsi conçue de manière élastique par rapport au genre. Janette Bertrand invite en effet les femmes à ne pas vouloir que leurs maris soient des anges, et à se contenter d'un mari qui ne les trompent pas physiquement (par opposition

⁷⁵⁷ Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

⁷⁵⁸ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 7 mars 1965.

⁷⁵⁹ *Ibid*, 9 juin 1957.

avec le fait de tomber en amour avec une autre) ; le flirt et les remarques sur le corps des autres femmes devraient être considérés avec philosophie :

[...]. La jalousie, car cela en est, est souvent causée par un manque de sécurité affective. Vous avez dû manquer terriblement d'affection dans votre jeunesse, et maintenant que vous avez trouvé l'amour, vous y tenez plus que la vie. D'où votre peur devant la possibilité que votre mari admire une autre femme. Cette jalousie, vous pouvez la raisonner d'abord en vous persuadant qu'un homme peut admirer sans tromper et que votre jalousie peut vous faire perdre votre mari plus qu'une danseuse. Aimez votre mari, faites-lui confiance et surtout n'exigez pas qu'il soit un ange et qu'il ait une pudeur féminine ; *c'est un homme, et c'est parce qu'il aime les femmes en général qu'il a pu vous aimer, vous, en particulier*. Votre raison peut venir à bout de votre jalousie, sinon il faudra consulter un psychologue qui verra [à] ce dérèglement émotionnel [...]⁷⁶⁰.

La vision de l'amour que propose Janette Bertrand jusqu'au beau milieu des années 1960 semble ici si surannée, qu'elle échappe même au discours romantique et à ses canons en matière d'amour authentique. Il faut ici nous référer à D. Dagenais⁷⁶¹, qui lui-même se réfère à N. Luhmann⁷⁶². L'amour traditionnel, dont on retrouve les traces dans la Rome antique puis jusqu'au milieu du 18^e siècle dans diverses poésies, littératures, et correspondances, veut que l'homme s'éprenne de la femme, et vice-versa, pour la perfection avec laquelle celui ou celle-ci en particulier s'acquitte de son rôle de genre en général⁷⁶³. C'est-à-dire que, comme Don Juan, un homme tombera en amour avec « la femme » en elle, avec cet archétype, propre à un lieu et à une culture donnée, de la femme idéale : sa pudeur, sa délicatesse, son teint de lait, par exemple, pour les 18^e et 19^e siècles. Or l'amour moderne, émergeant en cette seconde moitié de 18^e siècle avec la diffusion de l'idéal romantique, introduit dans le médium amoureux comme grammaire relationnelle, un imaginaire social instituant la personne en valeur absolue. L'individualisme se retrouve donc introduit comme arrière-plan idéologique fondant la pertinence et altérant la forme du médium amoureux. Aussi l'amour change-t-il de fonction et de style : c'est désormais la personne qui se dévoile derrière le genre, la singularité qui pointe derrière la généralité, c'est désormais l'individu, son authenticité qui séduit, sa manière spécifique d'habiter le genre :

⁷⁶⁰ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 19 sept 1965.

⁷⁶¹ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

⁷⁶² Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Aubier, 1990.

⁷⁶³ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit..

La seule chose qui est moderne au fond, dans l'amour [moderne], c'est que la demande de reconnaissance est faite par une subjectivité, un rapport au monde personnalisé [...]. Ce qui distingue l'amour moderne de l'amour traditionnel, c'est qu'il s'adresse à la personne derrière le genre tant et si bien que, aucun homme, ni aucune femme, ne voudrait plus être aimé(e) uniquement comme homme ou comme femme, fut-il ou fut-elle le meilleur représentant de son genre⁷⁶⁴ !

Répétons ce court extrait tiré du *refuge sentimental* cité plus haut, pour bien marquer le trait « ; c'est un homme, et c'est parce qu'il aime les femmes en général qu'il a pu vous aimer, vous, en particulier⁷⁶⁵ ». La demande de reconnaissance de la singularité de l'individu, au détriment des autres femmes, de leur beauté extérieure, de leurs attributs sexuels, est associée, par Janette, à un « dérèglement émotionnel⁷⁶⁶ ». Autrement dit, en 1965, au Québec et dans un média populaire de masse tel que *Le petit journal*, il demeure encore et toujours acceptable de faire la promotion d'un discours amoureux qui atténue, voire supprime l'exigence de personnalisation, et qui fait la promotion d'un ensemble de rapports conjugaux prémodernes, subordonnant l'impératif de reconnaissance individuelle à l'expression générique de soi (aux deux sens d'expression de genre, et d'expression sans singularité).

Ce type de vision de l'amour fera toutefois progressivement place à un second type idéal, que l'on pourrait cette fois qualifier, en plus d'être moderne au sens où l'entend D. Dagenais, *d'amour-dialogue*. Celui-ci propose un amour conjugal fondé sur une attention mutuelle aux besoins de l'autre, à la reconnaissance de l'autre dans sa « personne globale ou totale », dans une sorte d'acceptation des travers et des torts à condition que la dévotion de l'un envers l'autre soit réciproque. L'idée de sacrifice y est de plus en plus absente, mais, en revanche, l'exigence d'un contre-don immédiat, vécu au quotidien, elle, tend à s'affirmer :

[...]. Aimer c'est vouloir le bien de l'autre. C'est penser à elle d'abord. C'est admirer. C'est dialoguer. C'est désirer⁷⁶⁷.

⁷⁶⁴ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, op. cit., p. 158.

⁷⁶⁵ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 19 sept 1965.

⁷⁶⁶ *Idem*.

⁷⁶⁷ *Ibid*, 6 novembre 1966.

Vous avez manqué d'affection comme toutes les adolescentes et, comme toutes les adolescentes, vous oubliez que pour recevoir pour donner. La fonction, comme l'amour, est un échange. Y avez-vous songé ⁷⁶⁸?

L'amour-dialogue est amour moderne au sens plein, et peut-être plus encore. Amour moderne d'abord au sens où il est amour-désir, donc amour-passion. L'amour, dit Janette, *c'est le désir*. Mais il laisse place à l'échange, à la reconnaissance mutuelle. Dans cette « admiration » de l'autre, il faut faire place au dialogue : l'amour est un échange, dit-elle. La reconnaissance de sa singularité passe donc par la mise en commun d'une part d'autre que soi, par le partage d'un espace ou d'un territoire qui nous permet de donner et de recevoir simultanément. Et si cet espace était celui d'une intimité naissante ?

La seconde réponse type à mériter une attention correspond aux recommandations pédagogiques prônant le respect des conventions sociales en matière de rencontres, de séduction entre les sexes, pour les personnes non mariées.

Recommandations pédagogiques prônant le respect des conventions sociales ou morales en matière de rencontres ou de séduction entre les sexes, pour les personnes non mariées, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	372	343	100
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	5,7%	6,3%	3%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	7,2%	7,6%	3,4%

⁷⁶⁸ *Ibid*, 8 janvier 1967.

Ce type de recommandation, visant directement les relations de courtoisie et les civilités adressées au sexe opposé, telle que, par exemple : « voici la manière appropriée de vous comporter avec votre cavalier », présente une fréquence quasi identique pour les périodes de 1954 à 1959 et de 1959-1964, puis décline à compter de 1964⁷⁶⁹.

Il semble que malgré la constance du thème pour l'ensemble de la première décennie, visible dans le tableau ci-dessus, 1957 et 1961 (et peut-être pour quelques mois des années suivantes, jusqu'en 1964), ou au début de sa longue carrière à l'avant-scène de la question de l'intimité émergente au Québec, Janette Bertrand soit plus sensible aux discours ambiants en matière de régulation normative des rencontres intimes entre les sexes, et soit portée à reconduire ce discours au sein de son courrier du cœur. En effet, cette sensibilité se traduit d'abord, dans un premier temps, par un travail de reproduction des canons normatifs en la matière. Son travail s'inscrit ainsi dans l'esprit du temps et Janette emboîte le pas à d'autres qui, avant elle (comme la courriériste Françoise qui l'avait précédée au *petit journal*, de même que comme le *courrier de Jovette* et le *courrier de Mamie* par exemple), réalisaient un tel travail :

En 1937 par exemple, le Cardinal Villeneuve publie à Québec un petit volume à l'intention des jeunes gens et de leurs parents à propos du mariage et des fréquentations. Il y prévient entre autres les adolescents des pièges à éviter dans leurs rencontres avec le sexe opposé et il y donne les principales règles à suivre lors des fréquentations, celles-ci ne devant pas être entreprises à l'aveuglette⁷⁷⁰.

Janette se fait ainsi vulgarisatrice et pédagogue en matière de relations d'approche et de séduction, dispensaire de connaissances pratiques, et accompagnatrice de la jeunesse, sans pour autant remettre en cause les normes sociales ou participer directement du renouveau de celles-ci. On peut penser qu'elle se positionne ainsi, de manière assez classique pour une courriériste, comme l'interlocutrice privilégiée d'un public en quête de conseils et de cadres pour la conduite des relations amoureuses, et ce, d'une double manière : elle devient premièrement celle qui ouvre les

⁷⁶⁹ De plus en plus fréquentes jusqu'en septembre 1959, période où elles atteignent un sommet de 20 occurrences mensuelles, par rapport à 5 occurrences pour juillet 1957 par exemple, elles afficheront ensuite un déclin jusqu'au mois de mai 1961, où elles atteindront un plancher d'une seule occurrence pour ce mois. Ce creux sera suivi d'une remontée, jusqu'à atteindre 16 occurrences en décembre 1961, puis par une nouvelle chute jusqu'à atteindre 0 en 1963. On comptera par la suite de légères fluctuations marquées par une constance dans le nombre réduit d'occurrences par rapport aux premières années du Refuge.

⁷⁷⁰ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du cœur (1958-1968)*, op. cit., p. 42.

portes de l'amour⁷⁷¹, en accompagnant ceux et celles qui se sentent alors incapables de les ouvrir d'eux-mêmes :

[...] Il y a 1000 moyens d'entamer une conversation. Laissez tomber votre sac à main ; il le ramassera. Vous direz: merci ; il répondra : de rien. Vous direz: c'est gentil à vous ; et il répondra : ça m'a fait plaisir. Et de fil en aiguille vous serez dûment présentée. Si le truc du sac à main vous intimide, attendez la pluie et offrez-lui l'abri de votre parapluie. Enfin, qui veut la fin...⁷⁷²

Toutefois, Janette participe également de la banalisation ou de la normalisation du discours amoureux, rendant celui-ci accessible à tous par l'intermédiaire de trucs ordinaires et de leçons pratiques ; s'il est impossible de lui faire porter l'entière responsabilité de la démocratisation du sentiment amoureux, par ailleurs survenu bien avant et peut-être dès les premiers temps de la famille québécoise, sensible comme nous l'avons vu au *Chapitre I*, aux affinités entre courtisans, cette popularisation des méthodes ordinaires de séduction et de rencontre entre les sexes est sans aucun doute à inscrire dans un mouvement d'autonomisation de l'amour de ses cadres familiaux et de ses assises spirituelles. Les conseils qui y sont prodigués sont « autoréférentiels », au sens où l'entendrait le sociologue N. Luhmann⁷⁷³ c'est-à-dire qu'ils renvoient au sous-système sémantique amoureux lui-même, et non à quelconque autre finalité.

Autrement dit, les filles sont invitées à obtenir l'attention ou des garçons en usant de stratagèmes socialement valorisés pour parvenir à obtenir cette attention, et non pas dans l'optique de se « trouver un mari ». Au contraire, Janette se fait plutôt véhémement à cet égard, tentant de décourager les jeunes filles d'aller trop rapidement se vouer corps et âme à un seul garçon sans en fréquenter d'abord plusieurs pour faire un choix éclairé. Voici quelques exemples additionnels triés sur le tas :

Puisqu'il doit vous téléphoner, attendez son téléphone. S'il tient à vous, il donnera de ses nouvelles. S'il ne tient pas à vous, à quoi vous servirait de courir après lui ? Attendez bien sagement le téléphone. J'espère pour vous qu'il sonnera⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ Cette maïeutique de l'amour est probablement ce qui fera du courrier du cœur l'objet de bien des railleries; mais il s'agit sans contredit de l'une des raisons du succès de Janette à titre de chroniqueuse, capable d'user de son « charme » et d'en faire bénéficier autrui.

⁷⁷² Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 5 juillet 1964.

⁷⁷³ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, op. cit..

⁷⁷⁴ Janette Bertrand, op. cit., 10 janvier 1954.

Il n'y a qu'une seule façon de savoir si votre ami vous aime, c'est de le lui demander. S'il vous dit je t'aime beaucoup, je t'aime bien, attention, c'est un garçon qui se défile ; il n'est pas sérieux. S'il vous assure qu'il vous aime, tout court, croyez-le... Attention cependant, ne dites pas trop souvent je t'aime à votre ami, ça le ferait fuir. Bonne chance⁷⁷⁵.

Attendez ! Rien ne vous presse ! Avant de vous unir pour la vie, sondez bien votre cœur, voyez si, en plus de l'attraction physique, il y a communion d'esprits. Voyez si vous pouvez admettre ses défauts et les endurer. Préparez-vous sérieusement en vous analysant. D'après votre lettre, je ne vous crois pas prête à vous marier⁷⁷⁶.

Les recommandations pédagogiques en matière de séduction entre les sexes nous renvoient aux rituels ordinaires de séduction et de conversation permis par la société d'alors. Si Janette offre à ses lectrices des éléments permettant de décoder ces rituels pour mieux en profiter, elle les met aussi en garde, cherche à les protéger contre les déceptions, le déshonneur, et les multiples occasions de perdre la face.

Si Janette respecte donc les rituels de séduction et de conversation entre les sexes et se montre donc conformiste en ces premières années de pédagogue d'une intimité naissante, elle adhère toutefois à une forme progressiste d'imaginaire amoureux, faisant une large place à la liberté de choix individuelle des deux sexes et à l'idéal d'épanouissement personnel au sein de la relation amoureuse. Aux jeunes femmes, elles conseillent de ne se marier qu'avec un homme qui partage pour elle le même enthousiasme. Mieux vaut donc se prémunir contre les faux sentiments en se permettant de fréquenter plus d'un garçon :

Il est évident que ce garçon n'a pas une envie folle de se marier. À votre place je le laisserais pour six mois [...]. Je vous conseille de sortir avec d'autres garçons afin de tester votre cœur [...]⁷⁷⁷.

À l'époque où Janette commence à tenir sa chronique du cœur, il est encore admis qu'un bon mariage n'est pas un mariage d'amour, mais un mariage fondé sur les intérêts mutuels des époux. La complémentarité entre les deux personnalités, les sentiments et l'attraction physique sont

⁷⁷⁵ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 31 janvier 1954.

⁷⁷⁶ Le troisième exemple comprend évidemment une recommandation d'hygiène sentimentale (2.1), et n'est donc pas strictement 1.1/4.5. Il contient également la recommandation de repousser un mariage pour des raisons sentimentales, en fonction d'un cadre de référence individualiste (3.5-). Nous invitons le lecteur ou la lectrice à consulter l'ensemble des tableaux diachroniques mis en annexe pour plus de précision. (Janette Bertrand, *op. cit.*, 31 janvier 1954).

⁷⁷⁷ *Idem.*

des éléments qui s'affirment de plus en plus dans l'imaginaire amoureux, mais qui ne se trouvent pas encore sanctionnés par les autorités en place. Pourtant, Janette recommande, dès les premiers mois du *refuge sentimental* :

Il ne faut pas se marier sans amour, jamais ! C'est assez difficile de vivre à deux quand on s'aime. Il ne faut pas s'offrir un enfer, rien que pour faire comme les autres... Je vous en supplie, pour vous [...] ne vous mariez pas sans amour⁷⁷⁸.

Comme on le voit, les conseils de Janette Bertrand respectent les normes en matière de séduction entre les sexes, mais ne se font pas pour autant rétrogrades : à ce respect des formes admises de fréquentations, Janette ajoute l'importance des sentiments authentiques comme critère déterminant. *Exeunt* des mariages de raison ou d'intérêt visant à satisfaire les familles, ou à assurer une stabilité économique pour la future épouse.

L'amour implique même une part de sensualité que Janette ne cherche pas à dissimuler. En phase avec l'éthique personnaliste, elle ne cherche pas à nier cette part charnelle de l'être, mais à lui donner sa juste place : une place au service de l'amour.

Mais oui, ce jeune homme vous aime et par ce qu'il vous aime il vous désire, c'est normal. L'amour est toujours affaire de cœur et de sens pour les deux sexes⁷⁷⁹.

Et cette place importante de l'amour entre futurs conjoints, Janette cherche à la proposer aux hommes comme aux femmes. L'amour romantique n'est pas une rêverie de jeune fille, mais le scellant permettant à la relation de durer, d'affronter différentes difficultés et le passage du temps :

On peut toujours discuter, mais quand arrivent les enfants, les plus belles idées, les plus beaux principes tombent à l'eau. La femme qui se piquait d'élever sévèrement ses enfants [...] s'avère [être] une pâte molle, tandis que l'autre qui était toute tendresse s'avère d'une sévérité extrême. Que s'est-il produit ? Le miracle de l'amour ! [...] On ne peut placer, comme vous le faites, le pour et le contre du mariage parfait. Ce qu'il faut d'abord pour être heureux, c'est l'amour, et puis regarder ensemble dans la même direction [...] Que faire ? Attendre d'aimer, attendre de trouver l'amour et alors ces problèmes qui vous tracassent se régleront d'eux-mêmes [...]. Je vous souhaite que ça arrive bientôt, c'est à peu près ce qui peut arriver de plus beau à un homme⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 31 janvier 1954.

⁷⁷⁹ Janette Bertrand, *Idem*, 29 août 1956.

⁷⁸⁰ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 26 mai 1957.

En somme, l'amour romantique et le « temps des fréquentations » composent la sémantique dominante de l'amour de Janette Bertrand. L'amour authentique entre deux personnes, composé d'une attirance durable à la fois physique et morale, sert de principe au choix d'un conjoint et guide donc les étapes à suivre durant le temps des fréquentations : petits rituels de séduction, suivis d'une longue vérification de ses sentiments à l'égard de l'autre.

Cette sémantique trouve une forme de légitimité dans la doctrine personnaliste du mariage et de l'amour qui voient dans ce sentiment une forme noble de relation voulue par Dieu. Par ailleurs, si l'on fait toujours l'apologie du mariage, on subordonne l'impératif d'entrer en relation légitime à celui d'une plus fine connaissance de soi. Mieux vaut être sûre de son cœur avant de se lancer dans les bras de son futur époux.

Nous avons également retenu les réponses types indiquant des références à l'imaginaire et aux représentations sociales de la sexualité et plus particulièrement de la sexualité féminine. Dans une société marquée par un ensemble de tabous entourant celle-ci, le *refuge sentimental* de Janette Bertrand ne se fait pourtant pas avare de commentaires et de recommandations en ce qui a trait aux comportements et attitudes sexuels attendus des jeunes filles et des femmes mariées.

Ces recommandations pédagogiques sont particulièrement révélatrices de l'importance qu'accorde Janette Bertrand à la question de la sexualité, car elles ciblent les mœurs, comportements et attitudes sexuelles de ses correspondantes et participent directement de la reproduction, puis de la transformation de l'imaginaire de la sexualité des femmes au Québec. Ces réponses types représentent des recommandations concrètes (par exemple, « il faut se méfier des wolves [hommes qui cherchent à prendre avantage des jeunes filles] », ou encore, « le baiser profond peut conduire à éveiller [les sens des jeunes filles et doit faire l'objet de beaucoup de méfiance] »).

Recommandations pédagogiques en matière d'hygiène sexuelle (attitudes et comportements recommandés, pour les femmes, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	47	37	79
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	0,7%	0,7%	2,3%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	0,9%	0,8%	2,7%

Ce qui frappe tout d'abord, c'est le poids extrêmement faible des réponses de Janette Bertrand en matière de sexualité féminine, surtout pour la première décennie du courrier du coeur. Étant donné la réputation de briseuse de tabous de Janette Bertrand, et étant donné la réputation souvent négative qu'elle avait auprès des autorités religieuses, on aurait pu s'attendre à découvrir un courrier du cœur débordant d'allusions, d'images, et d'explications en matière de sexualité. Or, dans notre échantillon, il ne semble pas que ce soit le cas. Moins d'un pour cent de toutes les réponses offertes par Janette la pédagogue touchent les questions de comportements et d'attitudes en matière sexuelle pour les femmes, entre 1954 et 1964. Il faut attendre la période 1964-1969 pour assister à forte croissance de la proportion de ces recommandations, qui n'atteignent alors toutefois qu'un modeste 2,7%.

La majorité de ces recommandations vise à faire respecter « l'ordre » naturel (entendre fortement « genré » ou « genré », centré sur la famille, le mariage et la reproduction biologique) de la sexualité. À aucun moment Janette n'exclut-elle l'idée du plaisir sexuel, mais, dans la quasi-entière de ses recommandations, elle inscrit la sexualité au sein d'un univers d'abord conjugal et marital, puis en second lieu spirituel. Comme le veut la doctrine personnaliste instituée dans les cours de préparation au mariage de l'époque par exemple⁷⁸¹ l'union spirituelle du couple et sa

⁷⁸¹ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, op. cit..

« manifestation sexuelle », de même que le sentiment amoureux, constituent, aux yeux de Janette, le ciment d'une bonne entente qui permet au couple de générer, pour les deux individus, les conditions de leur épanouissement. On est ici au plus près de la doctrine sacramentelle de l'Église catholique. Cette union sexuelle doublée d'amour est, à l'intérieur du couple, aussi naturelle que la nourriture et l'acte de se nourrir. Aussi, l'invitation à l'hygiène sexuelle de Janette Bertrand n'est-elle ni une tentative d'assombrissement du plaisir sexuel (ni du plaisir sexuel féminin par ailleurs), pas plus qu'elle ne saurait être un acte critique à l'égard des mœurs sexuelles prônées par le laïcat et admises comme valables par l'Église, au sein même de *Casti Conubii*; il s'agit plutôt d'une invitation, pour les Canadiennes françaises, à faire usage de cette sexualité de manière harmonieuse avec les lois de la nature, pour ainsi maximiser leur plaisir et leur marge de liberté :

[...]. Voulez-vous, monsieur, faire lire ce qui suit à votre femme : Madame, l'amour conjugal n'est ni un vice, ni une saleté, c'est une grande et belle chose inventée par le créateur, pas seulement pour procréer, mais aussi pour unir les couples, pour les garder ensemble. Il faut manger pour vivre, alors, Dieu a fait bonne la nourriture. Manger est une nécessité et aussi un plaisir. L'union conjugale, c'est une nécessité et un plaisir. Je vous en prie, ne vous refusez pas à votre mari, parce qu'inévitablement, il ira chercher ailleurs la satisfaction de son appétit⁷⁸².

Janette Bertrand entend ainsi habiliter les femmes à jouir de leur sexualité, certes, mais c'est à travers l'idéal personnaliste d'un couple fort et épanoui sexuellement qu'elle compte y parvenir. Aucun appel n'est fait aux femmes en particulier pour se « libérer » d'un joug ou d'une oppression masculine en matière de sexualité. L'appelle touche, plus précisément, le couple.

À l'aide des sciences de l'homme et des progrès de la connaissance scientifique (entendre médecine et biologie), le couple peut trouver à s'épanouir dans sa sexualité. La condition est qu'ensemble, les deux individus formant le couple acceptent de mettre leurs peurs et leurs préjugés de côté et d'avoir, l'un pour l'autre, une forme de compassion :

[...]. D'après certaines statistiques, une femme sur dix arrive à profiter des joies du mariage. Et pourquoi tant de femmes sont-elles frigides ? C'est le résultat de l'éducation des jeunes filles et des garçons. Je m'explique : les filles ont été élevées dans la peur de l'homme, dans le dégoût de la sexualité. Comment peuvent-elles du jour lendemain oublier que, selon leur mère, l'amour physique est un sacrifice, un devoir, une saleté, et croire que c'est un plaisir ? Les garçons, eux, ont été éduqués de façon à penser que le plaisir de la chair est un plaisir masculin et que

⁷⁸² Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 5 septembre 1954.

la femme n'a pas droit à sa part. L'acte sexuel, pour lui, c'est un acte normal, rapide et vite conclu, très simple au fond. L'homme n'a pas été élevé à penser à sa femme d'abord, à son plaisir à lui ensuite. Il ne sait pas que la femme est plus lente à s'éveiller, qu'il lui faut plus de préparation, plus d'affection, plus de science. Il ne sait pas faire patienter son désir pour éveiller celui de sa femme. Comment voulez-vous, dans ces conditions, qu'il y ait entente sexuelle [à l'intérieur des] couples ? Que faire ? Essayez tous les deux de lire tous les livres traitant de sexualité. Vous apprendrez peut-être, dans les livres, la science de l'amour. Je vous le souhaite⁷⁸³.

Tant et aussi longtemps que l'homme et la femme restent respectivement prisonniers de leur socialisation première au rôle de genre qui oriente et parfois conditionne leurs comportements en matière de sentiments et de sexualité, il leur sera impossible de parvenir à l'expression d'une sexualité complète, fondée sur l'entente mutuelle et les données scientifiques. Aussi, Janette invite-t-elle le couple de la citation précédente à lire « tous les livres traitant de sexualité »! Injonction brutale s'il en est... (on voit ici l'importance que l'entente sexuelle revêt aux yeux de la courriériste). Mais il ne s'agit pas ici (pas encore) de s'aventurer en soi pour découvrir ce qui nous anime intérieurement, et de partager cette découverte avec l'autre. Il s'agit plutôt de définir des pratiques naturellement propices à générer un bonheur réciproque.

Par ailleurs, la période juin 1958 à juin 1960 est l'une des plus creuses en matière d'occurrence pour cette réponse type. On observe ensuite un déclin à partir de juin 1966. Il est difficile de s'expliquer de tels creux. Cependant, la remontée flagrante des occurrences de conseils pédagogiques en matière de sexualité féminine survenant à partir de 1960 s'inscrit sans aucun doute dans un mouvement d'émancipation des idées et des médias à la suite de la mort de Maurice le Noblet Duplessis, en septembre 1959, et de l'initiation des campagnes de modernisation du gouvernement Lesage entre 1960 et 1961, moment souvent reconnu comme marquant le début de la « Révolution tranquille ». On remarque en effet une remontée très nette de la récurrence du thème des recommandations pédagogiques en matière de sexualité féminine à partir de cette période (2.7% de l'ensemble des recommandations pédagogiques). Il est probable que l'optimisme qui traverse alors les élites culturelles et la jeunesse québécoise ne soit pas étranger à cette reprise, autorisant de plus en plus de critiques de la part d'une multitude de personnages publics, dont Janette Bertrand, critiques dirigées pour sa part vers les maris maladroits et l'ignorance en matière de sexualité; il serait possible de retrouver là une forme de miroir de la société, comme si la

⁷⁸³ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 23 août, 1964.

promotion sociale et politique de l'éducation (on pense ici au rapport Parent de 1960 entre autres) venait trouver un écho dans la promotion d'un discours de l'intimité faisant ouvertement l'apologie d'une sexualité égalitaire et fondée sur une connaissance scientifique de la chose.

Plus près de notre objet, il nous semble que c'est dans une période de transformation des idées véhiculées dans la presse féminine en général que s'inscrit cette remontée. Alors que Janette s'approprie le thème de la sexualité conjugale dans un cadre idéal qu'elle pose comme égalitaire et rappelle aux femmes qu'elles sont en droit d'obtenir du plaisir lors de leurs rapports sexuels, le magazine féminin le plus lu au Québec, *Châtelaine*, publie une entrevue (et dresse un portrait relativement peu flatteur de l'auteure) avec Betty Friedan (février 1965), auteure, faut-il le rappeler, hautement critique de la psychologie freudienne et de sa vision rétrograde du plaisir sexuel féminin, critique de la politique sexuelle enjoignant la femme au rôle de reproductrice, et lisant dans la névrose féminine moderne les signes d'un manque d'épanouissement réel au plan sexuel et professionnel. Notons que *Châtelaine* discute également, en plus du rôle social et politique de la femme moderne, « de psychologie de l'adaptation conjugale, d'éducation sexuelle et religieuse, et du nouveau rapport Parent⁷⁸⁴ ».

Aussi, bien que la jeune Janette ne soit pas initialement la révolutionnaire qu'on a souvent voulu reconnaître en elle [sa posture évoluera radicalement dans son œuvre de maturité], elle participe néanmoins d'une transformation importante: le discours portant sur la sexualité change de main, et s'installe dans les médias populaires, au plus près du vécu ordinaire des hommes et des femmes, loin des cabinets aseptisés des médecins, loin des effluves d'encens et de la raide banquette du confessionnal. C'est dans le confort de son foyer, au lit, assis dans le confort de son salon, que l'on s'instruit, que l'on s'ouvre à une dédramatisation de l'acte sexuel, à son inscription au plus près de la vie ordinaire du couple. Double mouvement de popularisation du discours donc, relevant tant du contenu que du médium lui-même.

À cet effet, il est possible de penser que ce mouvement de démocratisation de la parole en matière de sexualité, et son transfert au sein du couple, finissent par abolir la nécessité d'affirmer l'importance de la sexualité au sein du *refuge sentimental*. Il semble en effet que bien que Janette continue de parler d'attitudes et de comportements sexuels désirables à travers le temps, elle réduise simultanément la fréquence de ses exhortations à prendre au sérieux les problèmes ou le

⁷⁸⁴ Jocelyne Valois, « La presse féminine et le rôle social de la femme », *Recherches sociographiques*, 83, 1967, p. 367.

plaisir sexuel. Ainsi, les recommandations pédagogiques, mais aussi les indications morales, les tentatives de réconfort d'une correspondante, ou les exemples tirés de sa vie personnelle qui affirment que la sexualité conjugale possède une importance centrale ou déterminante dans la vie du couple, diminuent substantiellement au fil du temps.

Centralité de l'acte sexuel et de la vie sexuelle au sens large dans la vie du couple, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	48	28	13
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	0,7%	0,5%	0,4%

Globalement, il semblerait que Janette cesse de recommander aux Québécois et aux Québécoises de parler de sexualité et de considérer celle-ci comme centrale, et qu'elle prodigue à l'inverse davantage de conseils en matière d'attitudes et de comportements sexuels. Peut-être Janette devient-elle moins timide; peut-être encore, est-ce un signe que les Québécoises s'approprient pour elles-mêmes le discours portant sur leur propre sexualité, mais cherchent toujours des conseils permettant sa réalisation concrète (le comment, et non pas le pourquoi de la sexualité). Ce qui nous semble certain, c'est que le discours de Janette Bertrand en matière de sexualité sort progressivement des généralités et de la contestation morale banale (il faut parler de sexualité, même si l'Église nous interdit d'en parler, nous, les femmes) et entre de plus en plus sur le terrain de la technique et de l'éthique, du savoir-faire et du savoir-être.

Deux objets ou topoï marquent l'imaginaire de la sexualité féminine au sein du *refuge sentimental* : la virginité et le baiser. La pratique du baiser suscite en effet un certain enthousiasme et semble plutôt bien acceptée socialement, nous indique Sénéchal, suite à son analyse des courriers du cœur de Janette Bertrand :

[...] Françoise Cavé a remarqué, dans une étude sur la presse du cœur française réalisée au début des années 1970, que « Le Baiser est l'essence même de l'amour physique dans la Presse du Cœur [...]. L'acte sexuel, loin d'être décrit, n'est même jamais directement mentionné ». Ce genre de publications étant lu par nombre d'adolescentes, et leur jeune âge favorisant l'intégration de ce qu'on y véhicule, on conçoit facilement que les correspondantes du *refuge* aiment être embrassées, mais n'y voient rien de bien mal [...]⁷⁸⁵.

Cependant, une analyse plus exhaustive nous a révélé que le baiser est plutôt construit, dans le discours de Janette, comme un plaisir naturel des sens ouvrant la porte à divers dérapages de nature sexuelle. Le baiser, autrement dit, est représenté comme bon en soi, mais aussi, et surtout, comme devant faire l'objet d'une hygiène, d'une surveillance, d'un auto-examen très fouillé, pour éviter qu'il n'agisse en opérateur de décadence personnelle, et, à terme, de décadence sociale, dont la honte serait en tout premier lieu portée par les femmes comme groupe. En effet, il n'est pas anodin que la toute première occurrence d'une explication claire, imagée, et explicite de la sexualité comme pratique corporelle apparaisse, le 25 août 1957, à la suite d'un courrier demandant des explications par rapport au *French Kiss* :

Eh bien ! J'ai reçu tant de lettres me demandant ce qu'est un *French Kiss* que je me décide à l'expliquer. Un *French Kiss*, c'est un baiser bouche ouverte, c'est un baiser profond, très profond où les langues se touchent. Est-ce assez clair ? C'est un baiser dangereux puisqu'il réveille les sens, endort la raison et conduit vers des gestes graves. Mais le baiser, le simple baiser ne peut rendre enceinte, puisque pour devenir enceinte, il faut d'autres gestes que le baiser. Oh ! J'ai bien hésité avant de donner ici cette définition, mais comme au cinéma on voit garçons et filles s'embrasser bouche toute grande, puisque les garçons sont au courant de cette sorte de baiser et qu'ils connaissent leurs effets sur les jeunes filles, ne vaut-il pas mieux prévenir celles qui ne le connaissent pas, des dangers qu'elles courent quand elles accordent ces baisers-là ? [...]. La bouche de la jeune fille, c'est la porte qui protège sa vertu. Pensez-y!⁷⁸⁶.

Il nous semble impossible ici, comme le fait pourtant J. Sénéchal, de prétendre que le baiser est perçu positivement. Il constitue une forme de pratique limite, bornant le normal et le pathologique, et, en tant que tel, sert d'instrument pour mesurer la vertu, la volonté, et la raison de la jeune fille. À l'inverse, si le jeune homme s'en prémunit et l'utilise abondamment, c'est qu'il

⁷⁸⁵ Johanne Sénéchal, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, op. cit., p. 59.

⁷⁸⁶ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 25 août, 1957.

n'a, pour sa part, rien à perdre, et que cette pratique n'a pas le même poids relatif dans l'imaginaire québécois en fonction du sexe de celui ou celle qui s'y adonne.

Ce qui est à perdre, ultimement pour la jeune fille, c'est sa virginité. Le baiser ouvre en quelque sorte la voie vers des caresses plus osées et elles ouvrent la porte au coït. À voir le nombre de questions et d'inquiétudes suscitées par la virginité, il paraît évident que celle-ci a encore, dans le Québec des années 1950-1970, une valeur indiscutable au plan imaginaire. Plusieurs lettres de jeunes hommes adressées à Janette s'inquiètent d'ailleurs de la virginité de leur fiancée. Les témoignages des jeunes filles et les réponses de Janette montrent à voir que la virginité constitue un indicateur de vertu aux yeux de la masse, et, qu'en ce sens, elle tourmente, elle inquiète: la perdre et se voir découverte pourrait signifier de renoncer à un futur époux auquel l'on tient.

La position de Janette, à cet effet, est plus subtile et ne se contente pas de reconduire les jugements moraux ambiants. Pour elle, la virginité est « affaire de cœur », elle concerne donc, autrement dit, l'intention délibérée de la jeune fille d'avoir des rapports sexuels. Pour Janette, si l'on a été l'objet d'un viol, ou si l'on a été bernée, séduite alors que l'on était ignorante de la chose sexuelle, la virginité demeure et la vertu reste intacte. Pour les autres, Janette n'hésite pas à les identifier aux filles de joie pratiquant sur la rue Sainte-Catherine. Ceci indique bien sûr que la virginité s'inscrit dans un discours portant sur l'hygiène sexuelle, mais surtout que ce discours a pour fonction d'indiquer au public québécois les comportements et attitudes les mieux à même de leur apporter le bonheur de même que les comportements limites à éviter ou à entreprendre avec modération.

Le discours de Janette Bertrand portant sur la sexualité ne vise donc pas tout bonnement à normaliser les comportements. Janette enjoint les jeunes filles à rester chaste le plus longtemps possible et idéalement, complètement avant le mariage, mais recommande de ne pas faire des signes physiques de la perte de la virginité, l'équivalent des signes de la perte de la vertu de l'âme; elle opère ainsi une première coupure entre l'acte sexuel et les obligations sociales liées au rôle de genre, sortant la sexualité du corps de la femme, et la plaçant dans l'interaction entre deux individus, de même que dans l'esprit de celle qui le pratique. Premier pas vers une sexualité plastique au sens où l'entend Giddens⁷⁸⁷, premier pas timide, toutefois. En effet, somme toute, la perte de la virginité n'est pas identifiée par Janette à la pratique d'une sexualité vue comme

⁷⁸⁷ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

positive, tant s'en faut. Une brèche est tout de même ouverte, brèche que l'auteure et dramaturge utilisera plus tard pour ouvrir toutes grandes les valves d'un discours positif portant sur la sexualité. Voici quelques exemples de cette rupture entre les signes biologiques de la virginité, et la valeur relative d'un individu de sexe féminin :

[...]. Je ne puis rien vous affirmer, toutes les jeunes filles ne sont pas constituées de la même façon. Pas un homme n'avouera qu'il ne peut décider si sa femme était jeune fille ou non, mais s'il arrive que ce soit facile à découvrir, il arrive au contraire que ce soit difficile. Encore une fois, la virginité est un état d'âme. Surtout de nos jours où le sport et certaines serviettes sanitaires peuvent donner l'illusion de l'immoralité. Je ne peux être plus claire [...]⁷⁸⁸.

Comme les femmes payent chèrement leurs sottises et comme c'est terrible de penser qu'elles ne peuvent jamais vérifier la pureté de leur mari. La réaction de votre ami, le premier soir, dépend beaucoup de son éducation. Faites-le donc parler à ce sujet. Sait-il que la virginité strictement physique peut être altérée sans cause mauvaise, parce que le sport, certains accidents, certains soins d'hygiène même, peuvent en supprimer le signe sensible ? Sait-il aussi que beaucoup de jeunes filles, vierges de corps, ne le sont pas de cœur ? [...]. Moi, [...], je n'avouerais jamais rien⁷⁸⁹.

Les recommandations en matière de sexualité masculine, quant à elles, se font plutôt rares. On observe en effet une relative disette par rapport aux recommandations faites aux femmes et ce tout au long de l'existence du *refuge sentimental*. Il est possible que cette absence soit due au fait que le lectorat du *refuge* est avant tout constitué, nous l'avons dit, de jeunes femmes.

Cependant, il nous semble curieux que cette absence de recommandations propre à une hygiène et une esthétique de vie « au masculin » ne soit pas généralisée, tant s'en faut. En effet, comme en témoigne le tableau suivant, on constate au contraire la présence et même l'augmentation, au fil du temps, des recommandations pédagogiques portant sur le genre masculin (un homme devrait se comporter ainsi pour obtenir tel résultat).

⁷⁸⁸ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 25 novembre 1956.

⁷⁸⁹ Janette Bertrand, *Ibid*, 21 avril, 1957.

Recommandations pédagogiques en matière d'attitudes propres au genre, femmes, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

<i>NOMBRE / ANNÉE</i>	<i>1954-1959</i>	<i>1959-1964</i>	<i>1964-1969</i>
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	120	78	84
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	1,8%	1,4%	2,5%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	2,3%	1,7%	2,8%

Recommandations pédagogiques en matière d'attitudes propres au genre, hommes, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

<i>NOMBRE / ANNÉE</i>	<i>1954-1959</i>	<i>1959-1964</i>	<i>1964-1969</i>
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	134	88	98
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	4505	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	2%	2%	2,9%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	2,6%	2%	3,3%

En somme, il semble peser, oserait-on avancer, une sorte de tabou sur la sexualité masculine plus encore que sur la sexualité féminine, et il ne semble pas que cela soit dû au fait que Janette ne

s'intéresse pas directement aux comportements masculins en général. C'est plutôt comme si, de toutes les attitudes et comportements spécifiquement masculins, Janette choisissait de laisser dans l'ombre la sexualité des hommes, se contenant de leur rappeler qu'il leur faut prendre soin de « dégeler » leur épouse, qu'il leur faille éviter d'être violents ou intempestifs, et que le plaisir sexuel se vit à deux, les responsabilisant souvent pour leur égoïsme par l'intermédiaire de lettres écrites par des femmes. Aussi la sexualité masculine est-elle bien présente, mais pour ainsi dire « subordonnée » à la sexualité féminine, comme si *Le refuge* constituait un espace de type miroir inversé, dans lequel la sexualité se déclinait au féminin.

De plus, de janvier 1954 à janvier 1966, soit jusqu'à la toute fin du *refuge*⁷⁹⁰, Janette Bertrand offre à ses lectrices et lecteurs un ensemble de recommandations pédagogiques en matière d'hygiène sentimentale féminine, et ce en nombre relatif très important. La fréquence de ces recommandations est supérieure à toutes les autres que nous avons pu identifier. Leur présence au sein du courrier du cœur est constante, diminuant seulement entre 1954 et 1959, et plus spécifiquement à compter de février 1966.

Recommandations en matière d'hygiène sentimentale propre au genre, hommes, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	71	61	47
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	1,1%	1,1%	1,4%

⁷⁹⁰ Une précision s'impose. L'année 1967 marque le début d'un déclin général prononcé par rapport au nombre de réponses-types et de lettres de correspondantes publiées par Janette Bertrand dans *Le refuge sentimental*. De plus en plus d'espace est fait à son service de rencontre, L'agence matrimoniale. Les années 1968 et plus particulièrement 1969 sont très touchées par ce déclin. Il ne faut donc pas s'étonner que l'ensemble des réponses-types semblent décliner vers la fin du *refuge sentimental*.

Recommandations en matière d'hygiène sentimentale propre au genre, femmes, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	529	471	239
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	8,1%	8,7%	7,1%

Nous observons tout d'abord que ces recommandations (de tout « ton » confondu, soit pédagogique, réconfortant, etc.) sont largement féminines en nature. Les hommes sont pour ainsi dire davantage laissés pour compte, avec des taux dépassant à peine 1% des réponses totales, alors que les femmes se tiennent systématiquement au-dessus de la barre des 7%. Ceci s'inscrit en continuité avec la quasi-absence de recommandations en matière d'hygiène sexuelle destinées aux hommes. Les conseils prodigués à ces messieurs sont de nature similaire à ceux prodigués aux femmes, par exemple (nous paraphrasons) : attention de ne pas prendre la passion pour de l'amour; ne vous lancez pas tête baissée dans le mariage; ne restez pas pantois devant l'infidélité de votre fiancée; etc. Les prescriptions faites aux hommes ressemblent donc à celles faites aux femmes, et il nous a donc semblé que les différences sont moins prononcées en nature qu'en nombre.

À l'opposé, les recommandations portant sur l'hygiène sentimentale féminine sont d'une très grande importance relative et connaissent trois sommets historiques, soit en 1954, 1957 et 1961. Les variations dans les taux semblent être, comme pour toutes les autres réponses types, de nature cyclique : elles apparaissent de manière de plus en plus régulière, jusqu'à connaître un sommet, puis leur fréquence décline au profit d'un autre type de recommandation.

Il nous semble possible, à ce stade de notre analyse, de supposer que cet effet est le résultat d'une forme d'entraînement autogénéré par Janette Bertrand; il est en effet possible de reconnaître que plus elle sélectionne de lettres ayant trait à un thème en particulier, plus elle offre de réponses ayant trait à cette thématique, et plus on lui en envoie, et plus elle produit en retour de réponses. Cet effet d'entraînement nous paraît plus à même d'expliquer les variations internes de plusieurs catégories, car elles ne sont ni radicales, ni arrimées, de par leur contenu, à quelque changement

sociohistorique d'importance. À aucun moment, lors de périodes de creux ou lors des sommets enregistrés, Janette Bertrand ne fait-elle mention d'un événement sociopolitique particulier; et mis à part quelques spéculations, nous ne sommes pas parvenus à accoler nous-mêmes ces variations à des changements sociohistoriques d'importance.

Un trait spécifique se dégage toutefois de l'évolution diachronique des occurrences de cette réponse type. En effet, on remarque qu'il y a très peu de mois durant lesquels aucune recommandation en matière d'hygiène sentimentale n'est faite, contrairement à d'autres réponses types populaires. Par ailleurs, les réponses offertes, outre leur régularité, affichent également une certaine profondeur, ce qui fait souvent défaut aux autres réponses. En effet, on remarque que Janette fait un effort d'empathie, de compréhension, et de réflexion supplémentaire quant aux problèmes de nature sentimentale qui lui sont soumis. Cette subtilité dans l'acte d'écriture marque selon nous un intérêt pour la chose et le désir d'offrir au lectorat une perspective authentique et empathique, marquant par là un souci pour la personne du lecteur ou de la lectrice :

Est-il sincère quand il me dit qu'il m'épousera ? Oui, probablement il est sincère pour la soirée. Il croit que son amour durera toujours... Ce soir-là. Il vous en parle. Mais, croyez-moi, on ne peut prévoir ainsi la durée des sentiments, surtout quand on a 17 ans et qu'on est aux études. Vous vous aimez ? Songer à profiter de ce bon temps⁷⁹¹.

Comme pour les recommandations en matière d'hygiène sexuelle, les recommandations en matière d'hygiène sentimentale tendent à être de nature pédagogique (Janette se fait très peu moralisante) et ont ultimement pour intention principale, semble-t-il, d'harmoniser les comportements et les attentes des lectrices et des lecteurs avec les prescriptions d'un ordre perçu comme naturel : le véritable amour est celui qui conduit à la fondation d'un lien solide entre mari et femme, et qui assure la continuité d'une famille. Version naturaliste de l'amour, rejoignant sans contredit la doctrine de l'Église à l'égard du mariage telle que distillée dans *Casti Conubii* : un mariage indissoluble, fondé sur l'autorité de l'Église relayée par l'autorité du mari. Un amour-sacrifice, un amour don de soi, visible aussi dans les prescriptions en matière de relations conjugales, amour devant orienter les pratiques d'hygiène sentimentale des correspondantes recevant conseil de la part de Janette :

⁷⁹¹ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 14 mars 1954.

[...]. L'amour ? Savez-vous bien ce que c'est que l'amour ? [...] Ce que vous ressentez pour l'autre n'est que du désir. Alors qu'allez-vous devenir ? Il vous reste l'amour de vos enfants, raccrochez-vous à [celui-ci]. Vous avez un bon mari, ne le perdez pas et essayez de l'aimer de tout votre cœur. En faisant taire votre sentimentalité, vous pourrez sûrement être assez forte pour ne plus revoir l'autre⁷⁹².

[...]. Sentimentale, rêveuse, farcie de romantisme, vous n'avez pas les pieds sur terre et ça vous a joué de mauvais tours ! Et si vous ne devenez pas plus réaliste, vous en souffrirez encore. Vous appelez amour de simples flirts, des essais. Vous donnez votre cœur à qui se présente. Vous devriez le garder jalousement pour celui qui saura vous offrir, en plus de ses bras, un bon contrat de mariage [...]. Sachez que pour un qui est sincère il y en a cinq qui jouent à l'amour⁷⁹³.

Cet horizon relativement conservateur sur le plan des valeurs ne doit toutefois pas oblitérer le fait que plus le courrier du cœur avance dans le temps, plus les recommandations de Janette visent la maximisation du bonheur individuel par rapport à cet ordre naturel. Si les limites de cet ordre sont réitérées à plusieurs reprises, c'est dans le souci de permettre à la personne un plein développement et une participation pleine et entière à la communauté. Et cette participation, permettant l'épanouissement de la personne dans sa communauté, débute par le couple, unité idéale à partir de laquelle initier un ensemble de changements normatifs pour lesquels la société globale n'est peut-être pas prête, engluée dans une crise des valeurs à une échelle telle que la personne n'y trouve pas d'emprise au quotidien.

Aussi, l'hygiène sentimentale relève-t-elle d'un espace spécifiquement conjugal. Il s'agit de repérer ce qui, dans un couple, permet de générer un maximum de bonheur et de liberté, dans le respect du sentiment amoureux. Sans le sentiment amoureux et sans la frontière conjugale, c'est au mépris de la société, à la solitude, au désordre et au malheur que s'expose l'individu :

[...]. C'est votre sœur qui a raison. Cet homme marié, même s'il vous aime, ne doit pas vous demander de le fréquenter. S'il avait assez de jugement pour tenir compte de ces réalités, il ne vous demanderait même pas pour sortir, sachant très bien qu'il vous entraîne dans une vie sans issue, sans bonheur durable. Cet homme est attiré par vos 18 ans et, tôt ou tard, il vous demandera d'être sa maîtresse. Il attend son heure, c'est tout. Si vous voulez un jour être heureuse, vous marier, avoir des enfants, vivre une vie normale, ne revoyez plus cet homme, jamais [...]

⁷⁹² Janette Bertrand, *Ibid*, 20 février 1954.

⁷⁹³ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 21 mars 1954.

Ce serait vous mettre un pied dans un engrenage qui vous conduira à une vie de malheur. Soyez raisonnable⁷⁹⁴.

[...]. Je relève dans votre recette de bonheur un point très important : tout partager, les joies et les épreuves. Chaque couple qui se marie sait qu'il devra partager les joies et les épreuves, mais l'expérience trouve que le couple ne partage rien de plus que les repas et le lit double. Ils sont deux étrangers qui ont des loisirs différents et ne comprennent rien des misères de l'autre. Vous, madame, vous avez compris qu'il fallait tout partager. Pleurer ensemble, rire ensemble et c'est là, je pense, le succès de votre mariage⁷⁹⁵.

Cette dernière réponse ne relève pas à strictement parler de l'hygiène sentimentale. Elle relève davantage de ce que nous avons nommé les « recommandations pédagogiques en matière de relations conjugales », et « recommandations pédagogiques en matière de dialogue et de communication ». Elle révèle toutefois la progression dans le ton : *la surveillance de soi que prône Janette Bertrand en matière de sentiments évolue*. Elle réitère de moins en moins l'idée d'une soumission de l'épouse à l'époux (bien qu'elle le fasse encore fréquemment dans les dernières années du *refuge*), et affirme de plus en plus que le bonheur s'élabore à deux, dans le dialogue, de sorte à harmoniser les sentiments, à faire procéder ceux-ci d'une source commune.

Au sein de cette constance dans les recommandations en matière d'hygiène sentimentale se tapit donc un idéal amoureux en constante évolution, qui fonde les prescriptions « hygiénistes ». L'amour conjugal est le nœud de l'affaire, et il est ainsi de moins en moins présenté comme une sorte de mystique incompréhensible, surgissant de l'union sacrée de deux êtres et de la soumission d'une femme à un homme, comme le fruit de sacrifices et d'efforts concertés de la part du sexe féminin; l'amour devient progressivement valeur en soit, objectif, finalité, et il surgit ultimement d'une construction mutuelle de ses conditions de réalisation. Autrement dit, l'hygiène sentimentale vise à atteindre au bonheur mutuel dans une relation égalitaire, dynamique et fondée sur l'amour.

[...]. Ce qu'il vous manque pour être heureux, c'est de vous accepter l'un l'autre tels que vous êtes. Il vous manque le dialogue, la compréhension. [...]. Puis-je vous demander à chacun de faire des efforts ? Essayez de comprendre l'autre et non pas d'essayer de le faire penser comme vous et de lui faire aimer ce que vous aimez [...] ? La compréhension, l'amitié sincère et surtout le dialogue, ce sont encore les meilleures recettes de bonheur⁷⁹⁶.

⁷⁹⁴ Janette Bertrand, *Ibid*, 11 août 1957.

⁷⁹⁵ Janette Bertrand, *Ibid*, 27 mai 1959.

⁷⁹⁶ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 20 juin 1963.

Nous l'avons dit, l'amour véritable cesse progressivement d'être en quelque sorte donné de manière magique ou construit à grands coups d'abnégation de soi. Plus les années passent, plus Janette a tendance à faire de l'amour véritable le fruit d'un dialogue, d'une communication réussie, étayée sur des principes simples et souvent hérités des sciences sociales : égalité, écoute active, intérêt authentique pour la personne tant que pour le message, tentative de transparence et de dévoilement authentique, etc. Ceci est d'autant plus évident lorsque l'on s'affaire à répertorier les incidences de recommandation pédagogique visant à promulguer une meilleure communication au sein de la relation conjugale :

Recommandations pédagogiques invitant à travailler sur la communication au sein du couple, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	47	37	79
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	0,7%	0,7%	2,4%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	1%	0,8%	2,7%

On remarque en effet un très net progrès en ce qui a trait aux occurrences des « recommandations pédagogiques en matière de dialogue et de communication ». Avec le temps, celles-ci se font de plus en plus fréquentes, passant de 1% du total des recommandations pédagogiques pour la première période observée, à 2,7% de ce même total pour la période 1964-1969. Mais elles se font également de plus en plus claires :

[...]. Si vous connaissiez votre ami à fond, vous sauriez pourquoi le mariage lui fait peur. Ayez donc avec lui une conversation très sérieuse où vous mettrez toutes vos cartes sur la table. Il est indispensable de se connaître pour se comprendre, et il faut se comprendre parfaitement pour s'aimer. Peut-on se connaître sans se parler⁷⁹⁷?

Les recommandations en matière de communication prennent place au sein de l'espace du couple. Elles touchent la bonne entente sexuelle, le développement d'une relation matrimoniale harmonieuse, le règlement de problèmes quotidiens, bref, tous les aspects de la vie à deux. Plus le temps passe, plus on retrouve d'injonctions à « mieux communiquer », à « dialoguer », et plus ces recommandations dépassent le simple fait de « bien s'entendre ».

En effet, alors qu'on observait au début du courrier du cœur une tendance à réduire l'entente conjugale au déroulement harmonieux de la vie quotidienne et à l'atteinte des biens considérés comme normativement bons (avoir des enfants, demeurer un couple uni, etc.), les exigences en matière de communication font de plus en plus place à l'expression des singularités individuelles. Elles donnent à penser que s'installe ainsi au sein du couple québécois, plus particulièrement au tournant de la seconde moitié des années 1960, une exigence de reconnaissance identitaire et personnelle accrue. Voici trois exemples marquant le contraste marqué entre les deux types d'exigences, les exigences traditionnelles, ou relevant du rôle, étant extrêmement marquées dans le premier, et les exigences communicationnelles étant clairement exprimées dans les deux derniers :

[...]. Il se peut que votre mari soit fatigué du mariage ; ça arrive dans presque tous les ménages, alors c'est à vous d'essayer de lui plaire davantage, de vous fabriquer la moins malheureuse des vies. Essayer la douceur, la froideur, la bonté, la fermeté, essayer tout pour avoir au moins la paix. Il ne faut pas s'obstiner et tenir tête à votre mari, ça ne donne rien. Il a sûrement des faiblesses, prenez-le par sa faiblesse. Je connais une femme qui tient son mari par les tartes. Il adore les tartes et sans les tartes de sa femme, il serait parti. Eh bien ! Elle fait des tartes à l'année longue. Croyez-moi, la chicane assèche le cœur⁷⁹⁸.

[...]. Si je pouvais vous rencontrer tous les deux, il me semble que je pourrais éviter la séparation. Je suis sûre que vous vous aimez encore, mais que vous n'arrivez pas à vous comprendre, cantonnés chacun dans votre tour d'ivoire. Tenez, faites-le, vous madame, cet examen de conscience, essayez de voir s'il est possible de reconquérir votre mari. Demandez-lui de faire un effort pour vous admettre tel que vous êtes et,

⁷⁹⁷ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 19 juillet 1964.

⁷⁹⁸ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 31 octobre 1954.

vous, essayez de l'accepter tel qu'il est. La cause de votre mésentente, c'est précisément de vouloir vous transformer l'un et l'autre⁷⁹⁹.

[...]. Ce qu'il vous manque pour être heureux, c'est de vous accepter l'un l'autre tel que vous êtes. Il vous manque le dialogue, la compréhension. Puisque vous lisez [le *Refuge sentimental*] tous les deux, puis-je vous demander à chacun de faire l'effort d'essayer de comprendre l'autre et non pas d'essayer de le faire penser comme vous et de lui faire aimer ce que vous aimez [...]. La compréhension, l'amitié sincère et surtout le dialogue, ce sont encore les meilleures recettes de bonheur⁸⁰⁰.

Le premier exemple, tiré du *Refuge sentimental* de 1954, nous montre à voir une Janette concevant la nature d'une relation réussie comme reposant sur l'entente mutuelle. Celle-ci dépendra en outre de sacrifices, nous l'avons dit (la vie est une vallée de larmes...), mais également de concessions plus ou moins manipulatrices, visant à obtenir de l'autre les faveurs ou la paix désirée. Faire des tartes ou faire des scènes, tous les moyens sont bons pour trouver un équilibre entre la satisfaction de ses propres besoins et ceux de l'autre. Autrement dit, la relation, souvent réduite à la relation matrimoniale, est vue, dans un premier temps, comme un jeu à somme nulle, un jeu duquel ne peuvent sortir que des concessions et un ensemble de compromis.

Or dans un second temps, la relation idéale se transforme : « compréhension, amitié sincère et dialogue » et « acceptation de l'autre tel qu'il est » sont les gages de la conquête et de la reconquête perpétuelle de l'autre. La relation est perçue comme plus fragile, et reposant davantage sur une logique interne que sur la conformité aux exigences sociales externes. En ce sens, la communication se fait vectrice d'entente et de bonheur mutuel. Autre conséquence : la relation n'est plus perçue comme un jeu à somme nulle, mais comme un travail perpétuel, à la fois exigeant et gratifiant, permettant à l'un et à l'autre de s'enrichir mutuellement. La relation n'est pas glorifiée, et le bonheur n'en découle pas facilement. Cependant, elle repose de plus en plus sur un travail relationnel et de moins en moins sur une performance de rôles. C'est sur ce virage que revient par exemple Janette Bertrand lors d'une entrevue accordée en 2003 à la *Revue Profil*, virage qui déterminera, nous le verrons, le reste de son œuvre :

Revue Profil - En 50 ans d'observation de la nature humaine, vous avez vu la société québécoise évoluer. En quoi la détresse humaine a-t-elle changé ?

Janette Bertrand - Je crois que ça n'a pas tellement changé. Ce qui s'est amélioré, c'est qu'on communique davantage. Du temps de mes parents, par exemple, les gens

⁷⁹⁹ *Ibid*, 17 janvier 1960.

⁸⁰⁰ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 20 juin 1963.

ne disaient jamais ce qu'ils ressentait. C'était absolument défendu de dire « J'ai de la peine, j'aime, je n'aime pas ». Je pense qu'on a fait des progrès immenses dans l'expression de nos émotions, mais que la détresse humaine est la même, dans le fonds parce qu'elle vient toujours de la recherche de l'amour. Fondamentalement, tout le monde cherche à être aimé et c'est difficile d'être aimé. Ça l'était avant, ça l'est encore et ça le sera toujours⁸⁰¹.

Il semble donc que l'importance du dialogue, de l'amour mutuel, bref, de l'expression authentique des sentiments trouve à s'affirmer avec de plus en plus de visibilité dans l'œuvre courriériste de Janette à compter de la seconde moitié de la décennie 1960. En effet, il semble que le discours de Janette fasse de moins en moins de place à un discours moraliste visant à réitérer les normes sociales établies et qu'il se fasse de plus en plus promoteur d'un dialogue accru au sein du couple. En témoigne l'accroissement des exigences d'une meilleure communication, concomitante au déclin des exigences de respect de l'ordre naturel et de l'autorité morale dans la résolution des problèmes qui parviennent aux oreilles de la courriériste :

Meilleure communication vs centralité de l'ordre, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

<i>NOMBRE / ANNÉE</i>	<i>1954-1959</i>	<i>1959-1964</i>	<i>1964-1969</i>
MEILLEURE COMMUNICATION, % RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	1	0,8	2,7
CENTRALITÉ DE L'ORDRE, % RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	1,3	1	0,7

⁸⁰¹ France Denis, « Entrevue avec Janette Bertrand », Revue Profil, Printemps 2003.

Le refuge sentimental présente aussi une topographie des rôles sociaux de sexe ou des comportements et attitudes idéaux en matière de genre⁸⁰². Les « recommandations comportementales par rapport au sexe » sont présentes tout au long de l'évolution du courrier du cœur. Reprenons les tableaux présentés plus haut :

Recommandations pédagogiques en matière d'attitudes propres au genre, femmes, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	120	78	84
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	5431	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	1,8%	1,4%	2,5%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	2,3%	1,7%	2,8%

⁸⁰² Une vaste littérature sociologique et psychologique permet de distinguer ces deux concepts. Toutefois, il est pratiquement impossible de choisir l'un des deux pour décrire la manière dont Janette Bertrand traite des différences biologiques et sociales entre hommes et femmes, tant ce traitement oscille entre le naturalisme le plus naïf et le socioconstructivisme le plus absolu. Dans les faits, les distinctions conceptuelles académiques restent souvent inopérantes.

Recommandations pédagogiques en matière d'attitudes propres au genre, hommes, *Le refuge sentimental*, 1954-1969

NOMBRE / ANNÉE	1954-1959	1959-1964	1964-1969
NOMBRE BRUT DE LA RÉPONSE TYPE	134	88	98
TOTAL DES ÉLÉMENTS DE RÉPONSE	6493	4505	3343
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AU TOTAL DES ÉLÉMENTS	2%	2%	2,9%
TOTAL DES RÉPONSES PÉDAGOGIQUES	5147	4505	2951
% RÉP. TYPE PAR RAPPORT AUX RÉP. PÉDAGOGIQUES	2,6%	2%	3,3%

Ce qui ressort en premier lieu est la supériorité numérique des recommandations en matière d'attitudes et de comportements de genre typiquement masculins. Puisque le public cible du *refuge sentimental* est composé de jeunes femmes, le résultat de notre enquête peut surprendre. Toutefois, il ne serait pas déraisonnable de proposer qu'il s'agit peut-être là du résultat d'une conception naturaliste de la sexualité, de l'amour et des rapports hommes-femmes, mettant l'accent sur la virilité et la primauté du genre masculin par rapport à son complément féminin.

En effet, dans la mesure où les rapports amoureux et sexuels entre hommes et femmes sont considérés comme naturels, ou découlant de la conception biologique du corps humain, de même que des penchants naturels de l'esprit et de l'âme, les recommandations faites à un sexe débordent inmanquablement sur l'autre sexe. Autrement dit, puisque l'un ne se définit qu'en relation à l'autre, qu'en rapport de complémentarité et d'opposition par rapport aux attitudes idéales de l'autre, il devient absolument nécessaire de définir les contours de l'idéal masculin lorsque l'on cherche à définir ceux de l'idéal féminin. Cette logique de la frontière ou de l'exclusion logique et réciproque de comportements et d'attitudes « genrées » à apposer sur un sexe conçu comme naturel et « prédisposant » l'individu à des attitudes et comportements de genre, subsiste du début à la fin

du *refuge sentimental* et, comme nous le verrons plus loin, tend à survivre tout au long de l'œuvre subséquente de la dramaturge.

De plus, il est probable que dans la conception naturaliste classique qu'est celle proposée par la jeune Janette, le genre masculin soit confiné à un idéal de virilité déjà ancien (force physique, rejet de la soumission, rejet de la passivité et de la passion, valorisation de la raison). Comme le soutenait déjà Michel Foucault à propos de la virilité grecque, bassin originel de nos représentations sociales contemporaines des différences entre les sexes telles qu'idéalisées dans les représentations de genre, le genre masculin, s'il se prête à toute une litanie de prescriptions singulières au fil du temps et en fonction des disciplines (médecine, philosophie, etc.) se définit d'abord et avant tout par son exclusion de sa contrepartie féminine⁸⁰³. Il n'apparaît pas comme très surprenant, dans ce schéma, que Janette Bertrand, participant de la modernisation des normes en matière de relations sentimentales et sexuelles, cherche tout d'abord à définir les cadres idéaux de la masculinité. C'est notamment à partir de ceux-ci qu'il devient possible, d'une part, de constituer une contrepartie féminine et d'attribuer une hygiène sentimentale et sexuelle propre au sexe féminin; d'autre part, c'est uniquement à partir de ces cadres masculins idéaux qu'il devient possible de construire une figure repoussoir pour l'homme. Celle-ci trouvera sa forme sous deux figures : l'homosexuel, et l'homme irresponsable.

Si la figure de l'homosexuel est souvent mobilisée, c'est tout d'abord parce qu'elle choque. Elle choque les mœurs des catholiques, habitués à y voir, en condensé, un ensemble de péchés, doublé de comportements troublant l'ordre familial traditionnel : en effet, comment voir dans l'homosexuel le descendant masculin qu'un père aurait souhaité, si tant est que le patrimoine se perpétue à travers les enfants, qui à leur tour auront des enfants ? Au sein du courrier du cœur, la figure de l'homosexuel semble choquer d'autant plus qu'elle est présentée comme la figure d'un imposteur : un être efféminé dans un corps d'homme, posant comme un homme. Il n'est donc pas surprenant que l'attitude de Janette à l'égard de ses correspondants homosexuels soit une attitude thérapeutique et « behaviorale » : changez l'environnement, les stimuli, ainsi que les habitudes qui vous poussent vers ce déséquilibre et vous parviendrez finalement à habiter ce corps d'homme à titre d'homme :

Si vos amis, vos ennemis, vos blondes vous appellent tapette, c'est que sans vous en apercevoir, vous donnez à penser que vous l'êtes. Regardez-vous bien dans le

⁸⁰³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976.

miroir! ... hein ... coupe de cheveux trop féminine ? Alors, sacrifiez vos boucles et faites-vous donner une brosse [coupe de cheveux]. Vos habits deux couleurs ... Donnez-les aux pauvres et portez un complet gris foncé, très sobre. Habillé en homme, agissez en homme et faites taire le premier qui vous appellera tapette. Un bon coup de poing fera le tour de vos connaissances et leur apprendra qu'ils s'étaient trompés sur vous⁸⁰⁴.

[...]. Votre cas n'est pas désespéré du tout. [...] Vous pouvez guérir votre complexe! Il faut d'abord changer de milieu, aller [...] dans une école où vous êtes inconnu ou travailler dans un endroit où l'on ne vous connaît pas et là il faut vous conduire en homme, pratiquer un sport violent, devenir expert dans un de ces sports et vous dévouer corps et âme à ce sport. Vous pouvez, si vous le voulez, sortir de l'ornière de l'homosexualité⁸⁰⁵.

Comportements violents, vêtements sobres, changement de milieu : l'homosexuel est d'autant plus coupable qu'il n'est pas biologiquement déterminé, mais conditionné, happé par « l'ornière de l'homosexualité ». L'homosexuel est l'envers de l'homme à travers la dimension du corps masculin : il est en proie à des passions qui l'affectent malgré lui, par-devers lui. Il n'a pas la maîtrise rationnelle et naturelle de ce corps d'homme qui est le sien. Ce sont les influences qui le dirigent de l'extérieur qu'il faut rejeter, puis modifier. Par la démonstration de caractère, par la prise de possession virile de son corps viril cependant en proie à une déviance efféminée, l'homosexuel peut parvenir à se réapproprier son corps d'homme à titre d'homme.

L'homme irresponsable, quant à lui, constitue l'autre figure-repoussoir à partir de laquelle se dégage la figure idéale de l'homme ou du genre masculin. Si l'homosexuel est un homme qui ne s'appartient pas en propre, dominé par des pulsions installées en lui par un environnement et des habitudes efféminées et donc n'exerçant pas la maîtrise rationnelle de son corps et de ses pulsions, de son destin biologique, pourrait-on dire, l'homme irresponsable est un homme n'exerçant pas la maîtrise rationnelle de son destin social d'homme. En ne reconnaissant pas sa progéniture (fonction essentielle de sa sexualité mâle), il se fait sujet des forces pulsionnelles qui agissent en lui (la satisfaction de ses instincts sexuels) et démontre une faiblesse, une incapacité à transcender ce simple acte de nature par l'adoption symbolique de sa progéniture, qui le ferait faisant ainsi dépositaire de la loi :

[...]. Inouï! Et pourtant vous avez l'air intelligent, bon garçon. Faut-il que l'éducation que vous ayez reçue soit timorée pour penser que l'enfant n'appartient

⁸⁰⁴ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 8 mai 1955.

⁸⁰⁵ Janette Bertrand, *Ibid*, 22 mars 1959.

qu'à celle qui le porte. Votre devoir, Monsieur, c'était d'épouser cette jeune fille. Vous étiez aussi coupable et aussi responsable qu'elle. Ah ! Je vois votre maman s'écrier : « Quoi mon garçon! C'est un ange! C'est cette diablesse qui l'attire »! Et les parents de défendre leurs garçons, de leur laisser croire que quoi qu'ils fassent, ils ont les pieds blancs [...]. Quand on a des gestes d'homme, il faut être assez homme pour en prendre la responsabilité⁸⁰⁶.

Le jeune homme qui fait un enfant à une jeune femme et lui en laisse la responsabilité parjure alors sa propre masculinité, car il ne prend pas au bras le corps la responsabilité logique et éthique découlant de ses actions. Mais l'irresponsable ne se limite pas au « dead beat dad ». En buvant, en laissant la dépendance guider ses décisions, l'individu alcoolique de sexe masculin perd ses facultés de diriger le foyer, d'assurer sécurité et prospérité à son épouse et sa descendance. L'abus répété de l'alcool destitue le mari et le père, en démontrant qu'il n'a pas la maîtrise de ses sens, de ses habitudes, mais surtout, qu'il n'est pas en mesure d'occuper cette fonction centrale de direction, de domination d'un genre sur un autre, d'un groupe d'âge sur un autre. Si l'alcoolique déçoit, c'est non seulement qu'il se fait désagréable et indésirable au quotidien, mais c'est aussi et surtout parce qu'il laisse le mariage et la famille sans direction.

[...]. S'il prend beaucoup d'alcool, s'il s'enivre, il n'y a pas à hésiter. Laissez-le ! Vous ne pouvez savoir comment sont à plaindre les femmes qui ont épousé des ivrognes. C'est à vous à convaincre votre ami de boire modérément, c'est à vous à l'aider à garder ses résolutions. [...]⁸⁰⁷.

Enfin, la dominance (toute relative, étant donné les taux relativement modestes) des recommandations en matière d'attitudes masculines révèle également, selon nous, un imaginaire du changement social auquel souscrit un important lectorat féminin : Janette Bertrand fait ouvertement la promotion d'un univers intime dont les normes, les valeurs, et les pratiques idéales devraient être définies et promulguées par les femmes. Autrement dit, l'agent historique du changement social, les bâtisseuses d'un univers intime en devenir, aux normes à réinventer au sortir de la tradition, aux yeux de Janette Bertrand, ce sont les femmes. Leur outil : la force de persuasion, la persévérance au quotidien (c'est à vous, dit-elle, de changer votre compagnon alcoolique), et l'expression de plus en plus claire (on fait de plus en plus l'apologie de la communication) de leurs griefs dans une sphère intime en émergence.

⁸⁰⁶ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 4 septembre 1955.

⁸⁰⁷ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 22 août 1954.

Janette invite donc les femmes à s'approprier le rôle de pédagogue qu'elle s'est elle-même octroyé, faisant ainsi valeur d'exemple. C'est à travers cette pédagogie, de plus en plus empreinte des concepts d'un humanisme-personnaliste, que Janette entend réformer les rapports entre les sexes. Si, durant les premières années du *Refuge sentimental*, ses recommandations à cet égard reportent sur la femme l'entièreté de la charge du changement, les dernières années sont marquées par l'abandon de ce modèle de la femme-mère-de-la-virtu, de l'épouse-sacrifiant, minimisant la violence, le malheur et la tragédie quotidienne qu'est la vie de certaines de ces femmes, et laissent émerger un modèle relationnel dialogique, dans lequel la femme orchestre le changement, mais peut compter sur son partenaire pour avancer avec elle dans la direction du respect et de l'épanouissement mutuel. En témoignent les deux extraits suivants, marqués par 14 ans de distance :

[...]. Votre mari est mauvais [N.B. : son mari lui dit qu'elle est « laide comme les sept péchés capitaux », et la menace fréquemment de mort], et vous êtes un peu maligne, c'pas [contraction de « n'est-ce pas »] ? Il va falloir vous arranger pour ne jamais vous chicaner. Quand tous les deux vous serez dans une période de calme, ayez une conversation d'amis et jurez-vous de ne plus vous crier par la tête des sorties que vous ne pensez pas [...]. Ne donnez pas prise à sa colère. Quand il commence à chicaner, dites-lui : « chéri, embrasse-moi, je ne veux pas qu'on se chicane » [...]. Soyez fine comme une mouche. Vous avez tout à gagner à éviter la colère⁸⁰⁸.

[...]. Il est certain qu'épouser un étranger cause de petits problèmes, mais ils sont minimes puisqu'en somme votre famille, maintenant, c'est votre mari [...]. Le manque de dialogue, ça c'est tragique. Vous pleurez, vous boudez, mais vous ne parlez plus à votre mari, quand, au contraire, il faudrait analyser la situation [...] et en venir un compromis. [...] Parlez-vous, expliquez-vous, et je suis persuadé que vous arriverez à régler entre vous vos problèmes intimes⁸⁰⁹.

Ou encore :

Vous ne parlez pas dans le vide puisque vous l'écoutez, et savoir écouter est une plus grande qualité que savoir parler, dites-le-lui. Demandez-lui aussi de vous poser des questions, et je suis sûre qu'avec de la bonne volonté vous répondrez à cette question, puis vous en viendrez à poser vous-même des questions et le dialogue sera engagé. Lisez les journaux et discutez des articles avec lui. Après un

⁸⁰⁸ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 7 février 1954.

⁸⁰⁹ *Ibid*, 31 mars 1968.

film, demandez-lui son opinion. Parlez-lui de vous, parlez-lui du bébé, de la vie. Enfin, ce ne sont pas les sujets qui manquent⁸¹⁰!

En contrepartie d'un idéal masculin défini par sa négative, l'idéal féminin se décline par un ensemble de recommandations comportementales et moins par l'agitation de silhouettes monstrueuses qui devraient servir de garde-fou. Les contours du féminin et ce qu'ils impliquent en termes d'attitudes et de comportements sont plus directement décrits : Janette est une femme, elle parle aux femmes de choses de femmes. On la sent alors confortable de se prononcer sur des détails, des actions concrètes, des attitudes idéales plus subtiles que pour ce qui est du genre masculin.

Une femme pédagogue, apte à l'introspection, au dialogue, à l'empathie et à la résilience prend peu à peu le pas sur une femme résignée, apte au sacrifice, capable de manipulation. Les vallées de larme et les injonctions à accepter l'inévitable font de plus en plus place à une femme capable de guider son partenaire dans la réalisation d'un couple et d'une vie sexuelle fondée sur la réciprocité. La femme idéale de 1954 à la seconde moitié des années 1960 est une femme-épouse et une femme-mère. La femme idéale de la seconde moitié des années 1960 est une femme en relation avec un homme, en relation avec un enfant. À titre d'individu, elle est, comme l'homme, responsable de construire une relation. Elle n'est plus le substrat de cette relation naturelle dirigée par l'homme.

Il est important, toutefois, de noter que cette évolution n'est pas une rupture, mais une forme de changement dans la permanence; Janette n'a pas encore « changé de paradigme » : en 1965, elle affirme toujours :

Votre mari est un orgueilleux, il a peur que les gens pensent qu'il n'est pas le maître chez lui [...]. Une bonne méthode pour empêcher qu'il ne vous blesse serait de le vanter, de le flatter, de le minoucher devant les gens. Certains hommes, dont votre mari, ont peur malade de perdre leur place, surtout quand il semble que leur femme [est] intelligente et [capable de] gagner sa vie. Continuez à être intelligente en soignant l'orgueil de votre mari⁸¹¹.

Dans cet extrait, on lit une Janette pédagogue, encline à favoriser la bonne entente au sein du couple, réitérant l'importance de l'affection et du sacrifice de soi de la femme envers son mari, mais tentant tout de même de valoriser l'intelligence féminine et d'instituer entre le rôle féminin et

⁸¹⁰ *Ibid*, 20 février 1966.

⁸¹¹ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 17 mars 1965.

la subjectivité de la lectrice, une distance salvatrice. Dans un monde familial, conjugal, sexuel et amoureux dont elle perçoit le déplacement des plaques tectoniques, Janette propose finalement aux femmes d'aménager pour elles-mêmes un ensemble de territoires du soi, par de petites tromperies et de petites flatteries, par des jeux de diplomatie leur permettant de sauver la face, d'exercer un peu d'identité individuelle dans un jeu de relations fondées sur le rôle. Percevant le vent qui tourne, Janette « forme » ainsi les Québécoises à plus d'agentivité, d'autonomie, d'affirmation de leurs goûts, de leurs désirs, de leurs desseins à titre d'individu; percevant la résistance des hommes, elle prescrit, au quotidien, de la finesse.

Elle forme peu à peu, sans s'en douter, les cadres ordinaires de la vie intime à venir : douceur et expression de soi, diplomatie, évitement du conflit, recentrement sur le dialogue. De par sa position de femme, de par son désir de procurer aux femmes une marche à suivre délicate, tout en douceur, leur évitant résistance et violence, elle conditionne le rapport idéal à autrui qui viendra remplacer le rapport fondé sur le rôle, l'honneur, le sacrifice. Elle ouvre ainsi toutes grandes les vannes pour que s'insèrent, dans la trame ordinaire des relations intimes qu'elle conditionne, des concepts et méthodes comme l'écoute sans jugement, l'acceptation inconditionnelle de soi et de l'autre, la communication.

Il ne faut toutefois pas prendre pour acquis que cette résistance proposée par Janette, ce quant-à-soi sarcastique, à distance, dans lequel elle propose aux femmes de se réfugier pour exercer leur subjectivité, que ces jeux de finesse puissent constituer l'essentiel. Le gros des recommandations faites en matière de genre féminin consiste à inviter la Québécoise à accepter sa condition, et à trouver un maximum possible de satisfaction, en appliquant un peu de pragmatisme à son existence quotidienne. De 1954 jusqu'à la première moitié des années 1960, Janette enjoint la femme de se réaliser comme individu dans un univers tout entier fondé sur la complémentarité entre les rôles de genre. Elle pratique donc une forme de mystique féminine, et inscrit la femme à titre d'épouse et de mère dans une structure familiale de type mystique. Malgré quelques tentatives pour favoriser plus d'égalité et de dialogue, Janette reporte immanquablement sur la femme le rôle de reproduire l'ordre social familial. Cette forme de paradoxe dans lequel Janette rabat ses contemporaines consiste à prétendre qu'il est effectivement possible pour les femmes de se réaliser, à titre d'individu singulier, dans un univers hiérarchique niant leur désir de singularité. Trois promesses émergent de ce discours : 1) Il est possible de se réaliser à titre d'individu grâce au sacrifice de soi; 2) il est possible d'être malheureuse à titre de femme, et heureuse à titre de mère;

et 3) la femme a un désir sexuel qui lui est propre, qui lui appartient, mais seul l'homme en détient la clef.

Premièrement, Janette postule qu'il est possible pour la femme de se réaliser à travers le sacrifice de soi et la réussite de son mariage. En témoigne l'exemple suivant. Dans cet extrait, Janette répond au courrier d'une jeune femme ayant dû se marier de force, suite à une grossesse fortuite à l'âge de 15 ans, et enceinte de nouveau, cette fois à la suite de relation extra-conjugale :

[...]. Hélas ! C'est arrivé, on n'y peut rien. Maintenant que vous allez avoir un autre enfant, il faut absolument que vous chassiez de votre tête et de votre cœur le souvenir de votre amoureux. À 20 ans, il faut que vous rebâtissiez votre avenir avec un mari qui vous aime et deux enfants que vous aimez. Votre seule chance d'être heureuse est le sacrifice, le don de vous-même. Votre mari a sûrement beaucoup de qualités, vous allez essayer de l'aimer, ou du moins de le comprendre et de lui donner de l'affection. Votre amour, dépensez-le, brûlez-le pour vos enfants [...]. Croyez-moi, si vous voulez être heureuse il n'y a pas d'autres chemins apprendre que celui du sacrifice⁸¹².

En deuxième lieu, et comme en témoigne également l'extrait précédent, Janette affirme que la maternité est en mesure de donner un sens au mariage et à la vie de l'épouse, dût-elle être malheureuse par ailleurs. La présence de l'enfant donne tout d'abord au couple un horizon de sens, un but et un bien vers lequel tendre. On retrouve ici un schéma occidental typique de la première moitié du XX^e siècle. Pour la famille moderne, selon le sociologue T. Parsons⁸¹³, la socialisation de l'enfant constitue bien plus qu'une option; il s'agit en fait de sa fonction sociale ultime, de l'objectif vers lequel elle tend irrémédiablement, si bien que tout ce qu'elle est, s'avère articulé autour de cette fin : les rôles de genre visent à assurer une forme de reproduction économique et symbolique de la famille, pour permettre la socialisation de l'enfant et ainsi assurer la continuation du monde; la structure de l'autorité parentale vise à refléter les structures sociales et à permettre à l'enfant d'intérioriser celles-ci au plus profond de sa psyché. Aux yeux de l'historien P. Ariès⁸¹⁴, cet objectif de reproduction et d'élévation de soi à travers sa progéniture proviendrait de la seconde moitié du XIX^e siècle, et des impératifs petits-bourgeois pesant sur la vie économique des nouvelles générations : nécessité d'une éducation prolongée pour obtenir un travail qualifié; urbanisation des modes de vie et croissance des temps de fréquentation obligatoire des établissements scolaires,

⁸¹² Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 18 avril 1954.

⁸¹³ Talcott Parsons et R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Processes*, Chicago, Free Press, 1955.

⁸¹⁴ Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960.

appelant une modification du rapport au temps de l'enfance; montée d'un idéal de l'enfance-pureté dans la mouvance romantique d'une critique de la société industrielle; réduction de la taille des familles pour parvenir à appliquer ces nouvelles exigences; changements dans la structure économique de la société, amenant l'enfant à se réaliser dans la sphère publique, loin de sa famille⁸¹⁵, etc. L'idéal maternel de Janette Bertrand relève ainsi d'une construction sociale relativement récente dans l'histoire de l'Occident, et possède une fonction sociale double, soit celle d'assurer la reproduction de la société bourgeoise propre au capitalisme, et celle de garder les femmes à la maison en justifiant leur asservissement à la sphère domestique par une forme mystique d'amour maternel qui serait « naturel ». Voici quelques exemples de cette mystique féminine, ou de ce sentiment maternel dont Janette fait la promotion :

Je publie votre lettre dans l'espoir que des couples sans enfant, sur le chemin de l'égoïsme, se laissent attendrir et courent chercher un petit de la crèche. Je connais même des couples qui se montent des familles toutes faites ainsi. Un en a adopté trois, un autre cinq. Et pourquoi pas ? Un couple, pour s'aimer vraiment, a besoin d'un trait d'union et il a les joues roses et les menottes pleines de fossettes ce trait d'union. Il ne faut pas s'en passer⁸¹⁶.

[...]. S'il savait comme c'est bon des petits bras autour du cou, une petite voix mutine qui dit : « t'es le plus beau des papas » et comme c'est délicieux des bonnes grosses joues de bébés. Petite madame, il va falloir que discrètement, lentement, vous le forciez à aimer les enfants. Vous avez bien une ou deux petites cousines ! Amenez un bébé chez vous, et mettez-le dans les bras de votre mari. Montrez-lui que ce n'est pas si terrible élever un enfant, et que ça rapporte plus de joie que de peine [...]. Contournez son égoïsme, et surtout, quand vous avez un enfant à la maison, ne le délaissez pas⁸¹⁷.

[...]. Croyez-moi, j'ai eu quatre enfants, des jumelles qui n'ont pas vécu, des accouchements difficiles et je ne suis pas morte et je recommencerai. La joie d'être mère efface les douleurs et deux jours après on ne se souvient même plus d'avoir souffert⁸¹⁸.

[...]. Vous avez bien fait de ne pas vous débarrasser [entendre : avorter] de ce petit être. C'est un crime et vous n'auriez jamais eu la conscience en paix. Je trouve même étrange qu'un homme honnête vous propose de tuer votre enfant⁸¹⁹ [...].

⁸¹⁵ Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil, 1977.

⁸¹⁶ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 12 juin 1955.

⁸¹⁷ *Ibid*, 19 septembre 1954.

⁸¹⁸ *Ibid*, 21 novembre 1954.

⁸¹⁹ *Ibid*, 2 janvier 1955.

[...]. Si vous l'aimez tant, vous pouvez faire de petites concessions et porter des robes boutonnées, puisque ça apporterait la paix dans votre ménage. Je crois, mais je peux me tromper, que votre mari, insatisfait parce qu'il n'a pas d'enfant, se venge un peu de vous. Adoptez donc un enfant et [...] même si vous deveniez enceinte après coup, vous ne cesseriez pas d'aimer ce petit ange. N'oubliez pas que l'amour produit des miracles. [...] d'ailleurs, un petit enfant arrangera tout, vous verrez⁸²⁰.

Enfin, Janette entend démontrer à ses lectrices que les femmes sont aussi des êtres de désir, de chair, et de pulsion, mais que cette nature corporelle des femmes n'en fait pas pour autant des hommes; elles ont pour elles une nature particulière, plus sensible, plus douce, plus « lente à s'éveiller », qui demande un soin particulier, une hygiène singulière : la femme est présentée, dans le discours de Janette Bertrand, comme le complément de l'être-homme, à qui il revient, en retour de ce privilège d'être pour ainsi dire l'étalon de mesure, le devoir de « réveiller les sens » et d'aimer sincèrement cette femme. La femme est donc, comme le voulait déjà la Genèse, le complément de l'homme.

Mais il faut faire attention de ne pas simplifier : si la femme a été créée pour l'homme, sa nature corporelle, sexuelle même, n'en précipite pas pour autant la chute. Plutôt, elle la prédispose à guider l'homme vers une forme plus complète de sexualité, de gestion de ses sentiments, de son hygiène sexuelle et corporelle puis, par conséquent, d'entente mutuelle. Sa nature sensible en fait moins un accessoire qu'une compagne, compagne de laquelle il faut prendre soin, mais qui, en retour, permet à l'homme d'accéder à une profondeur intérieure qu'il ignore⁸²¹. Autrement dit, le compagnonnage entre les sexes favorise le développement d'une sexualité-dialogue et oriente l'homme, progressivement, vers ses propres profondeurs, son *intimus*... pourquoi pas, à terme, à développer avec son épouse une intimité mutuelle. Mais nous n'en sommes pas encore là.

⁸²⁰ *Ibid*, 16 janvier 1955.

⁸²¹ Ainsi, l'homme est généralement présenté comme un être naturellement enfantin, prisonnier de ses pulsions sexuelles et de son désir de domination. Il importe donc pour la femme, afin de se garantir un accès au bonheur, de maximiser sa marge de manœuvre par rapport à cette nature masculine en évitant les hommes de trois types : le dépravé moral (l'alcoolique et le joueur compulsif), qui menace de demeurer campé dans sa nature enfantine sans être en mesure d'assumer ses responsabilités naturelles de chef de famille; le dépravé sexuel (l'homosexuel et le coureur de jupon), qui menace de demeurer esclave de ses pulsions et de ne pas être en mesure de réaliser l'épanouissement naturel de son épouse; et le sauvage (l'homme violent), prisonnier de sa nature propre et incapable d'arrêter l'expansion de sa propre nature, au détriment de celle de sa femme et de ses enfants. On retrouve ces trois archétypes tout au long du refuge sentimental. Plusieurs pages additionnelles pourraient être écrites sur ces archétypes de genre.

Ainsi, le postulat d'égalité naturelle entre les sexes que propose Janette Bertrand n'oblige pas en lui-même ses lecteurs à absorber une nouvelle vision de la sexualité comme dialogue et échange marqué par la réciprocité; cette vision est pour lors incomplète, elle renvoie trop à une conception naturaliste et chrétienne de la complémentarité des genres.

Mais un pas supplémentaire est franchi au cours des années 1960, alors que Janette procède à ce que l'on pourrait convenir d'appeler la réhabilitation du corps de la femme comme corps désirant, capable d'une sexualité extra-conjugale même, et comme corps fragile, traumatisé par les violences sexuelles. En commençant d'énoncer les besoins sexuels de la femme, en dénonçant de plus en plus les violences dont son corps fait l'objet, Janette thématise le corps féminin, son autonomie par rapport à celui de l'homme, sa fragilité et donc sa différence par rapport à celui de l'homme. Elle se fait en ce sens écho des enquêtes d'A. Kinsey⁸²², dont elle connaît alors l'œuvre, ou de Master et Johnson⁸²³, qu'elle ne cite pour leur part jamais.

L'originalité ou « le génie » de Janette est alors de parvenir à accoupler discours de l'égalité entre les sexes et discours de la corporéité féminine, tout en accouchant d'une vision de la sexualité campée non plus sur l'impératif de reproduction biologique de la race ou de la nation, mais sur une réciprocité « naturelle » conduisant au bonheur.

Votre froideur a deux causes : votre initiation à la vie sexuelle a été brusque, et vous ne pouvez faire disparaître de votre esprit l'image de ce viol. Votre mari n'a rien fait pour vous faire oublier son geste maladroit. Pour lui, l'amour est une violence quotidienne qui ne doit profiter qu'à l'homme. Je me demande si tous les livres et tous les médecins du monde pourraient le faire changer d'idée. Allez voir un gynécologue et demandez-lui de vous indiquer des livres capables de faire comprendre à votre mari que l'amour, ça se consomme à deux⁸²⁴.

Si je publie votre lettre, ce n'est pas pour vous donner des conseils, vous ne m'en demandez pas : c'est pour faire réfléchir les maris. Quand donc comprendront-ils que l'amour conjugal c'est un échange et que le véritable mari aime mieux donner que recevoir ? Des maris qui croient que seul l'homme a le droit au plaisir dans l'acte conjugal, il en existe hélas ! trop et ils sont les premiers étonnés que leurs femmes les trompent. Je suggère à tous les futurs mariés le lire ensemble « La mariée veut savoir » du Docteur Lionel Gendron. Ils apprendront l'art d'aimer⁸²⁵.

⁸²² Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1948; Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1953.

⁸²³ William H. Masters, et Virginia Johnson, *Human Sexual Response*, Toronto, New York, Bantam Books, 1966.

⁸²⁴ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 15 mai 1966.

⁸²⁵ *Ibid*, 19 juin 1966.

Il s'agit ici seulement d'une ébauche de cette nouvelle sexualité campée dans l'intimité qui s'affirmera sans équivoque durant les années 1980 jusqu'à devenir le discours dominant des dernières années du succès télévisuel de Janette Bertrand, dans *L'amour avec un grand A*. Pour lors, ce discours, fort subtil et parfois même étonnamment contemporain, côtoie sans complexe et dans la plus grande contradiction un discours plus ancien, subordonnant la sexualité à l'assouvissement des appétits masculins, et tolérant même la violence sexuelle. En témoigne par exemple cette citation, pour laquelle nous avons exceptionnellement conservé une part de la lettre de la correspondante également, tant la réponse de Janette reste allusive par rapport aux événements dont il est question :

- [...]. Un soir, il est venu me chercher avec son auto. Il m'a amené dans une rue déserte et m'a prise de force. J'ai beaucoup pleuré parce que je crois qu'il ne m'aime plus. Je ne l'ai dit à personne. Après cette *bêtise* [...].

- mademoiselle, les garçons peuvent prendre une fille sans lendemain ; c'est ce qu'ils font la plupart du temps. Après, ils épousent celles qui ont su inspirer le respect. [...]. Si vous l'aimez tant que ça, invitez-le et dites-lui bien que vous comptiez vous garder pour après le mariage. [...] Il se peut qu'il vous aime, quoique ...⁸²⁶.

[...]. Vous êtes une fille normale, car il est normal que les sens d'une jeune fille dorment. Les vôtres s'éveillent de temps à autre et c'est bon signe. *Il restera à votre mari le devoir et le plaisir de les éveiller complètement après le mariage.* Votre ami me semble avoir des idées fausses sur le comportement sexuel de la femme. *Il oublie que si l'homme a constamment les sens aux aguets, la femme elle attend la patience, l'amour et la science du mari pour se réchauffer*⁸²⁷.

C'est donc dire que cette complémentarité naturelle entre les sexes ne signifie pas encore nécessairement, dans ce discours de jeunesse de Janette Bertrand, que ceux-ci soient égaux (un viol est ici qualifié par la victime elle-même, de simple *bêtise*) : elle signifie que ceux-ci sont également nécessaires à l'ordre naturel, ce qui implique en retour un respect et une déférence réciproques.

⁸²⁶ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 10 juillet 1955.

⁸²⁷ *Ibid*, 29 novembre 1959.

Conclusions transitoires

Une intention centrale : l'adaptation du lectorat aux normes sociales

Ce « recentrement » lui permet en retour de demeurer pertinente pour la masse du lectorat, au plus près de son expérience quotidienne, tout en maintenant une réputation de figure publique indomptable après des lectrices moins soumises à la morale religieuse et les traditions. À titre d'exemple additionnel supportant cette logique, nous pourrions évoquer le fait suivant : durant les trois premières années du *refuge sentimental*, le thème des filles-mères était fréquemment énoncé comme cas limite rendant nécessaire une certaine réforme sur le plan des valeurs et des rapports sociaux de sexe. Or, cette thématique semble s'être simplement dissipée, et avoir été remplacée par de nouvelles préoccupations, probablement plus subtiles, moins tragiques, et plus près des préoccupations quotidiennes de la masse des lectrices. On voit ainsi s'ouvrir le discours portant sur la sexualité féminine, s'orienter vers d'autres pratiques sociales elles aussi taboues, mais sensiblement plus courantes, telles que le baiser, les promenades en automobiles, et les caresses osées. Il ne s'agit pas ici de prétendre connaître les motivations secrètes de Janette Bertrand, mais de décrire, au plan général, une tendance propre à toutes les catégories du discours observées.

Cette tendance vers le centre, ou ce mouvement allant du « choquant » au général, s'inscrit en continuité avec une autre tendance générale, qui consiste à appliquer, à des thématiques sortant du commun, des jugements relevant, eux, d'une forte continuité avec l'ordre social global. Pour certains topoï que lui ont reconnu la postérité, soit pour sa véhémence contre les hommes *extrêmement* (et nous soulignons ici le terme « extrêmement ») sales, alcooliques, violents, et irrespectueux de leurs épouses, sa dénonciation de l'inceste, sa défense des filles-mères, et son invitation à considérer sur le même plan la valeur du bonheur, du plaisir, et de la vie d'un homme et d'une femme, il est finalement de notre avis que la posture discursive (et non personnelle) de Janette Bertrand au sein des courriers du cœur (et de la télésérie *Toi et moi* par ailleurs), est en continuité avec les prescriptions ordinaires de l'ordre moral, le plus souvent établi par les autorités religieuses et les traditions familiales. Autrement dit, si *Le refuge sentimental choque* ou, au contraire, plaît aux observateurs et lecteurs, c'est souvent par son ton irrévérencieux, quelque peu humoristique, et par sa tendance à prendre position contre une poignée de comportements sociaux souvent extrêmes et ne relevant pas de la vie ordinaire du public québécois, tout en inscrivant les

comportements ordinaires hors du giron de l'autorité familiale, patriarcale, et religieuse, et plus près du terrain scientifique et quotidien (plus immanent, avons-nous dit plus tôt).

Sur le fond, il ne remet pas radicalement en question les comportements établis et les attitudes dominantes, mais invite plutôt les lecteurs et lectrices à ce que nous appellerons finalement, un *conformisme confortable*. Ce conformisme confortable émerge des prescriptions de Janette Bertrand et peut être défini en fonction trois principaux critères.

Premièrement, le conformisme à l'ordre social, s'il est voulu par Dieu et l'ordre divin dans un premier temps, est systématiquement le produit d'un ordre naturel que l'on peut découvrir par l'expérience et la science. Ce premier trait est particulièrement visible, nous l'avons vu, dans la vision hautement sexuée de la sexualité que donne Janette Bertrand, ainsi que dans la manière dont l'auteure aborde la question des rapports sociaux de sexe. Cet ordre naturel invite le lecteur ou la lectrice au respect des lois et des traditions, menaçant de malheur celui ou celle qui dévierait de l'ordre. Cependant, comme il est naturel, sa contemplation et son utilisation pour des fins de maximisation personnelle est à la portée de tous : il suffit d'un minimum de science et pourquoi pas, de la fréquentation assidue du courrier du cœur, pour y avoir accès. Le conformisme auquel nous invite Janette Bertrand est donc « confortable » en ce sens premier, car il place sur un même pied d'égalité les autorités religieuses, scientifiques, de même que l'expérience ordinaire, dans la définition du juste, du bon, du beau, donnant accès à tout un chacun aux possibilités de trouver le bonheur. Autrement dit, religion, science et sens commun partagent ceci qu'ils peuvent tous nous donner accès, partiellement toutefois, à la nature, son ordre, ses limites; reste ensuite à se *conformer* à cette nature pour parvenir au bonheur.

Conformisme confortable, dans un second sens, puisque cette invitation au bonheur évacue presque entièrement l'idée d'une culpabilité morale. Celui ou celle qui échoue dans sa quête de rectitude par rapport à l'ordre naturel, qui ne respecte pas les règles élémentaires de l'hygiène sentimentale et sexuelle que prodigue Janette Bertrand par exemple, s'expose à une vie de malheurs et de désordres qui auront pour lui des conséquences tangibles. Janette ne condamne pas l'homosexuel ou la femme adultère, mais les met plutôt en garde : à aucun moment, leur « dérangement », leur « anomalie », bref, leur rupture avec l'ordre naturel ne saurait leur apporter le bonheur. Elle ne fait pas des homosexuels et des femmes séparées des parias ou des boucs émissaires, mais les traite plutôt comme autant cas limites démontrant les frontières de la marge de liberté dont jouit l'individu placé devant l'implacable mécanique du monde. Déviants,

anticonformistes et rebelles s'exposent ainsi à une contrepartie temporelle, une rançon qui ne se vit pas dans l'au-delà, mais se limite à la misère sur terre.

Une première rupture partielle : publicisation du débat sur les rapports de genre

Conformisme confortable, enfin, puisque l'invitation à l'ordre et au bonheur qui s'ensuit égalise hommes et femmes. Confortable, en ce sens, pour les femmes, qui gagnent en marge de liberté, se frayent un chemin vers l'individualité, en invoquant leur propre fonction naturelle pour se libérer de l'arbitraire des conventions sociales et des croyances religieuses; on pourrait ainsi résumer le féminisme embryonnaire des premières années de l'œuvre de Janette Bertrand : toute femme possède le droit et la capacité de réclamer plus de tendresse, de soins, d'affection, de partage, d'enfants, de temps passé en compagnie de son mari, de reconnaissance et de compréhension, puisque c'est ce que réclame sa nature propre. La traiter en être inférieur, sans égard à sa personne propre, c'est escamoter une part importante de sa nature, et l'amputer ainsi de sa jouissance.

Ici, un réductionnisme naturaliste en chasse un autre : nulle part les femmes ne sont-elles considérées comme des agents économiques, politiques, ou même créatifs; elles sont tout entières soumises à leur nature intrinsèque; toutefois, tel est également le cas des hommes, reconnus dans le discours de Janette, pour leur propension à l'agressivité, la dépendance, la méchanceté, mais aussi pour leur aptitude naturelle à la responsabilité, à la virilité, et peut-être, pourquoi pas, à l'amour. Aussi, on peut reprocher à Janette, à partir d'une position « féministe » anachronique, son naturalisme essentialiste.

Mais il demeure qu'en invoquant par exemple la « nature aimante et maternelle » de la femme pour justifier sa participation inconditionnelle à l'ordre familial traditionnel (donc aux normes religieuses et patriarcales présidant à la mystique amoureuse et familiale moderne), Janette contraint les Québécoises à revendiquer pour elles-mêmes une forme de respect, d'obligeance, et de protection de la part des hommes, ce que ne permet pas de revendiquer un postulat religieux d'infériorité fondamentale de la femme comme pècheresse originelle. De manière similaire, invoquer la passivité du désir sexuel féminin et inviter tout simplement les hommes à modérer leurs

appétits « naturellement insatiables » a certes pour corollaire de reproduire une distinction de genre et d'amputer l'accès des femmes au plaisir sexuel de sa part d'initiative et de spontanéité, mais cette invocation permet sans aucun doute à Janette de socialiser les hommes à plus de douceur, de patience, de finesse à l'égard de leur épouse, et d'inviter les femmes à apprendre à ces messieurs à faire preuve de plus de tact et de savoir-faire. Ensemble, ces trois critères définissent la première posture de Janette Bertrand par rapport à l'ordre moral, et établissent les bases d'une nouvelle éthique à venir, toujours refoulée, toujours en voie d'être formulée.

Un basculement plus décisif : changement de mains du discours sur l'intimité naissante

La progression vers une épistémè spécifiquement intime tel qu'enregistré dans le *Refuge sentimental* est donc limitée, subtile, parfois difficilement saisissable. Mais un basculement s'opère tout de même, basculement qui ne laissera pas intact les discours ultérieurs de Janette Bertrand : en reconduisant les différences entre hommes et femmes en matière sentimentale et sexuelle et en repensant l'ordre familial et l'ordre social comme étant, somme toute, le produit d'une mécanique naturelle, Janette Bertrand invite au débat médecins, psychologues, sexologues, et psychiatres, et participe d'un changement de mains de la légitimité sociale des discours portant sur la sexualité, l'amour, le couple et la famille. C'est dans le courrier du cœur qu'a lieu ce débat, et ce courrier du cœur rejoint des centaines de milliers de foyers modestes, est lu par des femmes, et stimule au final une attitude réflexive par rapport à ces choses jugées comme inférieures en importance qu'étaient la vie conjugale, l'amour, et la sexualité.

Ainsi, le courrier du cœur, reprenant à son compte une part de personnalisme, une part d'humanisme, et certains éléments discursifs ambiants, entame une brèche dans la trame discursive traditionnelle arrimant ensemble sexualité, couple, et famille, dans un ordre transcendant donnant aux êtres humains une place déterminée en fonction de leur sexe, leur âge, leur statut marital et parental, et de traditions immuables. *Le refuge sentimental* est un début de discours cohérent, quoique toujours truffé d'embrouillements, de bonds en avant puis en arrière (de « hoquets monstrueux », pour reprendre le terme de F. Gros, commentant l'approche de M. Foucault)⁸²⁸ et de

⁸²⁸ Frédérique Gros, *Michel Foucault*, Collection Que sais-je?, Paris, PUF, 1996, pp. 39-40.

paralysies paraissant souvent, avec le recul, pénibles, voire même risible devant l'avancée des mouvements des femmes et de la connaissance scientifique en matière de sexualité humaine.

Mais replacé dans son contexte sociohistorique, il constitue une première étape fort importante, car il condense un ensemble de discours progressistes souvent réformistes et une somme de préjugés et de savoirs traditionnels, dans un mouvement, sinon une intention, de mieux en mieux affirmée : permettre aux femmes de se replacer elles-mêmes au centre de leurs vies quotidiennes, d'en devenir le sujet (aux sens grammatical et politique) et, beaucoup plus largement, d'y trouver du bonheur, et offrir pour cela au public québécois un guide pratique permettant de trouver, dans l'ordre naturel, les chemins conduisant au bonheur.

Enracinement naturel donc, très visible, souvent explicitement évoqué dans les réponses qu'elle offre aux lecteurs et aux lectrices : l'amour physique ne devrait plus être considéré comme chose dégoûtante, car il est naturel; les sens de la femme sont naturellement endormis, et il appartient donc naturellement à l'homme de les éveiller; les hommes ont naturellement besoin de contempler le corps des femmes, etc. Nulle surprise donc que les rôles de genres soient souvent définis à travers la lunette masculine, celle-ci servant de base sur laquelle construire son complément féminin, naturellement voué à le parachever, l'améliorer, mais jamais à le remplacer comme élément premier de cette complémentarité naturelle. Janette s'adresse aux femmes, mais jamais ne cesse de parler des hommes. Quitte à vendre la mèche : jamais elle ne saura s'extraire de cette perspective.

Mais cette naturalisation de plus en plus déchargée du religieux, de plus en plus radicalement immanente, scelle un changement de lieux de savoir et de lieu de parole pour la courriériste: on passe d'une morale de la famille à une intimité ordinaire déployée dans toute sa matérialité. Autrement dit, comme cette intimité ordinaire est rattrapée par les prescriptions morales dominantes que reconduit Janette Bertrand, elle n'est encore qu'imparfaitement thématisée, comme captive d'un ensemble de croyances qui la ramène encore et toujours vers sa base, soit les rapports familiaux et les rapports sociaux entre les sexes, et les fonctions naturelles qu'ils remplissent. Si la femme ne peut pousser sa quête d'épanouissement personnel jusqu'à sa conséquence parfois inévitable, soit la séparation et le malheur, et si l'homme, tentant d'atteindre à plus de sensibilité, ne peut trop dévier de sa virilité sans tomber dans l'homosexualité et abandonner pour toujours ses chances de bonheur, c'est parce que cette rupture par rapport à l'ordre familial et ses rôles traditionnels correspond à une coupure par rapport au monde naturel. D'abord

identifié à l'ordre spirituel, cet ordre naturel sera de plus en plus enraciné au sein d'un paradigme scientifique.

[...]. Or, sachez-le bien, je ne vous approuve pas. En ce moment, vous n'êtes pas trop malheureuse, mais le désordre dans lequel vous vivez [la personne en question a quitté son mari pour un concubin] ne vous apportera pas la paix de l'âme, ni celle du cœur, ni surtout celle de la conscience. Songer un peu à l'avenir. Votre amoureux trouvera sûrement à se marier, il vous laissera. Pendant qu'il en est encore temps, revenez vite à votre mari et au lieu de lui trouver des défauts, cherchez ses qualités, il en a sûrement [...]. Alors je vous demande de réfléchir et de rentrer dans l'ordre avant qu'il ne soit trop tard⁸²⁹.

J'aimerais pouvoir vous guérir. Vous seul, aidé d'un psychiatre, pouvez trouver ce qui vous porte à aimer anormalement [...]. Votre maladie est comme le cancer, on n'en a pas encore trouvé la cause, mais la science progresse sans cesse. Il s'agit de ne pas contaminer les autres. À votre place, je consulterais un psychiatre. *Que voulez-vous, il y a un ordre établi sur la terre, quiconque déroge est malheureux.* L'ordre, c'est l'amour entre hommes et femmes. Vous ne pouvez pas vous soumettre à cette loi de la nature, il faut comprendre alors que le monde vous rejette⁸³⁰.

Avec ce changement de paradigme vient un changement du lieu de pouvoir : les scientifiques s'intéressent aux comportements ordinaires et aux comportements de masse (à la définition de la norme), pas aux comportements idéaux; de manière similaire, le courrier du cœur recueille les témoignages des gens ordinaires, provenant de la métropole comme des régions, public, nous l'avons dit, disposant le plus souvent d'un capital culturel limité. Résultat : ce sont désormais aux classes populaires qu'il appartient de dire et de sanctionner ce qui commence à se définir comme une intimité, d'en définir les contours.

Cette définition progressive d'un espace d'intimité, comme pour beaucoup de changement au niveau des mœurs⁸³¹ commence d'abord par se saisir des habitus des classes supérieures, en perte de légitimité, mais demeurant les uniques détentrices d'un capital culturel leur permettant d'imposer une distinction entre le légitime et l'illégitime. Les Québécois, au tournant des années 1950 et 1960, s'approprient le discours religieux portant sur l'espace privé familial, et en enracinent les catégories dans un vécu expérientiel : la réflexion sur le sacrement du mariage que

⁸²⁹ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 4 avril 1954.

⁸³⁰ Janette Bertrand, *Le refuge sentimental*, 19 juin 1955.

⁸³¹ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

tiennent les prêtres et intellectuels personnalistes devient réflexion sur les implications pratiques du mariage, ses joies, ses peines ; la réflexion sur le sens de la sexualité et sur la condition pècheresse qu'entretient le clergé depuis des millénaires devient, au sein du *Petit journal*, inquiétude quant à la réalisation pratique d'une sexualité conjugale marquée par l'ignorance, l'insatisfaction, la crainte ; l'amour chaste proposé par la doctrine religieuse de l'époque tridentine est ramené à son expression centenaire, bourgeoise, opposant engagement, devoir, et amour-passion⁸³², et les Québécois se questionnent sur leurs capacités à se conformer à un type moral aussi restrictif au plan pratique. Ce qu'accomplit le courrier du cœur, donnant ainsi naissance au rôle social que s'appropriera progressivement Janette Bertrand, c'est de permettre au public québécois de se saisir de catégories complexes, jadis réservées à l'élite, et d'en diffuser alors l'usage.

Le rôle de Janette Bertrand, dans ce contexte, n'est donc pas de servir de contre-pouvoir à l'élite religieuse. Janette Bertrand n'est pas en mesure, à elle seule, de remplir ce mandat. Comme elle le confie elle-même, son rôle est un rôle d'écoute, de confidente. En ce sens, elle participe de l'appropriation publique, démocratique, et « de masse » d'une nouvelle éthique de l'intimité. En plein cœur de ce procès d'adaptation immanent, le courrier du cœur de Janette sert de boîte noire, qui enregistre les changements en train de s'opérer. Plus encore, le *Refuge* se fait amplificateur et participe de la conversion de la norme sociale en matière d'intimité sexuelle, amoureuse, et conjugale. Recevant les griefs, les plaintes, les attermolements, jérémiades et appels à l'aide du public aux prises avec des catégories sociales en décalage avec la réalité des gens, Janette publicise cette difficulté et appelle au renouveau de ces catégories. Vulgarisant un ensemble de savoirs émergents, elle dispense dans la trame de la vie ordinaire des catégories provenant de la philosophie, de la psychologie et des sciences sociales : égalité, domination, communication, etc..

Un discours à la jonction de multiples discours d'importance

Le refuge sentimental accomplira-t-il à lui seul la lourde tâche de dégager de son carcan familial et autoritaire une sphère moderne que l'on reconnaît aujourd'hui sous le terme d'intimité ?

⁸³² Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, op. cit..

Pas tout à fait. S'il réalise un premier mouvement de socialisation du public à un naturalisme immanent, s'il permet de penser progressivement une sexualité et un amour vécus moins sous le signe de la subordination que de la réciprocité, et s'il engage le public québécois à identifier, pour lui-même et à l'aide de professionnels laïcs, les conditions optimales d'une existence plus heureuse, il lui manque encore plusieurs éléments pour parvenir à définir les contours de l'intimité, telle que nous l'entendons aujourd'hui.

Premièrement, *Le refuge* reconduit plusieurs éléments d'une morale religieuse transcendante au sein de ses catégories naturalisées et immanentisées : Janette invite souvent ses lectrices à un « bon lavage d'âme » et ne rejette pas l'apport des prêtres dans la gestion des conflits intérieurs de nature spirituels. Autrement dit, elle laisse le religieux s'immiscer au sein de ce dialogue qu'elle établit avec le public québécois, et ne tente pas encore de fonder tout entier la quête d'une vie heureuse sur l'expression authentique de soi et la communication interpersonnelle, comme elle le fera plus tard.

Deuxièmement, *Le refuge* n'abolit pas la subordination du féminin au masculin, mais invite plutôt à considérer celle-ci comme le produit d'un ordre naturel qu'il importe de respecter au plus près, tout en maximisant sa marge de liberté par rapport à celui-ci. Or, comme nous l'avons vu, il est impossible de prétendre à réaliser une intimité fondée sur le dialogue si l'un des deux partis est considéré comme foncièrement inférieur en nature : le dialogue est alors transformé en monologue à la suite de la reproduction de rapports de force générant une dé-subjectivation du dominé. Ainsi, il faudra attendre, encore une fois, le second moment de l'œuvre de l'auteure et dramaturge pour voir poindre un véritable appel non plus simplement au respect mutuel des natures distinctes, mais à l'égalité des conditions dans l'expression authentique de sa nature véritable.

Finalement, l'intimité comme invitation mutuelle au partage d'un espace symbolique marqué par la distance au social et l'expression réciproque d'un soi, ne saurait être retrouvée dans un appel général au conformisme, aussi confortable soit-il. Le fait que *Le refuge sentimental* présente une version normalisée des pratiques, qu'il confère aux Québécoises et aux Québécois un guide pratique pour l'action, contribue à court-circuiter cette appropriation générale, cette diffusion de masse de la culture de l'intériorité qu'il propose. Dit autrement, *Le refuge* prépare l'intimité en thématissant un quotidien vécu dans toute sa matérialité et en présentant les femmes comme autant d'individus cherchant à se réaliser dans leur nature propre, mais échoue à réaliser l'inimitié en offrant des pistes génériques de réalisation de cette intimité : l'accueil de l'autre se fait alors en

parfaite conformité avec les prescriptions sociales. Par rapport à un espace imaginaire intime tel que celui que l'on retrouvera plus tard dans la télévision de Janette Bertrand, il manque aux *Refuges* l'appel vibrant à l'expression singulière de ses sentiments, de sa vulnérabilité, et à l'accueil sans équivoque des sentiments et de la vulnérabilité de l'autre ou, comme le disait C. Rogers⁸³³, cet « unconditional positive regard », acceptation sans ambages de la parole et de l'identité de l'autre, dans ses forces, ses faiblesses, et l'inconfort que ceux-ci suscitent pour l'interlocuteur, mettant de l'avant, dirait peut-être Rogers, un « soi intégré⁸³⁴ », soit une pleine et entière expression de soi, exempte de névrose, exempte d'un idéal du soi dont les finalités échappent à l'organisme et à l'esprit.

Si Rogers proposait d'ores et déjà ses idées au public américain au moment de la publication du *refuge sentimental*, et si celui-ci en intégrait bien quelques éléments épars, ce ne sera que trois décennies plus tard que seront pleinement enregistrées ses avancées dans l'œuvre de Janette. Il en ira de même pour la théorie de la communication, qui commence à se manifester avec les dernières années du *refuge* et la croissance des injonctions au dialogue. Comme nous nous apprêtons à le découvrir, ce sera avec *L'amour avec un grand A* que s'affirmeront sans ambiguïtés ces idées, et que se déploiera, dans toute sa magnitude, un imaginaire social moderne de l'intimité.

Discours de jeunesse de Janette Bertrand : discours préambulaire de l'intimité.

Si nous reformulions ainsi notre question de recherche : existe-t-il, avant 1969, dans les courriers du cœur de Janette Bertrand, un discours de l'intimité, donnant à penser que s'installe dans le Québec d'alors un dispositif intime, ordonnant couple, amour, et sexualité en parallèle ou à l'extérieur de l'institution familiale ? La réponse serait : non. Il n'en existe pas encore. Ce que nous montre à voir *Le refuge sentimental* est un dispositif transitoire, articulant injonctions traditionnelles et religieuses, éthique post-tridentine, et éthique personnaliste, ponctuée d'éléments discursifs évoquant la psychologie humaniste et les théories de la communication émergentes.

⁸³³ Carl Rogers, *Client-centered psychotherapy*, Boston, Houghton-Mifflin, 1951; Howard Kirshenbaum & Valerie L. Henderson, *Carl Rogers*, New York, Houghton Mifflin Company, 1989.

⁸³⁴ Carl Rogers, *Client-centered psychotherapy*, *op. cit.*.

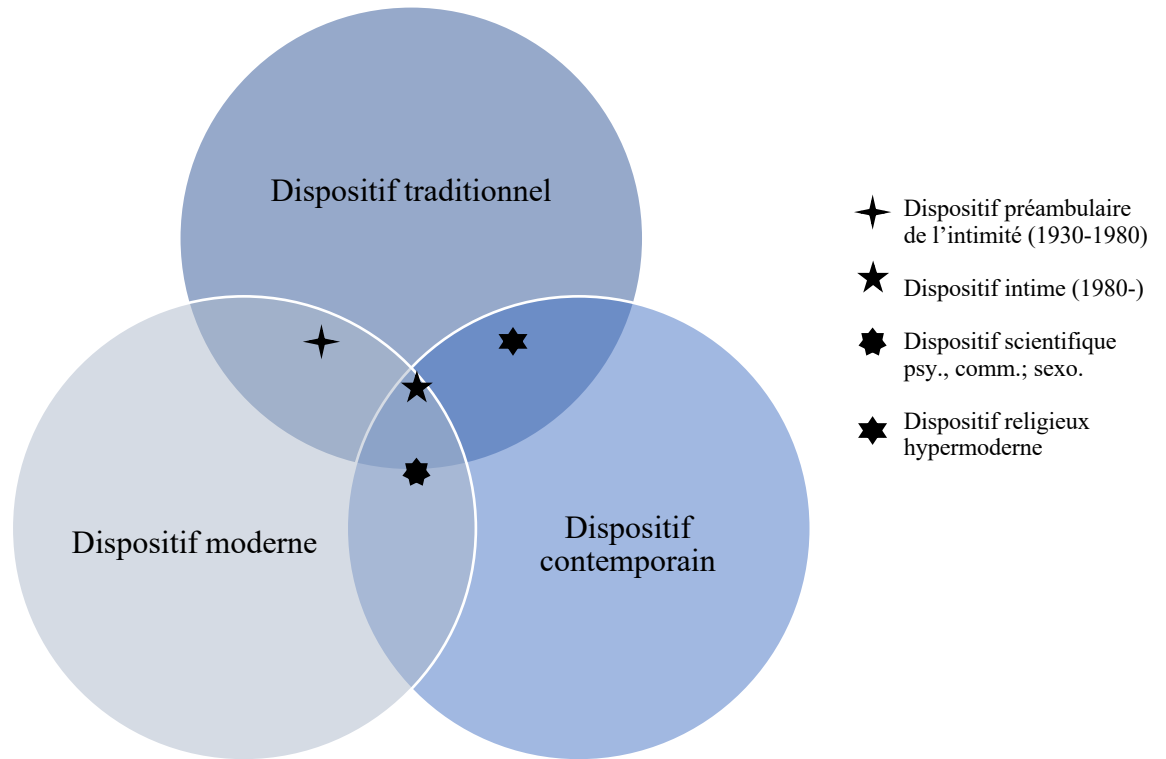
Le discours de Janette, avons-nous montré, est singulier en ce qu'il combine deux tendances contradictoires : il réaffirme ou reconduit les injonctions à l'ordre social, une vision naturaliste de celui-ci, et plus particulièrement en ce qui a trait aux relations entre les sexes, à la finalité du mariage, et au respect de l'ordre et de l'autorité; mais il propose également de donner plus d'espace à une éthique personnaliste du mariage et de la sexualité, de favoriser l'épanouissement mutuel des époux, le respect des femmes, de leur intégrité physique, émotionnelle et sexuelle, et de retirer aux autorités traditionnelles le droit de parole en matière de sexualité, de sentiments amoureux, de relations conjugales et de mariage. Il se distingue en cela d'un discours plus traditionnel qui, nous l'avons vu au chapitre précédent, affirme l'importance de l'autorité et la fonction biologique et spirituelle du mariage : Janette propose de s'intéresser à la relation en elle-même, et d'aider les femmes à maximiser leurs chances de bonheur au sein de celle-ci. Nous avons donc qualifié son discours d'invitation à un conformisme doux, par opposition avec une éthique du sacrifice de soi.

Ébauche d'un modèle analytique

À ce stade, pour conclure notre analyse et pour livrer une version synthétique de ce qui vient d'être dit, il est, nous semble-t-il, possible de modéliser les trois principales configurations sociales ou les trois principaux dispositifs que nous avons été en mesure d'étudier et de distinguer. Le troisième dispositif fera l'objet du chapitre suivant. Son illustration préliminaire a pour fonction d'aider à comprendre le mouvement qui se dessine, et à mieux distinguer ce second moment transitoire que nous venons d'analyser :

Modèle analytique général

Dispositifs & discours portant sur la famille puis sur le couple, le sentiment amoureux, et la sexualité



Voici la définition que donne P. Veyne, exégète assidu de l'œuvre de M. Foucault, de ce qu'est un dispositif. Citant tout d'abord M. Foucault, l'auteur explique:

« [C'est] un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit [Foucault, *Dits et écrits*, p. 299] ». Ces « dispositifs », ce sont donc des lois, actes, paroles ou pratiques qui constituent une formation historique, que ce soit la loi, la science, l'hôpital ou l'amour sexuel ou l'armée. Le discours lui-même est immanent au dispositif qui se modèle sur lui (on ne fait jamais que l'amour ou la guerre de son temps, sauf si l'on est inventif) et qui l'incarne dans la société; le discours fait la singularité, l'étrangeté d'époque, la couleur locale du dispositif⁸³⁵.

⁸³⁵ Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 53.

Le modèle analytique général présenté ci-haut permet donc d'ordonner analytiquement (c'est-à-dire pour des fins de comparaison, de compréhension, et d'analyse de second degré) des ensembles hétérogènes de connaissances, de discours et de pratiques, dont celles que nous avons analysées jusqu'à maintenant. Il permet en outre de cartographier les différents discours, dont celui de l'œuvre de correspondante de Janette Bertrand. Il permet en somme de nous représenter de façon imagée la manière dont un *dispositif intime* émerge progressivement, à la croisée de dispositifs beaucoup plus larges qui continuent de l'alimenter en significations, et de quelle manière le discours de Janette Bertrand contribue à cette émergence.

Le premier de ces dispositifs plus larges est le *dispositif traditionnel* qui intègre, parmi d'autres discours (le discours théologique, politique, esthétique, etc.) celui ayant pour objet la famille. Pour ce qui est du Canada français puis du Québec pré-1940, nous avons vu que dans ce discours portant sur la famille – entendue comme famille élargie – se subsument les catégories telles que la vie sexuelle, les sentiments amoureux et les relations au sein du couple, qui y sont réduits à leur fonction par rapport à l'institution familiale. Celle-ci est, nous l'avons vu, pensée comme unité économique centrale et comme système fonctionnel de reproduction symbolique de la société.

Dans le dispositif traditionnel québécois, la majorité des discours légitimes et, sans contredit, le discours légitime sur le triptyque sexe-amour-couple, sont généralement accaparés par l'Église catholique (bien que des éléments contestataires existent, et que les individus trouvent des marges de liberté : pratiques contraceptives illicites, mariages entre cousins, etc.). Le discours catholique trouve plusieurs déclinaisons qui coexistent et entrent en concurrence dans la définition de la réalité. Certains perdront en importance avec le temps, alors que d'autres, au contraire, parviendront à redéfinir la nature même du discours catholique : c'est le cas de l'éthique personnaliste et de son discours sur le couple comme fondement sacré de la famille.

Pour ce qui est du dispositif traditionnel, l'ensemble des discours qui y prennent place sont de nature strictement et ouvertement normative, et se préoccupent de l'agencement entre pratiques et comportements temporels et correspondance idéale à un ordre perçu comme naturel et transcendant⁸³⁶. Le discours sur la famille n'y échappe pas. De nature normative, il vise à inculquer

⁸³⁶ Nous invitons le lecteur ou la lectrice à se rapporter à la description que donne Michel Freitag (Michel Freitag, *Dialectique et société, Tomes I et II*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986) des sociétés traditionnelles, ou du « mode de reproduction culturel-symbolique », pour mieux saisir la nature normative des opérations ordinaires de maintien de la réalité qui sont déployées dans les discours légitimes.

un ensemble de comportements, d'attitudes et valeurs assurant la reproduction de rapports de force et de croyances dont il a en retour besoin pour se maintenir. Ainsi, on peut avancer qu'à un moment antérieur à 1960, le discours de l'Église catholique se situait tout entier dans le dispositif traditionnel, puis qu'il accomplit, entre 1940 et 1970, un rapprochement avec le dispositif moderne, dont il intègre des éléments essentiels, déplacement opéré par l'éthique personnaliste (représentée ci-haut par l'étoile à quatre pointes)⁸³⁷.

Le dispositif moderne s'appuie sur un ensemble de discours et d'institutions puisant leur légitimité dans la science, la loi, et l'autonomie individuelle qu'ils procurent ou permettent de penser. La tradition s'efface comme principe intégrateur, et tout discours légitime y est reconnu comme tel lorsqu'il parvient à engendrer des conséquences empiriques, ou lorsqu'il contient en son cœur un programme de libération (libération de l'hétéronomie, de la tyrannie, de l'impérialisme, de la domination de la nature, des croyances obscurantistes, etc.), visant à l'augmentation des libertés individuelles (ce qui peut passer par un programme de libération collective, comme pour le marxisme par exemple). Le discours typique moderne est un discours moins normatif (visant à l'atteinte d'objectifs de nature morale et symbolique, comme pour le discours traditionnel typique) que disciplinaire⁸³⁸, visant le redressement des corps, des attitudes et des institutions par l'application de connaissances fondées sur l'examen empirique des conséquences de leurs applications. Si son soubassement est évidemment moral (autonomie, justice, égalité, efficacité, profitabilité, etc.), ses principes légitimes reposent davantage sur l'universalisation des pratiques et des attitudes, et par conséquent du contrôle objectif qu'il permet d'exercer sur la réalité. De la prison à la sexualité en passant par la famille, les discours typiquement modernes rejettent l'idée d'un ordre moral et cherchent à trouver au sein de la nature, qu'ils conçoivent de manière empirique et non plus métaphysique, les lois universelles prescrivant les comportements idéaux en diverses matières.

Le dispositif moderne connaît donc un ensemble de discours portant sur la famille comme objet, et confisque ainsi au dispositif traditionnel son monopole sur la question. Mais ce qui

⁸³⁷ La transition entre le dispositif traditionnel et le dispositif contemporain ne nous intéressera pas dans cette thèse, mais il ne serait pas inintéressant d'en explorer les formes, pour voir de quelle manière coexistent encore aujourd'hui des formes de pensée holiste au sein des sociétés individualistes hypermodernes (nous pensons par exemple à certains discours religieux faisant appel à l'identité individuelle et à la lutte contre la perte de sens). Cet espace discursif serait représenté, dans le graphique ci-haut, par l'étoile à six pointes. Par ailleurs, sur la modernité du personnalisme, voir É.-M. Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, Collection « Héritage et Projet », 2007.

⁸³⁸ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2007.

apparaît, c'est un décentrement du point de vue à partir duquel est observée, pensée, et dite la famille : émerge une pléthore de discours portant sur des pratiques et des imaginaires parallèles, empiétant sur le terrain de la famille traditionnelle. Apparaissent en effet de nouvelles castes de spécialistes de la sexualité, de l'amour et de la vie conjugale (désormais confondue avec vie familiale), tels que les romanciers, psychiatres, médecins, moralistes et juristes. C'est à partir de ces nouveaux lieux de discours que sera critiquée l'institution familiale, qui ne se regarde désormais plus en elle-même, pour elle-même, à titre de finalité. La famille devient une médiation dans la réalisation de desseins tiers, dont les fondements sont observés dans la nature : sexualité, sentiments, relations interpersonnelles trouvent dans les sciences naturelles et sociales des assises solides.

[La famille, dans la modernité, aux dires de Foucault] est aussi un réseau de plaisirs-pouvoirs articulés selon des points multiples et avec des relations transformables. [...] la polarité établie entre la chambre des parents et celle des enfants [...], la ségrégation relative des garçons et des filles, les consignes strictes de soins à donner aux nourrissons (allaitement maternel, hygiène), l'attention éveillée sur la sexualité infantile, les dangers supposés de la masturbation, l'importance accordée à la puberté [...] tout cela fait de la famille, même ramenée à ses plus petites dimensions, un réseau complexe, saturé de sexualités multiples, fragmentaires et mobiles⁸³⁹.

C'est donc à partir de ces nouveaux discours, attentifs à la famille et aux pratiques qui s'y déroulent, que sera recomposé le discours portant spécifiquement sur la famille⁸⁴⁰ : la famille en ce qu'elle favorise une sexualité refoulée, la famille comme institution oppressive des femmes, de leur sexualité, de leurs sentiments, la famille comme lieu d'expression du couple qui la fonde, etc.

Cependant, le passage d'un dispositif à l'autre, comme le démontre Michel Foucault dans son *Histoire de la sexualité*⁸⁴¹ et dans *Surveiller et punir* par exemple⁸⁴², ne s'effectue pas sans hybridations et régressions. En effet, pour ce qui est des discours les plus influents en ce qui a trait

⁸³⁹ Rémi Lenoir, « Famille et sexualité chez Michel Foucault », *Sociétés & Représentations*, 2006/2, n° 22, p. 207.

⁸⁴⁰ On pourrait concevoir, nous inspirant des études de M. Freitag, qu'il s'agit ainsi du point de basculement de la famille vers sa postmodernité, dans laquelle l'unité de l'institution familiale n'est plus garantie a priori, étant plutôt le lieu, remarquable a posteriori, d'une convergence de multiples discours et de multiples pratiques qui la norment et lui donne sens de l'extérieur. Voir Michel Freitag, *Dialectique et société II*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.

⁸⁴¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976.

⁸⁴² Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1993.

à la famille, nous avons vu que le Québec fut le lieu d'émergence d'un nouvel imaginaire que nous avons qualifié de mystique : la famille comme lieu d'épanouissement du couple, à partir de la rencontre de deux individualités, mais toujours dans l'optique d'assurer le maintien de l'autorité masculine et, chez les personnalistes, de l'autorité et des croyances religieuses. Imaginaire et discours paradoxal, parfois schizoïde, dirait Bateson⁸⁴³, car il responsabilise les femmes pour la socialisation à cet imaginaire de la liberté, tout en favorisant uniquement la liberté d'autrui, celle des garçons, toujours en charge, implicitement du moins, de la marche du monde; schizoïde aussi en ce qu'il offre aux femmes d'exprimer leurs insatisfactions de ménagère, d'épouse, et de fille, et de valider celles-ci par le biais de connaissances scientifiques et empiriques de plus en plus étayées, mais qu'il continue de poser la famille comme horizon de leur réalisation personnelle⁸⁴⁴.

Les multiples discours concurrents portant indirectement ou directement sur la famille, proposée par le dispositif moderne, se trouvent, des années 1940 aux années 1980, condensés dans la parole de certains intervenants publics, dans la rencontre du dispositif traditionnel et du dispositif moderne (étoile à quatre pointes) : chroniques du quotidien (courrier du cœur, etc.), et magazines populaires (tel que *Châtelaine*) en sont pour le Québec certains des principaux porte-étendards. Alors que d'autres discours tendent à s'extraire de la gaine traditionnelle, comme le discours portant sur la sexualité qui tend à refuser radicalement la nature morale de la sexualité et lui trouve plutôt des fonctions biologiques, sociales et ludiques⁸⁴⁵, ces discours sur la famille sont finalement campés sur les principes d'ordre transcendant. En arrière-plan du discours de Janette Bertrand se trouve, constamment réitérée, explicitement ou non, une invitation au respect de l'ordre social, des traditions, et du sens immémorial de la vie familiale comme espace de sociabilité idéal.

Ainsi, Janette ne critique ou ne légitime pas encore complètement la famille à partir des lieux de connaissance scientifique : elle cherche plutôt à préserver le discours traditionnel en matière familiale, tout en insérant dans celui-ci des éléments de discours moderne, pour en permettre l'actualisation, le rajeunissement. Aussi, lorsqu'elle traite de sexualité, d'amour ou de

⁸⁴³ Jean-Claude Benoit, *Bateson, la Genèse des thérapies familiales*, Érès, édition Kindle, 2009.

⁸⁴⁴ Ainsi, à titre d'horizon normatif vivant, la famille ne peut être considérée comme étant entrée de plein pied dans la post-modernité. Elle possède toujours un caractère structurant, donnant sens à l'action. Voir Michel Freitag, *Dialectique et société II*, op. cit..

⁸⁴⁵ Les locuteurs de ce discours émergent fondent leur légitimité sur des savoirs positifs fondés sur l'expérience empirique, et rejettent les catégories discursives fondées en traditions et en croyance des anciens moralistes. Krafft-Ebbing, Freud, et Kinsey par exemple, en constitueront les locuteurs privilégiés, apportant avec eux un nouveau champ conceptuel permettant de dire l'acte sexuel notamment, en dehors de la famille et de l'ordre social qu'il présuppose encore à l'époque.

vie conjugale par exemple, c'est en conservant pour horizon idéal la famille et sa structure de rôles, son autorité et sa sacralité, diront les personnalistes.

Ses recommandations visent surtout à favoriser la coexistence pacifique entre les sexes avec pour horizon leur rencontre, rencontre sexuelle, rencontre séductrice, mariage, ou dialogue quotidien, la fondation et la solidification d'une famille (certes conçue comme famille nucléaire, dans un imaginaire parfaitement moderne). Cette harmonie, assurée par la reproduction de rôles de genre rigides, mais à ses yeux plus justes que ceux qu'elle s'emploie à critiquer au nom des femmes, réunit savoirs traditionnels (e.g. rituels de séduction, etc.), savoirs religieux, et savoirs scientifiques (e.g. psychologie embryonnaire et recommandations de consulter un thérapeute, etc.). En ce sens, il se situe à l'intermédiaire des dispositifs traditionnels et modernes, et est représenté, dans le graphique précédent, par l'étoile à quatre pointes. Nous avons qualifié ce discours de *discours préambulaire de l'intimité*.

Nous n'avons pas encore exploré l'œuvre contemporaine de Janette Bertrand, celle qui se dessine à partir des années 1980, lors de ses heures de gloire à titre d'auteure et de scénariste pour la télévision. Nous nous y appliquerons au chapitre suivant, puis reviendrons en conclusion de ce même chapitre sur la nature du dispositif contemporain, la manière dont le tableau des trois différents dispositifs rend compte de l'évolution du discours de Janette Bertrand vers un véritable discours de l'intimité.

Chapitre V

Dégagement du dispositif intime moderne québécois.

Télévision de Janette Bertrand

[...] J'ai su très tôt, par François Cloutier, Psychiatre, que nous étions un peuple adolescent. Et que nous étions un peuple adolescent en pleine crise d'identité. On ne sait pas qui on est. On n'est pas Français. On n'est pas Américains. On n'est pas Anglais. Et c'est pour ça qu'on aime tant notre télévision. Notre télévision est regardée parce qu'on a un problème. Les Français, ils savent qui ils sont. Ils peuvent se payer beaucoup d'histoires. Nous autres, on ne sait pas qui on est. Alors on veut vérifier : on es-tu corrects. C'est ça...⁸⁴⁶

Le chapitre IV retraçait la manière dont se disloquait progressivement, non sans apporter un certain nombre de nouveautés, un dispositif articulant jadis institutions sociales, pratiques quotidiennes, imaginaire social, et leurs discours respectifs, le dispositif familial. Les jalons posés par l'éthique personnaliste québécoise, par le paradigme communicationnel américain, par la psychologie existentialiste, puis l'apparition d'éléments discursifs similaires dans l'espace discursif québécois populaire à travers l'œuvre du père prédicateur M.-M. Desmarais, le magazine *Châtelaine*, et les courriers du cœur des années 1960-1970, ont accompagné l'émergence du discours courriériste de Janette Bertrand et préparé le terrain pour ce qui allait s'affirmer au fil des années 1980.

Nous avons ultimement pu constater que le discours de jeunesse de Janette Bertrand est, paradoxalement, remarquable dans sa banalité : ce qu'il y a d'exceptionnel dans le discours de jeunesse de Janette Bertrand, c'est qu'il ne se détache que très peu d'un ensemble d'idées, de concepts, de valeurs, et de prescriptions normatives, également présents dans le reste de l'ensemble des discours qui, à son époque, ou encore quelques décennies avant lui, occupent l'espace public. S'il présente une singularité par rapport à ces autres discours, c'est qu'il concentre cet ensemble de

⁸⁴⁶ Entrevue avec Janette Bertrand, réalisée par J.-C. Demers, le 22 septembre 2015, à Montréal.

discours contemporains autour du vécu quotidien de Québécois, mais surtout de Québécoises, aux prises avec les paradoxes d'une institution familiale hybride, à cheval entre tradition et modernité, une famille mystique, fortement hiérarchique, mais faisant l'apologie de l'égalité et de la liberté.

Le discours de jeunesse de Janette, avons-nous dit, tente d'aménager un espace d'affirmation de subjectivité pour les femmes et un espace d'horizontalité et de dialogue au sein de la famille et du couple, mais échoue dans ce projet, prônant plutôt, ultimement, ce que nous avons appelé, nous inspirant en cela du concept de « despotisme doux » du philosophe Alexis de Tocqueville⁸⁴⁷, « un conformisme doux ».

En cela, Janette accompagne les Québécoises et les Québécois dans leur appropriation progressive d'un ensemble de discours parallèles aux discours religieux et traditionnels portant sur la famille (rôles, attentes, hiérarchie, etc.), mais ne propose pas encore, à la fin des années 1950, de discours alternatif, cohérent, pouvant remplacer le dispositif familial dans la formulation d'une éthique du quotidien, des rapports entre proches (et surtout en ce qui a trait aux rapports sociaux de sexes) et des attentes par rapport au développement de l'individu. Janette glane des éléments de discours propres à une configuration naissante, encore embryonnaire, qu'elle assemble, parfois maladroitement, parfois heureusement, avec des éléments traditionnels. Dispositif hybride donc, qui annonce une rupture se faisant attendre.

La question à laquelle s'attarde ce chapitre est donc la suivante : *de quelle manière, si changement il y a, se prépare, se décline, puis se consolide ce changement dans le discours de Janette Bertrand ? Aussi, nous nous demanderons quels sont les facteurs de la rupture entre le discours préambulaire et un discours plus défini, plus distinct, de l'intimité ? Finalement, nous chercherons à savoir en quoi ce nouveau discours rend explicite un dispositif en train de mieux s'affirmer dans l'imaginaire social des québécoises et des Québécois, et ce qu'il révèle de ce nouveau dispositif intime.*

⁸⁴⁷ Alexis de Toqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961, voir plus spécifiquement t. II, IVe partie, Chap. VI.

Prémisses

Les prémisses de la rupture dans le discours de Janette Bertrand sont bien visibles dans le changement de ton qui s'opère, déjà, au milieu des années 1970. Dans *Le refuge sentimental* de même que dans les téléseries *Toi et moi* (1954-1956, 231 épisodes)⁸⁴⁸, et *Quelle famille !* (1969-1974, 179 épisodes)⁸⁴⁹, on observe une Janette réactive, irritée des conséquences funestes de la permanence du rapport hiérarchique unissant hommes et femmes dans un destin familial somme toute encore rigide : inégalités subies au quotidien par les femmes, rapports entre époux très peu susceptibles de conduire au bonheur mutuel et à l'élévation personnelle, etc. Toutefois, dans la tension entre un idéal de conservation de la famille et un idéal d'égalité entre les sexes, la jeune Janette, consciente des demandes propres au présent, parie sur le passé. Dès les tous premiers *refuges sentimental* (fin 1953, début 1954) aux derniers épisodes de *Quelle famille !* (1973), Janette dénonce l'obscurantisme et l'exubérance de la norme sociale de plus en plus vétuste par rapport aux idéaux de liberté et d'individualisme qui soufflent sur le Québec, et invite à un rééquilibrage de la normativité en faveur des femmes, sans pour autant remettre en cause l'ensemble de l'ordre social, ni formuler de voie alternative claire et tangible.

Si basculement il y a, c'est la seconde moitié des années 1970 qui en porte la marque. C'est l'époque où commence à se manifester, à se rendre visible à elle-même et à son mari, une épouse tiraillée et essoufflée. C'est l'ère d'une Janette aux prises avec la permanence de l'écart de pouvoir entre elle et son mari, différentiel d'influence en pratique vétuste (elle écrit et réalise l'ensemble des émissions qu'ils jouent ensemble et pour lesquelles il prend une part du crédit), mais, en légalité et au plan symbolique, toujours bien présente :

Janette Bertrand [visiblement irritée, racontant l'époque où elle n'avait pas la propriété légale de ses émissions] : Heille, Heille Heille! Assez ! Il a fallu que ce

⁸⁴⁸ Diffusée pour la première fois le 11 août 1954, la téléserie humoristique, mettant en vedette Janette Bertrand et Jean Lajeunesse, vise à faire rire, tout en étalant au grand jour les petits soucis de la vie quotidienne. La téléserie ne présente pas de ligne narrative continue, étant plutôt structurée comme une suite de courts sketches. *Toi et moi* fera notamment grand bruit en étant la première, de l'histoire de la télévision québécoise, à représenter un couple ensemble, côte à côte, au lit.

⁸⁴⁹ La téléserie, diffusée pour la première fois le 7 septembre 1969, mettra cette fois-ci en scène toute la famille de Janette Bertrand, soit elle-même, Jean Lajeunesse, Isabelle Lajeunesse, Martin Lajeunesse, de même que Ghislaine Paradis, Robert Toupin et Joanne Verne. On y suit l'épopée d'une famille montréalaise confrontée aux changements culturels et sociaux qu'apportent les années 1960, telle que la consommation de marijuana, les nouveaux rapports sociaux égalitaires, l'importance de la communication au sein de la famille, et les tribulations de ses différents membres. L'un des épisodes créera une certaine commotion dans l'opinion publique, en soulevant la question des premières menstruations.

soit mon mari qui vende les émissions. Parce que moi je n'en aurais pas eu d'émissions, j'en aurais pas eu à cette époque. Parce qu'une femme «(ton condescendant) ça tombe enceinte, ça chiale tout le temps», tu sais, c'est les préjugés. C'est un monde d'hommes !

[...]

J.-C. Demers : Est-ce que c'est votre divorce qui a entraîné un changement de perspective ?

Janette Bertrand - Non, non. C'est le fait que moi, j'ai commencé à penser par moi-même. À remettre en question l'autorité de l'homme. J'ai commencé à faire de l'argent. Ça, enlever le job de pourvoyeur à un homme, c'est encore très difficile⁸⁵⁰.

Point de pivot, préparant un divorce annoncé, et insufflant au travail de Janette une nouvelle énergie, une nouvelle intention, visible dans sa production télévisuelle. Cette colère qui gronde en elle l'encourage en retour à explorer d'autres avenues possibles. Avec la télésérie *Grand-papa*⁸⁵¹ (115 épisodes, de 1976 à 1979, diffusée sur les ondes de Radio-Canada), Janette s'en prend explicitement à l'éminence du patriarcat, à la majesté de l'autorité masculine et, dans un même élan, à l'idéal d'une famille marchant à sa suite, dans l'ombre d'un Léviathan puissant, juste et désintéressé. À partir de 1976, on voit émerger une Janette plus ambitieuse dans son propos, plus dénonciatrice, une Janette qui pointe du doigt, expose. Encore incapable de formuler une alternative à sa critique négative, Janette, impuissante, accuse :

J.-C. Demers : lorsque vous écriviez *Quelle famille!*, le faisiez-vous dans la même intention que celle des grands A ? Le même élan ?

Janette Bertrand- [...] C'était pas moi Fernande [Héroïne féminine de *Quelle famille !*] : je travaillais, j'écrivais. Je voulais montrer une Fernande soumise. Quand j'ai fait *Grand-papa*, je voulais montrer que le patriarcat, c'était de la *bullshit*, parce que les hommes et les femmes étaient injustes. Ce n'est pas parce que tu es grand-père que tu es juste et que tu es parfait.

J.-C. Demers : L'impulsion principale est venue d'une émission américaine.

Janette Bertrand : C'était en réaction à *Father's Knows Best*. Complètement. Il était injuste, il aimait plus l'un de ses enfants que l'autre. [Pourtant, on dit :] On aime tous nos enfants pareil, [or] ce n'est pas vrai ! Tu as des affinités avec certains enfants, et tu n'en n'as pas avec d'autres. C'est comme ça. Et c'est terrible! Parce

⁸⁵⁰ Entrevue avec Janette Bertrand, 22 septembre 2015, Montréal.

⁸⁵¹ La série, que prendra les ondes le 14 septembre 1976, raconte l'évolution du patriarcat d'une famille montréalaise (Charles-Henri Lamontagne, incarné par Jean Lajeunesse) qui voit son autorité et le contrôle qu'il exerce sur ses enfants s'étioler, et qui apprendra à accepter l'avènement des valeurs d'égalité entre les sexes et entre les âges. On y suit également le parcours de ses enfants, qui tantôt se heurtent à la persistance des usages et des préjugés traditionnels, tantôt sont touchés par divers problèmes sociaux, que Janette met en scène avec un ton plus dramatique, moins bon enfant que dans *Quelle Famille !*.

que le parent qui a ça, il se dit : je ne suis pas correct. Je ne suis pas correct. Mais tu as des affinités⁸⁵².

Grand-papa prend ses distances par rapport aux premières expériences télévisuelles de Janette. *Toi et moi* et *Quelle famille !* étaient autant de chroniques satiriques du quotidien, parfois moralisantes mais toujours humoristiques, introduisant dans le drame ordinaire de la vie des femmes des espaces de dénonciation bon enfant inspirant la détente. Par contraste donc, les premiers temps de la télévision de Janette apparaissent comme une soupape, permettant de relâcher un peu de frustration. En engageant un vaste public dans autant d'espaces liminaires (épisodes courts, clairement fictionnels, caricaturaux), en bâtissant un pont entre des milliers de foyers québécois et un imaginaire alternatif, ces deux téléséries opéraient une sorte de renversement carnavalesque par lequel la perspective des femmes, et celles des enfants mêmes, prenait, l'espace d'un épisode, le dessus sur celle des hommes. Le tout rentrant bien entendu dans l'ordre avant que le comique ne devienne transgressif, ce pont, cet imaginaire, cet entre-soi réaffirmait ainsi le caractère injuste, mais tolérable de l'ordre social en place. Du refuge sentimental jusqu'aux derniers épisodes de *Quelle famille !*, Janette Bertrand se fait, bien malgré elle, complice d'un certain *statu quo*.

Voici un exemple de ce renversement carnavalesque suivi d'une réitération du primat de l'ordre social en place, tiré de *Toi et moi*⁸⁵³ : Janette, discutant avec son mari, à la maison, explique : « Jean, on n'arrive pas avec ton salaire. Il faudrait augmenter ton revenu ». Lui, un peu distant, répond : « Si tu veux. C'est peut-être pas une mauvaise idée ». Janette l'embrasse, souriante, trépidante. L'accord est en fait un malentendu : lui pense que son épouse désire travailler, alors qu'en fait, Janette cherche à le transformer en commis voyageur, vendeur de bas de nylon. Plus tard dans l'épisode, Janette lui enseigne donc le métier de vendeur de bas de nylon pendant que lui démontre des signes d'irritation. À la suite de quoi, ensemble, ils débutent leurs activités de porte à porte. C'est à partir de ce moment que les deux protagonistes perdront tour à tour la face, et que la ruse de Janette se retournera contre elle. La première des clientes potentielles de Jean le met violemment à la porte. Dépité, il se voit aussitôt encouragé par Janette. La seconde cliente, jeune femme entrant dans les canons de beauté des années 1960, se fait séduisante, aguichante (une musique de saxophone accompagne la scène, soulignant la sensualité dont elle fait preuve),

⁸⁵² Jean-Christophe Demers, *Entrevue avec Janette Bertrand*, *ibid.*

⁸⁵³ *Toi et moi*, épisode diffusé le 26-09-1975, à la télévision de Radio-Canada.

retrousse sa robe de chambre de satin pour enfiler les bas que lui tend Jean, pantois. Janette se cambre, se tend, donne plusieurs signes non verbaux de se mourir de jalousie en observant la scène. Lorsque Jean ressort de la maison, Janette éclate en sanglots. Vaincue, elle lui fait promettre de ne plus jamais vendre de bas.

Il s'agit d'un procédé visiblement alors perçu comme comique, rafraîchissant, « charmant et [...] léger⁸⁵⁴ », permettant de regarder en face des réalités souvent complexes et tragiques, sans pour autant menacer l'ordre ordinaire des choses. Procédé aussi favorisé par le caractère rituel des premiers temps de la télévision⁸⁵⁵, alors que les familles « au grand complet » prenaient place au salon, devant le poste de télévision, et visionnaient, d'un bout à l'autre du Québec, une programmation payée à même les fonds publics, dont le contenu se devait de préserver les bonnes mœurs et de favoriser la bonne entente. Le public québécois est réceptif : Jean et Janette sont alors la « coqueluche » du Québec. Janette provoque, mais juste assez : elle attire la sympathie en faisant feu sur les lieux communs et la censure :

Guy A. Lepage : Jean et Janette deviennent la coqueluche de la télévision. [...] Vous faites [...] *Toi et Moi*, à la fin des années 1950, et qui est l'ancêtre, dis-tu, d'*Un Gars une Fille* [...] c'était jugé très controversé parce que l'homme et la femme dormaient dans le même lit.

Janette Bertrand : [Avant, dans les autres émissions de télévision] on les montrait dans des lits jumeaux. [Dormir dans le même lit] ne se faisait pas. Alors j'ai supplié Radio-Canada de nous laisser. Nous étions mariés! Pyjamas jusque-là (Janette montre son cou), robe de nuit à manches longues, comme dans *La Petite vie*⁸⁵⁶!

Quelle famille ! ajoute à ce procédé narratif (provocation suivie du retour à l'ordre) un soupçon de pédagogie sociale, procédé appris et expérimenté par Janette dans la tenue de son courrier du cœur : on cherche à sensibiliser et à dévoiler en public ce qui demeure caché sous le poids des conventions du passé. Il s'agit ainsi du prolongement de *Toi et moi*, dans l'intention d'aborder de front certaines des problématiques que Janette avait découvertes dans ce qui s'est avéré être sa véritable école, *Le refuge sentimental* :

⁸⁵⁴ *Écho du Saint-Maurice*, 6 novembre 1957.

⁸⁵⁵ Jean-Pierre Desaulniers, *De la famille Plouffe à la Petite vie : Les Québécois et leurs téléromans*, Québec, Musée de la civilisation, 1996.

⁸⁵⁶ « Tout le monde en parle », tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016 ».

Quelle famille! était dans la continuité de *Toi et moi*, que j'avais écrits pour Jean (Lajeunesse) et moi dans les années 1950. [...] J'y abordais des questions sociales--comme les conflits générationnels, l'éveil amoureux [...] Tout ça part de mon courrier du cœur, que j'ai tenu pendant 17 ans, dans lequel les gens, hommes comme femmes, partageaient leurs problèmes, leurs malaises. C'est ce qui a teinté tout ce que j'ai fait⁸⁵⁷.

Voici un exemple évocateur. Dans cet épisode consacré à la dédramatisation de la puberté au féminin et la propagation d'informations sur la question, on assiste tout d'abord au déclassement de la figure paternelle, présentée comme impertinente, retranchée dans son ignorance, puis à sa renaissance, renflouée par une sensibilité et une émotivité renouvelée. Voici une esquisse du déroulement d'un épisode de *Quelle famille !*, diffusé le 24 octobre 1979 sur les ondes de Radio-Canada⁸⁵⁸ :

On observe d'entrée de jeu l'interaction candide entre la famille Tremblay, trois garçons et deux filles, de même que les deux parents (Fernande et Gérard Tremblay, incarnés par Janette Bertrand et Jean Lajeunesse). Marie-Josée, jeune adolescente, est absente de la scène : on apprend qu'elle s'isole quelque peu, car elle se sent irascible. « C'est à cause de sa puberté », dit Martin Tremblay, le cadet de la famille. Fernande, incarnée par Janette Bertrand, en mère attentive, intervient : « Marie-Josée traverse une période difficile, soyez indulgents [...]. Marie-Josée se sent soupe au lait : elle se sent insultée, car on a parlé de sa puberté dans son dos ». Fernande, indiquant qu'elle s'en occupe, ajoute aussi : « entre femmes on se comprend bien ». Le cadet, Martin, rétorque, en direction de son père, Gérard Tremblay, incarné par Jean Lajeunesse : « on s'rait tu ben p'pa si y'avait pas de femmes » ! À la suite de quoi Gérard explique à Martin, en compagnie du puiné, ce qu'est la puberté chez les filles et les garçons.

Quelques minutes plus tard, dans la salle de bain, Gérard et sa fille, Marie-Josée, s'entretiennent. Il lui dit avec affection qu'elle est belle, « une rose sur le point d'éclore », alors qu'elle, de son côté, se trouve excessivement laide. Et Marie-Josée de rétorquer : « Tu dis ça parce que j'ai des boutons, hein » !? Un peu plus tard débute entre Fernande et Marie-Josée une discussion sur les menstruations - discussion ayant fait sensation, dans les médias québécois, au moment de sa diffusion. Fernande Tremblay explique : « Mémère disait : “ t'es malade ”. Et sa mère disait : “tu es indisposée”. Puis quand ça m'est arrivé, j'ai eu peur ! Et je me suis juré que

⁸⁵⁷ Emmanuelle Plante, « Entretien avec Janette Bertrand », *Le Journal De Montréal*, édition en ligne, 3 juillet 2015.

⁸⁵⁸ *Quelle Famille!*, « Marie-Josée traverse une période difficile », diffusé 1979-10-24, à la télévision de Radio-Canada.

mes filles seraient renseignées ». Puis, de conclure sur une note positive : « Pense donc, Marie-Jo, chaque mois tu vas préparer un nid pour un p'tit bébé. Pis un jour, avec un homme de ta vie, pis avec amour, ben tu vas loger un p'tit bébé dans ton nid ».

Enfin, plus tard dans l'épisode, Marie-Josée commence ses menstruations. C'est, aux yeux de sa mère, un grand jour, et Janette accepte d'aller dîner au restaurant et d'aller magasiner avec sa fille. Lorsque Jean revient et veut aller célébrer avec elle, Janette le traite comme s'il était un idiot monumental de vouloir célébrer avec elles. « S'il y avait un diplôme de psychologie maison, tu l'aurais » ! de rétorquer son mari. Suite à ce revers, Gérard prend Marie-Josée en retrait, et, tout en douceur, lui offre une fleur : une fleur pour une jeune fille en fleur. Touchée par ce beau geste, Marie-Josée, joyeuse, s'écrie, concluant ainsi l'épisode : « Quelle famille »!

Quelle famille !, comme *Le refuge sentimental*, et à bien plus forte raison que *Toi et moi*, aborde certaines « questions de société » et tente de s'attaquer à certains tabous. Menstruations, marijuana, différence d'âge dans le couple ; Janette continue de se coltayer à des questions encore difficiles à aborder en public. Cependant, comme le révèle l'épisode présenté ci-haut, *Quelle famille !* fait dans la caricature et peint à grands traits un portrait grossi d'une réalité sociale peut-être vécue de manière un peu plus subtile, rendant ainsi évident la distance entre la télévision et la réalité, et permettant d'introduire un ensemble de scènes comiques permettant de désamorcer le tragique qui se dévoile sous les yeux des spectateurs.

Quelle famille!, c'est, sur le plan du contenu, le prolongement d'un discours s'insérant dans le dispositif préambulaire de l'intimité : on y aborde timidement les nouvelles approches en matière de style parental, de relations conjugales, et de relations hommes-femmes, pour ensuite les mieux mettre en doute. Devant l'exigence d'horizontalité et de communication, on réaffirme le primat d'une éducation droite, de cadres moraux clairs, et de rôles bien définis. En témoigne ce long dialogue, tiré de l'épisode portant sur la consommation de marijuana.

Gérard Tremblay : Calme-toi mon amour, voyons.

Fernande Tremblay, agitée, visiblement triste et découragée : Qu'est-ce qu'on leur a fait ? Qu'est-ce qu'on a manqué pour qu'ils sentent le besoin de s'évader [en fumant de la marijuana], pis s'évader de quoi?! De notre amour ? De leur confort ? De notre tendresse ? Qu'est-ce qu'ils peuvent nous reprocher Gérard !

Gérard Tremblay : C'est peut-être de notre faute...

Fernande Tremblay : Je cherche... on a peut-être été trop modernes [...] dans le vent, on leur a peut-être laissé trop tôt la bride sur le cou, peut-être ?

Gérard Tremblay : Qu'est-ce que tu veux. Nous on est de la génération qui a été influencée par les « complexes », on a peur de les complexer si on leur refuse quelque chose! On nous a tellement dit qu'il faut dialoguer! Maudit dialogue!

Plus tard, en compagnie des enfants, qui accusent la société de leur offrir ces moyens d'évasion

Gérard Tremblay : Il y a pas mal de paresse, pas mal de lâcheté, dans vos accusations contre la société.

On a essayé de parer nos déconvenues en dialoguant, mais on s'est mis le doigt dans l'œil.

[...]

L'ainé des enfants : Dans le fond, nous autres, on ne sait pas quoi faire exactement

Gérard Tremblay : Alors je ne reviendrai plus là-dessus : plus de mari [marijuana] !

L'ainé : Moi j'aurais tout fait, mon subconscient aurait tout fait pour que vous le sachiez.

L'ainée : Moi j'aurais tout dit. Pour que vous nous le défendiez⁸⁵⁹.

Devant la liberté de parole et d'action que propose la société en pleine révolution tranquille, de la bouche des enfants même s'exprime le vœu pieux de respecter l'autorité paternelle et de faire preuve de résistance devant les nouvelles injonctions libertines de la société. Que le père ait eu à intervenir ou non, les enfants, de leur propre aveu, « auraient tout fait pour qu'il sache » les méfaits que sont les leurs, que ce soit par un acte de confession (on nage en plein discours traditionnel, alliant religion et famille) ou par un acte manqué offrant une voie à « l'inconscient » de s'exprimer. Visiblement, Janette est bien consciente de la tension qui se manifeste entre deux ensembles discours-pratiques, entre deux dispositifs qui lui permettraient d'articuler ses idées portant sur la famille idéale, les rapports sociaux de sexe, l'amour, l'individualité (surtout celle des femmes) et la sexualité : Janette n'est pas encore prête à faire le saut.

Grand-Papa pousse la critique un peu plus loin et marque un véritable moment de décrochage. C'est l'ébauche d'une télévision plus dénonciatrice, mais aussi d'une télévision de qualité, offrant des performances dramatiques plus convaincantes, touchantes, et sortant de la saynète et de la série « cute » ; alors que *Toi et moi* mettait en scène Jean et Janette, et que *Quelle famille!* mettait principalement en scène la véritable famille de Janette Bertrand (ses propres enfants et son mari, Jean Lajeunesse), on voit apparaître sur le plateau de *Grand-papa* des acteurs et actrices de bonnes réputations et ayant déjà la faveur du public québécois, comme les Amulette Garneau, Albert Milliaire et Rita Lafontaine.

⁸⁵⁹ *Quelle Famille!* « La drogue », diffusé le 1970-12-06, à la télévision de Radio-Canada.

Dans *Grand-Papa*, on assiste aux grandeurs et aux misères d'un patriarche, Charles-Henri Lamontagne, incarné encore une fois par Jean Lajeunesse, vivant la modernisation de sa propre famille, des habitudes de ses membres, et même, de son propre cœur : veuf solitaire, horloger retraité, tentant de s'immiscer dans les affaires de ses enfants, il fera, à travers ses enfants (mais aussi via son propre parcours,) l'expérience du monde qui change. À titre d'exemple, C.-H. Lamontagne, veuf acerbe et critique des pratiques modernes, fera la rencontre d'une « bonne sœur », de laquelle il tombera amoureux. Convaincus du bien-fondé de leur union malgré l'opprobre de l'aîné de la famille, elle quittera les ordres, pendant que lui digressera sur l'importance d'apprendre à cohabiter avec la modernité et à admettre son impuissance relative devant la marche du progrès et du changement des mentalités.

En 1976, deux ans après *Quelle famille !* Radio-Canada se souvient de nous et nous commande une série. Le sujet est à notre discrétion. Comment je trouve mes sujets de série ? C'est très simple, je me demande ce que je veux dire au monde. Qu'est-ce qui est urgent que je leur dise ? [...] La liste est longue, mais je finis toujours par trouver ce qui me semble le plus urgent. Cette fois-ci, ce qui m'agace, c'est le mythe du père parfait. J'ai remarqué qu'on ne peut pas mettre en doute les pères de famille [...]. Ils sont censés être justes, aimer tous leurs enfants de la même façon, sans aucune préférence. Ils ne mentent jamais, sont fidèles à leur femme [...]. Les grands-pères, c'est encore pire. Ils possèdent la vérité. Dans le fond, je veux donner une jambette au patriarcat. Il est temps que quelqu'un montre [...] des hommes attachants parce qu'humains. La série s'appellera *Grand-papa*⁸⁶⁰.

Grand-Papa, c'est l'histoire de la destitution symbolique d'un père autoritaire et de son fils aîné, misogyne, et de leur renaissance respective à un monde d'égaux, dans lequel l'héritage pèse moins lourd que l'authenticité, l'égalité entre les sexes, la passion, et la dévotion envers le bonheur des proches significatifs, enfants et conjoints. Le destin de Charles-Henri Lamontagne est également une version optimiste et réenchantée de celui d'Euchariste Moisan, protagoniste principal de *Trente arpents*⁸⁶¹, patriarche honorable assistant à la décadence de son héritage et à la déliquescence de l'entière de ses croyances, lorsque le progrès, soit le capitalisme libéral, s'invite dans les campagnes, les foyers, les familles, pour finir dans les cœurs des Canadiens français. Si le Nouveau Monde de l'individualisme libéral et de la compétitivité propre au capitalisme, aplanissant les statuts et rendant tout un chacun égal en vulnérabilité, retire à Euchariste Moisan

⁸⁶⁰ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, Éditions libre-expression, 2004, p. 282.

⁸⁶¹ Ringuet, *Trente arpents*, Montréal, Fidès, 1969.

l'identité de patriarche cultivateur et gardien des traditions qui est la sienne, le laissant par le fait même choir dans les bas-fonds du prolétariat nord-américain, il offre par contraste à Charles-Henri Lamontagne et à son fils aîné de renouer des liens plus authentiques avec sa famille et même avec ses propres tendances intérieures. Ici, C.- R. Rogers l'emporte sur l'idéologie agraire et le dispositif traditionnel : la cohérence avec soi-même et les autres vaut mieux que le maintien d'une tradition vivante offrant à chacun le sens d'une place qui serait la sienne. Voici un exemple de cette rupture, tiré de *Grand-Papa*. Avec ce long dialogue, il est de notre avis que Janette met la table pour ce qui constituera désormais sa nouvelle ligne narratrice principale : la dénonciation, suivie de la réconciliation :

L'aîné de la famille, Jean-Paul, a grondé son épouse Armande la nuit durant, parce que selon sa propre perception, elle serait rentrée à la maison « pactée » (saoule), alors que lui l'attendait à une heure plus habituelle. Épuisée par ce conflit nocturne, elle menace de divorcer. C'est alors que les enfants, témoins d'une part de la scène, interviennent auprès de Jean-Paul, tentant de modérer sa colère et de renouer le dialogue entre leurs parents. Ils recommandent, tour à tour, de lui rappeler qu'il l'aime, mais surtout d'accepter le fait que depuis quelque temps maintenant, Armande a une petite entreprise qui lui permet de gagner un revenu substantiel, d'accepter que, plus encore que lui, elle ait du succès.

Jean-Paul: « La place de la femme est à son foyer » !

Les enfants : Papa, tu sais ce que c'est la mode rétro ? [...] Bon ben toi tu t'accroches à des idées rétro [...] La place de la femme est partout maintenant [...] : cosmonaute [etc.].

Jean-Paul s'agite.

Les enfants : Popa, lève pas, là, pis crie pas. Ce qu'il faudrait que t'admettes là, [...] au fond de ton cœur, c'est que maman réussisse. L'admettre pis en être content.

Quelques instants plus tard, Jean-Paul retrouve sa femme chez ses parents, en compagnie de son père à lui. Il entreprend de lui ouvrir ses pensées les plus profondes, les plus intimes :

Jean-Paul : Dans le fond, j'ai voulu arrêter le temps. J'ai voulu vivre comme popa avait vécu. J'ai pas vu que ça changeait autour de moi. Que tu changeais [...].

Armande : Tu as les yeux bouchés ben durs. Au moins 10 épaisseurs de préjugés.

Jean-Paul : Toi aussi tu en as, Armande, des préjugés. Si tu penses que c'est facile être un homme [...] si tu savais [...] c'est plus facile de parler contre les femmes que de parler des hommes.

Armande, émue, mais sceptique : Parle.

Jean-Paul : Gagner la vie, c'est naturel [...] c'est le rôle normal de l'homme [...], mais pourtant, y'en a qui haïssent ça [...] moi j'haïs ça la bijouterie.

Armande, étonnée : Hein?!

Jean-Paul : Ah ! Je l'ai jamais dit à personne. Fallait ben que je gagne ma vie. Moi ce que j'aurais aimé faire, c'est être chanteur de charme comme Tino Rossi. Mais je l'ai jamais dit à personne. J'avais une femme et des enfants [...] c'était pas le temps de chanter « Tant qu'il y aura des étoiles ». Un homme, ça chante pas ça. En France peut-être, mais pas icitte.

Armande : J'n'en reviens pas

Jean-Paul : *Pis la maudite virilité* [...] tu penses que c'est facile à porter toi ça la virilité ? Ti-gars, pour être viril, fallait que je sois tough pour me battre, mais j'étais peureux, un vrai pissou [...]. Fallait pas que je pleure, fallait que je me batte, faque j'y allais. Ah, j'haïssais ça. Pis c'est rien ça. On allait aux bains publics, et ti-gars on se déshabillait ensemble. Le plus viril c'était le mieux pourvu. Moi j'ai fait rire de moi!

Armande: Ah, t'es pourtant ben normal!

Jean-Paul : n'empêche que pendant des années je me suis pensé anormal. Encore des fois ça me revient.

Puis, immédiatement après, Jean-Paul raconte sa première expérience sexuelle.

Jean-Paul : Il fallait maintenant que je passe le test suprême de la virilité, que je couche avec une fille. Ah ! Ça ne me déplaisait pas! Mais j'aurais voulu choisir, prendre mon temps [...] que je sois sûr de ne pas faire rire de moi [...]. Ça ne s'est pas passé de même [...]. On est allé sur la rue Saint-Laurent, on s'est ramassé des filles [...] pas des putains, des filles lousses. [...] On a bu encore, pis là, j'ai éprouvé ma virilité. J'aurais-tu pu dire que ça ne me tentait pas, que j'avais mal à tête ? J'aurais passé pour une tapette. Moi-même je me serais posé des questions [...] pis-là, je t'ai rencontré. Toi-même t'as embarqué dans le jeu! Tu voulais être petite dans mes bras [...]. Les préjugés que tu me reproches maintenant, toi-même tu les as entretenus ! Tout le monde les entretient ! La société les entretient ! Un homme viril, y'est fort, sûr de lui [...] les femmes sont tendres, affectueuses, romantiques [...], mais c'est pas de même que ça marche.

Armande : Mais pu maintenant! Ya des femmes qui admettent qui ont de l'homme en elles...

Jean-Paul : [...] C'est difficile pour un homme de parler de ça... la sexualité. Ah ! Vous autres, vous en parlez librement, entre femmes, avec votre docteur. Nous autres, quand on s'en parle entre gars, c'est pour se vanter de nos prouesses, jamais pour parler de [...] nos problèmes. Ben on n'a. [...] Les hommes c'est à 18 ans qu'on est à notre meilleur. Les femmes vous autres, c'est à 30 ans. Ce qui fait qu'on se retrouve à 40 ans, les hommes, diminués de ce côté là, avec des femmes en pleine forme qui exigent la performance, surtout maintenant qu'elles savent qu'elles peuvent avoir du fun comme un homme, même plus. Ben ça, la diminution, c'est bien difficile à prendre. Ça se prend d'autant plus mal qu'on n'ose pas en parler à personne.

Armande, touchée, se rapproche.

Jean-Paul : Pis pour finir le plat, ben, on meurt plus jeunes que vous autres. Ah c'est ben le fun d'être un homme, la race supérieure.

Armande : Pourquoi est-ce que tu as attendu 20 ans pour me parler de toi ?

Jean-Paul : Parce qu'un homme y'est fort. Y'est pas supposé d'avoir besoin d'personne. Surtout pas d'une femme. Y'a fallu que tu partes pour que je m'déboutonne.

Armande : J'm'en irai pas. [...] Je veux juste qu'on se parle, qu'on se dise ce qu'on ressent, ce qu'on pense, comme là, là.

Jean-Paul : tsé ça va être ben difficile pour moi d'accepter [...] que tu réussisses. Mais je vais prendre sur moi. Je vais le digérer.

Armande : ah, merci. Je vais ben m'épanouir, mais pas à tes dépens, pas aux dépens des enfants, parce que je vous aime.

Jean-Paul : Je sais.

*Ils s'embrassent*⁸⁶².

Nous ne sommes pas encore dans *les grands A*, où Janette abandonnera l'idée d'une fin heureuse à tous les problèmes. On ne retrouve pas encore, au sein du couple et de la famille, l'expression d'une large diversité de rôles et d'identités, telle qu'on la retrouvera plus tard dans *les grands A*. Nous sommes plutôt ici situés dans une tension quelque peu vieillie entre un modèle traditionnel ou un modèle mystique et un modèle plus décontracté, laissant place à l'authenticité ; avec *Grand-papa*, nous sommes toujours dans un univers clos sur lui-même rigide, dans lequel les femmes arrachent progressivement et péniblement aux hommes leur droit à la réalisation de soi, pour mieux instruire ceux-ci aux nouvelles manières de faire monde commun. L'idéal d'authenticité se débat toujours contre un opposant, il n'exprime pas encore ses potentialités multiples.

Chassant ainsi l'image du père régnant sur sa famille, Janette découvre que se tapit sous celle-ci un fait qu'elle qualifie de « terrible » : tous ne sont pas égaux aux yeux les uns des autres. La préférence, les affinités électives existent. Les affinités entre époux, elles aussi, existent, et demandent à être cultivées pour conduire au bonheur. Les rapports familiaux traditionnels fondés sur l'autorité, reportés dans le modèle mystique de la famille, cachent les rapports électifs d'une famille nucléaire égalitaire qui tarde à s'épanouir. La cible change, la comparaison historique entre les discours nous le fait désormais bien voir : par contraste, on voit bien que *Le refuge sentimental* ne visait au fond que les couches les plus réactionnaires de la société, que les hommes et les femmes les plus rétrogrades, attachés à un dispositif traditionnel, et refusant de s'engager dans la modernisation de la famille et des rapports intimes qui s'y tapissaient. *Grand-papa*, en comparaison, dénonce tout l'ensemble : c'est le patriarcat, conçu comme système social

⁸⁶² *Grand-Papa*, « Armande obtient un prêt de la banque », diffusé le 1985-01-08, à la télévision de Radio-Canada.

d'oppression des femmes et des jeunes, incarné dans la loi du père et la puissance maritale, qui est désormais visé. Aussi, la famille traditionnelle et l'ensemble des discours qui la justifiait (principalement le discours religieux), sont radicalement condamnés et honnis.

Il ne reste plus qu'à radicaliser la logique contemporaine des rapports sociaux se tramant au cœur de la famille jusqu'au point d'éclatement, pour mieux recomposer une nouvelle manière de conduire ces relations. *Grand-papa* ne fournit pas encore de modèle éthique pour la conduite de ces relations, mais consomme la rupture entre l'ancien et le nouveau et scelle le sort de la famille traditionnelle dans le discours de Janette Bertrand. Désormais, elle évoque le spectre de l'oppression des femmes et du dialogue, comme pour la religion catholique, son alliée historique.

En parallèle, Janette travaille de plus en plus, et prend de plus en plus visiblement la tête de ce duo mythique qui avait l'admiration du public québécois, Jean et Janette. De plus en plus frustrée par ce modèle la réduisant à l'auxiliaire d'un mari dont elle contribue depuis longtemps à la gloire privée et publique, toujours plus en demande sur les plateformes médiatiques québécoises et accomplie dans son rôle de mère, elle commence à ressentir pour elle-même ce qu'elle ressentait, dans les courriers du cœur, pour les autres : le poids des conventions lui pèse, la ralentit, l'opprime. L'écriture de *Grand-papa* correspond au moment où Janette se fait elle-même, dans sa vie privée, porteuse de cette tension entre un idéal d'unité familiale et un idéal d'égalité entre les sexes, et porteuse d'un mouvement vers le second pôle de cette tension. Au moment même où elle destitue le *paterfamilias* dans l'imaginaire collectif québécois qu'elle relaie dans son discours télévisuel, elle destitue son propre mari de la propriété qu'il exerçait sur la production intellectuelle de son épouse. Janette, dans un même élan, décapite l'autorité paternelle et l'autorité maritale. Elle sort, d'un bond, du monde qu'elle tentait avec peine de rapiécer, celui de la famille mystique.

La veille de la signature du contrat [de *Grand-papa*], Jean et moi allons voir notre petit-fils Olivier, à Saint-Lambert. Juste avant d'emprunter le pont Victoria, je dis à Jean qu'étant donné qu'il ne corrige plus mes textes, qu'il n'écrit pas et qu'il ne participe même plus à l'élaboration des idées, je ne vois pas pourquoi il signerait les textes avec moi.

-Je veux signer seule ce que j'écris seule.

L'auto s'arrête. Sans un mot, Jean descend, vient ouvrir ma portière et me sort de l'auto. Puis il remonte dans l'auto et part en me laissant dans la rue. Je viens de le blesser à mort ! [...] Je m'apprête à courir après lui pour m'excuser, pour lui dire pour la millième fois que sans lui je ne serais rien et lui offrir de mettre son nom devant le mien. Puis je pense aux femmes à qui je conseille d'être autonomes, de penser à elles, de cesser d'être dépendantes des hommes. Je ne peux pas ne pas faire ce que je prêche, ce serait malhonnête de ma part. Je vais tenir mon bout ! Je sais

que je joue gros. Je ne savais pas que je jouais mon mariage ! Quelques minutes plus tard, l'auto revient. Je monte. Jean me dit froidement :
-très bien, ce sera fait ! Je ne m'occuperai que de jouer mon rôle !
À son ton, je sais que je viens de le perdre⁸⁶³.

De soupape, complice involontaire du système qu'elle dénonçait, Janette se fait résistante, complice des femmes et de la transformation des rapports sexuels, amoureux, conjugaux, et familiaux. Ce faisant, sa parole se dégage d'une exigence d'intégration dans une totalité familiale, et éclate en différents domaines, qu'elle appuie sur différents systèmes de connaissance, tous fondés en science : sexologie, psychologie, communication.

Janette Bertrand prend simultanément conscience de l'importance croissante du divorce – sa propre fille, Dominique, divorce en 1981 – et de l'impact fulgurant des nouvelles connaissances en matière de sexualité – dont elle trouve l'exemple idéal dans le *Rapport Hite*⁸⁶⁴. Janette découvre qu'autour d'elle, des femmes font le pas, se lancent vers l'inconnu. Elle découvre aussi qu'au-delà des conventions du mariage se trouve une porte entrouverte vers la sensualité, vers la découverte du plaisir sexuel féminin, que le plaisir sexuel masculin peut parfois constituer un obstacle au plaisir sexuel féminin (c'est ce que décrit S. Hite) ; Janette visionne le long-métrage à scandale *Kramer vs Kramer*⁸⁶⁵, et en retient l'idée qu'il devient de plus en plus normal qu'une femme autonome s'affirme comme telle dans l'espace public⁸⁶⁶. Inlassablement, le mari de Janette lui tient rancune pour cette récente affirmation d'autonomie créatrice et financière et commence à se faire dénigrant, qualifiant de « conneries⁸⁶⁷ » les émissions de cette dernière, dans lesquelles il continue de figurer ; à la fin de la deuxième saison, Jean annonce à Janette qu'il se retire du projet, malgré le succès retentissant de celui-ci (2 736 000 téléspectateurs⁸⁶⁸).

⁸⁶³ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, Éditions libre-expression, 2004, p. 283.

⁸⁶⁴ Shere Hite, *A Nationwide Study on Female Sexuality*, Seven Stories Press, New York, Toronto, Melbourne & Publisher's Group, Toronto, 2004 (originellement paru en 1976).

⁸⁶⁵ Drame américain paru en 1979 et réalisé par Robert Benton, il met en vedette, entre autres Meryl Streep et Dustin Hoffman.

⁸⁶⁶ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, op. cit., p. 289.

⁸⁶⁷ *Ibid*, p. 291.

⁸⁶⁸ *Ibid*, p. 292.

S'il importe d'éviter le psychologisme dans l'explication sociologique, il est cependant tout aussi impensable d'évacuer les facteurs relevant de la trajectoire biographique dans l'explication de la production discursive. Aussi, pour ce qui est de la carrière d'auteur de Janette Bertrand, il est un moment qui, sans que l'on puisse avec certitude le qualifier de « responsable » des changements en voie de s'opérer, précipitera et cristallisera la rupture dans ce qui s'apparentait à une forme d'unité de plan dans le discours. Ce moment, c'est, de son propre aveu, l'année 1984, année du divorce entre Janette Bertrand et Jean Lajeunesse, l'homme qui fut son collaborateur, son seul mari et le père de ses enfants ; c'est aussi, de notre point de vue, le moment de la naissance d'un amour-passion entre Janette et Donald Janson, alors décorateur pour Radio-Québec, homme de vingt ans son cadet, qui viendra bouleverser plusieurs de ses habitudes et de ses croyances en matière amoureuse ; c'est aussi, finalement, l'année du décès de son père, homme d'un autre temps, solide et industriel, homme tendre, pourtant, qui a inculqué à Janette Bertrand le sens de la famille et de l'affection⁸⁶⁹. 1984 marque, autrement dit, la mort d'un temps, et surtout, des hommes d'un temps, et la renaissance de Janette au monde, un monde dans lequel les femmes, débarrassées de l'héritage du passé et du regard que portent sur elles patriarches et maris, choisissent d'échafauder d'elles-mêmes l'édifice de leur propre existence. De cet édifice, Janette choisira de faire un monument, un monument à l'intention de ses filles, un monument dédié à toutes les femmes qui choisissent de renaître avec elle, de reconnaître, devant elles, une autre époque dont elles sont tout le loisir de s'emparer, pour peu qu'elles se débarrassent, au quotidien, des chaînes dont elles continuent d'être affublées. Janette choisira de faire de la mort de ces hommes qui étaient les siens, ses proches, confidents, amis, et bourreaux, le signe de la naissance d'un espace de liberté pour les femmes qu'il importe de se saisir de manière définitive, pour éviter que ne se réveille la mémoire des temps anciens. Si l'ancienne Janette était énergique, la nouvelle Janette, consciente de son âge, du temps qui passe, est désormais extrêmement sensible au fait que les normes qui guident nos actions requièrent le consentement de la volonté des individus, entend mettre toute sa volonté au service de l'élaboration de nouveaux cadres sociaux de la vie quotidienne, pour mieux permettre aux femmes, comme elle, de renaître à elles-mêmes. Le message de Janette ne sera pas politique, il sera

⁸⁶⁹ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, Éditions libre-expression, 2004.

toutefois éminemment sociologique : la réappropriation du monde passe par le langage et les relations sociales.

Changement de ton

Ce langage, et la dureté des relations sociales, et plus particulièrement de celles entre hommes et femmes, Janette en aura fait l'apprentissage dans son courrier du cœur ; elle entamera cependant une profonde mise à jour de celui-ci lorsque, émulant en cela son amie la plus proche⁸⁷⁰, elle s'impliquera dans l'écoute téléphonique aux personnes en crise, *Tel-Aide*. Janette plonge une fois de plus dans l'univers du vécu, du quotidien, et du tragique des relations interpersonnelles au sein du couple et de la famille.

Quand je me suis séparée, j'ai fait un an à *Tel-Aide*. J'étais répondante la nuit. Et une fois par semaine, sept heures le soir, sept heures le matin, et la nuit... la violence des hommes... tu ouvres le téléphone : Tel-Aide, bonsoir ? « La crise, la câlisse, j'va la tuer, j'ai sorti la hache » ! Alors on désamorce, désamorce : vous êtes en colère...

JC- Vous identifiez... [Janette interrompt]

JB- On identifie. Et là le gars finit par dire : je suis choqué, je n'irai pas jusqu'à la tuer, ah, c'est sûr je ne la tuerai pas [...] il a fait sortir sa colère. Ça, ça a joué beaucoup. Pour faire les *Grands A*⁸⁷¹.

Janette poursuit cette explication, cette fois dans son autobiographie :

Ça, c'est de l'empathie. Essayer ainsi de se mettre à la place de l'appelant et de ressentir ce qu'il ressent, c'est de l'écoute active ! [...] Cette méthode d'écoute fonctionne [...]. Cette façon de communiquer, je veux la partager avec le public. Partager est un besoin viscéral chez moi [...] je suis, dans le fond, un genre de professeure⁸⁷².

Son passage par *Tel-Aide* la force à rafraîchir ses croyances et ses méthodes en matière d'intervention pédagogique, de même qu'à véritablement prendre conscience de ce rôle pédagogique qui est le sien (« je suis un genre de professeure »). Un mot d'humour, une réprimande

⁸⁷⁰ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, op. cit., p. 298.

⁸⁷¹ Jean-Christophe Demers, *Entrevue avec Janette Bertrand*, 22 septembre 2015, Montréal.

⁸⁷² Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, op. cit., p. 299.

ou une invitation à trouver consolation dans une vie familiale bien remplie, par exemple, ne suffisent pas à calmer les ardeurs des hommes qui l'appellent, hache à la main, fustigeant leur conjointe et menaçant de l'abattre dès le retour de celle-ci à la maison. Janette, qui avait commencé de timidement affirmer le primat d'une communication saine et de l'accueil authentique des sentiments dans les dernières années de son courrier du cœur, qui avait accompagné les balbutiements, au Québec, de la mise en échec d'un paternalisme névrogène et inhibiteur, et qui vivait au quotidien la mise en échec de son ancien idéal conjugal, semble alors amorcer un virage nouveau, celui que développaient hier C. Rogers et les humanistes :

-Tel-Aide, bonjour.

-Je vais la tuer, la christ de câlisse !

-Vous êtes en colère ?

-J'ai ma hache avec moi, puis, quand elle va rentrer, elle va apprendre qu'on me joue pas dans le dos [...]. Elle va y goûter la maudite vache, puis elle me trompera plus, je vous en passe un papier.

-Ça vous fait de la peine qu'elle vous trompe.

-Euh... C'est ça... Oui !

L'appelant éclate alors en sanglots, jure qu'il aime sa femme, qu'il ne lui ferait pas de mal. Il avait besoin de dire sa colère et sa peine à quelqu'un sans être jugé. Il a été écouté, on ne lui a pas fait la leçon, ni donné de conseils. Il est soulagé. Il va peut-être pouvoir parler avec sa femme, qui sait⁸⁷³?

Avec *Tel-Aide*, Janette fait l'expérience de première main du concept d'acceptation inconditionnelle et de l'entretien non directif que prône Rogers depuis les années 1950, méthode qui commence à s'installer en véritable paradigme dans l'ensemble du milieu thérapeutique nord-américain. Son objectif ? Non pas simplement parvenir à aider l'individu à mieux s'accepter lui-même, comme pour Rogers. Janette Bertrand souhaite ainsi rétablir, au sein du système conjugal, des canaux de communications sains, exempts de bruits et de pathos qui en dérangent la marche normale.

⁸⁷³ *Idem.*

La famille traditionnelle est aux oubliettes de l'histoire avec sa grande-sœur, la religion. Pas question d'y puiser les nouveaux cadres d'un discours de l'amour, de la sexualité, et des relations conjugales : elle vient tout juste, elle-même, de s'en extraire. Janette fait l'expérience des tribulations du moment présent, redécouvre sa propre sexualité, cherche à partager sa joie de vivre renouvelée avec ses enfants :

J.C. Demers : Dans *les Grands A*, à mon avis, il y a quelque chose de nouveau.

JB- Ben oui! Ce serait effrayant si tu me disais : ça n'a pas changé! J'ai évolué moi! *Les Grands A* ça arrive et je suis seule, je tombe en amour avec un gars vingt ans plus jeune, d'un amour absolument passionné, passionnel, c'est complètement fou, mes enfants ne me reconnaissent pas, ma fille me prête son appartement quand elle travaille pour que j'aie coucher l'après-midi [...] et je trouve ça merveilleux que mes filles... les deux sont en couple, et leur mère tombe en amour, puis couche! Et rit... On était tellement... On revient de Grèce. Tous les deux on est habillés pareil. Et j'arrive chez Isabelle et elle me dit : maman, ça, vraiment... ça vraiment maman c'est concombre. Maman, va te changer!

J.C. Demers : Elle trouvait ça « quétaine » ?

JB- Ah là! Maman, franchement! Ha ha ha!

J.C. Demers : Donc *les Grands A*, ce n'est pas une coïncidence.

JB- Bien [non]! Moi je ne suis pas une technicienne de l'écriture qui écrit sur d'autre chose. J'écris pas de la fiction. Pas de la fiction, mais sur la vie [...] ⁸⁷⁴.

Ce qu'elle entreprend alors de faire, c'est une sorte de post-mortem de cette famille mystique qui avait sans le vouloir repris les bases de la famille traditionnelle, elle cherche alors à continuer d'en démontrer l'horreur (comme dans *Grand-papa*), d'en généraliser la portée à la grandeur du Québec en s'appuyant sur les milliers d'exemples d'abus recueillis dans *Le refuge sentimental*, puis de démontrer les nouveaux assemblages, les nouvelles pratiques sociales, les nouvelles avenues qui permettent d'en sortir.

1980, le Québec perd son premier référendum et subit, aux yeux de certains historiens, un coup dur au plan symbolique ; les nationalistes y sont renvoyés à leur défaite de 1839, à l'immaturité de leur société, à la castration perpétuelle dont ils sont les victimes. En 1984, le Caporal Lortie s'introduit à l'Assemblée nationale du Québec, vêtu de son uniforme militaire. Il fait feu sur seize personnes, en tuant trois, espérant, de ses propres dires, « tuer le gouvernement ».

⁸⁷⁴ Jean-Christophe Demers, *Entrevue avec Janette Bertrand*, 22 septembre 2015, Montréal.

Cinq ans plus tard, Marc Lépine entre à la Polytechnique de Montréal armé d'une arme semi-automatique, ouvre le feu sur vingt-huit personnes et parvient à tuer quatorze femmes avant de retourner l'arme contre lui. Il déclarera, durant les événements : « Vous êtes des femmes, vous allez devenir des ingénieures. Vous n'êtes toutes qu'un tas de féministes, je hais les féministes⁸⁷⁵ ».

Aux yeux de Janette Bertrand, ce ne sont plus quelques hommes, mal équipés pour parler à leurs épouses, qui ont besoin d'être instruits. *Le refuge sentimental* et *Tel-Aide* ne parviennent pas encore à la racine du mal qu'elle dénonce. C'est la société québécoise dans son ensemble qui a besoin d'être secourue.

Désormais, il ne s'agit plus de répondre à la détresse sociale vécue au plan individuel. La mission que se donne Janette, c'est de mettre un terme, dusse-t-elle pour ce faire choquer les consciences et forcer la main de quelques-uns, à ce grand manque de vocabulaire qui affecte les Québécois.

J'ai pensé à Gilles Vigneault. Il a dit : la violence des hommes, c'est un manque de vocabulaire. Exactement, c'est quand on ne se parle pas, on ne fait qu'exiger, et quand on n'a pas de réponse, eh ben on donne des coups de poing, et on va même jusqu'à tuer. ... il y a encore des hommes qui n'ont pas de vocabulaire, je veux dire qui ne peuvent échanger, dialoguer. Ils en sont obligés d'en venir aux menaces⁸⁷⁶.

Son outil de prédilection sera la télévision. Son champ de bataille, la famille. Sa méthode : une dissection des différents enjeux affectant la famille, et leur développement lexical, grammatical, imaginaire. Janette fera surgir de la famille l'ensemble des rapports sociaux qu'elle recouvre, et leur confèrera à chacun leur imaginaire spécifique. Ce faisant, elle offrira aux Québécois et aux Québécoises un langage pour parler de sexualité, d'amour, de couple, et de famille, leur évitant de recourir aux catégories restrictives du passé, telles qu'honneur, autorité, paternité, maternité, tradition, gouvernement ; Janette souhaite, une fois pour toutes, offrir aux Québécois un vocabulaire faisant l'économie de la confrontation politique et de la domination d'un groupe sur un autre.

⁸⁷⁵Martine Valo, *Antiféminisme: le massacre qui a traumatisé le Québec*, http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2009/12/11/antifeminisme-le-massacre-qui-a-traumatise-le-quebec_1279096_3222.html#VdDdwseQLZGuX83j.99LE MONDE MAGAZINE, publié le 11.12.2009, Mis à jour le 14.12.2009. 9

⁸⁷⁶ Janette Bertrand, *Préambule et présentation de « L'amour qui tue »*, Immavision, 2005, originalement présenté le 8 mars 1991.

Guy A. Lepage : Tu fais disparaître ce que tu veux, ce serait quoi ?
Janette Bertrand : Tu vas trouver ça fou. J'aurais le goût d'abolir tous les gouvernements d'hommes, et de dire, on met-tu des femmes à place juste pour voir ? Peut-être elles vont être pires. Mais tout à coup qu'elles seraient mieux ⁸⁷⁷?

En 1984, son divorce est officiellement prononcé. En 1984 également, son père décède, entouré de sa famille, immergé dans l'attitude réconfortante de ses enfants et de sa conjointe. Le départ définitif de son mari et du père de ses enfants, et la mort de son propre père, autorisent Janette à penser un homme nouveau, un homme qui ne serait ni le gouvernement, ni celui souhaitant « tuer le gouvernement » ; un homme qui ne ferait pas feu sur de jeunes femmes rassemblées pour étudier, car il se dirait lui-même féministe et promoteur de l'égalité entre les sexes ; un homme qui saurait nommer ses émotions, qui accepterait celles de son épouse, de sa conjointe, de sa fille ; un homme capable de dialogue et d'authenticité. L'homme est mort, vive l'homme !

Arcand : Comment voyez-vous l'homme québécois aujourd'hui [début 2000] ?
Janette Bertrand : Je pense que par rapport aux autres de par le monde, c'est peut-être le mieux [...]. Les hommes viennent de comprendre qu'il y a du bien à être père, qu'être ami avec sa partenaire est meilleur qu'être le patron de sa partenaire, que le partenariat est peut-être meilleur que le dominant-dominé. [...]. Le patriarcat, [...] quand tu es conditionné à avoir le rôle de *boss* dans ta famille... ça a mêlé quelques hommes! Moi j'ai compris très vite que la télévision [...] était là pour changer le monde⁸⁷⁸.

Son message visera les relations microsociales. Janette participera de ce mouvement de recodage des rapports sociaux par la création de capsules grammaticales, de nouvelles formules incantatoires remplaçant les anciennes, permettant l'apparition, pensons-nous, d'une véritable sphère sociale intime, distincte. *L'Amour avec un grand A* parachèvera son œuvre en offrant au public des typifications ordinaires des rapports sociaux quotidiens, leur permettant de se doter d'une éthique régulant leurs rapports intimes, éthique transcendant la rigide morale familiale d'antan, éthique décrite comme mieux adaptée aux temps modernes et surtout, à la liberté des femmes.

⁸⁷⁷ « Tout le monde en parle », tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016.

⁸⁷⁸ Arcand, 2004, tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016.

Par la télévision, elle souhaite offrir aux Québécois un miroir permettant d'observer une société mature, une société adulte et donc « correcte⁸⁷⁹ », ayant mis fin à sa révolte contre la figure du père, cette révolte qui était la sienne, durant cinq décennies. Une société ayant une fois pour toutes transcendé cette fixation sur la religion, les armes, sur la droiture, la domination, une société ayant laissé tomber ses symboles phalliques, sa pathétique tentative compensatoire visant à se donner une image de force devant la défaite répétée devant un patriarcat plus puissant encore : défaite des patriotes, défaite référendaire.

Janette offre aux Québécois une voie de contournement, une voie jadis réservée aux femmes, sur laquelle étayer une subjectivité, une individualité mature, qui ne soit pas fondée sur des symboles tels que la loi, l'ordre, et la rectitude morale, mais sur la compréhension mutuelle, l'échange et l'expression authentique de soi. Ce discours alternatif, contenant les typifications nécessaires à l'élaboration de nouvelles formes de sociabilités intimes, Janette le réalisera finalement dans L'Amour avec un grand A.

Analyse de l'Amour avec un grand A

Présentation de la méthode

Nous effectuerons ici une analyse des dimensions visibles ou « lisibles » dans la textualité des dialogues, de la scénographie, et de la ligne narrative de *l'Amour avec un Grand A*. Procédant à une analyse systématique s'attardant au moindre détail de l'entièreté des épisodes, nous avons considéré plusieurs dimensions qui auraient pu faire l'objet d'une analyse. De celles-ci, nous avons retenu deux dimensions essentielles :

Premièrement, nous avons analysé *le scénario d'ensemble et les principaux événements liés aux dialogues, aux conversations liées à l'intimité des personnages, intimité entendue dans son*

⁸⁷⁹ Rappelons cette citation importante : « [...] J'ai su très tôt, par François Cloutier, psychiatre, que nous étions un peuple adolescent. Et que nous étions un peuple adolescent en pleine crise d'identité. On ne sait pas qui on est. On n'est pas Français. On n'est pas Américains. On n'est pas Anglais. Et c'est pour ça qu'on aime tant notre télévision. Notre télévision est regardée parce qu'on a un problème. Les Français, ils savent qui ils sont. Ils peuvent se payer beaucoup d'histoires. Nous autres, on ne sait pas qui on est. Alors on veut vérifier : on es-tu corrects. C'est ça... (Entrevue avec Janette Bertrand, réalisée par J.-C. Demers, le 22 septembre 2015, à Montréal) ».

sens courant (relations amoureuses naissantes, séparations, disputes, problèmes ou rencontres sexuelles, violence conjugale, structure de la relation, temps de la relation, etc.).

Nous cherchions ainsi à décrire et comprendre les enjeux et les différents éléments structurant (récurrents, typiques) des relations de nature intime dont la teneur restait justement à préciser. Cette approche nous a permis de décrire et de comprendre la manière dont le discours de Janette Bertrand structure et définit l'intimité, sans que nous ayons eu, *a priori*, à restreindre notre champ d'observation en décidant d'une définition préalable de l'intimité. Les scénarios et la manière dont est vécue l'intimité des personnages, supposons-nous, constituent un ensemble de typifications, de comportements et d'attitudes que Janette Bertrand construit de sorte à les rendre typiques, ordinaires, à la portée du public, et l'objectif de cette part de notre enquête est de parvenir à décrire ce discours porteur de sens et de pratiques considérées comme ordinaires, à la portée de tous.

Deuxièmement, nous nous sommes intéressés aux *caractéristiques principales des conversations, des dialogues fictifs traitant de l'amour, de la sexualité, du couple et de la famille* (ton, fréquence relative, mais surtout au contenu, significations récurrentes ou surprenantes apparaissant dans les conversations).

Comme nous avons découvert, à la suite de notre étude des *refuges*, que l'exigence de communication et de dialogue au sein du couple se faisait de plus en plus importante, et étant donné qu'aux yeux de la majorité des théoriciens du couple contemporain, c'est par le dialogue et la fréquentation d'un espace-temps quotidien, à deux, que se construit la relation conjugale moderne, pilier de la famille d'aujourd'hui, et fondement de l'intimité conjugale, sexuelle, et amoureuse d'une très grande majorité d'Occidentaux⁸⁸⁰ et de Québécois, nous avons donc entrepris d'étudier avec attention les conversations mises en scène par Janette Bertrand. Aux yeux de P. Berger et de H. Kellner⁸⁸¹, c'est par la conversation que se construit le sens et la stabilité de la relation amoureuse, de la relation conjugale, et du mariage. Par le dialogue et la conversation, la nature de la relation se stabilise, se dote de cadres de références communs, de règles, qui en régule l'évolution, donne sens à la relation et aux identités qui s'y déploient, y puisent sens. Il importe

⁸⁸⁰ Michel Bozon, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralisme et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, 2001/1 no 41-42, pp. 11-40; Michel Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002; Michel Bozon, « Les cadres sociaux de la sexualité. Présentation », *Sociétés Contemporaines*, no. 41-42, 2001, pp.5-9.

⁸⁸¹ Peter Berger et Hansfried Kellner, « Le mariage et la construction de la réalité », *Dialogue*, 1988, n° 102, pp. 6-23.

donc de saisir la manière dont se déroulent les conversations dans l'œuvre de Janette. En étudiant les conversations de l'intime à l'œuvre dans le discours de Janette Bertrand, nous estimons être à même de nous saisir d'une part importante de l'imaginaire émergeant en ce qui a trait à l'intimité du Québec des années 1980-1990, et de saisir celle-ci dans un moment pivot, celui d'une affirmation exempte de toute forme de subordination à un imaginaire familial traditionnel qui, jadis, le contenait, l'inféodait. Via l'*Amour avec un Grand A*⁸⁸², nous faisons donc l'hypothèse, en somme, que nous assistons à la consolidation et à l'affirmation d'un imaginaire social intime, singularité historique avec laquelle nous sommes, encore aujourd'hui, toujours tiraillés, et avec laquelle nous composons sur une base quotidienne.

Présentation du matériau d'enquête

Comme scénariste-comédienne de la série télé [...] Janette Bertrand a toujours parlé de la société à partir de l'intime et des premiers cercles identitaires. Son style franc, simple et sensible, sa prose journalistique, pourrait-on dire, lui permettent de communiquer sa touchante vision de la quotidienneté contemporaine, enfer climatisé pour les uns, paradis ardent pour les autres⁸⁸³.

Au début des années 1980, Janette s'affaire à écrire et superviser la production *S.O.S j'écoute* (1982-1984, 78 dramatiques de 25 minutes chacune), diffusée sur les ondes de Radio-Québec, une émission inspirée de son expérience d'aide. Il s'agit pour elle d'un moment important. En plus de représenter une première expérience de télévision réaliste, visant à sensibiliser le public québécois (le reste de son œuvre télévisuelle gravitera autour de cette intention et de ce style), c'est

⁸⁸² Il aurait aussi été possible d'évoquer les Scènes de la vie conjugale du suédois Ingmar Bergman. On y assiste à la désintégration du mariage d'un couple très « glamour » et réputé heureux. On y retrouve aussi les thèmes du poids du rôle social dans la trame conjugal, du doute et du cynisme par rapport à l'amour, du malaise, de la recherche d'authenticité et du conflit amoureux, par exemple. Le cadrage et les jeux de la photographie sont certes différents, mais on retrouve, en plus des thèmes similaires aux grands A, la même esthétique minimaliste, l'envie flagrante d'en rester « au dit » : absence d'artifices cinématographiques, de trame sonore, etc. La mini-série télévisuelle, composée de six épisodes, fut diffusée pour la première fois entre le 11 avril et le 16 mai 1973.

⁸⁸³ Prix Guy-Mauffette - Madame multimédia signe une première. Soixante ans de carrière à la télé et à la radio, et bientôt un nouveau roman, Stéphane Baillargeon, *Le Devoir*, 12 novembre 2011, Archives en ligne, consultée le 2 mars 2015.

durant l'écriture et la réalisation de cette émission que se terminera peu à peu sa relation avec son mari. Il s'agit d'une période durant laquelle Janette se sent éprouvée au point de vue affectif et sexuel, compensant son manque de chaleur humaine par un appétit sans borne qui, logiquement, lui cause de prendre du poids de manière importante ; prostrée, en perte de contrôle, Janette entame une série de diètes amaigrissantes, sans succès : « je me suis retrouvée en train de manger la nuit de la cassonade à pleines poignées⁸⁸⁴ ».

C'est aussi à ce moment qu'elle fera la rencontre de Donald Janson. Quelques semaines après que Janette ait quitté le logis familial et emménagé dans un petit appartement, elle invite à dîner celui envers lequel elle éprouve des sentiments depuis un certain temps déjà. Leur passion naissante semble être pour elle le refuge de tendresse et de sensualité qu'elle espérait depuis longtemps :

Après être montée dans son auto, je lui explique que je suis privée d'amour et de caresses depuis dix ans et, bien sûr, je pleure. Il arrête l'auto, sèche mes larmes, m'embrasse doucement, puis moins doucement. Pour dîner, on se dévore de baisers. Au retour en studio, je suis rouge comme une tomate. J'ai de la peine à me concentrer. Je ne sais vraiment pas ce qui m'arrive. Je suis inondée de désirs. Mes sens que je croyais à jamais dans le coma se sont réveillés. Ils ont faim, ils ont soif [...] J'ai besoin de sa bonté, de son calme, de ses yeux admiratifs sur moi, de sa tendresse, de son amour. En somme, je sais, sans le savoir, que je viens de trouver la mère que je n'ai pas eue⁸⁸⁵.

En Donald Janson, Janette rencontre un homme plus jeune et moins éduqué, au statut social inférieur, un homme qui ne sert plus de guide ou de maître, mais plutôt qui révèle à la femme sa propre beauté, sa propre grandeur intérieure ; Donald représente pour Janette « la mère qu'elle n'a jamais eue⁸⁸⁶ », ce principe de sécurité, de consolation narcissique primaire, et d'acceptation inconditionnelle de sa personne. L'homme nouveau aime ce qu'il voit, pas ce qu'il souhaite obtenir ; il ne représente ni la loi, ni l'héritage, ni la tradition : il ne représente que lui-même, à la

⁸⁸⁴ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, Éditions libre-expression, 2004, p. 302.

⁸⁸⁵ Janette Bertrand, *Ma vie en trois actes*, op. cit., pp. 318-319.

⁸⁸⁶ « C'est très difficile [d'admettre que ma mère ne m'a pas aimée]. Parce que il y a une vieille croyance qui dit que toutes les femmes ont l'instinct maternel : ce n'est pas vrai. J'ai compris très tard que ma mère a marié mon père pour le sauver de la guerre de 1914. Elle n'était pas heureuse. Elle ne voulait pas d'enfants, elle en a eu parce qu'il n'y avait aucun moyen de contraception. [...] je suis arrivée en dernier, et j'étais de trop. Elle m'a fait sentir de trop. [...] elle ne m'a jamais embrassée [...]. Comme je dis, moi, ma mère, je l'ai connue de dos. [...] Ne se voyant pas aimée de sa mère, [l'enfant] pense qu'elle n'est pas aimable. Alors c'est une lutte effrénée qu'a été ma vie : vouloir être aimée. Je me suis guérie [...] mais ça ne fait pas très longtemps [...] » (« Musimax, Programme de Star », tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016) ».

fois fort et faible, sensuel et vulnérable, capable, comme sa contrepartie féminine, de tendresse et d'empathie⁸⁸⁷.

Sans qu'elle le sache, Donald ne serait-il pas un peu la pierre d'assise de la nouvelle pensée de Janette Bertrand ? Il permet à l'auteure et à la critique sociale derrière l'auteure de désagréger les caractéristiques propres aux genres, pur déterminisme social dont elle souhaite se débarrasser. Son arrivée quasi messianique permet à Janette de faire table rase, d'éprouver pour elle-même puis de repenser de manière dramaturgique les comportements idéaux à adopter au sein des relations entre proches. Donald lui révèle, dans sa personne incarnée (ou dans ce qu'il soutient à titre de projection de la part de Janette), un univers relationnel ouvert, dans lequel une personne peut simultanément remplir plusieurs rôles ou afficher une identité complexe, sinon carrément hétérodoxe : un homme agissant en mère, un homme portant en lui une tendresse qui manque à la femme de carrière qui lui fait face. Janette préfigure une ère de recomposition du genre masculin, une ère de célébration de la diversité des genres. Mais il lui faut encore en composer la trame des conversations ordinaires, et organiser la manière idéale dont se dérouleront les relations entre personnes ainsi dépourvues de leurs pesants masques, allégées, mais devant tout de même faire société⁸⁸⁸.

Le voile se lève. Pour la nouvelle Janette, toutes les caractéristiques jadis attribuées à la femme ou au genre féminin doivent désormais être incorporées à la grammaire ordinaire des interactions hommes-femmes et n'appartenir à personne en essence ; il appartient aux personnes de se saisir des éléments discursifs permettant l'épanouissement de l'un, puis de l'autre, et en alternance, en toute réciprocité, sans tentative de maximalisation. Les outils de la relation ne se trouvent plus dans la nature des partenaires qui s'y rencontrent (homme vs femme), mais dans la nature de la relation, qui possède ses propres critères de vérité, ses propres règles, sa grammaire idéale. Homme et femme ne se distinguent que par quelques signes physiques et quelques tendances naturelles, génétiques, qui les pousseront, idéalement, à faire usage de cette grammaire dans des styles bien différents, mais somme toute très semblables. Plus d'assurance et de témérité

⁸⁸⁷ Il est, en ce sens, le miroir de Jean-Lajeunesse : « Ma relation avec Jean était une relation Pygmalion-élève. Moi j'étais bien là-dedans, parce que j'avais beaucoup à apprendre, et mon mari savait énormément de choses. Surtout la politique (« Musimax, Programme de Star », *op. cit.*) ».

⁸⁸⁸ Comme nous le verrons toutefois, cet homme nouveau constitue une sorte d'archétype, sans posséder de vérité, de réalité. Janette, en fait, en éprouvera le modèle dans les grands A; bien consciente que tous les hommes ne sont pas des hommes roses et que toutes les femmes ne veulent pas nécessairement d'un homme rose, Janette tentera de proposer une synthèse originale de modèle masculin.

chez l'homme, peut-être ; plus de douceur, chez la femme, cela semble aller de soi aux yeux de Janette. Mais ultimement, hommes et femmes sont voués à s'acquitter de tâches communicationnelles conditionnant leurs rapports, qui doivent avant tout être harmonieux et égalitaires, et c'est à partir de cet objectif que pourront être définies les nouvelles attitudes idéales en matière de genre, de sexualité, de sentiments, et de vie conjugale (on retrouve, à nouveau, ici, l'écho de la pensée de l'école humaniste de psychologie⁸⁸⁹). C'est à la définition des cadres sémantiques, des modes d'interactions typiques, et des identités nouvelles, nécessaires à la reproduction de ce nouveau modèle communicationnel fondé sur l'harmonie et l'égalité et sur une nouvelle interpénétration des rôles de genres, que seront dédiés *les grands A*, l'œuvre la plus importante de la carrière de la dramaturge⁸⁹⁰.

Comment sera reçue cette nouvelle œuvre par le public québécois de même que par les milieux culturels légitimes ? Nous savons déjà que l'œuvre de jeunesse de Janette Bertrand fut largement appréciée et diffusée par le public québécois. Reste à étayer l'intuition selon laquelle *les grands A* ont agi, eux aussi, à titre de tribune publique appréciée, discutée, et peut-être même influente.

Nous avons donc procédé à une recension des articles de journaux parus au sein de quatre importants quotidiens de la décennie 1985-1995, soit *Le Journal de Montréal*, *La Presse*, *Le Devoir* et *Le Soleil*. Sont ainsi représentés des quotidiens de la région montréalaise, de la région de Québec, et deux quotidiens à portée provinciale.

Nous n'avons pas trouvé une masse énorme d'articles présentant une appréciation normative des *grands A*. Nous avons plutôt trouvé plusieurs chroniques de type « art et spectacle » qui font état de l'enjeu de l'un des épisodes présentés (ou qui sera bientôt diffusé), textes proposant au lecteur un résumé synthèse de l'épisode ainsi que quelques clefs interprétatives. Malgré le

⁸⁸⁹ « In contrast to the individual who is conditioned by such stereotypes, the self-actualizing person, according to Maslow, will be a synthesizer of the various human potentials which get categorized by masculine and feminine labels in our society. In this sense, there is potentially woman in every man and man in every woman. A significant example of synthesizing the feminine/masculine symbols occurs in Maslow's treatment of creativeness. Primary creativeness, that is, the inspirational phase characterized by spontaneity and ecstasy, is correlated with femininity. Secondary creativeness, that is, the developing phase characterized by hard work, evaluation, and striving, is correlated with masculinity. The truly creative person has to synthesize these two dimensions. Similarly, this kind of synthesizing is inherently a part of the self-actualizing process. « Any factors that would produce a more creative person would also make a man a better father, or better teacher, or better citizen, or a better dancer, or a better anything [Maslow, 1971, p. 76] » (Podeshi and Podeshi, « Abraham Maslow, on the Potential of Women », *op. cit.*, p. 63) ».

⁸⁹⁰ Guy A. Lepage : professionnellement, quelle est la plus belle chose que tu as faite?

Janette Bertrand : Je pense que les grands A, c'est ce que... j'ai beaucoup aimé faire ça. Me servir de la télévision pour apporter quelque chose au monde, ce qui n'est plus à la mode du tout en télévision.

caractère peu percutant de ces articles, nous y avons trouvé un ensemble d'informations important, en ce qu'il indique une chose : les médias québécois, pourtant indépendants de Radio-Québec, chaîne diffusant *L'Amour avec un grand A*, invitent les lecteurs à s'intéresser au discours de Janette Bertrand. En voici quelques exemples :

Janette Bertrand a fait pleurer à chaudes larmes les chroniqueurs de télé hier matin. Nous assistions au visionnement du premier *Avec un grand A* de la saison, qui sera diffusé le vendredi 2 février, deuxième heure le 9. Un sujet explosif : un vieux couple malade qui décide de se suicider. Ce sera la cinquième saison d'*Avec un grand A*. Les œuvres de Janette Bertrand sont inégales. *Yvette et Roger* mérite de passer à l'anthologie. C'est peut-être ce que Mme Bertrand a fait de mieux⁸⁹¹.

Janette Bertrand a réussi à faire une dramatique d'une heure et demie qui comportait quelques beaux moments de vérité [...]. *Avec un Grand A* a repris sa carrière vendredi et samedi soir derniers à Radio-Québec. Avec un sujet qui aurait provoqué une levée de boucliers il y a 20 ans, mais qui n'a pas suscité, selon Dominique, la fille de l'auteure, un seul téléphone de colère [...]. [Solange, personnage principal] l'aime [le prêtre], elle attend un bébé, et c'est calmement, toute à sa couture pour le bébé, qu'elle dira à son mari qu'elle va divorcer. Rien n'était compliqué, l'amour étant plus fort que tout. Solange était enfermée dans la certitude de faire le bon choix, engloutie dans sa découverte du bonheur. On voit ça parfois dans la vie, et c'est toujours fascinant⁸⁹².

Dans l'intimité de son appartement très haut perché dans le ciel de Montréal, Janette Bertrand recevait, mardi, quelques journalistes pour présenter la nouvelle série des *Avec un grand A*. Premier sujet : le harcèlement sexuel. Dans ce lieu propre aux confidences, elle a évoqué des souvenirs de jeunesse [...]. [L'épisode sera présenté] vendredi le 6 mars, à 21 h, interprété par Denis Bouchard et Élise Guibault à Radio-Québec. Elle s'intitule : *Ça fait pas partie de la job*. [...] L'histoire se déroule dans un bureau où les avocats, de père en fils, exercent un droit de cuissage sur leurs secrétaires [...]. Le texte est fort, à la fois violent et pudique. Madame Bertrand dirige admirablement les acteurs à qui elle confie des personnages complexes. La tension grandit, supportée par une musique ou l'on croit entendre les arpèges des fermoirs éclairs. Il y a des scènes touchantes et troublantes [...]. Mais ce n'est pas la plus forte des dramatiques de Janette Bertrand [...]⁸⁹³.

[...] En regardant *L'amour global*, vendredi soir prochain à 21h, vous saurez comment les sectes s'y prennent pour recruter des adhérents [...]. Les acteurs, qui ont répété 80 heures avec Janette Bertrand, sont extraordinaires. Monique Spaziani a toute la vulnérabilité du rôle, et James Hyndman le charisme [...]⁸⁹⁴.

⁸⁹¹ *La Presse*, Arts et spectacles, mercredi 17 janvier 1990, p. A10.

⁸⁹² *La Presse*, Arts et spectacles, mardi 26 février 1991, P. E1.

⁸⁹³ *Le Soleil*, 5 mars 1992, p. C3.

⁸⁹⁴ *La Presse*, Arts et spectacles, mercredi 2 novembre 1994, p. D1.

Ce soir, Janette nous offre une œuvre vibrante, prenante et parfaitement réussie. *Caïn et Abel*, c'est l'histoire de deux frères ennemis. Guy, le plus jeune, a mal tourné. Il est en prison. Bob l'aîné est avocat, avec chalet dans le Nord et jeep à la mode. Guy s'évadera et ira chez son frère pour lui régler son compte. S'ensuivra un huis-clos terrible, où les vieilles rancunes remonteront à la surface. Celui qui avait toujours les cerises de la salade de fruits, celui qui a le plus souffert de l'autre. Et surtout, celui que la mère aimait vraiment le plus. Rémy Girard en bandit et Normand Chouinard en bon fils sont extraordinaires. Jusqu'à la fin, vous vous demanderez lequel des deux est le plus croche, lequel des deux a le plus souffert. Un des grands textes de Mme Bertrand, fort bien réalisé par Louis Choquette. On y croit tout le temps. Radio-Québec ce soir, 21 h. Reprise demain à 19h30⁸⁹⁵.

Par souci d'honnêteté intellectuelle, mentionnons que les épisodes les plus souvent présentés et décortiqués dans les médias ne sont pas ceux traitant le plus directement d'amour, de sexualité et d'intimité, mais ceux dont le scénario est le plus tragique, le plus bouleversant : suicide d'un couple de personnes âgées, sectes, évasion de prison, médecins combattant le sida, violence et meurtre conjugal, etc. Les épisodes traitant de la vie ordinaire (divorce, passion, infidélités, etc.) passent davantage inaperçus. Une étude approfondie sur la réception – de la part des médias et des individus ayant assisté aux diffusions de *L'Amour avec un grand A* – serait nécessaire pour parvenir à mieux interpréter cette observation ; il s'agit sans conteste d'une limite importante à notre thèse, qui invite à des recherches supplémentaires.

On peut à tout le moins observer qu'en termes de cotes d'écoute, *L'amour avec un grand A* obtient l'affection du public. En 1994, soit deux ans avant la fin de la série, l'émission remportait 22% des cotes d'écoute selon un sondage BBM⁸⁹⁶. Pour ce qui est de l'appréciation qualitative de la part des médias légitimes, on y retrouve une appréciation très positive du travail de la dramaturge. Comme nous l'avons vu dans les articles cités ci-haut, les journalistes professionnels habitués à couvrir l'actualité culturelle louangent très souvent la qualité et la pertinence sociale de *L'amour avec un grand A* : « Œuvre vibrante, prenante et parfaitement réussie », « direction admirable d'acteurs », « scènes touchantes et troublantes », etc. ; Janette semble faire réagir la critique avec enthousiasme. On répertorie par contre deux cas d'articles de type « tribune libre », provenant d'individus ne travaillant pas pour les journaux étudiés, ainsi qu'un article écrit par un journaliste professionnel, qui critiquent le style de Janette Bertrand, son ton (larmoyant, voyeur,

⁸⁹⁵ *La Presse*, Arts et spectacles, vendredi 24 mars 1995, p. B5.

⁸⁹⁶ *Le Devoir*, 6 Janvier 1995, p. A3.

etc.). Enfin, autre indice d'appréciation : en 1991, la dramatique intitulée « L'amour qui tue » remporte deux prix Gémeaux : celui du meilleur texte (Janette Bertrand) et de la meilleure réalisation (Pierre Gagnon)⁸⁹⁷. On peut donc avancer, sous toute réserve d'une enquête supplémentaire qui serait peut-être en mesure de préciser cette affirmation, que *Les grands A* paraissent généralement appréciés tant du public que des « milieux culturels légitimes ».

Structures narratives de l'intimité : L'intimité en trois actes

À compter de la seconde moitié des années 1980, Janette Bertrand prend ses distances par rapport à un imaginaire mystique de la famille et commence à rendre visible un nouvel imaginaire et de nouveaux savoirs se condensant autour du couple, de l'amour et de la sexualité. Après une courte période marquée par un discours du refus de cet ancien modèle et la production d'une télévision à visée contestataire (*Grand-papa*), Janette amorce le développement d'un nouveau créneau.

Janette propose, dans *L'Amour avec un grand A*, trois principaux scénarios qui auront pour fonction de proposer des modèles structurels typiques, des formes ordinaires, reconnaissables par le commun des mortels, des guides permettant de structurer les nouveaux modèles idéaux d'interaction intime qu'elle rendra disponibles au public par le biais de l'écran. Plus qu'un ensemble de dramatiques dénonçant, critiquant, ou brisant un ensemble de tabous, les grands A distillent, à partir d'une solution initiale de cinquante-deux épisodes, l'essence d'un nouvel assemblage, composé de trois principales mises en scène de l'intimité. Celles-ci composent, ensemble, ce qu'il est possible de reconnaître comme *la structure narrative du discours intime moderne selon Janette Bertrand*.

Nous explorerons dans les pages qui suivent la manière dont sont structurés ces trois couches du nouveau discours intime idéal. Nous verrons de quelle manière Janette traduit cette normativité émergente au niveau de l'individu et des différents enjeux liés à la subjectivation de soi dans la modernité avancée ou la post-modernité, au niveau du couple et des tensions qui s'y logent, ainsi qu'au niveau de la famille, dont la raison d'être se transforme radicalement par rapport

⁸⁹⁷ *La Presse*, Arts et Spectacles, 16 décembre 1991, p. B5.

au modèle traditionnel. Nous serons ainsi mieux à même d’inventorier et d’analyser la manière dont Janette accompagne le public québécois dans l’appropriation de nouveaux modèles de communication, qu’il s’agisse de monologue intérieur ou de communication conjugale par exemple.

Synthèse des trois principaux types de drames présentés dans *L’Amour avec un grand A*, en fonction de leurs principales caractéristiques distinctives, récurrentes, et exclusives.

Type de drame	Principaux éléments
<u>Personnel</u>	• S’adresse à l’intériorité du public par l’intermédiaire d’une attitude empathique. • Met en scène l’expérience de la découverte des profondeurs intérieures d’un seul protagoniste. • Valorise l’authenticité des sentiments et de l’identité, en prenant pour contrepoint la normativité sociale. • <i>Offre un langage de l’intimité comme exploration de « mes profondeurs ».</i>
<u>Amoureux</u>	• Limite au domaine de la relation amoureuse les enjeux sociétaux. • Vise à établir la possibilité d’un amour passionné et durable en surmontant la figure religieuse et téléromanesque de l’amour tragique et honni • Offre pour principaux outils l’acceptation inconditionnelle et la communication • Définit trois types idéaux de modèles masculins, et en montre les forces et les faiblesses • Réhabilite l’amour <i>Éros</i>, le désir, dans la relation amoureuse, et pour les femmes surtout • <i>Définit l’intimité amoureuse comme un espace de désir, de dialogue, et de soutien mutuel dans le développement de soi.</i>
<u>Familial</u>	• Dénonce la rigidité des relations et des attentes familiales • Met en scène l’effondrement des rôles, la tombée des masques • Offre une structure communicationnelle alternative : authenticité, révélations intimes, accueil de la différence. • Appelle à la mort de la matriarche ou du patriarce et au remplacement de l’autorité par le dialogue. • <i>Démontre la supériorité hiérarchique de l’intimité amoureuse, de l’intimité personnelle, et des rapports intersubjectifs authentiques sur l’idéal de pérennité de la famille. Appelle, ultimement, au sacrifice de la famille, si celle-ci se place entre l’individu et son bonheur personnel.</i>

Scénario #1: Le drame personnel

Le drame personnel met en scène un principal protagoniste dont la condition est directement liée à un enjeu social vastement reconnu comme posant problème. Son trouble alimentaire ou sa maladie par exemple, se veulent exemplaires d'une réalité sociale contemporaine. Janette semble tenter, dans de tels scénarios, d'étayer le quant-à-soi des Québécois et des Québécoises, de leur fournir les outils sémantiques nécessaires à l'expression authentique de soi.

Dans le drame personnel, Janette joue sur les contrastes, pour mieux faire ressortir l'opposition entre les besoins intérieurs (les tendances de l'organisme, diraient les psychologues existentialistes) et certaines catégories sociales dominantes. Les institutions et idéaux sociaux sont alors reconstruits de manière dramaturgique (mise en scène, dialogues, etc.) dans l'objectif apparent de mettre en exergue la condition particulière affectant le protagoniste, condition que l'on amplifie, souvent de manière quelque peu stéréotypée, de sorte à souligner l'importance de la démystification de celle-ci : un homme nain et un homme noir, élevé dans l'abus et l'abandon, emménageront ensemble dans un petit appartement de Montréal, et apprendront à vaincre leurs propres préjugés et à s'épauler dans leurs épreuves respectives⁸⁹⁸ ; une femme obèse, habituée à manger ses émotions, réalisera à la suite d'une thérapie qu'elle mange ses émotions, et qu'elle doit quitter son mari, austère et égoïste⁸⁹⁹. On le voit, la dramaturgie des *grands A* n'est pas écrite en finesse. On ne fait pas dans la dentelle en matière de drames humains : les cas fictifs explorés sont lourds, souvent tragiques, et touchent à des enjeux socialement sensibles (racisme, obésité, etc.).

Dans ces scénarios, le contraste marqué entre l'intériorité blessée et les normes sociales, souvent représenté par des personnages génériques et rigides – lançant des répliques telles que : tu vas faire une folle de toi !- permet à Janette d'opposer diamétralement individu et société. En retour, Janette valorise la singularité de la personne, par opposition aux identités socialement attribuées. En contrepartie de ce processus de répression sociale, le drame personnel propose typiquement une sémantique alternative, celle de l'affirmation de soi, de ses convictions intimes, de ses limites, et de ses besoins intérieurs. On comprend ainsi qu'elle tente d'offrir au public

⁸⁹⁸ *L'Amour avec un grand A*, « L'amour et la différence », diffusé le 15-03-1991, à la télévision de Radio-Canada.

⁸⁹⁹ *L'Amour avec un grand A*, « Gisèle et Marc », diffusé le 25-03-1988, à la télévision de Radio-Canada.

québécois une sémantique permettant, au sein des relations entre proches, un gain d'authenticité, présenté comme étant mieux ajusté à la société contemporaine.

Par exemple, la folie d'un sujet, son obésité, ou encore sa solitude de vieux garçon⁹⁰⁰, largement mises en exergue, semblent contraster, jurer en toute circonstance, en tout contexte, pour cause de pénurie ou de pauvreté de nos instruments langagiers permettant d'en traiter : il va de soi, pour Janette Bertrand, que l'on ne peut comprendre ni reconnaître l'homosexuel à sa juste valeur, valoriser son authenticité, et lui permettre d'entrer en relation intime avec autrui, lorsque l'on s'obstine, en contexte familial, à le qualifier de « fifi » et de « tapette ». C'est pourquoi elle nous propose, par l'intermédiaire de mises en scène appropriées, d'enrichir notre vocabulaire.

Le procédé narratif apparaissant fréquemment au sein de ce type de scénario est la confidence. Le protagoniste s'ouvre au téléspectateur, lui indique ses états d'âme, ses intentions, annonce les péripéties à venir, guide le spectateur dans l'interprétation de ce qui se déroule sous ses yeux. Cette confiance et ce contact direct, rendu manifeste par le fait que l'acteur s'adresse directement à la caméra, a pour effet, nous semble-t-il, de contribuer à un processus d'identification entre le spectateur et le personnage, et, ainsi, de favoriser l'empathie. Ce scénario typique trouve le plus souvent sa résolution dans la reprise du dialogue entre une personne isolée, honnie, condamnée par ses proches.

Le dialogue ainsi renoué permet au protagoniste, jadis victime soit d'exclusion sociale, de stigmatisation, ou d'une accumulation de jugements négatifs ou rigides portant sur sa personne, d'affirmer sa singularité en dehors de toute morale autoritaire pesant sur son authenticité. La conversion à soi (on pense ici au personnalisme) ou l'apparition de soi (on pense à la psychologie phénoménologique), fait de se montrer à voir et de laisser émerger son intériorité, ses profondeurs, dans la lumière d'une relation authentique, permet de renouveler le lien. Janette Bertrand établit ainsi le fondement de l'intimité comme accueil authentique de soi et de l'autre, dans ses profondeurs intérieures, en offrant une interprétation tout humaniste de cette relation intime. La rencontre de l'autre s'effectuera dans l'acceptation inconditionnelle et dans l'ouverture authentique, et non dans un souci d'élévation thérapeutique ou mystique. L'intimité québécoise, telle que la veut Janette, ici est toute « rogérienne ».

⁹⁰⁰ Voir les 3 épisodes suivant de *L'amour avec un grand A* : *L'amour avec un grand A*, « L'amour c'est pas assez », diffusé le 27-03-1992, à la télévision de Radio-Canada ; *L'amour avec un grand A*, « Gisèle et Marc », diffusé le 25-03-1988, à la télévision de Radio-Canada ; *L'amour avec un grand A*, « Ève et Henri », diffusé le 6-02-1987, à la télévision de Radio-Canada.

En voici un exemple, tiré de l'épisode trente-cinq de *L'Amour avec un grand A*. Honnie par sa famille, Claude (incarnée par l'actrice Mireille Deyglun), victime d'une peine d'amour très éprouvante, tente de chercher un peu de réconfort auprès de ses parents, qui ignorent encore tout de son homosexualité. Son père, Jean-Guy, et sa mère, Claudette, sont sous le choc. Pour atténuer leur déconvenue, ils cherchent à supprimer du dialogue ce mot qui les déçoit, qui les heurte :

Claude : C'est pas une maladie mentale, c'est une attirance.

Jean-Guy : Une attirance! J'suis ben attiré par les jeunes poulettes du printemps, moé, j'me laisses-tu aller ?

Claude : Popa, ce que t'acceptes pas, c'est que les femmes puissent se passer des hommes.

Jean-Guy : Essaye! Tu m'en donneras des nouvelles! Ah, à moins qu'elle soit revirer féministe!

Claude : Popa, ... les féministes ne sont pas vraiment lesbiennes!

Claudette : Ah, arrête de dire ce mot-là...⁹⁰¹!

Le drame personnel est le lieu d'une affirmation de soi contre les attentes sociales introjectées. *L'intimité s'y dessine comme l'espace dans lequel sont rassemblés les images, les souvenirs, les désirs, les passions, les intentions, bref, la biographie du sujet. L'intimité, c'est d'abord une relation à construire avec soi-même, par-devers les autres.* Ce n'est qu'une fois cet envers construit, cette subjectivité élaborée, que l'individu peut la présenter à autrui. « Je suis *je* et je suis lesbienne, que tu le veuilles ou pas⁹⁰² » ! lancera Claude à la figure de son père. La trame dramaturgique, le « *storyline* » du drame personnel, c'est la rupture entre les attentes sociales introjectées (celle que l'individu prend sur soi) et les besoins organismiques (les besoins inhérents à l'organismes, ce vers quoi la personne est encline, naturellement), puis la réorganisation de la communication entre le soi et la société, sur la base de cette découverte intérieure.

Logiquement, le cercle des personnages tend à prendre des dimensions restreintes et à n'inclure que ceux et celles qui ont pour le personnage une importance symbolique dans sa transformation intérieure. L'épouse et le futur partenaire de Pierre, homme marié sur le point de révéler son orientation sexuelle à tous et toutes, sont d'une importance de premier plan. Ils sont pour lui les révélateurs de ce qui le bouscule, le chavire, et l'attire intérieurement. Les enfants et les parents de Pierre, de même que la belle-famille, entrent en scène beaucoup plus tard, et ne

⁹⁰¹ *L'Amour avec un grand A*, Épisode 35, « On ne choisit pas qui on aime », diffusé le 06-02-1987, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁰² *Idem.*

tiennent qu'une importance secondaire : le drame personnel de Janette Bertrand inclut dans ces rapports intimes le cercle des proches, de ceux et celles qui participent de la définition et de la révélation de soi et qui peuvent en retour accueillir un changement identitaire profond. L'intimité ne touche pas aux relations publiques, politiques, ou économiques ; elle ne se joue pas sur le plan des responsabilités, du rôle social, du statut socio-économique ; elle touche les « autrui significatifs », qui participent de la définition de soi par la reconnaissance que ce regard d'autrui procure⁹⁰³.

De plus, de manière générale ou typique – on retrouve bien entendu quelques variations – le drame personnel se reconnaît à la plongée sans filtre, très explicite, très détaillée, et parfois quelque peu caricaturale que l'on effectue dans la personnalité, la biographie, voire même la psyché du personnage principal. En effet, le ton et la temporalité/séquentialité du récit tendent à se confondre avec divers moments du développement de la personnalité du héros du récit. Autrement dit, le public est convié à vivre, avec le personnage principal, toute l'amplitude de ses états d'âme. Aucune distance n'est instaurée par quelque procédé esthétique ou itératif qui permettrait de vivre l'intensité de l'émotion ressentie à un second niveau : images, scènes de sens second, référence ou hommage à l'œuvre d'un auteur, d'un peintre, etc. ; tout est très directement dit, et montré. Le fait de voir et de dire, de manière directe, ce qui trouble, ce qui soulage, et ce qui permet le changement, semble constituer une priorité pour Janette Bertrand. *En ce sens, le drame personnel demeure, comme les courriers du cœur, une forme de pédagogie destinée au public.* Il constitue, en ce sens, une clé privilégiée pour l'analyse du discours de Janette Bertrand.

Il appert également que cette illustration et cette narration directe de ce que vit intérieurement le protagoniste ont pour effet (ou à tout le moins pour objectif) de susciter une attitude empathique chez le spectateur, lui permettant ainsi de s'ouvrir aux demandes de sécurité, d'estime et d'amour que tend à formuler, d'épisode en épisode, le protagoniste typique du drame personnel. Cette attitude empathique est à la base même de la méthode d'écoute apprise par Janette Bertrand lors de son passage par *Tel-Aide*, et se trouve au fondement même de la psychologie humaniste de penseurs et thérapeutes tels que C. Rogers ; Janette, nous semble vouloir susciter chez le public québécois plus que la révolte à l'égard de la discrimination, et autre chose qu'une pitié et une bonté chrétienne, fondée sur la tolérance, à l'égard de la différence et de la diversité

⁹⁰³ François De Singly, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 2000, p. 26.

culturelle et sexuelle : ce qu'elle tente par ce procédé dramaturgique, c'est d'inculquer aux Québécois une attitude d'empathie à l'égard de son prochain.

En effet, dans une société des identités⁹⁰⁴, tout un chacun est sollicité à se forger soi-même un sens de sa propre existence, d'endosser la responsabilité d'être soi⁹⁰⁵, et doit par conséquent répondre de soi-même⁹⁰⁶. Condition commune qui, au plan éthique, dénie le droit à l'indifférence par rapport aux souffrances identitaires d'autrui⁹⁰⁷. Aux yeux du philosophe Luc Ferry, l'intolérance envers la souffrance humaine, traduite en pratique par une éthique du sacrifice envers nos proches significatifs ainsi qu'envers autrui, via l'aide internationale et humanitaire par exemple, constitue le pendant éthique de cette société de l'autonomie dans laquelle nous finissons par nous reconnaître dans la souffrance individuelle d'autrui. L'ensemble des sacrifices impliqués par celle-ci (négarion de soi, de son propre intérêt, par exemple pour le bien de nos enfants, qui prennent aujourd'hui une place immense dans nos valeurs de modernes), témoigne de l'existence et de la consistance d'une telle éthique⁹⁰⁸.

Scénario #2 : Le drame amoureux

Le drame amoureux est le second type de scénario mis en scène, de manière récurrente, par Janette Bertrand. Alors que le drame personnel s'intéresse au quant-à-soi de l'individu et institue le public québécois en communauté de reconnaissance l'espace d'un moment, le drame amoureux s'intéresse à l'entre-soi des Québécois, restreint au cadre de la relation intersubjective de type amoureux. C'est donc à un second niveau d'intimité que nous convie la dramaturge à titre de spectateurs, mais aussi de public portant des jugements sur la manière dont certaines personnes s'y conduisent.

⁹⁰⁴ Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, A. Colin, coll. Individu et société, 2004; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

⁹⁰⁵ Danilo Martuccelli, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essais », 2002, p. 45.

⁹⁰⁶ Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

⁹⁰⁷ Luc Ferry, *L'homme Dieu, ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1991.

⁹⁰⁸ *Idem*.

Le drame amoureux est le type de scénario le plus fréquemment mis en scène par l’auteure, et il est aussi celui qui aura connu la plus longue durée. Les raisons expliquant son importance sont multiples. En effet, l’histoire d’amour que nous connaissons en Occident s’inscrit dans une durée immense, plantant ses racines dans la tragédie grecque, trouvant plusieurs renouvellements, notamment dans la comédie shakespearienne puis dans la littérature romanesque et son effervescence au tournant des XVIII^e-XIX^e siècle, contexte propice à la démocratisation du style romantique⁹⁰⁹. L’histoire d’amour, en ce sens, est si bien connue, elle possède une telle légitimité à titre de forme culturelle et de structure dramaturgique, qu’elle se passe volontiers de mise en contexte ou de justification aux yeux du public. Elle est, pour ainsi dire, toujours d’actualité, permettant, à chaque époque, tout autant de fuir la réalité que d’en traiter en empruntant des chemins moins balisés pour y parvenir.

Toutefois, il existe selon nous des raisons sociologiques expliquant l’importance du drame amoureux dans l’œuvre tardive de Janette Bertrand, raisons plus immédiatement en lien avec l’expérience québécoise. En effet, le statut de l’amour, de la liberté d’aller de par le monde en quête de celui-ci, d’y attacher une importance centrale, et de se réaliser à travers celui-ci, pose problème pour le Québec prérévolution tranquille. Les sermons, lettres, et interventions médiatiques d’hommes de foi, admonestant hommes et femmes à considérer l’union matrimoniale comme une nécessité, impliquant une forme modeste d’attachement et d’affection, sont légion⁹¹⁰. L’amour est ainsi publiquement dévalorisé et se voit refoulé vers le privé, là où l’attendent également le prêtre paroissial⁹¹¹, les commérages du voisinage, les commentaires des beaux-parents, et jusqu’aux scrupules intériorisés, qui interdisent de considérer l’amour comme le fondement d’une vie matrimoniale et familiale louable et réussie. En témoignent, nous avons vu, les courriers du cœur qui relaient parfois une telle vision du « bon mariage » jusqu’au tournant des années 1970.

À cette période s’essouffle l’éthique puritaine et l’esprit religieux, pétri par trente ans de personnalisme, reconnaît le mariage comme sacrement et accorde une valeur à la réalisation de soi

⁹⁰⁹ Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, collection présence et pensée, Aubier, 1990.

⁹¹⁰ Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, St-Foy, Presses Universitaires du Québec, 1995; Gaston Desjardins, « Une mémoire hantée », *Cap-aux-Diamants*, no. 49, 1997, Pages 10-14.

⁹¹¹ Gérard Bouchard, « Familles à prêtres? Familles à soeurs? Parenté et recrutement religieux au Saguenay (1882-1947) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, no. 4, 1995, pp. 483-508; Gérard Bouchard, « La sexualité comme pratique et rapport social chez les couples paysans du Saguenay (1860- 1930) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 54, n° 2, 2000, p. 183-217.

à travers celui-ci. S'exprime aussi la voix de la jeunesse et de sa révolution culturelle. Transportée par son propre potentiel, celle-ci invite à l'amour libre et dilue le *distinguo* traditionnel entre *éros* et *philia*, cherchant à trouver dans la chair, la jouissance, et le moment présent, des fondements à l'existence qui ne connaissent pas les limites posées par l'esprit et ses impératifs moraux⁹¹².

Quelle est alors la place de l'amour à la télévision québécoise ? Alors que le cinéma hollywoodien traitant de la question sous l'angle romantique fleurit au sud de la frontière depuis les années 1930⁹¹³, l'amour reste pour la télévision québécoise un sujet épineux. On voit réémerger, tirée de récits anciens ou fictions tragiques, une figure archétypale de l'amour, celle de l'amour impossible et tragique. Amour tragique d'une Donalda par exemple, éprise du bel Alexis, mais offerte par son père en mariage au vieux Séraphin, riche, mais immensément avare, et sans scrupules. Dans le roman original, *Un homme et son péché*, Donalda mourra de la négligence et de l'avarice de son mari. Or *Les belles histoires des pays d'en haut*, qui mettent en scène cette vision tragique de l'amour, domineront durant quatorze années les ondes de Radio-Canada (1956 et 1970), totalisant 495 épisodes. Sans compter qu'avant d'en produire le téléroman, la radio de Radio-Canada aura diffusé le feuilleton radiophonique éponyme durant vingt-quatre années.

Alors qu'aventures et traîtrises, amour-passion et grand-amour peuplent l'imaginaire des téléséries américaines telles que la célèbre *Dallas*, le Québec télévisuel accueille sa propre libération culturelle par la réitération d'une figure mortifère de l'amour. La télévision québécoise ne semble point connaître d'amours heureux. On verra d'ailleurs le schéma se répéter avec Ovila Pronovost (Roy Dupuis) et Émilie Bordeleau (Marina Orsini) héros des *Filles de Caleb* (1990-1991), eux aussi victimes d'un amour douloureux, tortueux et honni par leurs familles et leurs communautés respectives.

Le paysage télévisuel s'intéresse de moins en moins à l'amour qui dure. Au même titre, à partir du milieu des années 1970, les Québécois désaffectonnent le mariage et la vie conjugale, vivant de moins en moins en couple. Si bien qu'en 1996, 15% des jeunes hommes de 25-34 ans par exemple, vivaient seuls, contre 4% seulement en 1971⁹¹⁴.

⁹¹² Luc Ferry et Alain Renault, *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

⁹¹³ Stanley Cavell, *À la recherche du bonheur - Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Les Cahiers du cinéma, 1993 ; Stanley Cavell et Arnaud Desplechins, « Pourquoi les films comptent-ils ? », *Esprit*, 2008, no. 8-9, pp. 208-219.

⁹¹⁴ <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs24924>, *La situation démographique au Québec*, p. 83, consulté le 10 septembre 2017.

Allant dans le même sens, on peut constater que l'union libre, recensée pour la première fois en 1981 par Statistiques Canada⁹¹⁵, devient une option de plus en plus majoritairement choisie par les jeunes Québécois et Québécoises entre les années 1980 et la fin des années 1990 (et même un peu plus tôt, soit entre les sondages de 1986 et de 1996) :

Surtout importantes chez les jeunes adultes, les unions libres, en 1996, atteignent 30 % chez les hommes de 27 à 30 ans et 34 % chez les femmes de 26 et 27 ans. En 1986, les proportions les plus élevées se situaient à 17 % chez les hommes et à 19 % chez les femmes. Dumas et Bélanger (1997, p. 143) ont calculé à partir de l'Enquête sociale générale de 1995 combien de personnes avaient déjà vécu en union libre, si bien qu'en ajoutant cette catégorie de répondants, on peut estimer que près des deux tiers (64 %) des personnes de 25-34 ans vivent ou ont vécu en union libre. On estime que 60 % des personnes de 35-39 ans et 45 % des personnes de 40-44 ans ont connu l'union libre. C'est un comportement qui est donc devenu majoritaire chez les générations nées depuis le milieu des années 50. [...] À partir des données du recensement, on peut estimer que plus de 23 % des couples étaient formés de partenaires en union libre en 1996⁹¹⁶.

Aussi, l'amour paraît-il n'exister, fidèle à sa version tragique, que dans et par la négation qu'on lui oppose. Durant les années 1980-1990 se joue donc le destin de la place de l'amour et de sa définition aux yeux des Québécois. L'amour ne se traduit plus automatiquement par le choix d'un lot commun, et lorsque certains franchissent le pas, ils se tournent de plus en plus vers des formes révocables d'engagement, formes condensées par l'appellation statistique « d'union libre ». Ce démariage⁹¹⁷ de la société québécoise est ainsi accompagné par une vision hautement tragique et douloureuse de l'expérience amoureuse. Entre Donalda et Émilie Bordeleau, les figures féminines du destin amoureux condensent les thèmes de l'abandon, de la nostalgie, et du sacrifice de soi.

Dans un tableau socio-économique valorisant de plus en plus le travail des femmes et leur émancipation de la tutelle masculine, il est aisé de comprendre la désaffection des jeunes femmes aux modèles féminins traditionnels, modèles encore attachés à la figure de la jeune femme amoureuse. Si le discours religieux traditionnel condamnait l'amour-passion, les discours progressistes auront, pour leur part, eu le loisir de le noyer dans un océan d'impératifs socio-économiques de plus en plus adressés aux jeunes femmes : éducation, travail, loisirs,

⁹¹⁵<http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-553/vignettes/famalt-fra.cfm>, *Vignette: Familles de recensement, 1921 à 2006*, consulté le 10 septembre 2017.

⁹¹⁶ <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs24924>, *La situation démographique au Québec*, p. 80-81.

⁹¹⁷ Irène Théry, *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

épanouissement de soi. La télévision des années 1960 au milieu des années 1990 couronne alors le tout, montrant à voir un destin amoureux tragique et rétrograde, confinant la femme dans un rôle apparaissant, avec le recul, médiéval et ingrat. Confinée dans sa modernité libérale, la Québécoise n'a pour langage amoureux présenté par les fictions télévisuelles qui accompagnent son quotidien, qu'une pléthore de douleurs, de griefs, et d'échecs.

C'est dans ce panorama que s'inscrit le travail dramaturgique de Janette Bertrand. Celle-ci inscrit l'amour, la quête de celui-ci, *au sein même des familles*. Elle opère donc une première déconstruction, soit celle de l'amour impossible, tragique, et conduisant au mariage résigné. En conformité avec l'idéal personnaliste, l'amour conjugal que reprend Janette dans *L'Amour avec un grand A* est présenté comme fondement de la solidarité familiale et comme unique raison d'être au couple.

L'Amour avec un grand A (1986-1996), l'affirmation du primat de la passion, de l'érotisme, et du sentiment amoureux, par rapport à l'exigence d'intégrité familiale et d'abnégation de soi de la part des femmes.

Le drame amoureux correspond ainsi à une tentative de popularisation d'un discours amoureux alternatif, porteur des structures et du langage de l'amour romantique, sensuel, érotique. Son langage de l'acceptation, de l'affirmation de soi, et de l'imaginaire érotique se veut libérateur de l'authenticité des partenaires.

À titre d'exemple, citons l'épisode 30 des grands A, diffusé le 1^{er} mars 1991 et ayant pour titre : *L'amour qui n'en finit plus*⁹¹⁸. Celui-ci mettait en vedette Michel Dumont dans le rôle de Richard, et Louise Latraverse dans le rôle de Charlotte. Richard et Charlotte, accablés par leurs trois enfants d'âge adulte qui « collent à la maison », ainsi que par la carrière prenante de Richard, tentent de s'aménager des espaces d'intimité, et de mettre en branle, plus tôt que prévu, leur projet de retraite de partir en voilier autour du monde. Leur vie sexuelle et amoureuse semble avoir su perdurer malgré leurs vies exigeantes et les demandes incessantes de leurs enfants d'âge adulte. Ils expriment toutefois le besoin de se retrouver, improvisant des rencontres sexuelles le midi, et accélérant la retraite de Richard. Estimant avoir suffisamment donné à leur famille, et ayant de toute évidence consolidé leurs liens affectifs (sécurité, sollicitude, compassion, etc.), éprouvant l'un envers l'autre une tendresse manifeste (baisers, phrases complices, etc.), ils se résolvent finalement à partir vivre la passion de jeunesse qu'ils estiment avoir été écourtée par l'arrivée des

⁹¹⁸ *L'Amour avec un grand A*, « L'amour qui n'en finit plus », diffusé le 01-03-1991, à la télévision de Radio-Canada.

enfants, et quittent la maison, à l'improviste, après avoir vendu celle-ci, laissant leurs enfants dans l'embarras.

Le couple choisit donc de réinvestir son érotisme, sa passion, et son amitié profonde, contre l'exigence de solidarité familiale, et au sacrifice des enfants ; ensemble, il refond les rôles sociaux idéaux, présentant une image unie, rieuse, passionnée et aventurière, prenant les devants sur un couple mature dévoué, casanier, dont la passion serait peut-être vouée à s'éteindre.

On comprend ainsi la manière dont s'articule la structure du drame amoureux : prenant pour point de départ une impasse, un problème, ou encore un projet non réalisé affectant un couple ou un couple en devenir, le drame amoureux nous permet d'accompagner les protagonistes dans une progression chronologique conduisant vers l'épanouissement de leur relation amoureuse. À l'image de la société québécoise, la dramatique amoureuse prend appui sur un amour inhibé, interdit, ou pathologique, et affirme la possibilité de vivre une relation amoureuse libérée, répondant aux exigences de deux partenaires égaux. Réconciliant égalité et désir, elle permet aux femmes de se reconnaître dans l'idéal amoureux, jadis vecteur de souffrance et d'abnégation de soi. *Le drame amoureux, curieusement, dédramatise l'amour.*

Le drame amoureux rejoue sans cesse la trajectoire amoureuse de Janette Bertrand. On y découvre en alternance des maris dominants, des conjoints condescendants, ainsi que des hommes compréhensifs et égalitaristes. Ces trois types d'hommes définissent trois types de relations amoureuses, qu'explore en alternance Janette Bertrand, avec une préférence manifeste pour la relation de type « Pygmalion⁹¹⁹ ».

Un premier type de relation est marquée par la présence au sein du couple du conjoint de type « mari⁹²⁰ ». Le mari tend à considérer que le rôle de sa conjointe se limite au champ des activités domestiques, et diminue par conséquent son rôle sur les plans économiques et politiques. Il ne cherchera pas tant à assurer son développement personnel et celui de sa partenaire à travers l'intensité de leur relation intersubjective, qu'à stabiliser dans le temps un ensemble d'acquis socioéconomiques. C'est en fonction de sa propre trajectoire personnelle que se décline l'ensemble des possibles de leur relation : c'est lui qui se trouve aux commandes. On comprend que ce type est relativement sexiste, et qu'il comprime infiniment les possibilités d'une reconnaissance

⁹¹⁹ François de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

⁹²⁰ Idem.

intersubjective acquise au sein du couple. Sur le plan de la biographie de Janette Bertrand, ce type correspond à sa relation tardive avec son mari, Jean Lajeunesse.

Dans l'univers du drame amoureux, ce type de relation est aussi marqué du sceau de la violence conjugale et de l'oppression, tel que dans l'épisode intitulé *L'amour qui tue*⁹²¹, tant dans le symbolisme employé pour marquer le rôle « sale » du mari que dans les procédés narratifs et scéniques mis de l'avant pour victimiser la femme – Gisèle (Ginette Reno) mange sa détresse d'être abandonné par son mari comme elle le fut par sa mère, et se voit donc victime du manque d'amour dans le monde, et de ses propres « patterns »⁹²².

L'homme y est présenté comme apathique, égoïste, et parfois violent, et toujours « vieux jeu » : il montre à voir des idées et opinions intolérantes (homophobie et sexisme, le plus fréquemment) et se comporte de façon radicalement stéréotypée, préférant le hockey et « ses chums », ou encore carrément sa maîtresse, aux sorties et romances conjugales.

Le « mari » constitue également la figure régressive et repoussoir par excellence, celle dans laquelle sombrent les hommes lors de coups durs : l'Étienne de Clara qui, dans *Lit double*⁹²³, se réfugie devant sa télévision avec ses *toasts*, Pierre (Serge Thériault), vendeur d'automobiles adultère qui prend plaisir chez sa maîtresse, mangeant goulument sa sauce à spaghetti, pendant que sa femme l'attend à table avec sa sauce à spaghetti favorite⁹²⁴...

Un second type de relation est marqué par la présence, au sein du couple, du conjoint de type « gentleman⁹²⁵ ». Celui-ci se considère en quelque sorte comme l'éducateur distant et adulte d'une conjointe mineure sur les plans économiques et affectifs. Dans un schéma rousseauiste propre à *L'Émile*⁹²⁶, le « Gentleman » assure le bien-être d'une conjointe-enfant sans toutefois intervenir directement sur le plan de son comportement. Autrement dit, il assure les conditions matérielles et lui fournit un climat pour parvenir à cette croissance personnelle, sans toutefois activement y prendre part.

Le « Gentleman », dans le drame amoureux, se définit donc lui aussi par rapport à sa contrepartie relativement passive, quoique cette passivité soit marquée du sceau de l'humanisme, et non plus de la violence, du sexisme, ou de l'abus, vers lesquels menace de tendre « le mari ». La

⁹²¹ *L'Amour avec un grand A*, « L'amour qui tue », diffusé le 08-03-1991, à la télévision de Radio-Canada.

⁹²² *L'Amour avec un grand A*, « Gisèle et Marc », diffusé le 25-03-1989, à la télévision de Radio-Canada.

⁹²³ Janette Bertrand, *Lit Double*, Montréal, Éditions libre expression, 2012.

⁹²⁴ *L'Amour avec un grand A*, « François, Pierre et Céline », diffusé le 16-02-1990, à la télévision de Radio-Canada.

⁹²⁵ François de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, op. cit.

⁹²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Folio Essai, 1995.

femme pourra alors librement s'associer à autrui, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'espace domestique.

Alors que le mari étouffe les possibilités d'accomplissement à l'extérieur du rôle de genre, portant ainsi le stigmate du patriarcat, le gentleman assure les conditions de possibilité d'une quête de reconnaissance⁹²⁷ de la partie la plus faible de la relation, sans condescendance apparente. Il est aisé de tracer le lien entre la figure du mari telle que décrite par François de Singly et certains drames américains du premier tiers du XX^e siècle tels que présentés par Stanley Cavell. Dans « la comédie du remariage⁹²⁸ », ou l'ensemble de ces drames mettant en scène le trouble puis la réconciliation conjugale, le mari est celui qui assurera « l'éducation » de son épouse. Toutes les comédies du remariage débutent par le départ imminent de l'épouse, qui, incapable de trouver à sa vie un sens, une consistance, une certitude (identitaire, mais plus profondément langagière, incapable qu'elle est de s'approprier ses propres dires, son usage du langage, son destin), met au défi son mari de la reconnaître dans sa subjectivité de sujet de langage, capable d'actes qui soient les siens, capable de dire elle-même son identité et d'en tolérer les limites, sans devoir passer par son mari pour se préserver de l'incertitude. Le conjoint (« gentleman ») opère en ce sens une fonction de créateur bienveillant, fonction que Cavell attribuera, dans *Hollywood and the Drama of the Unknown Woman*⁹²⁹, au mythe édénique de la création d'Ève à partir de la chair d'Adam.

Le drame amoureux de Janette Bertrand nous informe toutefois d'une limite importante au rôle du « gentleman ». Dans l'épisode des *grands A* intitulé *Marie-Lou et Alain, Carole et Jean-*

⁹²⁷ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2000.

⁹²⁸ S. Cavell, professeur (émérite) de philosophie à l'Université Harvard, postule que le cinéma, construit une forme de réponse valable au scepticisme. Alors que cette question relève traditionnellement de la philosophie (philosophie morale, philosophie du langage et philosophie analytique), Cavell, lecteur de Wittgenstein et d'Emerson, propose de prendre au sérieux la réponse télévisuelle aux inquiétudes du monde. De toute évidence, chaque film ou chaque émission de télévision ne saurait répondre à l'ensemble de ces inquiétudes, et c'est pourquoi la prise en compte de ce qui s'y déroule et de ce qui s'y dit, ou des conversations et scénarios qu'on y retrouve, permet à Cavell de préciser la portée de son questionnement. S'intéressant aux « talkies » pour leur succès légendaire et pour leur richesse thématique et culturelle, Cavell y repère un genre qui lui semble plus particulièrement autonome par rapport aux autres productions dramatiques contemporaines (théâtre, films muets, autre type de cinéma, etc.) et subséquentes, genre qu'il nomme la comédie du remariage. Si l'inquiétude des modernes, soit l'incertitude devant la réalité et les contradictions entre ses normes, sa morale, et les multiples niveaux de l'engagement du sujet qui l'attachent au monde (engagement moral, cognition, action, etc.) s'enracine dans une histoire et une société donnée, elle est également rendue manifeste, visible dans et par le cinéma, au moins tout autant que par l'exercice philosophique. La poursuite du bonheur telle que promise par la philosophie politique américaine, le féminisme, l'autonomie dans la relation amoureuse, l'indépendance face à l'autre, la liberté et l'engagement sont autant de thèmes qu'examine Cavell dans sept long-métrages parus entre 1930 et 1940. Voir à cet effet : Stanley Cavell, *À la recherche du bonheur - Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Les Cahiers du cinéma, 1993; Stanley Cavell et Arnaud Desplechins, « Pourquoi les films comptent-ils? », *Esprit*, 2008, no. 8-9, pp. 208-219.

⁹²⁹ Stanley Cavell, *La comédie du remariage*, op. cit.

*Pierre*⁹³⁰, portant sur l'échangisme, on suit le périple d'Alain (Gilles Renault) et de Mari-Lou (Patricia Nolin). Ceux-ci vivent une vie relativement paisible, structurée par une relation de type *Gentleman*. À titre d'exemple, le mari, architecte accompli, encourage sa femme dans sa profession de designer et affiche, tout au long de l'épisode, une attitude de supériorité bienveillante. Toutefois, Marie-Lou supporte de moins en moins les infidélités de son mari. Celui-ci se tourne alors vers son collègue, Jean-Pierre, qui pratique l'échangisme avec son épouse. Il fomenté ainsi le plan de jeter Mari-Lou dans les bras de Jean-Pierre (Normand Chouinard), pour lui apprendre, de main propre, la joie de la liberté sexuelle et de l'affranchissement des conventions matrimoniales. Alors que Mari-Lou initialement résiste, elle se laisse peu à peu gagner par l'esprit de défi envers son mari infidèle, et entreprend de se rendre à l'un de leurs soupers échangistes. Alors que devrait s'initier l'échange sexuel avec le collègue de son mari, une série d'évènements fortuits les force à s'abstenir. S'ouvre alors une longue conversation de plusieurs heures de laquelle ils sortiront, tous deux, amoureux l'un de l'autre. Ce que l'homme avait alors magnanimement offert comme liberté symétrique à la sienne, dans l'esprit de faire de sa femme son égal en jouissance et en liberté (sans toutefois s'investir personnellement dans cette croissance, cette éducation de son épouse, comme tout bon « *gentleman* ») s'est alors retourné contre le couple, et contre l'homme lui-même qui, du coup, en a perdu sa femme. Le « *gentleman* », trop distant dans sa leçon de vie, n'a pas su voir que son épouse exigeait en fait de lui non pas le partage et la réciprocité des plaisirs érotiques, mais l'exclusivité et l'investissement d'un amour réciproque, intense, fondé sur un dialogue soutenu.

Un troisième type de relation est marqué par la présence, au sein du couple, du conjoint de type « *Pygmalion*⁹³¹ ». Pygmalion se pose en révélateur du potentiel et de la nature propre de Galathée. C'est par la fréquentation de celui-ci que le ou la partenaire parviendra à l'épanouissement personnel. Pygmalion va en ce sens plus loin que le *gentleman*, prenant activement part à l'expression de l'authenticité et de la singularité de l'autre au sein de la relation, prenant part à cette expression.

On pense par exemple à *Francine et Jullien*⁹³² dans lequel la relation entre Francine (Diane Jules) et Jean-Pierre (Daniel Gadouas) est chambardée par la réapparition de l'ex-mari de Francine, Jullien (Michel Forget). Jean-Pierre, maintenant marié à Francine, est doux, compréhensif,

⁹³⁰ *L'Amour avec un grand A*, « Marie-Lou et Alain, Carole et Jean-Pierre », diffusé le 04-03-1988, à la télévision de Radio-Canada.

⁹³¹ François de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, op. cit.

⁹³² *L'Amour avec un grand A*, « Francine et Julien », diffusé le 17-03-1989, à la télévision de Radio-Canada.

intelligent et sensible. Il prend soin de leurs enfants (un en commun, et un de la relation passée de Francine). Sa sensibilité n'a d'égale que son engagement. Il donne le bain aux enfants, encourage son épouse dans sa carrière, écoute les confidences de celle-ci, se fait ami, amant, époux, thérapeute, employé, etc. Pour lui, une relation homme-femme doit être une relation d'égal à égale. Francine semble couler des jours paisibles, épaulée par un mari-pygmalion archétypal. Sa quiétude se voit toutefois troublée par le retour inattendu de son ex-mari, Jullien, grand séducteur, homme immature, candide et macho, et « mari » typique des années 1960-70, qui l'avait jadis abandonné avec un enfant sur les bras. Faisant irruption sur les lieux de son travail (elle est infirmière), il la surprend avec une déclaration d'amour, la séduit, et l'entraîne à faire l'amour, cachés des regards, à l'intérieur même de l'hôpital. Bouleversée, Francine quittera le pauvre Jean-Pierre, réalisant son propre besoin d'un homme fort, dominant, aventureux, d'un « mari ». Elle réalisera du même coup l'insuffisance de cet homme pygmalion, doux, sensible et effacé. Dans le flux des conversations avec lui, c'est une version saine, aseptisée, et singularisée d'elle-même qu'elle avait découverte, alors que, confrontée au désir de Jullien qui ranime sa propre verve et son érotisme, elle réalise vouloir vivre sa vie dans l'incertitude et l'incomplétude, en quête perpétuelle de satisfaction, à la merci de la charité d'un homme, au gré du hasard de la passion. C'est par le fait même Éros qui triomphe de Philia, et qui découvre la face sombre de Pygmalion : l'ennui et la féminisation guettent l'homme Pygmalion, et menacent de dissoudre les différences entre les sexes, garants d'une étrangeté de l'un à l'autre, d'un mouvement de reconnaissance mutuelle en tension, en mouvement. Pour Janette, la complémentarité naturelle des sexes est irrépessible. Toute tentative sociale d'aplanir leurs différences est vouée à l'échec. Ce qu'il faut retenir du modèle Pygmalion, c'est le souci d'égalité, et le souci du bonheur de l'autre ; c'est l'ouverture à une relation fondée sur le dialogue continu, permettant des ajustements mutuels au sein du couple... quitte à ce que le couple convienne, de lui-même, que la relation doit inclure des éléments d'inégalité.

Scénario #3, le drame familial

La scène sur laquelle se déroule une grande part des intrigues sentimentales et interpersonnelles mises en scène par l'auteure avant et après la réalisation de *l'Amour avec un*

grand A est l'espace familial. La conception générale de celle-ci évolue au fil du temps : dans *Quelle famille!*, le public québécois est invité à assister aux méandres de la vie quotidienne d'une famille hétérosexuelle biparentale comportant 4 enfants, un chien, et deux adultes mariés, partageant le domicile familial bigénérationnel. Celui-ci passera, durant le déroulement de la télésérie, de la maison des parents de l'épouse, à une maison unifamiliale louée plus près de la ville de Montréal⁹³³. On observe donc une certaine modernisation de la famille en cours, non seulement par rapport aux enjeux qu'on y retrouve (consommation de marijuana⁹³⁴, premières menstruations de Marie-Josée⁹³⁵, etc.), mais aussi par rapport à l'autonomie conférée au noyau familial.

Avec *Grand-Papa*, le public observera (entre autres) le passage à l'état de veuf d'un septuagénaire, patriarche et autoritaire, jusqu'à son remariage⁹³⁶, en passant par les transformations de sa vision du monde. On assistera aussi aux tribulations d'un couple aux prises avec l'alcoolisme du mari⁹³⁷ (ce qui conduira à une séparation et à une tentative de divorce⁹³⁸, à la formation de nouveaux couples entre lesquels devra circuler l'enfant d'un premier lit), et à l'affirmation de liberté de l'épouse d'un mari vieux jeu⁹³⁹. D'entrée, de par la multiplication des cellules familiales mises en scène, le téléspectateur est confronté à de multiples modèles de faire famille. Par ailleurs, étant donné les enjeux conduisant à la discontinuité au sein de chaque famille, on observe d'ores et déjà la multiplication des modèles familiaux par rapport à *Quelle famille!*. Déjà, avec *Grand-Papa*, Janette se fait un peu plus avant-gardiste.

En effet, les années 1950 aux années 1970 sont marquées par une télévision nostalgique des mutations de la famille d'autrefois, avec, notamment, à la télévision de Radio-Canada : *La famille Plouffe* (1953-1957); *Le survenant* (1954-1960), *Les belles histoires des pays d'en haut* (1956-1970). Des années 1950 aux années 1970, la famille québécoise est dure, répressive, et culpabilisante :

Au Québec, la famille est surtout perçue comme un piège auquel il faut à tout prix échapper. Nos téléromans ont régulièrement repris ce trait. Notre littérature, française et anglaise, représente souvent trois générations, celle des grands-parents durcis et oppresseurs, celle des parents obsédés par l'argent et culpabilisés, celle

⁹³³ *Quelle famille!* « Le déménagement », diffusé le 1974-08-25, à la télévision de Radio-Canada.

⁹³⁴ *Quelle Famille!* « La drogue », diffusé le 1970-12-06, à la télévision de Radio-Canada.

⁹³⁵ *Quelle Famille!* « Marie-Josée traverse une période difficile », diffusé 1979-10-24, à la télévision de Radio-Canada.

⁹³⁶ *Grand-Papa*, « Le mariage de Charles-Henri et Angèle », diffusé le 1985-06-11, à la télévision de Radio-Canada.

⁹³⁷ *Grand-Papa*, « Raoul veut se reprendre en main », diffusé le 1983-12-16, à la télévision de Radio-Canada.

⁹³⁸ *Grand-Papa*, « Divorcer à l'amiable », diffusé le 1979-05-16, à la télévision de Radio-Canada.

⁹³⁹ *Grand-Papa*, « Armande obtient un prêt de la banque », diffusé le 1985-01-08, à la télévision de Radio-Canada.

des enfants en lutte pour leur libération, souvent sans succès. Nous sommes loin de la famille américaine, même si parfois [le héros] doit s'en échapper violemment pour repousser les frontières⁹⁴⁰.

Sur les ondes de Radio-Canada, il faut attendre 1991 pour que début la diffusion d'un premier téléroman ouvertement progressiste, racontant l'ascension sociale d'une femme, soit le téléroman *Marylin*, écrit par Sylvie et Lise Payette, de même que *Watatatow*, téléserie présentant au public québécois les valeurs de la jeunesse montréalaise, dont l'intrigue repose sur leur fréquentation mutuelle d'une maison de jeunes dans un quartier populaire.

Cependant, même dans *Grand-Papa*, c'est toujours à l'aune d'un modèle familial traditionnel que s'observent les tensions de chaque épisode. Le divorce, par exemple, pose problème non pas pour la souffrance personnelle qu'il engendre (désamour, chagrin, etc.), mais par rapport au scandale et aux tensions relationnelles qu'il suscite avec la famille et la communauté. Si le remariage du grand-père avec une religieuse nous intéresse, ce n'est point pour la complexité des sentiments liée à une telle situation ; plutôt, c'est l'acceptabilité sociale de cette situation qui intéresse Janette Bertrand.

Pour la première partie de l'œuvre de Janette Bertrand, soit pour la période s'étendant entre 1954 et 1979, la famille est ainsi d'abord et avant tout représentée comme *un modèle normatif*, modèle par rapport auquel sont construites les intrigues sur le mode de la déviance, plus ou moins prononcée, à ses différentes variables : de la déviance par rapport à la norme de respect des conventions et rituels familiaux; de la déviance par rapport à la norme de respect des figures parentales; déviance par rapport aux règles de bienséance et de bonne entente qui régissent normalement les interactions, etc.

Aussi, malgré le ton ouvertement progressiste, le drame est toujours vécu en fonction d'un imaginaire holiste de la famille, rapportant les contrariétés et demandes de libertés individuelles à l'éthique du groupe, qui du coup, s'en trouve confirmée ou transformée. Le principal protagoniste de chaque aventure est en ce sens l'instrument de l'évolution de la conscience collective vers une plus grande adaptabilité devant les injonctions modernes. Janette ne sort pas, à cette époque, des sentiers balisés par l'éthique personnaliste.

⁹⁴⁰ Julien Harvey, « Le Québec, société plurielle en mutation? », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 1, no. 1, 1998, p. 48.

Avec *L'amour avec un grand A* (1986-1996), le drame familial et l'évolution de l'éthique du groupe deviennent franchement secondaires par rapport aux drames subjectif et amoureux. Par rapport à *Quelle famille!* et à *Grand-Papa*, les événements auxquels sont confrontés les personnages sont mis en relation avec une plus grande diversité de normes d'acceptabilité sociale (place des homosexuels, troubles alimentaires, etc.), et la scène sur laquelle ils se déroulent déborde du cadre familial.

Apparaît alors une forme distincte de drame familial, dans lequel la mise en scène de l'expérience de l'individu est largement privilégiée aux commérages de son entourage et de sa famille. Ceci s'inscrit dans un mouvement observé par J.-P. Desaulniers, à propos de la télévision québécoise en général :

Comme dans les courants littéraires, il y a des modes. Avec *Lance et compte*, Réjean Tremblay a initié une mode, celle d'explorer un lieu : la boxe, le hockey, par exemple. C'est passé! Actuellement, il y a une sorte d'unité. Dans les années 1980, on a beaucoup travaillé sur l'individualisme. Cela a donné lieu à un aboutissement tragique, fatal : la séparation d'Émilie et d'Ovila dans *Les Filles de Caleb*, puis celle de Francine et Rémi dans *Jamais deux sans toi*. Pendant une douzaine d'années, on va se tirer les uns sur les autres, et que chacun gagne son individualité⁹⁴¹!

Pour Janette, c'est dans *les grands A* que s'effectue se virage. L'individualité prime alors de plus en plus sur la solidarité du lien familial, certes (on se tire les uns sur les autres, pour reprendre les termes de J.-P. Desaulniers) ; mais plus encore, la nouvelle solidarité familiale que propose Janette Bertrand découle de l'affirmation et de l'épanouissement de ses membres. En voici un exemple.

Lorsque leur fille leur annonce sa rupture, les parents de Claude (Mireille Deyglun) apprennent du même coup son homosexualité⁹⁴². Ils seront, dans l'immédiat, incapables d'accepter cette révélation. Le père de Claude suggérera qu'elle devrait se faire soigner, pendant que sa mère s'épand en lamentations, et supplie son époux de se calmer. Cependant, alors que le père s'installe dans l'intolérance et rompt tout contact avec sa fille, la mère, incapable de tolérer le chagrin de sa fille, entreprend de la consoler de sa peine d'amour, sans pour autant comprendre ni sympathiser avec celle-ci sur le plan de son orientation sexuelle. Toutefois, après avoir entamé avec sa fille un

⁹⁴¹ Jean-Pierre Desaulniers, dans Yves Beauregard « Une société distincte... par ses téléromans : entrevue avec Jean-Pierre Desaulniers », *Cap-aux-Diamants* : la revue d'histoire du Québec, n° 68, 2002, p. 40-4.

⁹⁴² *L'Amour avec un grand A*, « On ne choisit pas qui on aime », 20-03-1992, à la télévision de Radio-Canada.

long dialogue, dans lequel Claude s'exprime librement à propos de sa relation, sa mère finira par comprendre qu'il s'agit d'une relation amoureuse partageant beaucoup de traits communs avec une relation amoureuse hétérosexuelle. Elle entreprendra d'elle-même, sans consulter sa fille, de rencontrer l'amoureuse de Claude, qui l'avait quittée suite à un malentendu, et de la convaincre de restaurer le dialogue avec Claude : elle provoquera ainsi leur réconciliation. De son propre chef, la mère de Claude aura accepté l'homosexualité de sa fille - non sans quelques préjugés plus tenaces subsistant néanmoins. Elle invitera à son tour son mari à la tolérance. Le tribunal familial cèdera le pas à celui de la conscience personnelle. L'importance de la relation intersubjective supplante l'importance de la solidarité familiale prise comme un tout, et la famille se met au service de cette intersubjectivité.

Autre exemple, peut-être plus révélateur encore que celui qui précède : Germaine Maltais⁹⁴³, prospère femme d'affaires, matriarche orchestrant une mise à l'épreuve « des siens » (ses enfants et ses petits enfants) dans l'optique de décider qui d'entre eux ou d'entre elles sera choisi pour prendre la barre de son empire de produits naturels. Feignant une tumeur au cerveau, elle les laissera s'entredéchirer pour décider lequel ou laquelle sera digne de lui succéder. Dépassée par le chaos qu'elle a ainsi déclenché, dans une scène paroxystique, Germaine « mémère » Maltais s'éloignera, à pied, sur le lac gelé, pendant que ses enfants y vont de révélations scandaleuses en accusations, s'attaquant, se blessant les uns les autres, en plein réveillon de Noël ; pendant qu'ils s'entre-déchirent ainsi au chalet familial, Germaine meurt, seule, gelée. Préférant l'autodestruction à la dénaturation permanente du tissu familial, elle se laissera ainsi mourir et cédera sa compagnie, tel que le révélera son testament, à son petit-fils « mongolien (pour reprendre ses propres termes) », afin que, derrière lui, la famille s'unisse dans la gestion du patrimoine commun. La famille comme lieu de luttes intestines de pouvoir doit faire place à une famille unie par des objectifs communs ; elle ne peut y parvenir sans tout d'abord s'effondrer, céder à une communication douloureuse et vraie, scellant la tombée des masques.

⁹⁴³ Janette Bertrand, *Le bien des miens*, Montréal, Libre-expression, 2007.

Janette préfigure, en ce sens, le lien « relationnel », fondé sur l'idéal d'authenticité et d'affinités électives qui, aux yeux de F. de Singly⁹⁴⁴, J.-C. Kaufman⁹⁴⁵ et M. Segalen⁹⁴⁶ entre autres, constitue le fondement de la vie familiale contemporaine, pour les sociétés « individualistes » ou « hypermodernes ».

En fait, la famille relationnelle ne signifie pas disparition des normes, mais leur inversion. La nouvelle norme est désormais celle de l'authenticité et de l'autonomie. Là où naguère il était choquant et honteux de divorcer, il serait désormais considéré comme malhonnête et malsain de continuer à vivre avec quelqu'un que l'on n'aime plus. L'éthique de l'authenticité impose : « si on ne s'aime plus, alors on doit se quitter⁹⁴⁷ ».

Mort de la matriarche ou du patriarche, orientations communes fondées sur le dialogue ; centralité du lien d'affinité authentique, débarrassé des artifices du rôle : le drame familial révèle la structure du discours de maturité de Janette Bertrand portant sur la famille.

Conversations de l'intimité

L'Amour avec un grand A comprend une très large gamme de dialogues : de la conversation banale, portant par exemple sur la mode vestimentaire ou les courses à effectuer avant de rentrer du travail, jusqu'aux menaces de mort, aux déclarations d'amour, aux aveux d'homosexualité, ou à l'appel à l'aide lors de profonds troubles psychologiques. L'intimité n'est pas le seul thème dont on traite, loin de là. Le matériau, en ce sens, est moins uniforme que ne pouvait l'être *Le refuge sentimental*, tout entier dédié aux « problèmes du cœur ». Aussi, il serait fallacieux de laisser croire que les seules conversations qu'on peut y entendre portent sur la sexualité, l'amour, le couple, la

⁹⁴⁴ François de Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007.

François de Singly et K. Chaland, « Quel modèle pour la vie à deux dans les sociétés modernes avancées ? », *Comprendre*, n° 2, *Le lien familial*, 2001, pp. 283-300.

⁹⁴⁵ Jean-Claude Kaufman, *La trame conjugale, analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992; Jean-Hugues Déchaux, « Orientations théoriques en sociologie de la famille : autour de cinq ouvrages récents », *Revue française de sociologie*, 1995, pp. 525-550.

⁹⁴⁶ Segalen, Martine, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 2010.

Segalen, Martine, Nicole Lapiere et Claudine Attais-Donfut, *Le nouvel esprit de la famille*, Paris, Odile Jacob, 2002.

⁹⁴⁷ Jean-François Dortier, « Introduction : la famille aujourd'hui : bouleversements et recomposition », dans Jean-François Dortier, *Familles : permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre, Éditions sciences humaines, 2002, p. 7.

famille et de développement subjectif de l'individu (et plus particulièrement des femmes), thèmes que nous avons, depuis le début de cette thèse, associés au dégagement d'un discours proprement intime dans la modernité québécoise.

Cependant, ces dialogues sont sans contredit très nombreux dans *les grands A*, et plus d'un épisode porte directement (vingt-trois sur cinquante-deux) ou encore indirectement (neuf sur cinquante-deux) sur l'un de ces thèmes ; et parmi les vingt épisodes ne traitant pas directement de ces différentes dimensions de l'intimité (suicide adolescent, boulimie, etc.) tous, sans exception, mettent en scène des familles, des couples, ou des amants, qui conversent, se disputent, ou vivent ensemble ces dimensions de l'intimité moderne que nous avons cherchons à analyser.

Fait plus important encore en fonction de notre question de recherche, les cinquante-deux épisodes de *L'Amour avec un grand A* attestent de la consolidation d'un discours de l'intimité en rupture par rapport à ses cadres traditionnels. Cette section a pour objectif de décrire les principales caractéristiques de ce discours. L'hypothèse guidant cette part de notre enquête est, rappelons-le, que la manière dont Janette Bertrand fait parler ses personnages, c.-à-d. les termes qu'elle choisit, les références auxquelles elle fait appel, et les règles, régularités, exceptions, et singularités énoncées dans ces dialogues, composent un discours nouveau, idéal, normatif, visant à offrir aux Québécois *une nouvelle éthique des rapports interpersonnels que nous nommons intimité*. C'est cette intimité, comme cadre informant les relations entre conjoints, amants, et amoureux qui, ultimement, viendra selon nous supplanter peu à peu les anciens cadres déterminés par les rôles, soit les rôles de genre et les rôles familiaux (homme-femme, père-mère), qui appelaient à eux ou articulait en situation familiale, quotidienne, une éthique traditionnelle, fortement religieuse, empêchant l'émergence de l'intimité proprement dite.

Dialogues et discours portant sur la sexualité : communication et primat de la relation conjugale

En matière de sexualité, le discours de maturité de Janette Bertrand affirme tout d'abord que la sexualité est une forme de communication en elle-même et que, de toutes les formes de communication ayant lieu au sein du couple, celle-ci est peut-être la plus importante, et ce pour deux raisons. La première est que la communication de nature sexuelle est la plus indicative de la

qualité de la relation ; la seconde raison de cette importance accordée à la sexualité, c'est qu'elle permet de penser une nouvelle fondation au lien conjugal, une fondation qui passe par le corps, les sens, l'hédonisme, et qui abandonne toute forme de jugement, d'orientation, ou de préconception morale, incluant les injonctions sociales liées au genre (avec toutefois certaines limites, comme nous le verrons).

Aux yeux de Janette Bertrand donc, la satisfaction sexuelle mutuelle, tant au plan affectif qu'au plan physique, est indicative d'une relation conjugale saine, harmonieuse. En effet, une sexualité « réussie » est une sexualité offrant sécurité et partenariat fondé sur l'honnêteté, l'accueil inconditionnel l'autre. En ce sens, la sexualité est débarrassée de sa mission, de son principe extérieur à son déroulement même, la reproduction biologique de l'espèce, du peuple québécois, et de la masse des fidèles ; elle est également déprise de son ancien système d'obligations de genre, dans lequel le mari performe, prend, impose, et la femme s'exécute, reçoit passivement, et accepte. Janette réalise, dans sa fiction dramatique, le pari d'A. Kinsey⁹⁴⁸, celui d'une sexualité dédouanée de ses frontières morales.

La sexualité n'a plus de fonction biosociale explicite, mais elle ne s'en retrouve pas moins sans raison d'être. Dans un raisonnement qui n'a rien à envier à l'essentialisme d'antan ou au fonctionnalisme moderne, la sexualité sert de baromètre, d'indicateur d'égalité entre les sexes, mais aussi d'indicateur de souci de l'autre, de souci de son épanouissement. Autrement dit, la sexualité est encore très loin d'être « plastique⁹⁴⁹ », purement autoréférentielle, c.-à-d. ne servant que le plaisir qu'elle procure : elle s'affirme plutôt à titre de médium de communication propre au système conjugal. En ce sens, Janette, en phase avec le discours des humanistes, estime qu'il importe d'alimenter ce discours en éléments sains pour en assurer la fluidité et la pérennité.

Deux conséquences logiques découlent du fait d'ériger la sexualité en médium de communication propre au système conjugal : la sexualité ne connaît pas d'âge ; la sexualité sert à confirmer et à étayer le lien affectif. En effet, comme il s'agit d'une médiation servant le dialogue, la sexualité ne connaît pas d'évolution temporelle normale, inévitable, de pratiques idéales, et ne saurait donc se corrompre ou se détériorer de manière substantielle avec le temps. En ce sens, pour que dure le lien conjugal et affectif, la communication sexuelle ne doit jamais prendre fin, ni malgré

⁹⁴⁸ Alfred Kinsey, *Sexual Behavior in the Human Male*, Indiana University Press, 1998; Alfred Kinsey, *Sexual Behavior in the Human Female*, Indiana University Press, 1998.

⁹⁴⁹ Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

le vieil âge ni malgré les souffrances qui ont pu la marquer. En ce sens, si la sexualité, mise au service de la relation conjugale, ne connaît pas d'âge, c'est donc qu'elle ne connaît pas non plus de différence d'âge : elle ne remplit pas de fonction naturelle, donc ne se trouve plus discréditée par la ménopause, la maladie, etc. Une femme peut avoir des désirs sexuels à tout âge, un homme, jeune comme vieux, peut rechercher plus de sensualité que de satisfaction génitale, etc. Cette théorie de la sexualité comme forme de la communication a ainsi pour avantage de rendre à la femme sa désirabilité sociale malgré l'avancement de son âge, élément affectant une part de la vie de Janette Bertrand, à compter de la seconde moitié des années 1980, et jusqu'aujourd'hui :

C'est la performance sexuelle qui est réservée aux jeunes, pas le sexe. Même après 70 ans, la femme, comme l'homme, fait l'amour. Mais autrement. Homme et femme font « de la sensualité ». Ils font la tendresse. Ils font aussi de la pénétration. Malheureusement, on ne voit nulle part qu'ils ont une vie sexuelle. Je me demande d'ailleurs si la peur de vieillir dans notre société ne vient pas aussi de l'absence de modèles de vieux couples qui s'aiment⁹⁵⁰.

Cette sexualité-médium qui lie et conforte le lien amoureux, sexualité sans âge, prend une place importante dans *L'Amour avec un grand A*, avec deux épisodes sur 55 qui lui sont consacrés de front (en plus d'apparaître de manière disparate dans plusieurs autres épisodes). L'un d'entre eux, intitulé *Quand j'aurai quatre-vingt*, diffusé le 31 mars 1992 et mettant en vedette Monique Miller et Marc Béland, se penche sur la différence d'âge entre un jeune professeur de danse et son élève de 20 ans son aînée, tous deux tombés follement amoureux l'un de l'autre:

Élise (amoureuse de Jérôme, de 20 ans son cadet) : Ça se peut pas qu'un beau gars comme toi soit excité par une femme de mon âge...

Jérôme (amoureux d'Élise, de 20 ans son aînée) : Ben sûr que ça se peut, pis si tu me crois pas ...

Élise : ...

Jérôme : Tu sais, j'ai toujours pensé à toi comme à un amour inaccessible.

Élise : Moi aussi !

Jérôme : Les vieilles comme toi on les aide pas à traverser la rue : on les siffle ! Puis t'es pas si vieille, et je ne suis pas si jeune.

[...]

Élise : Mon (ex) mari [...] je ne pouvais pas m'attendre à sa réaction. Il m'avait toujours dit : on est dans un pays libre, chacun fait ce qu'il veut. Je pensais qu'il me laisserait t'aimer, mais non, je suis la dernière des obsédées sexuelles. Comprends-

⁹⁵⁰ Janette Bertrand, dans Louise Gendron, « Janette Bertrand, Vieille, pis après? », 21 mars 2016, *Châtelaine*, version électronique.

tu ça toi ? [...] Lui a une blonde, c'est un Don Juan. Moi j'ai un amoureux, je suis une obsédée. Pourtant il devrait me comprendre, il est avec une fille de 15 ans plus jeune. Ben non! Moi c'est de l'inceste, pas lui. Toi tu cherches une mère, sa blonde se cherche pas un père⁹⁵¹!

Autre conséquence de cette conception de la sexualité comme moyen de communication : lorsque la sexualité se dérègle, il faut en réinstaurer les bornes, les règles, les vecteurs, sous peine de bloquer la communication conjugale dans son ensemble. Comme le dit Suzanne (Ginette Morin), conjointe de Bruno (Normand Chouinard), si la communication fonctionne, le sexe fonctionne, et vice-versa ; il est intéressant de voir que pour Suzanne et Bruno, l'exercice de communication, visant à relancer la dynamique de leur couple, s'effectue tout d'abord en matière sexuelle :

Suzanne : On va faire les exercices pour mieux communiquer ok ? Marie (sexologue) dit que c'est très important communiquer.

Bruno : Ben on communique, là, qu'est-cé que tu penses qu'on fait ?

Suzanne : on parle! Parler c'est pas communiquer. (elle commence) : J'aime faire les exercices pour mieux communiquer. Je te dis ce que je ressens, je te communique mon émotion.

Bruno : Moi je trouve ça niaisieux.

Suzanne : Il faut en faire!

Bruno : Et puis si je veux pas moi!

Suzanne : Il faut en faire!

Bruno : Oui, mais si je ne veux pas moi!

Suzanne : On sait bien, toi tu ne veux jamais rien de ce que je veux!

Bruno, agacé, s'emporte : Ahhhhhhhhhh!

Marie, la sexologue qu'ils consultent [en présence « angélique », près du lit, observant leur interaction] : c'est bon, c'est excellent, c'est l'exemple parfait de la non-communication, du dialogue de sourds, de la chicane qui ne mène à rien, qui tourne en rond, du dialogue stérile (dit avec un ton de satisfaction et avec une attitude de curiosité amusée). On recommence, comme je vous l'ai enseigné ! Suzanne, dis ce que tu penses, en commençant par « je ».

Suzanne, se rassérénant : Je... j'aime faire les exercices pour mieux communiquer entre nous. C'est ce que je ressens. Qu'est-ce que tu es supposé de dire, ce que Marie t'as dit de dire ?

Bruno : Lui, les yeux ronds : Ah, euh : veux-tu m'en parler.

Suzanne : Oui! Je veux t'en parler.

Bruno : Vas-y.

Suzanne : Je veux faire les exercices pour mieux communiquer dans notre couple, parce que ça me manque ça. Pis je sens que c'est très important. Pis j'aimerais ça que ça marche.... Pis si ça marche avec la communication, il y a des chances pour que le reste marche. C'est ce que je veux. Tu réponds quoi ?

⁹⁵¹ *L'Amour avec un grand A*, « Quand j'aurai quatre-vingt », diffusé le 31-03-1992, à la télévision de Radio-Canada.

Bruno : Je résume ta pensée là ? Pas facile, compliqué... tu penses que le manque de communication là, entre nous deux, là , ben c'est la cause de... de... ben que ça va mal dans le lit!

Suzanne : C'est ça!

Marie, sexologue : C'est bon continuez!

Puis il s'exécute et Suzanne s'exclame :

Suzanne : on l'a!

Bruno : Ouais, si les gars me voyaient...⁹⁵²

Si la sexualité est un médium de communication qui permet de restaurer le sens de la vie conjugale, il s'ensuit que la vie sexuelle ne dispose *a priori* d'aucune forme précise ou idéale. Aux yeux de C. Rogers, rappelons-le, la vie conjugale idéale se définit comme une vie de partage, d'échange, et d'accompagnement dans une évolution dynamique et perpétuelle. Autrement dit, le changement caractérise le système conjugal, et non la stabilité. Aussi, dans l'œuvre de maturité de Janette Bertrand, hommes et femmes se voient conviés à trouver du plaisir de nature sexuel au sens large (sensualité, tendresse, plaisir génital, etc.) et à accueillir toute forme de sexualité non violente, non intrusive, ou non dégradante aux yeux des participants, de sorte à bénéficier de l'expression de soi, d'un soi changeant, aux désirs indomptables et en perpétuel changement, que cette sexualité-dialogue ou cette sexualité-accueil procure. Nul besoin, désormais, de performer un rôle prédéterminé, ou de remplir les attentes liées aux canons en matière de sexualité. Ce qui compte, c'est de vivre et de revivre des expériences sensorielles agréables, qui appuient le développement d'un lien conjugal égalitaire, laissant émerger la sensibilité, la personnalité dynamique des deux individus. On trouve un dialogue, remarquable à cet égard, dans l'épisode intitulé *Monique et Gilles*, mettant en vedette Louissette Dufault et Marc Messier :

Monique : Sais-tu ce que j'aimerais qu'on fasse... j'ose pas te demander ça...

Gilles: Ben demande toujours...

Monique : J'aimerais ça qu'on se caresse. Juste des caresses. Ça fait deux ans que je suis privée de caresses...

Gilles : C'est drôle, parce que j'allais justement te demander la même chose. Moi ça fait 35 ans...

Ils se caressent et de bécotent, se blottissent l'un contre l'autre. Il pleure.

Monique : Tu pleures ? Gilles, tu pleures ?

Gilles : S'cuse moi, c'est comme si j'avais un gros paquet de larmes qui avait jamais été pleuré!

⁹⁵² *L'Amour avec un grand A*, « La panne de désir », deux épisodes diffusés les 24-03-1989 et le 31-03-1989, à la télévision de Radio-Canada.

Monique : J'aime ça que tu pleures. Mon mari, je pense qu'il n'a jamais versé une larme de sa vie
Gilles : Ma femme, moi, c'est elle qui pleurait dans famille⁹⁵³.

Ainsi, pour la Janette Bertrand des années 1980, la sexualité c'est : a) une forme de communication b) le fondement communicationnel du couple et c) un ensemble de pratiques, sans hiérarchie possible permettant de les classer, de les soumettre, de les restreindre. Tant et aussi longtemps que la pratique sert la communication qui, en retour sert le couple, la sexualité remplit sa fonction sociologique.

Les conséquences de cette sexualité désubstantialisée et mise au service du couple et de l'individu sont multiples, imprévisibles même. La postérité aura retenu, faisant la lecture du discours de Janette à une époque où s'impose un débat sur le pluralisme culturel, le droit des femmes, des homosexuels, et l'affirmation identitaire des mouvements LGBTQ+, l'idée selon laquelle Janette Bertrand se fait chantre de la diversité sexuelle, accompagnant le Québec dans sa marche vers la raison historique. Une sensibilité féministe y verra plutôt une invitation, pour hommes et femmes de tout genre, à accueillir leurs plaisirs respectifs et à vivre, dans l'espace privé, une jouissance corporelle sur laquelle la morale publique ne devrait avoir aucune emprise ; une sexualité égalitaire, ramenant homme et femme à l'expression de leur appareil génital respectif. Une lecture plus radicale pourrait inversement lire dans cette nouvelle éthique sexuelle qui se délimite dans l'espace discursif de Janette, une reconduction des anciennes conventions tenant à l'écart sexualité conjugale « normale » et sexualité hédoniste. Tous auraient, en partie du moins, raison.

En effet, Janette ouvre la porte à la tolérance en matière de préférences sexuelles, avec un souci évident pour l'égalité en matière homme-femme. La sexualité, c'est ce qui fait plaisir aux deux partenaires, et leur permet de renouveler leur lien, et aucune tradition, aucun ordre moral, politique, ou biologique supposé transcendant ne saurait intervenir à ce niveau. Mais justement, ce présupposé de la fonction de « liant » de la sexualité, reconduit en effet l'impératif monogame, et le plus souvent, hétérosexuel. Janette se fait donc « progressiste » avant l'heure, et « conservatrice » malgré elle. En témoigne cet exemple, dans lequel l'épouse d'un homme adultère s'entretient avec une prostituée, celle-là même qui, a-t-elle découvert après enquête, vend ses services à son mari :

⁹⁵³ *L'Amour avec un grand A*, « Monique et Gilles », diffusé le 26-02-1986, à la télévision de Radio-Canada.

La jeune femme prostituée : Sa femme, tsé, c'est sa femme. Moé là, j'suis un fantasme sur pattes [...] comme si le sexe dans sa tête [...] pour avoir du fun, fallait qu'il fasse ça avec quelqu'un de cheap. Des fois je demande à mes clients : pourquoi tu demandes pas à ta femme de te faire une pipe ? Tu sais ce que le gars me dit ? Ma femme c'est pas une putain [...] pis tu penses pas que c'est pas *thrillant* pour un gars correct de se faire sucer en pleine rue ?

L'épouse : Les hommes, ils aiment ça tant que ça ce que tu leur fais ?

La jeune femme prostituée : Sucrer ? Mets-en !

L'épouse : ...

La jeune femme prostituée : Un gars, avec moi, il achète la paix à la maison⁹⁵⁴.

Nous l'avons dit, Janette offre pour cadre principal à la sexualité un cadre conjugal, bien qu'elle dédramatise également la sexualité hédoniste⁹⁵⁵. Selon le sociologue Michel Bozon, ces deux cadres de la sexualité constituent les deux plus importants cadres modernes (entendre post-modernes, ou hypermodernes) de la sexualité, englobant la majorité des pratiques des Occidentaux, et du sens que ceux-ci attribuent à celles-là. La sexualité conjugale a pour but le renouvellement du lien conjugal, alors que la sexualité hédoniste trouve en l'acte sexuel son propre plaisir, sa propre raison d'être, et a normalement lieu hors du cadre conjugal. Pour Janette, la dédramatisation du sexe hédoniste est logiquement inévitable : le condamner reviendrait à entériner une vision de la sexualité plus près d'un certain traditionalisme que de l'humanisme scientifique des Maslow et Rogers, car la raison d'être de la sexualité serait ultimement spirituelle, et donc incompatible avec une éthique immanente, reposant sur l'injonction communicationnelle.

Mais, tout en dédramatisant la sexualité hédoniste (par exemple, les relations extra-conjugales), Janette explore toujours en profondeur les motivations de ceux qui s'adonnent à cette forme de sexualité, et découvre inévitablement – puisque, au fond, elle le découvre en elle-même ! – que la sexualité hédoniste recèle toujours le désir de conversion à l'idéal conjugal. Autrement dit, Janette ne veut pas tant disloquer sexe et couple qu'elle ne cherche à faire du sexe, tout en reconnaissant son autonomie relative, le cœur de la communication conjugale.

En témoigne cet extrait, tiré de l'épisode de *L'amour avec un grand A*, intitulé *Françoise, Pierre et Céline*. Pierre (Serge Thériault), vendeur d'automobiles, entretient une relation extra-conjugale avec Céline (Anne Caron), designer. Pierre, cependant, est un homme marié. Il cache son aventure extraconjugale à sa femme, Françoise (Louise Laprade), qui souffre de ses absences

⁹⁵⁴ *L'Amour avec un grand A*, « Pas d'bec, pas d'chèque ! », diffusé le 24-11-1995, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁵⁵ Michel Bozon, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralisme et divergences dans les expressions de la sexualité », *Le 1^{er} septembre* cit..

répétées, qu'elle croit être dues à sa vie professionnelle. Pierre est l'antithèse du « Pygmalion » ; il est le « mari (de Singly) » idéal. Il ne dit jamais ni à sa femme ni à sa maîtresse qu'il les aime, se contente de satisfaire ses besoins, ment comme bon lui semble pour obtenir des femmes ce qu'il désire.

Céline (amante de Pierre) : Tu es bien avec moi hein ?

Pierre : Je suis un homme comblé!

Céline : Ce que je ne comprends pas, c'est si tu es si bien que ça avec moi tu veux pas être toujours avec moi ?

Pierre : (Hésitant, d'abord...) Toi, t'es mes vacances! Pis des vacances, c'est bon parce que c'est pas tout le temps. Des vacances à l'année longue, sais-tu comment ça s'appelle ? La retraite!

Céline : Que tu pourrais prendre depuis longtemps, hein ?

Pierre : En vacances on relaxe! On relaxe...

Céline : Mais c'est parce que j'aimerais ça être avec toi, pas juste des petites heures ici et là...

Pierre : C'est pas la quantité des heures qui compte, c'est la qualité...

Céline (Prononçant « qualité » à l'unisson avec Pierre) ... qualité. On pourrait avoir les deux!

Pierre : On n'est pas bien comme on est là, là ?

Céline : Toi t'es bien! T'as une femme pis une maîtresse. T'as le meilleur des deux femmes. Mais nous deux, ta femme et moi, qu'est-ce qu'on a ? On a juste une moitié d'homme.

Pierre : Oui, mais tu n'aimerais pas ça être avec moi tout le temps. J'suis pas un cadeau!

Céline : Pierre, j't'aime. J'ai envie d'être avec toi tout le temps, c'est normal⁹⁵⁶...

Dans cet extrait, la sexualité hédoniste et extraconjugale est exposée au grand jour et considérée dans ce qu'elle a de sublime : elle permet la détente, l'exception, le renouvellement du désir. Cependant, elle demeure inférieure en statut à la sexualité conjugale, qui elle permet la réalisation du sentiment amoureux, et la conjonction de celui-ci et de l'acte sexuel. C'est là la sexualité « normale » pour reprendre le terme de Céline. Janette en aucun moment ne condamne Céline. Mais elle fait d'elle la victime d'espoirs d'amour toujours déçus. Au plan moral, la sexualité hédoniste ne blesse rien d'autre que la sensibilité de la personne.

En témoigne encore cet extrait, dans lequel Pierre confie à sa nouvelle flamme, Isabelle, qu'il préférerait l'amour véritable aux aventures sans conséquence. Ces paroles viennent de la part

⁹⁵⁶ *L'Amour avec un grand A*, « Françoise, Pierre et Céline », diffusé le 16-02-1990, à la télévision de Radio-Canada.

d'un homme, et sont adressées à une femme : Janette indique très clairement que l'amour romantique n'est pas simplement une fantaisie féminine : c'est l'horizon idéal pour toute relation.

Pierre : Isabelle, j'ai jamais été aimé.

Isabelle : Ben voyons, t'as eu plein d'aventures !

Pierre : Je te parle d'amour [...]. L'attrance physique Isabelle, c'est au niveau de l'épiderme. C'est une flamme qui s'éteint vite [...] C'est sûr, on me désire [Pierre est présenté comme une véritable Apollon], c'est sûr on me regarde, mais je veux être aimé pour ce que j'ai en dedans, ce qui ne vieillira pas, ce qui ne fanera pas. Quand on aime une apparence, pis qu'une apparence change, qu'est-ce qui reste⁹⁵⁷?

Finalement, la sexualité, dite à travers les personnages de *L'amour avec un grand A*, est une sexualité fondée sur les savoirs modernes, et vouée à un usage ordinaire, non-spécialiste. C'est à la démocratisation des pratiques et des savoirs sexuels, perçus comme non restrictifs, égalitaires et permettant la réalisation de soi et du couple, que s'affaire Janette Bertrand. Les locuteurs du discours portant sur la sexualité sont les participants eux-mêmes, quelques confidents tels que les parents ou amis (plutôt rares), ainsi que certains spécialistes de la question (psychologues, sexologues). Les termes employés sont toujours explicites, exacts (on parle par exemple du pénis, et on décrit l'habitude de désigner le sexe masculin par une arme, comme un fusil, un bâton, etc.), et les techniques servant à rehausser le plaisir sexuel, quant à elles, proviennent exclusivement de la science psychologique : communication accrue, construction de la confiance mutuelle, etc. Prenons pour exemple cet extrait, tiré de *La panne de désir* :

-Bruno : Je ne te caresse pas parce que, parce que, tu vas le savoir, parce que j'ai peur de perdre mon érection si je prends trop mon temps, si je ne vais pas droit au but.

-Tu dis que... pas toi, tu as peur de ça toi!

-Bruno : oh moi, oui moi! Parce qu'il n'y a pas juste toi de conditionné ! Un homme, faut toujours que ce soit armé jusqu'au nombril! Pis quand son arme fonctionne pas il panique! Tout d'un coup que ça part pas c't'affaire là!

-Suzanne : Ce serait pas grave que t'aies pas d'érection⁹⁵⁸!

⁹⁵⁷ *L'Amour avec un grand A*, « Isabelle et Beaugrand », diffusé le 13-02-1987, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁵⁸ *L'Amour avec un grand A*, « Suzanne et Bruno », diffusé les 24-03-1989 et 31-03-1989, à la télévision de Radio-Canada.

Les dialogues qui touchent de près ou de loin au thème de l'amour sont parmi les plus nombreux à peupler l'univers narratif des *grands A*. Chaque épisode ou presque connaît son couple, ses amoureux, ou ses prétendants qui entremêlent malgré eux vie sentimentale et événements complexes traversant leur trajectoire, lorsqu'ils ne sont pas directement impliqués, à titre d'amoureux, dans l'intrigue de l'épisode. Personnes âgées malades et cherchant à mettre fin à leurs jours (épisodes⁹⁵⁹ mettant en vedette Béatrice Picard et Paul Hébert), jeune fille troublée par la trop grande beauté de son prétendant (épisode⁹⁶⁰ mettant en vedette Suzanne Champagne et Charles Vinson), femme esseulée entretenant une relation amoureuse avec un prisonnier⁹⁶¹ (mettant en vedette Rita Lafontaine et Guy Mignault) : les dialogues amoureux truffent *les grands A* de déclarations tantôt passionnées, tantôt pédagogiques en matière de sentiments amoureux.

Les dialogues portant sur l'amour sont tout d'abord, *dans les grands A*, des dialogues amoureux, des conversations tenues entre personnes se reconnaissant un amour mutuel, et se sentant unies par celui-ci ; l'amour, en ce sens, sert de liant, de cadre de référence commun, et se passe de références externes. Il s'agit d'une sorte de sentiment-institution, d'un acte purement performatif, au sens où dire « je t'aime » crée immédiatement un lien qui ne saurait exister en dehors de l'acte de langage lui-même. Les dialogues continus, entre personnages, démontrent ainsi aux Québécois et aux Québécoises quelle est la nature de l'amour, selon Janette Bertrand : l'amour est pratique, certes, mais toujours, et d'abord et avant tout pratique doublé de la chose dite. Le sentiment amoureux, ou le simple fait de dire l'amour que l'on ressent ne suffit pas : l'autre doit le savoir, pour pouvoir rendre la pareille ; vivre une relation conjugale au quotidien, peuplée d'objets, de gestes et de routines communes n'est pas non plus suffisant. La routine s'installe, les duperies, les conflits, les agacements, et les désillusions surgissent irrémédiablement. Le maintien routinier de la relation n'est pas suffisant. Le geste amoureux n'est conséquent que s'il est surdéterminé par une abondance de langage amoureux. En ce sens, l'amour est un acte langagier, un acte « performatif ».

⁹⁵⁹ *L'Amour avec un grand A*, « Yvette et Roger », diffusés les 02-02-1990 et 09-02-1990, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁶⁰ *L'Amour avec un grand A*, « Isabelle et Beaugrand », diffusé le 13-02-1987, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁶¹ *L'Amour avec un grand A*, « Jacques et Jacqueline », diffusé le 18-02-1988, à la télévision de Radio-Canada.

En témoigne le dialogue suivant, extrait de *Gisèle et Marc*, entre Gisèle (incarnée par Ginette Reno) et Paul, son thérapeute (Paul Dion). Gisèle, obèse, souffre d'un manque d'affection chronique, ayant été délaissée par sa mère durant son enfance – plusieurs éléments tirés de la biographie de Janette Bertrand sont employés durant l'épisode pour étayer ce fait. En couple avec Marc (Jean-René Ouellet), homme froid, distant, avare de compliments et d'affection, elle souffre quotidiennement et se réfugie, comme dans sa tendre enfance, dans la consommation excessive de nourriture pour remplir « son vide intérieur » :

Paul : Ben ça me semble évident pourquoi vous mangez : pour compenser. Vous vous offrez des chips, du chocolat, de la liqueur, parce que vous ne pouvez pas avoir un garçon!

Gisèle : Ben je l'ai marié, puis j'suis encore marié avec !

Paul (dépité) : Ah, bon...

Gisèle (en détresse) : Pourquoi je mange⁹⁶² !

Pour maintenir l'amour, il faut constamment réinventer, actualiser, et réaffirmer le sentiment qui nous unit. L'amour, c'est un acte de langage devant perpétuellement se renouveler. Voici un exemple de communication déficitaire, tirée du même épisode : à table, avec son mari, Gisèle tente de faire la conversation. Lui, comme à l'habitude, écoute les nouvelles en mangeant. Il l'ignore. Elle en souffre visiblement, parle beaucoup de nourriture, lui offre d'en reprendre.

Gisèle : Je suis passée chez Saint-Hubert... crois-le, crois le pas, c'était plein de femmes comme moi qui commandaient le souper qu'elles n'avaient pas eu le temps de faire! Si ma mère voyait ça! Elle pour qui les repas c'était sacré.

Marc : Oui, mais tu le sais que pour moi les nouvelles c'est sacré! On dirait que tu le fais exprès : faut que tu me parles [durant les nouvelles télévisées]. Regarde, regarde, regarde [pointant le téléviseur]!

*Gisèle, dépitée, retourne se prendre des frites et du poulet. Lui, remarque son comportement, mais ne dit rien. Mine basse, elle affiche plusieurs signes de tristesse*⁹⁶³.

Le dialogue amoureux, c'est aussi une conversation dans laquelle on accède au caché, au voilé, à l'*intimus* de l'autre. C'est un dialogue qui rejette la reproduction des rôles sociaux et qui impose aux deux participants les exigences de l'idéal d'authenticité moderne : dévoilement, mise

⁹⁶² L'Amour avec un grand A, « Gisèle et Marc », diffusé le 25-03-1988, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁶³ *Idem*.

en récit, performance dans la singularité. Aux yeux de Janette Bertrand, cette forme de limitation ou de mise en forme du discours amoureux ne pose visiblement aucun problème et, au contraire, elle libère les personnes des entraves liées aux modes de communication fondés sur la retenue et le devoir :

Suzanne : On s'est comme mariés sous de fausses représentations ça a l'air!
L'homme fort qui marie la faible femme alors que... c'est peut-être le contraire.
C'est comme, petit à petit je t'ai vu sans ton costume de Superman...

Bruno : Pis là t'as été déçue...

Suzanne : Oui, ben, comme toi tu as été déçu que je ne sois pas une petite fille...
t'as été déçu hein ?

Bruno : Ouain. T'étais pas celle que j'avais marié tu sais

Suzanne : Tu n'étais pas celui que j'avais marié...

Bruno : Pense pas que c'est surprenant qu'on se retrouve 10 ans plus tard en étrangers, chacun de notre bord de vie...

Marie, leur sexologue, invisible, debout derrière leur lit: Beaucoup de problèmes de couple seraient évités si les hommes et les femmes restaient eux-mêmes quand ils se fréquentent, au lieu de jouer des rôles. Mais les rôles que se jouent les amoureux, c'est la société qui les force à les jouer⁹⁶⁴!

L'intimité conjugale : Un système articulant sexualité et amour

Aussi, le discours de Janette portant sur l'amour rejoint inévitablement le discours sur la sexualité. La sexualité, comme forme de communication idéale, permet le maintien du renouvellement du lien amoureux. Pour susciter le désir, il faut rompre la routine, se surprendre mutuellement, se faire ce dont l'autre a besoin.

Dans la mesure où l'amour conjugal est sorti de son enveloppe spirituelle – l'amour était toujours dans les années 1940-1960, pour les courants personnalistes, l'émanation du mandat sacré unissant le couple, et son plus sûr adjuvant – il ne sert d'autre maître que lui-même. Il ne trouve donc comme pertinence que l'intensité des sentiments qu'il abrite. Le problème, c'est que l'intensité du sentiment tend à s'estomper avec le temps.

⁹⁶⁴ *L'Amour avec un grand A*, « Suzanne et Bruno », diffusé les 24-03-1989 et 31-03-1989, à la télévision de Radio-Canada.

Pour Janette, c'est à travers la sexualité que s'actualise le sentiment amoureux, ou, au contraire, que s'amorce son déclin. Une sexualité, nous l'avons vue, comprenant à la fois tendresse et passion. Le dialogue amoureux, autrement dit, ne saurait se passer d'une sexualité parfois tendre, parfois plus « sauvage », plus déchainée, sans quoi il s'épuise. Pour s'aimer, il faut parler ensemble, désirer se connaître, s'apprivoiser. Mais le véritable moteur de la conversation de couple, pour Janette, c'est le désir. En témoigne ce soliloque de la part de Francine. Francine (Diane Jules), divisée entre son amour tranquille pour Jean-Pierre (Daniel Gadouas), et le retour de son ex-mari tumultueux et macho, Julien (Michel Forget), privilégiera ultimement le désir à la tranquillité.

J'ai quand même ma vie avec Jean-Pierre ! Une vie très... tranquille. Ben c'est ça, tranquille. C'pas Jean-Pierre qui aurait pensé de m'faire l'amour dans un garde-robe ! Faut-tu être assez fou ! (Courte pause, suivie d'un changement de langage non verbal, cette fois indiquant une émotion intense, une joie doublée de passion). C'était la première fois en 8 ans... ben non, avec Jean-Pierre ça m'est déjà arrivé de... ben oui... Mais le 7^e ciel haut de même là, avec les étoiles, le firmament, les planètes, toute la Voie lactée au complet, en tout cas, m'a dire comme on dit c'était : le bout du bout. C'était divin. Mais ça va s'arrêter là, c'est fini les folies. Parce que je suis bien avec Jean-Pierre. Jean-Pierre c'est une soie, un ange, un saint. Oui c'est ça, je l'ai trouvé : je vis avec un saint ! C'est quand même mieux qu'avec un fou.

Plus tard, alors qu'elle vient de coucher à nouveau avec son ex, elle se confie de nouveau à la caméra :

J'ai honte ! [...] Je suis retombé dans le même panneau. J'ai couché avec, alors que j'ai l'homme parfait ! (Son ex-mari, alité près d'elle, dort à poings fermés et ronfle). Jean-Pierre, lui, il ronfle pas au moins. Tellement que des fois que j'pense qu'il est mort tellement qu'il respire pas fort. [...] il me laisse toute la place dans le lit, il se ramasse dans son p'tit coin, c'est assez cute ! Il me fait l'amour pendant des heures, pas comme lui, bing bang puis c'est fini. Jean-Pierre lui, il me fait l'amour comme il marche : sur la pointe des pieds. Le malheur c'est que moi ce qui me fait flipper, c'est de me faire surprendre [...] avec Julien, c'est les montagnes russes ! Jean-Pierre, il me calme. Tandis que Julien, il me fascine, l'animal⁹⁶⁵ !

Jean-Pierre, appliquant pourtant à la lettre l'ensemble de l'éthique communicationnelle prônée par Janette Bertrand, écoutant activement, valorisant l'autre, sacrifiant son rôle de genre pour construire un univers d'épanouissement mutuel, ne comble chez Francine aucun manque. Il ne suscite en elle aucun désir inassouvi. Il s'installe, pour reprendre la dichotomie classique, dans l'amour-amitié, *philia*, et laisse mourir, à petit feu, *Éros*, le désir, la passion. Ainsi, on comprend

⁹⁶⁵ *L'Amour avec un grand A*, « Francine et Julien », diffusé le 27-03-1989, à la télévision de Radio-Canada.

qu'aux yeux de Janette Bertrand, la communication amoureuse a pour fondement et pour limite la sexualité.

La communication amoureuse dérégulée s'accompagne quant à elle d'une communication sexuelle dérégulée. La jalousie, la violence, ou la faible estime de soi de l'un des partenaires conduit à diverses inhibitions, ou encore à des abus très nets. On en trouve un exemple patent dans *L'amour qui tue*. Lorsqu'André (Gyslain Tremblay) rencontre Diane (Sylvie Léonard), celui-ci s'éprend pour elle d'une passion doublée d'un désir de contrôle. Elle, de son côté, attend le preux chevalier qui viendra lui offrir autonomie financière, amour, et protection : elle attend le parfait « mari », celui qui la prendra sous son aile et la guidera à travers les difficultés de l'existence. Lui, attiré par sa tendance à la soumission, jettera sur elle son dévolu. Effrayé de la perdre, de n'être pas l'homme fort et dominant qu'était son propre père, il compensera sa faible estime de soi par un crescendo d'actes de contrôle et de domination, qui s'accélérera et augmentera en intensité au fur et à mesure que sa victime s'habitue à son agressivité. Ce dialogue ayant lieu en situation sexuelle exprime bien la manière dont le dérèglement sentimental conduit à une communication sexuelle déviante :

Diane, réagissant aux avances sexuelles agressives d'André: J'veux pas.

André, les yeux écarquillés : Moé j'veux!

Diane : Qu'est-ce qui te prends ?

André : Tu me rends fou!

Diane : Tu m'as assez fait mal là.

André, doux : Tu me fait perdre le contrôle!

Diane, adoucie : Tu me désires tant que ça...

André : J'te veux, j'vois pu claire, j'perds le contrôle!

Diane : Tu me désires tant que ça ? Tu m'aimes tant que ça ? Ah, j'aimerais ça que tu me le dises.

André, l'empoignant et la touchant agressivement: Heille ! Heille ! la vie c'est pas une tite vue! Pis un gars, c'est pas une fille!

Diane : Pourquoi tu veux te marier si vite ?

André : Si c'est pas moi, c'est un autre qui va t'avoir, pis ça, j's'rais pas capable de le prendre.

Diane : Dis-moi que tu m'aimes, dis-le...

André : Qu'est-cé qu'tu veux, là, hein ? Le genou à terre, la main su'l cœur, la bouche en trou de cul?!

Diane : Dis-le, j'taime, t'as juste à répéter après moi...

André, forçant la main de Diane sur son sexe à lui: tiens, j't'aime-tu assez à ton goût! Ah ! tu vas y goûter, tu vas y goûter!

Ils ont alors une relation sexuelle⁹⁶⁶.

⁹⁶⁶ *L'Amour avec un grand A*, « L'amour qui tue », diffusé le 8-03-1991, à la télévision de Radio-Canada.

Dans cet exemple, c'est la personnalité pathologique d'André qui est responsable du dérèglement communicationnel, qui, en retour, est responsable du dérèglement sexuel. Cependant, pour Janette, le dérèglement communicationnel au niveau sentimental se situe normalement sur le plan des interactions conjugales. Comme le rappelle *La danse du divorce*, mettant en vedette Annick Bergeron (Johanne) et Denis Bouchard (Normand), le dérèglement communicationnel est la responsabilité de deux parties n'arrivant pas à s'entendre ; il se situe au niveau de la qualité de l'interaction :

Johanne : Tricher, c'est juste la conséquence de ce qui n'a pas marché. ... je veux être quelqu'un ! Pas juste la femme, la mère... comprends-tu ?

Normand : mmm.

Johanne : Je pense que je l'ai trompé pour m'affirmer. C'était la première fois que je m'affirmais ! Je pense que si je devais écrire sur un papier la vraie raison de notre divorce là, ben c'est ça que j'écirais : Affirmation de soi.

Normand : Moi c'est pareil ! Ma femme, c'est elle le boss. Moi des fois j'aimerais ça...

Johanne : C'est difficile, commencer à dire non, quand on a toujours dit oui⁹⁶⁷.

À l'inverse, lorsque c'est la communication sexuelle qui est dérégulée, c'est alors la communication amoureuse qui s'en trouve affectée. Comme le démontre *Le petit chaperon rouge*, mettant en vedette Dominique Leduc (Pascale) et Christian Bégin (Mario), le fait de ne pas pouvoir se réaliser dans la sexualité conjugale est alors perçu comme un signe de déclin de l'amour, du sentiment amoureux. La dépendance entre les deux formes de communication est bilatérale :

Mario, impatient, ignorant encore après plusieurs années de relation que sa femme a été violée par ses propres amis à lui, alors qu'ils étaient plus jeunes : Je demande juste ce qui me revient de droit moi, faire l'amour avec ma femme. Je ne veux pas courailler à gauche et à droite, moi, je veux faire l'amour à ma femme!

Pascale, effrayée de la sexualité, mais cachant tout à Mario : donne-moi du temps...

Mario, irrité : Ça fait 3 ans qu'on est marié, ça fait 3 ans que j'attends. Me semble que ça fait ben de la patience. Trouves-en des gars qui accepterait de faire l'amour juste su'l p'tit bord [...] J'te demande juste de me prouver ton amour de temps en temps⁹⁶⁸.

⁹⁶⁷ *L'Amour avec un grand A*, « La danse du divorce », diffusé le 11-11-1994, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁶⁸ *L'Amour avec un grand A*, « Le petit chaperon rouge », diffusé le 05-03-1993, à la télévision de Radio-Canada.

Ce qui distingue le lien relationnel amoureux du lien relationnel amical, c'est aussi le désir, la passion sexuelle. L'amitié trouve son importance dans *les grands A*. Dans l'épisode portant sur ce que l'on qualifierait aujourd'hui de « diversité », intitulé *L'amour et la différence*⁹⁶⁹, une relation de révélation mutuelle et d'accueil réciproque émerge entre deux hommes que rien ne destinait à unir, si ce n'est qu'une colocation dans un petit appartement de Montréal. Guy (Paul Cagelet), un homme de petite taille, et Gaston (Robert J.A. Paquette), un homme de couleur noire et de taille imposante, apprendront à révéler à l'autre leur vulnérabilité, et se feront mutuellement révélateurs de leurs forces intérieures respectives. On pourrait presque dire qu'ils établissent entre eux une relation de type Pygmalion. Cependant, l'absence de désir mutuel pose une limite au partage de leur intimité. C'est avec Nicole, la fille du propriétaire du bloc, que Guy découvrira pour la première fois la passion mutuelle, fondée sur l'appétit pour l'autre, lui qui s'était toujours senti réduit au rang de fétiche, de bibelot étrange envers lequel les femmes éprouvent une curiosité mêlée de pitié. Le désir que les deux amants auront l'un envers l'autre effacera les scrupules de Guy, qui sera pour la première fois vu comme l'individu, comme l'être d'esprit et de chair qui est en lui, et non à travers sa différence. Pour grossir le trait, on pourrait dire que l'amitié entre Guy et Gaston repose sur l'amplification des différences et sur leur surpasement permanent, alors que l'intimité absolue entre Guy et Nicole (Nathalie Coupal) repose sur l'effacement complet du sentiment de différence et de distance, sur l'abrogation liminaire des marqueurs identitaires et sociaux, le temps d'une conversation ou d'une étreinte.

Aussi, si l'amitié possède une valeur en soi, c'est avec l'amour-passion que se révèle l'intimité dans toute sa complétude. Sans amour, l'individu est voué à ne connaître qu'une part de lui-même. Tel que l'expriment *Isabelle et Beaugrand*, épisode mettant en vedette Suzanne Champagne et Charles Vinson, l'amour-passion, c'est donc plus qu'un type de relation intime : c'est la relation intime par excellence :

Beaugrand, portant un toast : À l'amitié

Isabelle : À l'amitié

Isabelle, en soliloque : L'amitié ! Quand un gars te désire pas, il t'offre l'amitié. Faut que t'acceptes, hein ? Faute de pain, on mange de la galette. Moi j'en avais des amis de gars, pour remplir des autobus. Mais des amants gars, ça, j'en avais pas. J'en voulais pas de son amitié moi ! J'étais tannée de l'amitié entre homme et

⁹⁶⁹ *L'Amour avec un grand A*, « L'amour et la différence », diffusé le 15-03-1991, à la télévision de Radio-Canada.

femme. Ce que je voulais, c'était de l'amour. Avec de la souffrance, pis des larmes, pis des cris, pis de la jalousie : tout ce qu'il y a de fun dans l'amour ⁹⁷⁰!

Conclusion partielle

À compter de la seconde moitié des années 1980, Janette Bertrand cesse de reproduire un imaginaire préambulaire de l'intimité, en cessant notamment d'épouser l'injonction au mariage, la subordination hiérarchique (entre les sexes, les âges, les rôles) et l'abnégation de soi comme principes de reproduction de la vie familiale. Après une courte période marquée par un discours du refus de cet ancien modèle et la production d'une télévision à visée contestataire (*Grand-papa*), Janette semble trouver ses marques, développer un créneau qui sera le sien en propre, celui à l'aune duquel nos contemporains tendent à relire l'ensemble de son œuvre pour en extraire le sens global.

Son passé de courriériste alimente sa plume dans tout ce qu'elle fait. Dans l'écriture des émissions *Quelle famille!* (1969 à 1974) et *Grand-papa* (1976 à 1979), toutes deux pour Radio-Canada. Et dans le choix des thèmes des 52 dramatiques d'une heure réunies sous le titre *Avec un grand A* (diffusées à Télé-Québec de 1986 à 1996, en partie rééditées en DVD en 2005) : la violence conjugale, aimer un prisonnier, marié et homosexuel, avoir un enfant malgré le père, la différence d'âge en amour... *Avec un grand A* représente l'essence même de Janette ⁹⁷¹.

De la mort des hommes à l'élaboration de l'homme nouveau, de la perte de l'enchantement caractérisant la famille traditionnelle et mystique à l'élaboration d'un modèle de famille fondée sur les relations électives et le maintien d'une communication harmonieuse (surtout à l'intérieur du couple), il y a tout un monde. Le passage de l'un à l'autre marque, à notre sens, le passage d'un imaginaire du quotidien fondé sur les relations familiales et l'inscription identitaire de soi au sein d'un système de rôles définis par cette famille (traditionnelle, d'abord puis, durant deux décennies, mystique), vers un *imaginaire du quotidien fondé sur la qualité du lien, sur l'intimité qui relie entre elles les personnes, désormais pensées comme autant d'individus en quête de réalisation authentique de soi*.

⁹⁷⁰ *L'Amour avec un grand A*, « Isabelle et Beaugrand », diffusé le 13-02-1987, à la télévision de Radio-Canada.

⁹⁷¹ Jean-Yves Girard, « Janette n'a pas écrit son dernier mot », *Châtelaine*, version numérique, 8 juin. 2012.

Les scénarios typiques de *l'Amour avec un grand A* et les dialogues amoureux et sexuels qui en composent la trame servent d'exemples de la pensée nouvelle de Janette Bertrand, une Janette divorcée, en couple avec un homme de vingt ans son cadet, une femme d'âge mûr redécouvrant avec enthousiasme tendresse, passion et appétit sexuel avec un esprit de liberté renouvelé par une conscience aiguë de son individualité. Une individualité à meubler, désormais, non plus à partir de marqueurs relationnels et identitaires imposés de l'extérieur, mais par des expériences et des relations choisies, permettant l'expression d'une intériorité à élaborer, et idéalement, l'acceptation réciproque. Ces scénarios servent aussi de catalyseurs pour le passage d'un univers familial encore somme toute encore, jusqu'à la toute fin des années 1970, personnaliste quant à son éthique des relations conjugales et mystique en ce qui a trait à sa structuration conservatrice des rôles de genre, vers un univers familial valorisant l'authenticité, le dialogue, et l'aplanissement des différences de sexe - et non pas leur disparition, avons-nous précisé.

Mais ces scénarios et dialogues servent aussi d'espace public de débat, de mise en scène et de mise en discours ; tribune-modèle destinée à un très large public québécois, composé de cette génération d'hommes et de femmes nées à la suite des baby-boomers (1945-1960), la génération X (1965-1980). Le discours de Janette Bertrand, tel qu'il se montre à voir dans *L'Amour avec un grand A*, décode pour le téléspectateur le sens moderne des mots amour, sexualité, et couple, permettant à la génération X de s'inscrire dans un modèle relationnel et un modèle familial et de ne pas pousser jusqu'à son terme l'individualisation des rapports sociaux : narcissisme, désaffiliation, abandon des enfants par le père, qui sont alors des problèmes sociaux en pleine émergence⁹⁷².

Le nouveau discours de Janette étaye la manière dont peuvent s'élaborer des relations amoureuses et sexuelles pathologiques, mais délaye aussi la manière dont ces problèmes pourraient être résolus, au quotidien. La nouveauté du discours de Janette Bertrand à compter des *grands A*, c'est qu'elle propose un modèle positif, un ensemble d'exemples pratiques à suivre. Sa parole va plus loin que la pédagogie des foules et le réconfort des confidentes (comme c'était le cas dans *Le refuge sentimental*), plus loin que la dénonciation doublée d'humour et de quelques mots d'espoir

⁹⁷² Renée B. Dandurand et L. Saint-Jean, *Des mères sans alliance. Monoparentalité et désunions conjugales*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990; Renée B. Dandurand, (dir.), *Couples et parents des années quatre-vingts. Un aperçu des nouvelles tendances familiales*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1989.

(comme c'était le cas dans *Quelle famille !* et dans *Grand-Papa*). Elle convoque un ensemble de connaissances scientifiques (psychologie, sexologie, etc.), une expérience personnelle de la diversité naissante des relations familiales, sexuelles, et conjugales, et une vision, un idéal de ce que pourraient être les relations intimes si elles étaient débarrassées de ce qui apparaît à la dramaturge comme étant leur pathos : rôles de genre étouffants, attentes familiales et conjugales irréalistes, et moralisme ou religion empêchant la recherche et l'expression des profondeurs de l'individu, etc.

C'est à compter de ce moment que, sur un même plan d'immanence⁹⁷³, Janette sculpte scénarios et dialogues de l'intimité telle qu'elle l'imagine. Avec les mots les plus banals, les plus ordinaires, à l'aide d'acteurs talentueux capables de susciter l'émoi du public québécois, elle propose, décrit en détail, et justifie une nouvelle éthique des rapports intersubjectifs, interpersonnels, de ces relations humaines qui donnent naissance à l'amour, au désir, et à la fréquentation quotidienne. Son niveau d'intervention échappe au politique, le contourne, pour ainsi dire : son désir d'éviter de justifier ses idées par leur pouvoir, leur ancienneté, ou leur légitimité, est notable. Là où coïncident sexualité, amour, vie de couple, et vie de famille, c'est sur le plan de la rencontre intersubjective d'individus cherchant à étayer leur intériorité (on pense au drame intime), à valider leur intériorité (on pense au drame amoureux) ou à développer des relations qui permettent d'exprimer cette intériorité de manière authentique, libre de contraintes. C'est dans un imaginaire intime, que Janette étaye en dialogues et en pratiques idéalisées, rendues accessible au public par l'intermédiaire d'une télévision de masse, que se rencontrent désormais sexualité, amour, et couple, et non plus – nécessairement – dans leur subordination à l'institution familiale comme point de départ et horizon de ces pratiques sociales.

Toutes les formules que nous pensons neuves sont possibles et ont été expérimentées dans des sociétés particulières. Mais pour qu'elles fonctionnent comme des institutions, il faut qu'elles soient soutenues sans ambiguïté par la loi du groupe,

⁹⁷³ Ce plan d'immanence sera celui sur lequel elle construira le reste de son œuvre dramatique. Désormais, plus aucune référence positive à la religion. Celle-ci devient radicalement associée au patriarcat, à l'oppression des femmes, alors que le sujet féminin est construit, dans son discours, en sujet porteur du projet d'émancipation. Citons ici Janette qui, dans une entrevue à « Programme de Star », explique : « Les femmes ont peu de rêves d'Immortalité. Les femmes vivent beaucoup dans le moment présent. On est comme ça les femmes, on est faites de même. Les hommes veulent l'Immortalité. [...]. Je suis là, souvenez-vous de moi tandis que je suis là. Si je ne suis plus là, oubliez-moi, ça n'a aucune espèce d'importance (« Musimax, Programme de Star », tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016) ».

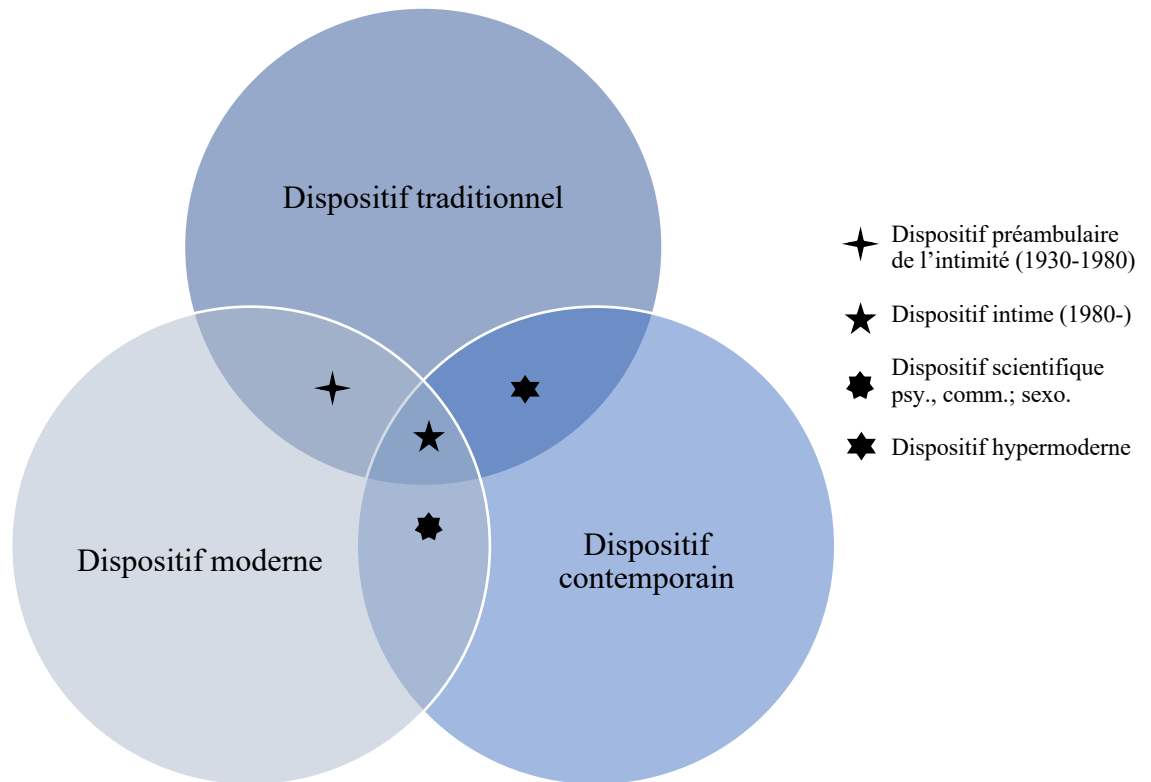
inscrites fermement dans la structure sociale, et correspondent à l'imaginaire collectif et aux représentations de la personne et de l'identité⁹⁷⁴.

Sans jamais l'aborder de front, Janette développe un imaginaire social, des représentations sociales, des pratiques idéales, une sémantique, et une normativité de l'intimité. L'Amour avec un grand A constitue l'un des cadres de référence « fermement inscrits dans la structure sociale » pour un moment, celui d'une très large écoute, durant 10 ans, entre 1986 et 1996. Fictions réalistes, *les grands A* montrent à voir ce qui ne saurait être et ce qui devrait être. Ces fictions balisent les représentations idéales de la personne féminine (femme libre, exprimant authentiquement ses besoins) et de la personne masculine (l'homme nouveau, le pygmalion capable de virilité) : les identités qui y sont élaborées reprennent les anciens stéréotypes (le mari) pour mieux s'en éloigner.

Les derniers coups de pinceau de la grande toile de l'évolution des rapports entre proches que constitue l'œuvre de Janette Bertrand convergent donc vers la densification d'un dispositif intime. À l'intérieur de celui-ci, on voit converger, avec plus ou moins d'harmonie, plus ou moins de paradoxes, deux dispositifs plus larges qui l'englobent et lui donnent sens. Un dispositif moderne d'abord, fondé sur un ensemble de savoirs positifs qui incitent et justifient divers discours dont font partie la psychologie, les sciences de la communication, la sexologie, et les médias de masse, telle la télévision entre autres. Un dispositif contemporain ensuite, fondé sur une conviction idéologique, celle de l'éclatement de la dichotomie entre normal et pathologique, entre bien et mal, entre certitude et incertitude.

⁹⁷⁴ Françoise Héritier, *Masculin/féminin, La pensée de la différence*, Paris, O. Jacob, 1996, p. 272.

Modèle analytique général
Dispositifs & discours portant sur la famille puis sur le couple, le
sentiment amoureux, et la sexualité



S'il existe un tel dispositif contemporain⁹⁷⁵, et plusieurs études nous autorisent à en postuler l'existence sans que l'on puisse vérifier celui-ci dans le cadre de cette thèse⁹⁷⁶, il semble qu'il motive et justifie un ensemble de discours se condensant autour de quatre principaux éléments : tout d'abord, on dénote une prépondérance de l'importance de la singularité : chaque personne est singulière en ce que chaque individu a sa manière propre d'être une personne, son esthétique, sa stylistique du rôle, pourrions-nous dire. Qu'elle soit ou non véritablement différente des autres

⁹⁷⁵ Nous aurions pu nommer ce dispositif hypermoderne ou post-moderne, si ce n'est qu'il nous semble, dans le cadre de cette thèse, impossible de l'examiner autrement que dans son entremêlement avec le dispositif moderne, au sein du dispositif intime. Il s'agit donc bien davantage d'une tendance au sein du discours de Janette Bertrand, que d'un ensemble de discours que nous aurions pu être en mesure de repérer ailleurs, comme nous avons pu repérer des éléments de parenté entre les discours personnalistes, communicationnels, humanistes et courriéristes par exemple, ce qui nous autorise davantage à avancer qu'il existe un dispositif, et non pas une singularité, une tendance.

⁹⁷⁶ Nous pensons ici spécifiquement au mode de reproduction post-moderne tel que décrit par Michel Freitag dans : Michel Freitag, *Dialectique et société II*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.

n'importe que peu, au fond. Ce qui compte, c'est qu'elle puisse entretenir la conviction de cette distinction, de cette absence de subordination à un impératif social monotone, uniformisateur, niveleur, extérieur⁹⁷⁷. Pour nous rapporter brièvement aux travaux de N. Heinrich⁹⁷⁸, nous pourrions dire que la figure de l'artiste méprisé, solitaire et honni fait aujourd'hui, comme c'était le cas dans le monde de l'art depuis l'époque de C. Baudelaire, de figure dominante, et non plus de figure repoussoir ; c'est dire que la société, son imaginaire et ses institutions tendent à reconnaître la valeur de la multiplication des styles et à dévaloriser l'uniformisation de ceux-ci⁹⁷⁹.

En concordance avec cette première caractéristique, cela signifie, en deuxième lieu, que la société se dote comme principe éthique directeur, la quête perpétuelle d'authenticité, en ce sens que la vie intérieure et l'expression de celle-ci devraient être au fondement de notre code de conduite, de nos finalités personnelles et collectives. C'est là, à suivre le raisonnement de C. Taylor⁹⁸⁰, une promesse de liberté importante et valable, motivant l'individu et permettant une forme d'accord sociétal, en ce qu'elle table sur un héritage philosophico-politique libéral⁹⁸¹ promettant l'émancipation de la tyrannie par le rassemblement des volontés individuelles; mais il s'agit aussi de la porte d'entrée vers une forme aigüe de narcissisme culturel –Taylor prend exemple sur les travaux de C. Lasch⁹⁸² entre autres⁹⁸³ : l'authenticité peut alors être conçue comme de l'excentricité, donc comme une intériorité opposée au collectif, et conduire à l'égoïsme ; ou encore, elle peut être réduite à une forme de reconnaissance réciproque d'identités impossibles à universaliser (couleur de peau, langue, sexe, orientation sexuelle, etc.) et conduire à la balkanisation des identités.

Troisièmement, la société contemporaine et son dispositif, ou son assemblage idéologie-pratique-discours, valorise toujours les découvertes scientifiques, tel que le voulait le dispositif moderne. Cependant, il s'en distingue et assure ses conditions de reproduction par la légitimation

⁹⁷⁷ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991; Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995; Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

⁹⁷⁸ Natalie Heinrich, *L'élite artiste, Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.

⁹⁷⁹ Ceci correspond, pour ceux et celles qui seraient davantage familiers avec les théories de la justification, à ce que L. Boltanski et Chiapello qualifient d'endogénéisation de la critique artiste par le troisième esprit du capitalisme. Voir Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

⁹⁸⁰ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

⁹⁸¹ Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

⁹⁸² Christopher Lasch, *The culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton, 1978; Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in troubled Times*, New York, W. W. Norton, 1984.

⁹⁸³ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

des discours qui n'ont pas pour visée la découverte ou la définition d'une vérité supérieure (qu'est-ce que la personne, la sexualité saine, la santé mentale, la relation idéale, la famille normale), mais qui visent plutôt à concevoir un plus petit dénominateur commun qui est, paradoxalement, l'absence d'identique et l'omniprésence de la différence. La science a en ce sens pour but de démystifier la nature arbitraire des rapports sociaux et de remplacer cet arbitraire par une masse relativement informe de faits empiriques desquels ne découle aucune vision d'ensemble, aucune orientation morale, aucune définition du bien commun. Il appartient ensuite aux individus, aidés en cela par diverses médiations dont la légitimité repose aussi sur les principes énoncés précédemment (singularité et authenticité), d'interpréter ces faits à la lumière d'une singularité et d'une authenticité revendiquée.

Le dispositif contemporain trouve pour appui, comme pour tout dispositif par ailleurs, la déconstruction des anciens systèmes de légitimité et de pouvoir, mais fait figure d'exception sur un point important : sa quatrième caractéristique est qu'il prétend remplacer les rapports sociaux verticaux par des rapports sociaux horizontaux, en se passant de toute doctrine, de toute pensée critique organisée, de toute théorie sociale et politique englobante, - de toute médiation - qui risquerait de réinstaurer des rapports sociaux « normalisés », instituants⁹⁸⁴, donc soumis au pouvoir ou à la morale. Aussi, le dispositif contemporain scie avec une énergie inépuisable la branche sur laquelle il s'est perché, niant tant sa propre ascension en un dispositif alternatif que le bien-fondé d'être en position de définir la réalité – ce qu'il fait pourtant ostensiblement. Nous inspirant encore une fois du philosophe C. Taylor⁹⁸⁵, on pourrait dire que le dispositif contemporain « accomplit » l'idéal moderne libéral d'une émancipation individuelle de la tutelle de l'État et d'une émancipation politique de la communauté à l'égard de la tutelle d'un idéal transcendant – de l'hétéronomie politique, dirait M. Gauchet⁹⁸⁶ ; mais en même temps qu'il abolit la nécessité historique de cet idéal, il nie agir ainsi dans l'optique d'obtenir un bien moral, et trouve dans l'action d'émancipation, de séparation et de singularisation elle-même son principe moteur. L'affirmation du refus d'un monde balisé ou moral devient la clef de voûte d'un dispositif qui a pour ambition de se masquer à lui-même et à ses détracteurs sa propre existence.

⁹⁸⁴ François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

⁹⁸⁵ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, op. cit.

⁹⁸⁶ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985 ; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1992.

Or, le discours de Janette Bertrand en matière de sexualité, d'amour, de relations conjugales et de relations familiales ne tombe pas tout à fait dans cette catégorie. Son discours n'est pas strictement contemporain, car il pose des limites claires à cet idéal de singularisation et d'élaboration d'identités par la marge : un homme doit, tout compte fait, demeurer viril ; une femme, même émancipée, ressent ultimement des besoins sensuels et émotionnels qui la poussent inmanquablement vers l'amour romantique ; un individu peut et devrait faire l'expérience de son intériorité et de sa singularité, certes, mais doit être capable d'harmoniser cette intériorité à celle d'un(e) autre avec lequel ou laquelle il doit fonder un monde commun intime, limitant par là sa propre liberté, mais lui octroyant un sens qu'elle n'aurait pas, autrement.

Ensuite, le discours de Janette Bertrand limite l'exigence d'authenticité en évoquant un substrat naturel propre au genre : ceux-ci sont complémentaires et fondés à s'éprendre l'un de l'autre, sans quoi ils sont voués à s'affronter. La femme idéale est une femme consciente de sa liberté, mais éprise du bien-être d'autrui et sujette à l'idéal amoureux, susceptible de la faire grandir en lui donnant accès à ce que l'homme possède en substance. L'homme idéal, quant à lui, est un homme en contact profond avec ses émotions, mais capable de virilité, de force, d'une sexualité débordante, lui permettant de répondre aux exigences féminines en matière de tendresse, certes, mais surtout de passion. C'est dans l'amour-passion que se résout le dilemme entre égalité et singularité : chacun sera strictement lui-même, et cette unicité servira à alimenter la passion que l'un ressent envers l'autre, ce qui, en retour, conduira au bonheur respectif.

Enfin, l'émancipation individuelle et le refus des rapports sociaux verticaux trouvent pour limite l'intimité comme lieu de régulation normative des comportements. Ce qui est élaboré à deux au nom de l'amour conduit à prendre des responsabilités qui enjoignent l'individu à s'investir auprès d'autrui : faire l'amour pour donner du plaisir ; investir dans une relation durable ; révéler ce qui blesse et ce qui nous rend vulnérables pour s'en remettre à l'autre ; sans compter le fait de fonder une famille au nom de cette intimité, pour lui donner une suite. L'individu, au sein du couple, renonce à une part d'autonomie et accepte de baliser ses comportements et jusqu'à ses attentes au nom d'une intimité qu'il en vient ainsi peu à peu à juger plus valorisante que sa propre liberté. On voit donc que le dispositif intime tel que lu à travers l'œuvre de Janette Bertrand reprend à la fois des éléments du dispositif contemporain et du dispositif moderne.

Conclusion

Éthique intimiste et dispositif intime

Limites et perspectives

Toute analyse portant sur une question complexe et trouvant ses racines dans plus de deux cent ans d'histoire est vouée à receler d'importantes limites et à passer outre certains éléments – faits, auteurs, arguments, etc.- qui auraient pu contribuer à la richesse du propos, mais qui, pour diverses raisons, ont été écartés. Pour ce qui a trait à notre thèse, il en est plusieurs que nous pourrions énumérer.

Au niveau de la recherche et de son corpus, il eût été intéressant d'ajouter à notre enquête portant sur la famille et le couple une étude systématique des sociologies de la famille et du couple, pour mieux être en mesure d'inscrire l'émergence des types de famille québécoise dans un continuum plus large et mieux documenté : famille américaine, famille française, famille et modernité, etc.

Nous avons, de plus, passé outre certaines questions que pose notre thèse, pour mieux répondre à notre question centrale, elle-même, à notre avis suffisamment riche. Il eût été fort intéressant de se demander, par exemple, quelles sont les répercussions de l'évolution de la famille québécoise (pour chacun de ses types) sur les rapports intergénérationnels, sur l'imaginaire de la filiation et de l'engendrement, ou encore sur les représentations juridiques de la famille dans l'espace public, questions centrales pour le champ de la sociologie de la famille. De plus, pour ce qui est de notre brève enquête sur l'émergence de la psychologie humaniste, il eût été intéressant de détailler les nombreux ponts, souvent seulement effleurés dans cette thèse, qui existent entre humanisme en psychologie et sociologie américaine. À ce titre, il nous aurait fallu aussi, dans l'absolu, détailler l'émergence des théories de la communication – par exemple la question de la relation saine du point de vue de l'école de Palo Alto - ainsi que les enjeux liés à l'engagement politique et à la place de la morale et de la religion dans la société américaine et, plus largement, occidentale – enjeux soulevés, à l'époque par des auteurs tels que R. N. Bellah⁹⁸⁷. Nous avons

⁹⁸⁷ Robert N. Bellah, « *Religion in America* », *Daedalus*, Winter 1967, vol. 96, no. 1, pp. 1-21; Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkley, University of California Press, 1970.

choisi de porter notre attention sur des objets ayant à notre avis une plus étroite correspondance avec le discours intime qui se prépare au Québec sous la plume de Janette Bertrand.

Au niveau de la méthode, centrée sur l'analyse de l'émergence de discours, il faut faire mention du fait que nous avons parfois écourté la description de certains éléments factuels, notamment pour ce qui a trait aux pratiques sexuelles, aux conversations conjugales, aux rituels de rencontre, à la comparaison internationale entre modèles de conjugalité, et aux distinctions intergénérationnelles dans les diverses pratiques liées à l'intimité (couple, sexualité et sentiment amoureux). Notre approche archéologique impliquait en effet de décrire des ensembles complexes articulant des pratiques, des savoirs et des idéaux normatifs complexes, de niveau « macro », pourrait-on dire, qui laissent dans l'ombre certaines nuances.

Malgré ses imperfections, notre thèse présente aussi un certain potentiel de recherches ultérieures. Deux pistes nous semblent porteuses au plan heuristique. La première est celle d'un rafraîchissement des idées ou d'une extension du propos de notre thèse par-delà les années 1990. La question *qu'en est-il aujourd'hui ?* trouverait selon nous grand mérite à être posée, et ce à partir de l'examen de courriéristes contemporain(e)s, de dramaturges influent(e)s et, dans un contexte culturel plus mondialisé qu'il ne l'était lors des années 1980-1990⁹⁸⁸, d'une étude plus large des œuvres importantes ayant traité des questions du couple, de la sexualité et de l'amour.

La seconde piste est celle d'une comparaison entre différents ensembles culturels comparables, soit, par exemple, une comparaison entre l'Angleterre, la France, les États-Unis, le Canada et le Québec pour ce qui a trait à l'émergence de multiples discours intimes et de leurs spécificités nationales. Comme l'ensemble de ces sociétés présente un niveau de complexité analogue ainsi que de nombreux liens politiques, historiques – notamment coloniaux- culturels, linguistiques et religieux, une étude comparée permettrait de vérifier notre postulat d'une spécificité nationale à l'imaginaire intime – qui ne fait pas qu'apparaître en Occident comme apparaît la télévision ou l'avion à réaction – et permettrait d'ouvrir vers un programme de recherche permettant de mieux comprendre ces sociétés par contraste avec le Québec.

⁹⁸⁸ Arjun Appadurai, *Après le colonialisme: Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2011.

Retour sur notre question

La question de recherche ayant motivé notre enquête, rappelons-le, était la suivante : qu'est-ce qui a permis l'émergence et la normalisation d'une sphère intime distincte au Québec ? Si l'on peut supposer que cette émergence procède d'une mutation de l'imaginaire familial, puis de l'autonomisation progressive d'un imaginaire proprement intime, quels sont les discours qui ont soutenu cette transformation – et quelle est la contribution spécifique de Janette Bertrand à cet ensemble discursif ? Quelle est, finalement, la fonction sociale-symbolique de l'intimité dans la modernité québécoise ?

L'intimité comme dégagement de l'imaginaire familial, et développement d'une éthique alternative.

Pour répondre à cette question, nous avons tout d'abord examiné l'évolution de la structure et de l'imaginaire familial québécois. Nous pensons avoir illustré principalement deux choses. La première est que la structure familiale traditionnelle québécoise repose sur un ensemble de croyances et de pratiques à la fois religieuses et économiques, et que cette « structure » familiale est à la fois propice au développement de l'individualisme, et réfractaire à l'édification de rapports intersubjectifs fondés sur autre chose que la reproduction du système familial. Autrement dit, la famille québécoise traditionnelle crée les conditions d'émergence d'un imaginaire social de l'intimité, tout en prenant soin –inconsciemment- d'invisibiliser celui-ci en l'inscrivant dans un ensemble de relations hautement normées, tirant l'individu hors de lui-même et l'empêchant de fonder sa sociabilité sur des affinités électives, des amitiés, des amours et des passions spontanées : parentalité, vie maritale, responsabilités économiques et responsabilités religieuses rythment, orientent et ultimement, conditionnent l'identité individuelle qui ne cherche pas à se manifester ou à se reconnaître dans l'établissement de liens sociaux horizontaux –nécessaires à l'intimité- mais qui s'abîme dans un ensemble de rôles sociaux multiples, complexes, riches, mais donnés de l'extérieur. Les relations intimes existent, mais elles constituent l'envers du rôle, et renvoient systématiquement à un autre rôle : ce que l'on appelle alors l'intimité familiale, c'est en fait la série des rôles et obligations propres au genre, à l'âge, et aux activités économiques qui se déroulent au

foyer; ce que l'on appelle l'intimité sexuelle est en fait la traduction des injonctions normatives à la reproduction biologique, à l'abnégation de soi, et au rejet de l'égoïsme dans la jouissance et la concupiscence. L'intimité, telle qu'entendue dans le contexte de la famille traditionnelle, renvoie à bien autre chose qu'à une rencontre intersubjective et choisie des profondeurs insondables de l'être.

Avec la croissance de la légitimité du discours scientifique, la délégitimation du cléricisme, et la popularisation de l'éthique personnaliste au Québec, puis avec les acquis légaux obtenus par les femmes au sortir de la Seconde Guerre mondiale⁹⁸⁹, et enfin, avec la popularisation de modes de vie et d'aspirations urbains, fondés sur l'ascension sociale, et de plus en plus à distance des ambitions normales propres à la vie familiale agricole, nous avons ensuite vu la famille québécoise se transformer, allant dans le sens d'une modernisation de ses modes de vie et de ses aspirations. Se faisant, elle ouvrait toute grande la porte à l'égalité de principe entre hommes et femmes, notamment en réhabilitant le plaisir sexuel tant de l'époux que de l'épouse, la grandeur, la primauté du lien du mariage et de son caractère sacramentel, de même que l'importance du séculier devant les prétentions hétéronomes du spirituel. Or cette évolution de l'imaginaire ou de l'esprit de la famille⁹⁹⁰ bloquait, dans les faits, l'avancement de l'autonomie réelle de la femme en restreignant ses droits à titre de mère et d'épouse, la fixant ainsi dans une position de subalterne vis-à-vis de son homologue masculin. La famille mystique mettait ainsi de l'avant un modèle tendant vers plus d'horizontalité dans les rapports familiaux et conjugaux, tout en mettant en son centre le principe de renouvellement de la famille comme structure hiérarchique garante de la reproduction des places.

Nous avons vu que le discours de Janette Bertrand plongeait ses racines au cœur de cette mystique familiale et qu'il dénonçait au passage les liens qui l'unissaient à la famille traditionnelle : autoritarisme, déni de l'autonomie des femmes, essentialisation des rôles de genre et plus spécifiquement du statut d'épouse de la femme, dévalorisation de l'acte sexuel et de la sensualité proprement féminine, méfiance à l'égard des connaissances scientifiques et persistance des préjugés, etc. Au moment où se développait au Québec, à la suite de l'éthique personnaliste, l'idée

⁹⁸⁹ Nous pensons au caractère central de la dissolubilité du mariage, ainsi qu'à la loi sur la capacité juridique de la femme mariée, instituée en 1964.

⁹⁹⁰ La notion d'« esprit » de la famille est développée dans : Claudine Attias Donfut, Nicole Lapierre et Martine Segalen, *Le nouvel esprit de famille*, Odile Jacob, Paris, 2002.

selon laquelle le couple était le cœur de la vie laïque, que sa sexualité devait être considérée comme génératrice de lien social et de solidarité familiale, et qu'hommes et femmes étaient à la fois égaux entre eux, et également importants par rapport au magistère catholique, Janette consolait et conseillait les lectrices du *Refuge sentimental*, traduisait cette nouvelle éthique en un ensemble de prescriptions compréhensibles, accessibles aux masses. Ce faisant, elle les exhortait à prêter l'oreille à cette éthique valorisant la vie quotidienne et les relations horizontales, l'épanouissement sexuel et l'égalité conjugale; simultanément toutefois, toujours sous l'influence d'un système de croyances plus ancien, elle en appelait au respect d'un ordre social critiqué par les personnalistes eux-mêmes : autorité du mari, limitation des ambitions personnelles au profit de l'ordre, etc.. Janette conseillait du même souffle de s'instruire sur la sexualité et le corps humain, légitimant les discours scientifiques tels que la sexologie émergente, tout en invitant les Québécoises à agir en bonne mère de famille, plaçant l'intégrité de la solidarité de l'unité familiale au-dessus du bonheur de l'individu et de son épanouissement sexuel. Ce premier discours de jeunesse, que nous avons qualifié d'invitation au « conformisme doux », fera davantage que reconduire les idéologies alors en conflit dans la définition des liens familiaux, conjugaux, et sexuels. Car en donnant des conseils en matière de sexualité conjugale, de courtage entre étrangers et de dialogues au sein du couple par exemple, Janette thématise, au profit d'un très large lectorat à la fois rural et urbain, plusieurs noyaux relationnels, plusieurs espaces de rencontre échappant au contrôle et à l'imaginaire familial traditionnel : la rue, le salon, la chambre à coucher deviennent ainsi des objets de discours, et d'un discours échappant irrémédiablement au contrôle des autorités établies. Elle ouvre ainsi une première brèche dans laquelle s'engouffrera plus tard un discours portant plus spécifiquement sur l'intimité.

Cependant qu'elle développe avec le public québécois une relation de confiance et de proximité, Janette se positionne par rapport à un ensemble de discours parents. Ceux-ci traitent de conduite de la vie quotidienne, d'éthique familiale, sexuelle, conjugale⁹⁹¹, mais aussi de processus communicationnels ainsi que du besoin naturel des êtres humains de se sentir en sécurité compris, aimés, et épanouis au plan personnel. Près d'elle, le discours personnaliste et l'œuvre du père prédicateur M.-M. Desmarais la précèdent et l'accompagnent. Celui de plusieurs courriéristes ainsi que celui de la revue *Châtelaine* prendront le relai de ces premiers accompagnateurs, et succéderont à Janette dans son mandat de pédagogue des masses et de confidente.

⁹⁹¹ Nous faisons ici référence à la revue *Châtelaine* et aux courriers du cœur par exemple.

On retrouve dans ces discours tantôt les racines, tantôt l'écho lointain de la pensée de Janette Bertrand, comme si les idées eurent été de ces escargots qui, ayant survécu à la digestion des oiseaux migrateurs qui les ont engloutis, furent déposés, à leur plus grande surprise, de l'autre côté du continent. S'il est difficile, voire impossible de décider d'une influence directe de l'un de ces ensembles d'idées sur les autres, il est en tous cas permis de postuler l'existence d'une configuration de discours qui signale l'existence d'un dispositif que nous avons qualifié de moderne, un dispositif qui alimente en sens (valorisation de l'humain, dévalorisation de la transcendance politique) et en intentions (libération, égalité, processus politique, valorisation de la science) l'ensemble de ces discours. Ceux-ci ont en effet trop en commun entre eux, et trop en commun avec le discours de Janette Bertrand lui-même, pour être considérés comme purement singuliers, pris isolément comme autant de manifestations uniques et curieuses de l'esprit du temps, car dans leurs singularités –que nous avons tenté de décrire au mieux de nos capacités - ils recèlent une part d'identique : *tous cherchent à mettre la société, ses normes, ses institutions, et la science elle-même, au service de la personne*, comprise, de plus en plus, comme *être de sens, de communication, et de croissance vers la réalisation de soi*.

Toutefois, nous avons constaté que le discours de jeunesse de Janette Bertrand, bien qu'il amplifie, approfondisse, ou traduise dans un langage ordinaire certains des éléments de ces discours parallèles, ne parvient pas encore à les articuler dans une synthèse qui fasse l'économie du principe hiérarchique et d'un imaginaire de la famille traditionnelle : le mariage avant tout, le bonheur des enfants passe avant le bonheur de la femme, rabattue au rôle de mère, etc. . Son discours reprend des éléments qui rappellent la théorie C. Rogers, ou encore d'A. Maslow; mais il limite la portée des éléments les plus contentieux, en invitant par exemple les femmes à l'ordre : c'est que la famille, comme horizon de réalisation de soi, triomphe encore d'un imaginaire de la réalisation de soi sur le plan de relations choisies librement, en fonction d'affinités entre individus, et pour aucune autre raison que la satisfaction qu'elles procurent.

C'est dans le discours de maturité de Janette Bertrand que s'affirmera un nouvel horizon de sens, une toute nouvelle définition de la réalisation de soi. La personne, pour la Janette régénérée par son propre divorce, sa découverte de l'écoute active et empathique, et sa nouvelle relation amoureuse empreinte de sensualité et de douceur avec un homme plus jeune, est d'abord un individu, qui a sa valeur en lui-même, et non en fonction de ses affiliations sociales. L'individu ainsi libéré du poids des rôles familiaux s'émancipe également du poids du rôle, surtout en ce qui

a trait à l'identité de genre – partiellement – ainsi qu'en matière de préférences sexuelles. L'individu, sujet de profondeurs et de questionnements – un individu très près de la conception qu'en ont les humanistes et les existentialistes- est ainsi libre d'établir des relations fondées sur l'espoir de réalisation personnelle que ces relations procurent. Toutefois, il ne lui est pas recommandé d'instrumentaliser autrui, de traiter autrui en objet ou à titre d'outil jetable et remplaçable. Ce que recommande Janette Bertrand, c'est, reconduisant ainsi une part de l'éthique personnaliste au cœur même du projet individualiste contemporain, de fonder et d'entretenir des relations durables, hautement significatives, et mutuellement bénéfiques. C'est dans le dialogue soutenu, en profondeur, que s'affirment avec le plus d'envergure et d'intensité les projets, les ambitions, les rêves et les désirs qui composent la trame intérieure de la personne. C'est dans l'« intimité » -interpersonnelle- comme processus de communication permanente et activement surveillée, hautement codée, socialement imaginée, que s'atteint « l'intimité » comme ensemble des douleurs et des espoirs qu'abrite l'esprit. C'est dans le partage sans limites de cet *intimus* que s'élabore l'identité individuelle, confirmée par l'amour de l'autre, encouragée par son désir, sa passion, et récompensée par divers marqueurs de reconnaissance, qui s'établissent dans une relation à portée moyenne ou longue : compréhension mutuelle, support des ambitions professionnelles, évolution dans les pratiques et les attitudes sexuelles, etc.

En ce sens, le couple continue d'occuper l'avant-scène de son discours de l'intimité, alors que la famille continue de constituer un projet légitime, enviable, même : le couple pérennise le lien communicationnel et en encourage le renouvellement, en abritant la forme la plus légitime de sexualité qui soit, la sexualité conjugale. Par la passion se crée une forme pure de communication qui, en échappant aux artifices sociaux, permet aux individus de « s'ouvrir » et de se « réaliser ». Refuser cette ouverture, c'est s'emmurer dans une sexualité coupable, peureuse, rétrograde. En retour, la relation conjugale bénéficie de cette forme de communication élémentaire comme par émulation : le couple devient l'arrimage de deux subjectivités et de deux corps capables de liberté (et non de deux personnes définies par leurs rôles sociaux). Individus libres de s'associer pour leurs propres bonheurs et jouissances respectifs, il est toutefois de l'avis de Janette Bertrand que cette association devrait, au-delà de l'égoïsme, servir l'épanouissement mutuel des parties: d'où l'importance de travailler les formes idéales du dialogue permettant d'étayer cette liberté subjective. Un bémol toutefois : la pérennité du couple ou du dialogue amoureux n'est désirable que si la communication demeure saine. Si le dialogue sexuel, amoureux, ou plus largement

interpersonnel se corrompt (violence, agressivité, manipulation, rejet des besoins spécifiques d'autrui, etc.), il devient alors souhaitable de mettre un terme à l'engagement envers l'autre (couple, mariage, famille biparentale, etc.).

La marque d'une trajectoire

L'itinéraire de Janette, c'est celui d'une jeune courriériste qui prend du galon aux commandes de la chronique du cœur du *Petit Journal*, où elle prendra le pouls des misères affligeant le vécu quotidien des femmes, et où elle fera l'apprentissage d'une pédagogie populaire destinée à dénoncer les inégalités fondées sur le sexe et à orienter les Québécoises et les Québécois vers des voies de résolution pratiques à leurs problèmes sentimentaux; toutefois, nous l'avons vu, cette pédagogie demeure somme toute en phase avec la morale dominante, et continue de reconduire l'éthique catholique comme fondement des relations interpersonnelles. La première relation de Janette face à l'ordre moral « empêchant » l'intimité, disions-nous, est une relation de bonne entente, bonne entente qu'elle tend, en retour, à proposer entre les membres d'une même famille, d'un couple, d'un mariage. Janette aide les Québécoises à maximiser leur marge de liberté par rapport à une normativité qu'elle souhaite laisser en plan.

À la suite de ses propres tribulations familiales, accompagnant celles de centaines de milliers de Québécoises et de Québécois, Janette développera ensuite une télévision elle aussi pédagogique, mais de plus en plus dénonciatrice, faiblement d'abord avec *Quelle Famille!*, davantage ensuite avec *Grand-papa*, de moins en moins ouvertement en accord avec l'idée persistante – nous l'avons vu à travers l'étude d'autres voix telle que *Châtelaine* – d'une hiérarchie entre les âges, les sexes, et les préférences individuelles en matière d'identité.

Le point de rupture sera atteint avec *L'Amour avec un grand A* : c'est dans cette dramatique à caractère réaliste que s'exprimera le souhait de rompre avec les cadres moraux guidant l'action quotidienne en matière de sexualité, de sentiments amoureux, et de relations conjugales, et de rendre à l'individualisme moral toute sa grandeur de système moral englobant : expression des sentiments, dialogues horizontaux, accueil inconditionnel de l'autre, refus des transcendances. Janette n'invente pas l'individualisme québécois, mais elle en montre la marche à suivre pour le

couple moderne et, partant, sape irrémédiablement la légitimité de modèles relationnels verticaux, autoritaires, hiérarchiques. Elle en démontre toute la violence, tout l'abject. Pour ce faire, elle trace entre communication verticale (autorité, soumission), modèle familial traditionnel et mystique (rôles de genre distincts, dévalorisation légale de l'épouse et de la mère) et religion catholique, un ensemble de ponts qui les rendent mutuellement coupables des maux causés par tout un chacun.

Le moment de rupture des *grands A*, survenant donc au tournant de 1990, signale que le public québécois, affectionnant la programmation télévisuelle de Janette (nous l'avons dit à partir d'une étude de la réception médiatique de son œuvre), est mûr pour qu'un tel basculement s'opère. Il est aussi mûr pour que s'exprime une nouvelle grammaire des rapports intersubjectifs en amour et dans la vie familiale; mûr en outre pour que se condensent l'intention personnaliste et un ensemble de savoirs modernes, scientifiques; mûr aussi pour tenter d'échapper à l'arbitraire des traditions par l'incorporation des sciences sociales (psychologie, sexologie, etc.) dans le développement de rapports quotidiens surveillés, codés, normés; mûr finalement pour faire place aux aspirations profondes de l'individu et, qui plus est, de l'individu de sexe féminin, désormais pensé comme sujet de profondeurs (peut-être par excellence!), sujet, comme pour l'homme, d'aspirations à la croissance personnelle.

Nous estimons donc avoir montré que l'apparition de l'intime est le produit de l'évolution de la famille québécoise, évolution synchrone avec l'apparition de discours concurrents à l'éthique catholique post-tridentine ainsi qu'à un ensemble de représentations traditionnelles de cette famille; que cette évolution fut accompagnée de l'émergence puis de la popularisation d'une science sociale travaillant sur la communication et le développement de la personne; et qu'ensemble, ces discours et nouvelles représentations convergent dans le discours de Janette, qui, allant plus loin que la simple reconduction de ces discours dans l'espace public comme le ferait une simple caisse de résonance, leur insuffle une singularité.

Singularité provenant, tout d'abord, de ses propres couleurs, de sa trajectoire individuelle : milieu social d'origine, relations avec ses parents, modèles masculins et féminins ayant pétri sa jeunesse, mariage, divorce, rencontre de son conjoint plus jeune, etc.; singularité provenant aussi du contexte québécois dans lequel s'inscrit ce discours. Et ce contexte a été préparé par l'éthique personnaliste, mais aussi par la structure même de la vie familiale traditionnelle et par le haut degré d'urbanisation de la société québécoise : Janette arrive, au cours des années 1950, dans un univers dans lequel germe une forme spécifique d'individualisme moral, dans lequel tend à s'affirmer

l'idée que le monde quotidien, profane, a une valeur en soi; terre d'enjeux socioculturels spécifiques, de rapports sociaux entre les sexes à la fois inégalitaires et détendus en contexte familial, notamment – contexte expliquant l'attitude de conformisme doux que recommande la jeune courriériste jusqu'au milieu des années 1960. Janette se fait paratonnerre d'un ensemble de discours domestiques et étrangers (courriers du cœur et psychologie humaniste), tout en produisant une œuvre originale, adaptée au contexte québécois.

Fonction sociale de l'intimité au Québec : système éthique

C'est donc dire que l'intimité a pour finalité la réalisation de l'individu dans sa relation à autrui, et a pour moyen d'y parvenir la communication libérée des bruits parasites que sont la culpabilité, les rapports hiérarchiques inhibiteurs et le conformisme. L'intimité est donc un système éthique au sens wébérien⁹⁹² : l'intimité fournit un sens à l'action et motive les acteurs de sens que sont les individus, tout en permettant de coordonner implicitement leur action vers un ensemble de finalités convergentes – mêmes si parfois en conflit. Les motivations des individus engagées dans les rapports intimes définis par Janette Bertrand dépassent la simple action en finalité, et comprennent des motivations de nature morale, abstraite et, ultimement, imaginaire ou culturelle : réalisation de soi, partage d'une intériorité cachée, sécurité dans l'engagement, communication libre et ouverte, etc. Si l'éthique protestante offre au croyant des guides d'action pratique lui permettant d'opérer dans un monde matériel et peuplé d'incertitudes (donc proposant un défi constant à ses croyances), c'est qu'elle constitue une praxis, une croyance prenant sens dans l'action. Le protestant trouve dans son engagement dans la cité des hommes, des preuves de son élection divine dans la cité de Dieu. Aussi naïve puisse-elle paraître à certains, l'éthique intimiste de Janette Bertrand n'est pas un système normatif abstrait, ou une simple suite d'énoncés sans queue ni tête : il récupère et agence entre eux systèmes normatifs et discours populaires (science, courriers du cœur, etc.) et entend paver la voie pour l'action concrète, empreinte de sens, dans l'aménagement d'un monde commun au Québec.

⁹⁹² Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édition des classiques des sciences sociales, UQAC, Chicoutimi, 2015.

C'est dans cet esprit que, sur un même plan d'immanence échappant aux certitudes morales et religieuses, Janette sculpte scénarios et dialogues d'une intimité telle qu'elle l'imagine, telle que la lui rapportent les milliers de voix parvenant jusqu'à elle à travers ses diverses tribunes : *Le refuge sentimental*, *Tel-Aide*, *Parler pour parler*, etc. . Avec les mots les plus banals, ceux des autres, de ses pairs et de ses contemporains pour la plupart, à l'aide de psychologues, de médecins, et d'acteurs talentueux capables de rejoindre les émotions du public québécois, lui permettant de s'adresser au raisonnement scientifique ou légal, mais aussi aux affects du public, elle propose une éthique des rapports intersubjectifs, de ces relations humaines qui donnent naissance à, et balisent l'amour, le désir, et la fréquentation quotidienne.

Cette éthique de l'intimité possède, nous semble-t-il, une double fonction sociale importante. *Elle suspend, premièrement, l'inquiétude politique, à l'ère de l'échec référendaire et de la transformation des rôles sociaux de genre, époque donnant lieu à différents phénomènes sociaux inquiétants* : divorces, abandons de la progéniture de la part du père, fusillades meurtrières dans les lieux publics, etc. Son niveau d'intervention échappe au politique, le contourne en fait : sa tendance à éviter de justifier ses idées par leur inscription dans une forme ou une autre de pouvoir (loi, science, etc.) ou par leur sagesse immémoriale (elle s'en prend au contraire à la tradition) ou philosophique en témoigne. *Elle suspend du même souffle l'inquiétude religieuse*, accompagne « la sortie religieuse de la religion⁹⁹³ », alors que la religion culturelle, si elle continue de mobiliser les Québécois dans la définition d'un imaginaire collectif⁹⁹⁴, compte désormais pour bien peu dans la définition d'une éthique quotidienne.

L'œuvre de Janette Bertrand, c'est le récit alternatif d'une modernité spécifiquement québécoise. Une modernité vécue non sous le signe de la citoyenneté (déçue ?) et de l'individu abstrait, libéré de sa famille et de ses attaches religieuses pour plonger tête baissée dans la consommation et le narcissisme; non plus sous le signe de la modernisation des institutions (État, éducation, économie) jadis tenues sous l'obscurantisme de la Grande noirceur, comme si l'État moderne était en mesure, à lui seul, de reconforter l'individu abstrait libéré de ses attaches à un univers plein, un monde de croyances, de responsabilités, d'engagements.

⁹⁹³ E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur », L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 2002, pp. 31-32.

⁹⁹⁴ E. Martin Meunier, Jean-François Laniel, et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la « religion culturelle »; Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006) », p. 79-129, dans : Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et Religion au Québec : Où en sommes-nous?* Université Laval, Québec, 2010.

Le récit moderne que propose Janette est un récit optimiste, réconfortant, et inclusif, compatible avec la montée d'une rhétorique de la diversité et du multiculturalisme au tournant des années 1990. *Ce récit, c'est celui de l'accession des femmes à un monde partagé du lieu d'une intériorité individuelle, un monde d'individus en libre-association, à la recherche d'un bonheur réciproque.* Caractère doublement moderne de ce récit, donc. Une modernisation des rapports sociaux de sexe, dans laquelle les femmes se découvrent l'égal des hommes et font valoir cette égalité dans leurs rapports quotidiens et au premier titre, dans leurs rapports conjugaux, amoureux et sexuels : là-dessus, Janette s'entend avec la génération de féministes l'ayant précédée, et celle l'ayant accompagnée dans un long travail à la fois juridique, politique, médiatique, et culturel. Une modernisation, en second lieu, ou plutôt un *aggiornamento* de notre entendement de l'individualisme et de la liberté individuelle qui prennent appui sur les notions de communication juste et d'expression authentique de soi pour fonder en justice les rapports entre personnes. Janette accompagne le Québec dans l'abandon d'un individualisme personnaliste faisant du spirituel le fondement de sa quête de sens dans un monde profane : c'est le bien-être et la sollicitude mutuelle provoquée par le développement de liens intimes, qui justifient de faire de l'authenticité individuelle la plus haute valeur morale.

Confronté à l'immensité de la production culturelle de Janette Bertrand, à ses subtilités tout autant qu'à ses contradictions, l'observateur reste avec l'impression qu'aux yeux de l'auteure et dramaturge, le Québec pourrait bel et bien être le lieu d'une modernité individualiste déchargée de son pathos, de son narcissisme, du « je-m'en-foutisme », une modernité comme ennoblie. Une modernité qui ne regarde pas, indifférente, la famille se défaire et donner lieu à de la violence des rapports horizontaux, une modernité qui ne se contente pas de faire tomber les masques de la tradition et d'exposer la bassesse de la nature humaine. Une modernité à caractère éthique plutôt, qui tente de trouver dans l'intimité les solutions aux déconstructions impliquées par son propre discours.

L'intimité est à la fois un lieu imaginé et soutenu par des discours, des savoirs, et des centres de pouvoir (lieu d'une rencontre, souvent vécu dans l'arrière-scène de la vie en société, mais aussi un lieu figuratif où se déposent discours, pouvoirs et savoirs) et une éthique (un rapport à soi et à autrui défini par des biens de nature normative).

L'éthique intimiste proposée par Janette Bertrand peut être rendue visible si on la compare aux systèmes éthiques qui lui sont alors concurrents. On peut ainsi se rendre compte que cette éthique constitue une alternative cohérente à ceux-ci, en répondant à leurs apories. Alternative, en premier lieu, au libertarisme et à une attitude du laisser-faire, à l'accentuation à outrance des tendances égoïstes libérées par la rencontre entre l'économie de marché, l'individualisme moral, et le désenchantement du monde, ouvrant l'individu sur la poursuite rationnelle et calculée de son propre intérêt⁹⁹⁵. Alors que l'individu pourrait être laissé à lui-même dans la définition du bien, et que la famille, le couple et la sexualité pourraient ainsi être perçus comme accessoires sinon carrément répressifs, l'éthique intimiste encourage l'individu à aller à la rencontre d'autrui et à accueillir celui-ci dans sa différence, dans sa singularité, tout en maintenant le lien. L'éthique intimiste n'est pas aussi libidinale qu'on le croit; elle invite au partage et à l'apprentissage, au compromis, au dialogue, bref, à l'échange médiatisé par le corps, les affects et l'esprit, à la sociabilité dans ce qu'elle a de plus élémentaire⁹⁹⁶. La famille, le couple et la sexualité sont alors perçus comme outils, comme lieux de l'expression privilégiés de cette éthique, qui repose sur la communication soutenue et le partage de l'intériorité.

De plus, aux yeux des C. Lasch⁹⁹⁷ notamment, la modernité avancée est l'hôte d'une transformation des processus de socialisation (rapports familiaux, éducation) et de sociabilité (on passe de rapports médiatisés par le rôle à des rapports de séduction voilant des rapports de domination), de même que de mutations dans la rhétorique et le contexte politique, prédisposant tout individu à se sentir à la fois menacé par le monde extérieur (guerre atomique, imperfection de soi vs perfection d'autrui, etc.) et méprisant, hautain par rapport à celui-ci (le monde est froid, laid); dépourvue d'une ligne de conduite morale claire, privée de cadres éthiques partagés, et souvent clivée entre un ensemble de pulsions et des injonctions civilisationnelles les interdisant, la personne

⁹⁹⁵ Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, 1977, Puf, 2009.

⁹⁹⁶ Caillé, Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

⁹⁹⁷ Christopher Lash, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, 1979.

tend à se construire un univers privé clos sur lui-même et à l'investir complètement⁹⁹⁸, au détriment de la participation démocratique et de l'action sociale. L'éthique intimiste de Janette Bertrand constitue une réponse implicite à cette « pathologie moderne ». Elle interdit à la personne de se contenter du monde des rapports dépersonnalisés, bureaucratisés, performatisés⁹⁹⁹ de la grande société, des rapports méprisants¹⁰⁰⁰ caractéristiques du monde des affaires, des traditions, décroïsonne les rôles sociaux et invite à l'expression d'une authenticité trouvée dans les profondeurs de l'être, y compris dans ses désirs sexuels, dans ses passions, ses fantasmes les mieux cachés. Dans le cadre de rencontres sélectives considérées comme précieuses, l'individu est invité à expérimenter une forme de sociabilité fondée sur la communication ouverte et le respect de l'autre, de ses limites, de ses vulnérabilités. Contre l'immédiat et l'évanescence de la séduction¹⁰⁰¹, contre la rationalité par projets¹⁰⁰² faisant découler le sens de l'être ensemble de finalités instrumentales et limitées dans le temps et l'espace, elle invite à s'investir dans des relations humaines à long terme, à entreprendre de se comprendre soi en comprenant davantage l'autre.

Que cette éthique intimiste appliquée à la modernité individualiste québécoise soit ou non idéale du point de vue de la philosophie politique n'est pas ici l'objet de notre enquête; il nous aura suffi d'en démontrer l'existence. Le fait est que cette éthique s'est timidement montrée à voir, puis affirmée avec de plus en plus de vigueur au sein d'une œuvre appréciée d'un large public et qu'elle peut ainsi mettre en lumière l'une des faces souvent ignorées de la modernité québécoise.

Cependant, une distinction d'ordre conceptuel reste à apporter : l'intimité comme dispositif, est différente de l'éthique intimiste proposée par Janette. L'intimité telle que développée au sein du discours de Janette Bertrand est un dispositif, arrimant pouvoir, savoirs et discours. L'éthique intimiste est l'appréciation que donne Janette de cette intimité, son interprétation d'une intimité idéale, vécue à plein régime, par des individus complètement épanouis et émancipés. Revenons donc brièvement sur le dispositif intime de la modernité, puisque c'est en lui que réside l'essentiel de notre contribution à la discipline sociologique au-delà des frontières du Québec. Rappelons tout d'abord que nous avons fait nôtre cette définition du concept de dispositif :

⁹⁹⁸ Christopher Lash, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, 1977.

⁹⁹⁹ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991

¹⁰⁰⁰ Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte (coll. « Armillaire »), 2006.

¹⁰⁰¹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁰⁰² Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification, les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

« [C'est] un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit [Foucault, *Dits et écrits*, p. 299] ». Ces « dispositifs », ce sont donc des lois, actes, paroles ou pratiques qui constituent une formation historique, que ce soit la loi, la science, l'hôpital ou l'amour sexuel ou l'armée. Le discours lui-même est immanent au dispositif qui se modèle sur lui (on ne fait jamais que l'amour ou la guerre de son temps, sauf si l'on est inventif) et qui l'incarne dans la société; le discours fait la singularité, l'étrangeté d'époque, la couleur locale du dispositif¹⁰⁰³.

Un dispositif, c'est un assemblage singulier, historique, et situé dans un lieu (même si ce lieu est très vaste), qui articule institutions, savoirs, et pouvoirs. Il conditionne le discours, donne sens aux pratiques, oriente les attitudes. C'est donc un outil conceptuel, servant à décrire, a posteriori, une configuration historique qui rassemble tout autant les systèmes éthiques en concurrence les uns avec les autres (telle que l'éthique intimiste de Janette Bertrand, l'éthique ultralibérale, et l'absence d'éthique, le repli narcissique) ; mais c'est aussi un système qui possède un ensemble de lois, de limites, et de choses en commun (savoirs, pouvoirs, valeurs, normes, habitudes, etc.). Le dispositif carcéral moderne rassemble les pouvoirs législatifs et scientifiques dans la définition du corps et du politique, par exemple ; le dispositif intime, quant à lui, indique la confluence des savoirs en matière de sexualité, de sentiments amoureux, de communication, et de compréhension de l'humain, dans la définition des rapports sociaux d'arrière-scène, souvent perçus comme subjectifs.

Construit à la croisée d'un dispositif moderne et d'un dispositif contemporain, il fait œuvre de synthèse en proposant à l'individu contemporain un sens et des limites à sa liberté, tout en gardant ces limites dans le domaine de l'immanence : dans cette optique en effet, ce ne sont pas le religieux ou le politique, mais bel et bien la nature de l'homme, sa tendance inhérente à rechercher l'épanouissement personnel, qui régulent les désirs et les comportements. Le dispositif intime n'est pas concevable en dehors de son arrimage à ces deux dispositifs englobants. Il ne prend sens que dans une succession historique d'événements et de discours qui en sollicitent l'émergence : déstabilisation de la famille traditionnelle, avènement d'un individualisme moral (aux couleurs personnalistes au Québec), développement des sciences sociales, sortie religieuse de la religion, émancipation (partielle) des femmes, et montée de l'exigence d'authenticité et de singularité. À la

¹⁰⁰³ Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 53.

croisée des chemins, le dispositif intime dont a accouché la modernité individualiste se reproduit à l'époque contemporaine avec toute la banalité du monde ; il représente pourtant une révolution inédite, en ce qu'il consacre la sociabilité humaine libérée de la verticalité des rapports sociaux, et édifie un système de régulation de soi (on pense à l'hygiène sentimentale que prescrit Janette) fondé sur l'idéal d'un partage perpétuel, par la conversation, de l'intériorité. Se dévoiler (par la conversation, se découvrir (par la science), s'accepter (par l'amour que nous offre l'autre), et en faire de même pour autrui: voilà un système d'attentes et de régulation des comportements qui échappe au législateur, à l'économiste ou au politologue, et qui n'en constitue pas moins un système, un dispositif. Comme l'explique elle-même Janette : « Je vais te donner ma définition de l'amour : c'est trouver ce dont on a besoin. Ce qui nous manque. Ce que tu n'as pas, et que l'autre a. Et vice-versa. C'est juste ça l'amour ¹⁰⁰⁴».

Une sociologie de l'intimité

L'intimité comme champ d'action, de communications, et de réalisation de soi semble constituer l'une des boîtes noires de la sociologie contemporaine : elle contient un ensemble de processus sociaux-historiques, encore malheureusement illisibles, cryptés sans que nous en possédions encore la clef de lecture, processus qui permettent, nous semble-t-il de décoder un itinéraire difficilement compréhensible entre un avant et un après, pour une grande somme de phénomènes.

Peut-être l'intimité paraît-elle quelque peu ridicule à certains, affublée d'injonctions au bonheur et de vulgarisations hâtives formulées par divers idéologues colorés, ne faisant partie d'aucune corporation, souvent sans qualification scientifique légitime, ne s'en prenant à aucun concept classique –sauf très maladroitement, parfois- telle que la lutte des classes, la solidarité ou l'intégration sociale, etc. Prise ainsi, l'intimité serait le champ d'intervention de néophytes et de charlatans, porteurs de discours sans intérêt scientifique véritable.

¹⁰⁰⁴ « Musimax, Programme de Star », tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016.

D'un autre côté, l'intimité est peut-être souvent considérée comme trop banale pour faire l'objet d'un intérêt véritable de la part de sociologues et de politologues préoccupés par la justice, les représentations collectives, les processus de domination, le monde du travail, de la santé, ou par l'amélioration des conditions des femmes, des minorités ethniques ou linguistiques, etc.. L'intimité comme sujet d'enquête semble pâlir devant le poids de ces thèmes qui mobilisent l'action citoyenne et permettent à des milliers de chercheurs de trouver du travail et des subventions de recherche.

Enfin, une perspective analytique sur l'intimité paraît souvent insignifiante étant donné sa proximité avec notre expérience ordinaire du monde : elle constitue ce que nous considérons comme l'espace de la tombée des masques, de la sortie du rôle, là où nous nous rencontrons, entre nous, sans les artifices du monde extérieur : on la confond avec les coulisses goffmaniennes¹⁰⁰⁵, l'espace de la rencontre des subjectivités délestées des responsabilités inhérentes à la performance des rôles sociaux. Dans cette optique, prétendre que cette intimité-coulisse serait normée par des dispositifs et alimentée par un imaginaire rendu visible dans des discours peut *a priori* paraître exagéré, sinon franchement paranoïaque.

L'intimité est donc voilée, car considérée comme « normale » et « ne posant aucun problème », et implicitement ignorée de la recherche sociologique, car « présentant peu d'intérêt » - implicitement, car personne ne condamne ouvertement l'étude de l'intimité. Double handicap pour celui ou celle qui tente d'en faire l'étude. Pourtant, nous avons pu apercevoir, à travers un seul cas de figure, soit celui de l'archéologie du discours de Janette Bertrand, que la multiplication et la complexification des discours portant sur la sexualité, l'amour, la vie quotidienne, la réalisation de soi, et les rapports sociaux entre les sexes, convergent dans la définition des normes de l'arrière-scène, des coulisses, qu'il n'existe en somme rien d'autre qu'un imaginaire de la rencontre intersubjective, et que cette rencontre vise certains objectifs, rencontre certains critères, notamment en termes de grammaire et de thèmes, d'attitudes, de style. Réalisation substantielle, nous semble-t-il.

De plus, nous avons vu que malgré le brouillard entourant la prénotion d'intimité, et malgré ce discrédit implicite dont elle est victime au sein de l'Accadémie, l'intimité passe, aux yeux de Janette Bertrand, et peut-être aux yeux d'un public québécois fidèle au poste décennie après décennie, bien avant les soucis inhérents au monde imaginé par les politologues, les sociologues, et des philosophes, bien avant les représentations collectives, les mouvements sociaux, ou l'étude

¹⁰⁰⁵ Erving, Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York: Harper & Row, 1971.

du droit, bien avant l'inquiétude portant sur la démocratie, le multiculturalisme, l'intersectionnalité et les autres sujets considérés comme importants ou majeurs au sein de l'Université et des centres de recherche légitimes.

Aussi nous risquons-nous à affirmer que l'étude de l'intimité constitue un domaine de recherche non seulement valide, mais nécessaire. Lorsque l'école de Chicago puis l'ethnométhodologie se sont respectivement intéressées à la microsociologie et ont érigé cette curiosité en domaine d'étude légitime, la sociologie s'est tout à coup confrontée à l'étude des institutions vivantes, pour sortir de l'étude des processus, systèmes, et représentations instituées. Le ghetto¹⁰⁰⁶, le fumeur de haschisch¹⁰⁰⁷, l'asile¹⁰⁰⁸, ou l'itinéraire d'Agnès¹⁰⁰⁹, plus que simples laboratoires pour l'expérimentation conceptuelle de sociologues influencés par la phénoménologie, renouvèlent la sociologie, lui insufflent un souffle nouveau, la relancent vers l'étude des processus de reproduction, de transformation, et d'adaptation d'acteurs sociaux en actes.

L'étude de l'intimité et de ses différentes composantes –sexualité, amour, relations, rapports sociaux de sexes, teneur et structure de la communication, etc. - réalise, nous semble-t-il, un réajustement de perspective similaire : elle permet de s'intéresser au recyclage imaginaire et pratique (courriers du cœur, télévision, dialogues, etc.) de concepts scientifiques, à l'intégration quotidienne de croyances et de prescriptions de nature morale, scientifique, ou religieuse, et aux manières dont se traduisent concrètement les injonctions produites par les différents centres de pouvoir d'une société, vue de manière historique, dynamique, ouverte.

L'intimité n'est pas, nous l'avons dit, le revers du public ou du politique; elle en constitue plutôt un espace, une dimension, comme l'agora, la rue, l'hôpital, etc. Elle est, diraient certains, une institution¹⁰¹⁰ imaginaire¹⁰¹¹ de la société, celle par laquelle nos contemporains disent leur besoin de se singulariser, de se définir, tout en se sentant arrimé à l'autre, accepté et aimé par lui, par elle. Pour le Québec, cette institutionnalisation de l'imaginaire intime, la popularisation d'un dispositif intime et l'élaboration d'une éthique intimiste adaptée au contexte et à l'histoire locale,

¹⁰⁰⁶ Louis Wirth, *The Ghetto*, Chicago University Press, Chicago, 1928.

¹⁰⁰⁷ Howard S. Becker, « Becoming a Marijuana User », *The American Journal of Sociology*, vol. 59, no. 3, Nov. 1953, pp. 235-242.

¹⁰⁰⁸ Erving Goffman, *Asile, études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de Minuit, 2007.

¹⁰⁰⁹ Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007.

¹⁰¹⁰ Marcel Mauss, « La sociologie : objet et méthode », article écrit en collaboration avec Paul Fauconnet, 1901, dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2003.

¹⁰¹¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, le Seuil, 1975.

c'est ce que réalise – parmi d'autres certes, mais avec une force indubitable – l'auteure et dramaturge Janette Bertrand.



Bibliographie

Ouvrages et articles scientifiques

Aron, Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

Angers, Maurice, *Initiation pratique à la méthode des sciences humaines*, 4^e édition, Éditions CEC, Anjou, 2005.

Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme: Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2011.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Ariès, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960.

Ariès, Philippe, et George Duby, *Histoire de la vie privée, IV. De la Révolution à la Grande Guerre; V. & De la Première Guerre mondiale à nos jours*, Paris, Seuil, 1985-1986-1987.

Aubry, Danielle, « Réflexion sur les genres télévisuels », *Fréquence*, 2004, pp. 92-112.

Austin, John L., *How to do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

Badinter, Élisabeth, *L'amour en plus, Histoire de l'Amour maternel, XII^e-XX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

Baillargeon, Denyse, *Brève histoire des femmes au Québec*, Montréal, Boréal, 2012.

Baillargeon, Denyse, « Éduquer les enfants, discipliner les parents : les rapports famille-école à Montréal, 1910-1960 », *Historical Studies in Education / Revue d'histoire de l'éducation*, automne 2009.

Baillargeon, Jean-Paul (dir.), *Le téléspectateur : glouton ou gourmet? : Québec, 1985-1989*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, PUL, 1994.

Balandier, Georges, « Le sexuel et le social, lecture anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 76, 1984, p. 5-20.

Baudin, Louis, *Frédéric Le Play (1806-1882), Textes choisis et préface*, Librairie Dalloz, 1947, édition des classiques des sciences sociales, 2003.

Bawin, Bernadette et Renée B. Dandurand (dir.), « De l'intimité », *Sociologie et sociétés*, 2003, vol. XXXV, no. 2.

Beaulieu, André et Jean Hamelin, *La presse québécoise des origines à nos jours, Tome 2*, Québec, les Presses de L'Université Laval, 1975.

Beauvalais, Scarlett, *Histoire de la sexualité en France à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2010.

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

Becker, Howard S., *Les ficelles du métier, Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La découverte, 2002.

Becker, Howard S., « Constructive Typologies in the Social Science », *American Sociological Review*, Vol. 5, No. 1, 1940, pp. 40-55.

Becker, Howard S., « Becoming a Marijuana User », *The American Journal of Sociology*, vol. 59, no. 3, Nov. 1953, pp. 235-242.

Bellerive, Luc, *Problèmes conjugaux et divorce dans les courriers du coeur de la fin des années soixante au début des années quatre-vingt*, Mémoire, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996.

Bellah, Robert N., *Émile Durkheim, On Morality and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkley, University of California Press, 1970.

Bellah, Robert N., « Religion in America », *Daedalus*, Winter 1967, vol. 96, no. 1, pp. 1-21.

Bely, Marie-Etiennette, « La notion de personne chez Emmanuel Mounier. Approche apophatique et mystique », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 73, fascicule 1, 1999.

Benjafield, John J., *A History of Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Benoit, Jean-Claude, *Bateson, la Genèse des thérapies familiales*, Érés, édition Kindle, 2009.

Berger, Peter et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2012.

Berger, Peter et Hansfried Kellner, « Le mariage et la construction de la réalité », *Dialogue*, 1988, no. 102, pp. 6-23.

Bergeron, Caroline, « En vacances...en voiture...en Pontiac! », *Les représentations de genre à travers les loisirs dans la Revue moderne et Châtelaine, 1945-1969*, Mémoire, Université de Montréal, 2014.

- Bertrand, Janette, *Ma vie en trois actes*, Éditions libre-expression, 2004.
- Bertrand, Janette, *Le bien des miens*, Montréal, Libre-expression, 2007.
- Bertrand, Janette, *Lit Double*, Montréal, Éditions libre expression, 2012.
- Bertrand, Janette, *Dis moi-le si j'dérange*, Montréal, Accent, 1983.
- Bibby, Reginald W., « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no. 2, 1990, pp. 133-144.
- Bibby, R.W., «The future families project: a survey of Canadian hopes and dreams, *The Vanier Institute of the Family*, Ottawa, 2004.
- Blackburn, Simon, *Ethics, a Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Blais, Martin et Philippe-Benoît Côté, « Scénarios sexuels », dans Lévy, J.J. et André Dupras, *Questions de sexualité au Québec*, Montréal, 2008, pp. 434-440.
- Blais, Martin, Hébert-Ratté, Roxanne et Francine Lavoie, « Grammaire de l'expérience romantique adolescente au Québec: une analyse sociosémantique des idéaux amoureux », *Sociologie et Sociétés*, vol. 46, no. 1, 2014.
- Boltanski, Luc et Laurent Thévenot, *De la justification, les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- Boltanski, Luc et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- Bonvalet, Catherine et Ignace Olazabal, *Les baby-boomers, une histoire de familles: Une comparaison Québec-France*, Presse de l'Université du Québec, édition Kindle, 2015.
- Bonvalet, Catherine, Clément, Céline et Jim Ogg, *Réinventer la famille, L'histoire des baby-boomers*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- Bouchard, Gérard, *Quelques arpents d'Amérique : population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996.
- Bouchard, Gérard, « La sexualité comme pratique et rapport social chez les couples paysans du Saguenay (1860- 1930) », ^[1]_{SEP} *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 54, no. 2, 2000, p. 183-217.
- Bouchard, Gérard, « L'imaginaire de la grande noirceur et de la révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches Sociographiques*, vol. 46, no. 3, 2005, pp. 411-436.
- Bouchard, Gérard, « Démographie et société rurale au Saguenay, 1851-1935 », *Recherches*

Sociographiques, XIX, no. 1, 1978, pp. 7-31.

Bouchard, Gérard, « Familles à prêtres ? Familles à soeurs ? Parenté et recrutement religieux au Saguenay (1882-1947) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, no. 4, 1995, pp. 483-508.

Bouchard, Nathalie Nicole, « À la recherche des téléromans : revue de la littérature consacrée aux radioromans et aux téléromans québécois », *Communication*, 2000, vol. 20, no. 1, pp. 217-248.

Boudon, Raymond, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 2009.

Bourdieu, Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Bouveresse, Jacques, « Langage ordinaire et philosophie », *Langages*, 1971, vol. 6, no. 2, pp. 35-70.

Bozon, Michel, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralisme et divergences dans les expressions de la sexualité », ^[1]_{SEP} *Sociétés contemporaines*, 2001/1 no. 41-42, pp. 11-40.

Bozon, Michel, « Les cadres sociaux de la sexualité. Présentation », *Sociétés Contemporaines*, no. 41-42, 2001, pp. 5-9.

Bozon, Michel, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002.

Bozon, Michel, « Sexuality, Gender and the Couple. A Sociohistorical Perspective », *Annual Review of Sex Research*, vol.12, 2001, pp. 1-32.

Brière, D., Dandurand Renée B. et A. Deret, « Pour les 10 ans de la banque Famili@ : un bilan de 25 années de recherche sur la famille au Québec », *Bulletin de la recherche du CDRFQ*, 2008.

Brunet, Manon et Serge Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, IQRC, 1993.

Caillé, Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Cavell, Stanley, *À la recherche du bonheur - Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Les Cahiers du cinéma, 1993.

Cavell, Stanley et Arnaud Desplechins, « Pourquoi les films comptent-ils ? », *Esprit*, 2008, no. 8-9, pp. 208-219.

Canergie, Dale, *How to Win Friends and Influence People*, New York, Simon and Schuster, 1981.

Castel, Robert et Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi : Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, le Seuil, 1975.

Cefaï, Daniel, *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz : Naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1998.

Cefaï, Daniel & Laurent Perreau (dir.), *Goffman et l'ordre de l'interaction*, Paris, CURAPP et CEMS, 2012.

Cefaï, Daniel & Dominique Pasquier (dir.), *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

Cefaï, Daniel et Louis Quéré, « Préface », dans G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006.

Clermont, Patricia, *Analyse de la constitution et de l'effectivité de deux personnalités publiques au Québec : éléments d'une problématique du mémoriel*, Thèse doctorale, Département de communication de l'Université de Montréal, 2010.

Collectif CLIO, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Le Jour, 1992.

Corbeil, Christine et Francine Descarries, « La Famille : une institution sociale en mouvance », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 16, no. 1, 2003, pp. 16-26.

Corcuff, Philippe, Ion, Jacques et François de Singly, *Politiques de l'individualisme*, entre sociologie et philosophie, Paris, Textuel, 2005.

Côté, Louis, Benoît Lévesque et Guy Morneau, « L'évolution du modèle québécois de gouvernance : Le point de vue des acteurs », *Politique et Sociétés*, 261, 2007.

Creswell, John W., *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2002.

Dagenais, Daniel, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

Dagenais, Daniel, « L'Oedipe, le genre et la différence des genres », *Société*, no. 17, été 1997, pp. 157-185.

Dandurand, Renée B. (dir.), *Couples et parents des années quatre-vingts. Un aperçu des nouvelles tendances familiales*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989.

Dandurand, Renée B. et L. Saint-Jean, *Des mères sans alliance. Monoparentalité et désunions conjugales*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990.

Daoust, Valérie, « Sexualité et démocratie : un dialogue entre le privé, le public et le social », *Bulletin d'histoire politique*, 14, 3, automne 2006.

Davidson, Larry, « Philosophical Foundations of Humanistic Psychology », *Self and Society*, Vol.40 No.2 Winter 2013.

Dayan, Daniel, « Le presque public de la télévision », *Réseaux*, 18, 100, numéro spécial de Louis Quéré et P. Flichy (dir.) « Communiquer à l'ère des Réseaux », Paris, juillet 2000, pp. 427-456.

Dayan, Daniel, et Elihu Katz, *La télévision cérémonielle, Anthropologie et histoire en direct*, Paris, PUF, 1996.

DeCarvalho, Roy José, « A History of the Third Force in Psychology », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 30, no. 4, 1990, pp. 22-44.

Déchaux, Jean-Hugues, *Sociologie de la famille*, nouvelle édition, Paris, La découverte, 2009.

Déchaux, Jean-Hugues, « Une autre manière de fabriquer de la parenté ? Des nouvelles techniques de reproduction à l'utérus artificiel », *Enfances Familles Générations*, Conseil de développement de la recherche sur la famille du Québec (CDRFQ)/ INRS-UCS, 2014, pp.150-175.

Déchaux, Jean-Hugues, « Orientations théoriques en sociologie de la famille : autour de cinq ouvrages récents », *Revue française de sociologie*, 1995, pp. 525-550.

Demers, Frédéric, *La mise en scène de l'imaginaire national et historique du Québec francophone dans la téléserie Les filles de Caleb*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2004.

Denis, France, « Entrevue avec Janette Bertrand », *Revue Profil*, Printemps 2003.

Descombes, Vincent, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d 'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, NRF-Essais, 2004.

Descombes, Vincent, « Individuation et individualisation », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI, 2003, no. 127, pp. 17-35.

Desgagnés, André, « Les règles du Code civil relatives aux "pouvoirs" dans le cadre de la famille », *Les Cahiers de droit*, vol. 4, no. 3, 1961, pp. 50-68.

Desjardins, Gaston, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*, St-Foy, Presses Universitaires du Québec, 1995.

Desjardins, Gaston, « Une mémoire hantée », *Cap-aux-Diamants*, no. 49, 1997, Pages 10-14.

Deslauniers, Jean-Pierre, *De La Famille Plouffe à La Petite Vie : les Québécois et leurs téléromans*, Québec/Saint-Laurent, Musée de la civilisation/Fides, 1996.

Deslauniers, Jean-Pierre, dans Yves Beauregard « Une société distincte... par ses téléromans : entrevue avec Jean-Pierre Desaulniers », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*,

no. 68, 2002, pp. 40-45.

Desmarrais, Marcel-Marie, *L'amour à l'âge atomique*, Montréal, Fides, 1957.

Dewitte, Jacques, « Ni hasard, ni nécessité, la contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Revue du Mauss*, no. 19, pp. 241-272.

Diaz, Brigitte et José-Luis Diaz, « Le siècle de l'intime », *Itinéraires*, no. 4, 2009, pp. 117-146.

Dortier, Jean-François *Familles : permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxaire, Éditions sciences humaines, 2002.

Dubé, Yves, « De la tendresse au féminin pluriel, revue de : Janette Bertrand, *Avec un grand A* », Montréal, Libre Expression, 1990, *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, no. 61, 1991, pp. 41-43.

Dubet, François, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

Dumont, Fernand, *Quelle révolution tranquille ?*, paru en 1990, édition des Classiques des sciences sociales, consultée pour la dernière fois en septembre 2017.

Dumont, Fernand, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968.

Durkheim, Émile, « La famille conjugale », originalement paru dans *Revue philosophique*, 90, 1921, pp. 2-14, Édition des classiques des sciences sociales, 2002.

Durkheim, Émile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 2009.

Durkheim, Émile, *La Division du travail social*, Paris, PUF, 2007.

Durkheim, Émile, *Le suicide. Étude de sociologie*, Édition des classiques des sciences sociales, UQAC, Chicoutimi, 2015.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2013.

Durkheim, Émile, *L'évolution pédagogique en France* (Cours dispensé en 1904-1905), Édition des Classiques des sciences sociales, Mise à jour en mars 2003.

Ehrenberg, Alain, « Le cerveau « social ». Chimère épistémologique et vérité sociologique », *Esprit*, vol. janvier, no. 1, 2008, pp. 79-103.

- Ehrenberg, Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- Ehrenberg, Alain, *La fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Ehrenberg, Alain, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, « La modernité multiple comme défi à la sociologie », *Revue du MAUSS*, vol. 24, no. 2, 2004, pp. 189-204.
- Elias, Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1998.
- Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- Elias, Norbert, *La dynamique de l'occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- Erikson, Erik H., *Identity: Youth and Crisis*. New York, Norton, 1968.
- Evans, Richard I., *Carl Rogers, The man and His Ideas*, New York, E. P. Dutton and Co., 1975.
- Falardeau, Jean-C., « Léon Gérin : une introduction à la lecture de son œuvre », *Recherches sociographiques*, Vol. 1, no. 2, 1960, pp. 123-160.
- Falardeau, Jean-C., « Le sens de l'œuvre sociologie de Léon Gérin », *Recherches sociographiques*, IV, 3, 1963, pp. 265-289.
- Farmer, Rod, « Misinterpretations and Misconceptions of Maslow's Theory », *Self and Society*, March/April 1984, Vol XII No.2., pp. 65-75.
- Ferretti, Lucia, Yvan Lamonde et Denyse Baillargeon, « Recension de Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, no. 3, 2007, pp. 376.
- Ferry, Luc et Alain Renault, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.
- Ferry, Luc, *L'homme Dieu, ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1991.
- Foessel, Michaël, *La privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008.
- Ford, J., « Rogerian self-actualization », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 31, no. 2, 1999, pp. 101-111.
- Fortin, Andrée, Delâge, Denys, Dufour, Jean-Didier et Lynda Fortin, *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Montréal, Saint-Martin, 1987.

Fortin, Gérald et Marc-Adélar Tremblay, « Enquête sur les conditions de vie de la famille canadienne-française : l'univers des aspirations », *Recherches sociographiques*, vol. 4, no. 3, 1963, pp. 313-336.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 1 - La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 3 - Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault, Michel *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2007.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.

Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008.

Fournier, Daniel, « Consanguinité et sociabilité dans la zone de Montréal au début du siècle », *Recherches sociographiques*, vol. 24, no. 3, 1983, Pages 307-323.

Friedan, Betty, *The Feminine Mystique*, New York, W. W. Norton and Company Inc., 1963.

Friedman, M., « The nuclear threat and the hidden human image », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 24 no.3, 1984, pp. 65-76.

Freitag, Michel, *Dialectique et société, Tomes I et II*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986

Freixa I. Baque Esteve, « Une mise au point de quelques concepts et termes employés dans le domaine du conditionnement opérant », *L'année psychologique*, 1981 vol. 81, n° 1. pp. 123-129.

Freud, Sigmund, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, Paris, PUF, 2013.

Freud, Sigmund & Joseph Breuer, *Studies in Hysteria*, Penguin Books, London 2004.

Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987.

Gagnon, Alain-G. et Mary Beth Montcalm, *Québec : au-delà de la Révolution tranquille*, Montréal, VLB Éditeur, La collection « Études québécoises », 1992.

Gagnon, Serge, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1993.

Garigue, Philippe, « Les changements sociaux et les valeurs culturelles », *L'Actualité*

économique, vol. 34, no. 3, 1958, pp. 426-435.

Garigue, Philippe, *La vie familiale des Canadiens français*, Montréal/Paris, Presses Universitaires de Montréal/Presses Universitaires de France, 1962.

Galland, Ollivier, *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 2006.

Galland, Ollivier, « Un nouvel âge de la vie », *Revue française de Sociologie*, 1990, XXXI-4, pp. 529-550.

Garfinkel, Harold, *Recherches en ethnométhodologies*, Paris, PUF, 2007.

Garigue, Philippe, *La vie familiale des Canadiens français*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1962.

Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Gauchet, Marcel, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1992.

Gauchet, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

Gaudet, Stéphanie, Anne Quénart, *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2013.

Gauldrée-Boileau, Charles-Henri-Philippe, *Paysans et ouvriers québécois d'autrefois*, Québec, PUL, 1968.

Gauthier, Benoît, *Recherche sociale : De la problématique à la collecte*, 5e éd., Presses de l'Université du Québec, Québec, 2009.

Gauvreau, Michael, *Les origines catholiques de la révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

Geay, Bertrand, « L'impératif d'autonomie... et ses conditions sociales de production », dans Jouan Marlène et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009.

Gendron, Lionnel, *La femme et le sexe*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1967.

Gérin, Léon, *La famille canadienne-française, sa force, ses faiblesses*, 1931, Édition des Classiques des Sciences sociales, consultée en février 2016.

Gérin, Léon, *Le type économique et social des Canadiens : milieux agricoles de traditions française*, Montréal, Fides, 1948.

Gérin-Lajoie, Antoine, *Jean Rivard, le défricheur*, Montréal, J. B. Rolland, 1874.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Standford, Standford University Press, 1990.

Giddens, Anthony, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon, 2004.

Giddens, Anthony, M. Duneier, R. Applebaum, and D. Carr., *Introduction to Sociology 9th edition*, New York, Norton, 2014.

Giroux, André, « Capacité juridique de la femme mariée, 40 ans déjà depuis le grand coup de barre », *Archives du Barreau du Québec*, vol. 36, no. 13, 1 août 2004.

Goble, Frank G., *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow, The Science of Self-Actualization*, Pocket Books, New-York, 1976.

Goffman, Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Penguin, 1968.

Goffman, Erving, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York, Basic Work, 1971.

Goffman, Erving, *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux*, éditions de minuit, 1968.

Goffman, Erving, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper and Row, 1974.

Goffman, Erving, *Façons de Parler*, Paris, Édition de Minuit, 1987.

Goffman, Erving, « On Cooling the Mark Out », originalement paru dans *Psychiatry: Journal of Interpersonal Relations* 15:4 (1952), repris dans Lemert, Charles & Ann Branaman, *The Goffman Reader*, Malden Massachusets, Blackwell, 1997, pp. 3-21.

Haag, Laurie, « Oprah Winfrey : The Construction of Intimacy in the Talk Show Setting », *Journal of Popular Culture*, no. 26, pp. 115-121.

Haan, Norma, *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia University Press, 1983.

Habermas, Jurgen, *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1998.

Hale, Adamn de la, *du Roi de Sezile*, 44, Coussemaker, dans Frederic Godefroy, Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes vol. 2, du IX^e au XV^e siècle, Paris, F. Vieweg Libraire-éditeur, 1883.

Hall, Robert T., *Émile Durkheim : Ethics and the Sociology of Morals*, New York, Greenwood Press, 1987.

Hamelin, Jean et al., *Histoire du Québec*, Montréal, Éditions France-Amérique, 1978.

Hamelin, Jean et Jean-Paul Montmigny, *Idéologies au Canada français 1900-1929*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1974.

Harper, Kyle, « Culture, Nature, and History: The Case of Ancient Sexuality », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 55, no. 4, 2013, pp. 986-1016.

Hareven, Tamara K., « Les grands thèmes de l'histoire de la famille aux États-Unis », *RHAF*, 39:2, automne 1985. Pp. 185-209.

Harvey, Julien, « Le Québec, société plurielle en mutation ? », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 1, no. 1, 1998.

Heinich, Natalie, *L'élite artiste, Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.

Henchoz, Caroline, « La production quotidienne de l'amour en Suisse et au Québec: comptabilités intimes », dans *Formes d'intimité et couples amoureux, Sociologie et Sociétés*, Volume 46, No. 1, printemps 2014, pp. 17-36.

Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City, New York, Doubleday, 1955.

Héritier, Françoise, « la cuisse de Jupiter », *L'homme*, no. 94, 1985.

Hervieu-Léger, Danielle, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

Hervieu-Léger, Danielle, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

Hite, Shere, *The Hite report: a nationwide study of female sexuality*, New York, Seven Stories, 2004.

Honneth, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006.

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2000.

Illouz, Eva, *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Seuil, 2012.

Illich, Ivan, *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

Isambert, François-André, Ladrière, Paul et Jean-Paul Terrenoire, « Pour une sociologie de

l'éthique », *Revue française de sociologie*, 1978, 19-3, pp. 323-339.

Joyal, Renée, « Les modèles familiaux élaborés par Daniel Dagenais et l'évolution récente du droit québécois de la famille », *Revue Argument*, vol. 1, no. 5, Automne 2002-Hiver 2003.

Joseph, S., & Murphy, D., « Person-centered Approach, Positive Psychology, and Relational Helping: Building Bridges », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 53, n°1, 2013, pp. 26-51.

Jullien, François, *De l'intime, Loin du bryuant amour*, Paris, Grasset, 2013.

Kalinowsky, Isabelle, « Préface », dans Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Collection « Champs », 2000.

Karsenti, Bruno, *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

Kaufmann, Jean-Claude, *Agacements. Les petites guerres du couple*, Paris, Armand Colin, 2007.

Kaufmann, Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, PUF, 1993.

Kaufmann, Jean-Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, A. Colin, 2004.

Kaufmann, Jean-Claude, *La trame conjugale, analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.

Kaufmann, Jean-Claude. « L'expression de soi », *Le Débat*, vol. 119, no. 2, 2002, pp. 116-125.

Kellerhals, Jean, Widmer, Éric et René Levy, *Mesure et démesure du couple. Cohésion, crises et résilience dans la vie des couples*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2008.

Kelly, Stéphane, *La Petite Loterie, Comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.

King Merton, Robert, « Durkheim's Division of Labor in Society », *American Journal of Sociology*, vol. 40, no. 3, Nov., 1934, pp. 319-328.

Kinsey, Alfred C., Pomeroy, Wardell B. & Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1948.

Kinsey, Alfred C., Pomeroy, Wardell B., Clyde E. Martin, & Paul H. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphie, W.B. Saunders Co., 1953.

Kirshenbaum, Howard & Valerie L. Henderson, *Carl Rogers*, New York, Houghton Mifflin Company, 1989.

Klee, J.B., « The humanist perspective », dans I.D. Welch, G.A. Tate and F. Richards (eds), *Humanistic Psychology: A Source Book*, Buffalo: Prometheus Books, 1978.

Klein, Mélanie, « Se sentir seul », *Envie et gratitude et autres essais*, Paris, Gallimard, 1968.

Kramer, R., « The birth of client-centered therapy », *Journal of Humanistic Psychology*, no.35, vol. 4, 1995, pp. 54-110.

Kundera, Milan, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Folio, 1990.

Labelles, Gilles, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », *Recherches sociographiques*, vol. 52, no. 3, 2011, pp. 849-880.

Langlois, Simon, « L'univers des aspirations des familles québécoises : 1959, 1977 », *Recherches sociographiques*, vol. 23, no. 3, 1982, pp. 227-252.

Lahire Bernard, *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

Lahire Bernard, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

Lahire Bernard, *L'esprit sociologique*, Paris, La découverte, 2007.

Lash, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, 1979.

Lash, Christopher, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, 1977.

Lasch, Christopher, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, W.W. Northon Company, 1984.

Lavigne, Julie, « Entre plaisir et danger. Exploration de la sexualité au Québec à travers ses images et ses représentations », *Globe*, 2009, vol. 12, no. 2, pp. 11-21.

Leblanc, Napoléon, « L'étude du milieu rural », *Recherches sociographiques*, vol. 3, no. 1-2, Avril-juin 1961, pp. 105-116.

Le Bourdais, Céline et Évelyne Lapierre-Adamcyk (coll. Philippe Pacaut), « Changes in Conjugal Life in Canada – Is Cohabitation Progressively Replacing Marriage? », *Journal of Marriage and Family*, 2004, vol. 66., no. 4, pp. 929-942.

Lefebvre, Brigitte, « L'évolution de la notion de conjoint en droit québécois » dans P.-C. Lafond B. Lefebvre (dir.), *L'union civile : nouveaux modèles de conjugalité et de parentalité au 21^e siècle*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2003.

Lefort, Claude, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, « Folio Essais », 2000.

Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981; Marcel, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique », *Le Débat*, 1981, no. 14, pp. 133-157 et no. 15, 147-168.

Legrand Michel, « Du behaviorisme au cognitivisme », *L'année psychologique*, 1990 vol. 90, no. 2., pp. 247-286.

Lemieux, Raymond, « Le catholicisme québécois: une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no. 2, octobre 1990, pp. 145-164.

Lenoir, Rémi, « Famille et sexualité chez Michel Foucault », *Sociétés & Représentations*, 2006/2, no. 22, pp. 189-214.

LePlay, Frédéric, *L'organisation de la famille suivant le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*, Tours, Mame, 1871.

Leroy, Dominic, « Téléroman québécois et identité culturelle nationale », *Études canadiennes*, 1993, 34, pp. 7-27.

Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986.

Lipovetsky, Gilles, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

Livingstone, Sonia, Lunt Peter et Éric Maigret, « Se faire entendre dans l'espace public. Les femmes, la télévision et le citoyen-télespectateur », *Réseaux*, vol. 12, no. 63, 1994, pp. 59-74.

Livingstone, Sonia, *Making Sense of Television*, London, Pergamon, 1990.

Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986.

Luhmann, Niklas, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, Aubier, 1990.

Luneau, Marie-Pier, « L'amour au temps de la Révolution tranquille. Le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *Études d'histoire religieuse*, vol. 75, 2009, pp. 69-88.

Lunt, Peter, « Television, Public Participation, and Public Service: From Value Consensus to the Politics of Identity », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 625, 2009, pp. 128-138.

MacRae, Sinclair, *An Introduction to Ethics : Theories, Perspectives and Issues*, Toronto, Prentice Hall, 2003.

Maingueneau, Dominique, *Discours et analyse du discours. Introduction*, Paris, Armand Colin, 2014.

Malo, Isabelle, *Perspectives féminines sur les hommes et le couple. Châtelaine, 1960-1975*, Mémoire, Montréal, Université de Montréal, 2005.

Manseau, Édith, *La presse du coeur, un indicateur culturel*, Mémoire de maîtrise, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1985.

Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955.

Maritain, Jacques, *Primauté du Spirituel*, Paris, Plon, 1947.

Maritain, Jacques, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1947.

Martin, Olivier, et François de Singly, « Le téléphone portable dans la vie conjugale. Retrouver un territoire personnel ou maintenir le lien conjugal ? », *Réseaux*, 200, no. 2, pp. 212-248.

Martuccelli, Danilo, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002.

Martuccelli Danilo, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1999.

Martuccelli Danilo, *La consistance du social*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

Martuccelli Danilo, *La société singulariste*, Paris, Armand Colin, 2010.

Maslow, Abraham H., « The authoritarian character structure », *Journal of Social Psychology*, Nov. 1, Vol.18, no.2, 1943, p. 401.

Maslow, Abraham H., *Toward a Psychology of Being*, Princeton, Van Nostrand, 1962.

Maslow, Abraham H., *Motivation and personality*, New York, Harper & Row, 1970.

Maslow, Abraham H., *Religions, Values, and Peak Experiences*, New York, Penguin, 1970.

Masters, William H. et Virginia E. Johnson, *Human Sexual Response*, New York, Bantam Books, 1966.

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2003.

Mauss, Marcel, « La sociologie : objet et méthode », article écrit en collaboration avec Paul Fauconnet, 1901, dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2003.

May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, New York, W.W. Norton, 1977.

May, Rollo, *Love and Will*, New York, Norton, 1969.

May, Rollo, « The problem of Evil. An Open Letter to Carls Rogers », *Journal of Humanist Psychology*, July 1, 1982, p. 15.

Mead, George-Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006.

Mead, Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1955.

Mead, Margaret, *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions Payot, 1973.

Mehl, Dominique, *La télévision de l'intimité*, Paris, Seuil, 1996

Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, Alger, Éditions ANEP, coll. « Voix de l'anticolonialisme », 2006.

Meunier, É.-Martin et J.-Yvon Thériault (dirs), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007.

Meunier, É.-Martin et Sarah Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Catholicisme et laïcité au Québec, Recherche sociographique*, vol. LII, 3, pp. 683-729.

Meunier, É.-Martin, Jean-François Laniel, et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la « religion culturelle »; Aperçu sociohistorique du catholicisme québécois (1970-2006) », pp. 79-129, dans : Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et Religion au Québec : Où en sommes-nous ?* Université Laval, Québec, 2010.

Meunier, É.-Martin et Jean-Philippe Warren, Sortir de la « Grande noirceur », *L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 2002.

Meunier, É.-Martin, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, Collection « Héritage et Projet », 2007.

Meunier, É.-Martin, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'œuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *Études d'histoire religieuse*, 68, 2002, pp. 25-30.

Meunier, É.-Martin, « Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille », *Mens*, vol. 3, no. 2, 2003, pp. 149-191.

Miner, Horace, *Saint-Denis, un village québécois*, Ville-Lassalle, Hurtubise, 1985.

Mills, Charles W., *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959.

Montminy, Jean-Paul et Jean Hamelin, *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, pp. 15-28, Édition des classiques des sciences sociales.

- Morin, Edgar, *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*, Paris, Grasset, 1962.
- Neuburger, Robert, *Les territoires de l'intime. L'individu, le couple, la famille*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- Nguyen-Duy, Véronique, « Le téléroman québécois de 1980 à 1993 : vers un décloisonnement des univers de discours », *Communication*, 1993, vol. 14, no. 2, pp. 261-272.
- Nisbeth, Robert, *The sociological tradition*, New York: Basic Books, 1966.
- Oosterhuis, Harry, « Sexual Modernity in the Works of Richard von Krafft-Ebing and Albert Moll », *Journal of Medical History*, Apr., 56, no. 2, pp. 142-143.
- Pachet, Pierre, *Les Baromètres de l'âme. Naissance du journal intime*, Paris, Poche/pluriel, 2001.
- Parsons, Talcott et R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Processes*, Chicago, Free Press, 1955.
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, New York, Free Press, 1937.
- Pearson, Elaine et Ronald Podeschi, « Humanism and individualism: Maslow and his critics », *Adult Education Research Conference*, Kansas State University Libraries New Prairie Press, 1997.
- Gérard Pelletier, *Cité libre, une anthologie*, Montréal: Les Éditions internationales Alain Stanké, 1991.
- Perreault, Isabelle, « La sécularisation des discours sur la sexualité au Québec dans les années 1960 », dans Jean-Philippe Warren, *Une histoire des sexualités au Québec au XX^e siècle*, Longueuil, Vlb, 2012.
- Perreault, Isabelle, « Morale catholique et genre féminin : La sexualité dissertée dans les manuels de sexualité maritale au Québec, 1930-1960 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, no. 4, Printemps, 2004, pp. 567-591.
- Peterson, R. A. et Kern, R. M., « Changing highbrow taste: from snob to omnivore », *American Sociological Review*, 61, no. 5, 1996, pp. 900-907.
- Piazzesi, Chiara, *Vers une sociologie de l'intime : Eros et socialisation*, Paris, Hermann, 2017.
- Picard, Dominique et Marc Edmond, *L'école de Palo Alto*, Paris, PUF, 2013.
- Plante, Emmanuelle, « Entretien avec Janette Bertrand », *Le Journal De Montréal*, édition en ligne, 3 juillet 2015.
- Podeschi, Ronald L. et Phyllis J. Podeschi, « Realizing Human Potential: Focus on Women »,

Educational Horizons, vol. 52, no. 2, 1973-74, pp. 61-64.

Polanyi, Karl, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

Poulin, Richard, « Apparence, hypersexualisation et pornographie », *Nouveaux cahiers du socialisme*, no. 1, hiver 2009, pp. 227-245.

Prud'homme, Julien, « Professionnelles des soins et marchés de la santé, Les trajectoires analogues des physiothérapeutes et des psychologues québécoises, 1950-2010 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, no. 2, automne, 2008, pp. 253-287.

Quéré, Louis, et Albert Ogien (dir.), *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Ellipses, Ed. Marketing, (Coll. « Vocabulaire de... »), février 2005.

Quéré, Louis, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Quéré, Louis, et Laurence Kauffman, « Comment analyser les collectifs et les institutions, ethnométhodologie et holisme anthropologique », dans Michel de Fornel, Albert Ogien et Louis Quéré, *L'ethnométhodologie, une sociologie radicale*, Colloque de Cerisy, La découverte, Paris, 2001, pp. 361-390.

Quéré, Louis et Michel Barthélémy, « L'argument ethnométhodologique », dans Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007.

Quintaneiro, Tânia, « The concept of figuration or configuration in Norbert Elias' sociological theory », *Teor. soc.*, vol.2, 2006.

Raffnsøe, Sverre, *What is a dispositive? Foucault's historical mappings of the networks of social reality*, 2007, Inédit.

Ragin, Charles, *Constructing Social Research*, Thousan Oaks, Calif, Sage Publications, 1994.

Reich, Willhelm, *The Sexual Revolution : Towards a Self-Regulating Character Structure*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1974.

Ricard, François, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992.

Rieff, Philipp, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Harper & Row, 1966.

Riesman, David, *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

Rioux, Marcel et Yves Martin (dirs.), *La société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1971.

Rist, Gilbert, *Le Développement : Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, coll. « Références », Paris, 1996.

Rocher, Guy, *Le Québec en mutation*, Montréal, Édition des Classiques des sciences sociales, 2004.

Rocher, Guy, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris , PUF, 1972.

Rogers, Carl Ransom, *Client-centered psychotherapy*, Boston, Houghton-Mifflin, 1951.

Rogers, Carl Ransom, *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. London: Constable, 1961.

Rogers, Carl Ransom, *On Personal Power: Inner Strength and Its Revolutionary Impact*, London, Little Brown Book Group, 1978.

Rogers, Carl Ransom, *Becoming Partners, Marriage and its alternatives*, London, Constable and Company, 1973.

Rogers, Carl Ransom., & Skinner, B. F., « Some issues concerning the control of human behaviour: a symposium », *Science*, 124, 1956, pp. 1057-1066, repris dans: Richard I. Evans, Carl Rogers, *The man and His Ideas*, New York, E. P. Dutton and Co., 1975.

Rosanvallon, Pierre, *Le Peuple introuvable : Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Folio Histoire, 1998.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Folio Essai, 1995.

Rousseau, Louis, « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX^e siècle : où se loge le vrai débat ? », *RHAF*, 49 no. 2, Automne 1995, pp. 223-245.

Rousseau, Louis, « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, pp. 437-452.

Royer, Chantal, « Voyage au coeur des valeurs des adolescents : la famille, grand pilier d'un système », *Enfances, Familles, Générations*, no. 4, 2006, pp. 1-21.

Ruesch, Jurgen et Gregory Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, New York, W. W. Norton, 1951.

Searle, John, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969.

Segalen Martine, Lapierre, Nicole et Claudine Attais-Donfut, *Le nouvel esprit de la famille*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Martine, Segalen, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 2010.

Sénéchal, Johanne, *Fréquentations et mariage, les représentations de jeunes québécoises à travers l'étude d'un courrier du coeur (1958-1968)*, Mémoire, Québec, Université Laval, 2006

Sévigny, Robert, « Théorie psychologique et sociologie implicite », *Santé mentale au Québec*, 1983, 81, pp. 7-20.

Shaw, R., & K. Colimore, « Humanistic psychology as ideology: An analysis of Maslow's contradictions », *Journal of Humanistic Psychology*, no. 28, vol. 3, 1988, pp. 51-55.

Shorter, Edward, *Naissance de la famille moderne*, XVIII^e-XX^e siècle, 1977.

Simard, Jean-Jacques, *La longue marche des technocrates*, Montréal, Les Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1979.

Simon, Patrick et Michel Bozon, « Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité ? », *Mouvements*, no. 20, mars-avril 2002, La Découverte, pp. 15-22.

Simon W. et J. H. Gagnon, « Sexual Scripts; Permanence and Change », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 15, no. 2, 1986, pp. 97-120.

Singly, François de, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007.

Singly, François de et K. Chaland, « Quel modèle pour la vie à deux dans les sociétés modernes avancées ? », *Comprendre*, no. 2, Le lien familial, 2001, pp. 283-300.

Singly, François de, « Intimité conjugale et intimité personnelle : à la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, no. 2, 2003, pp. 79-96.

Singly, François de, *Le couple, le soi et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

Singly, François de, *Les Adonaissants*, Paris, Armand Colin, 2006.

Singly, François de, « Intimité conjugale et intimité personnelle : À la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, no. 2, automne 2003, pp. 79-96.

Singly, François de, *L'individu aujourd'hui, Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Colloque de Cerisy, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

Skinner, Burrhus F., *The Behavior of organisms: An experimental analysis*, New York, Appleton-Century, 1938.

Skinner, Burrhus F., *Walden Two*, New York, Macmillan Co., 1948.

Smith, Brewster, « Humanism and behaviorism in psychology: Theory and practice », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 18, no.1, 1978, pp. 29-30.

Smith, Brewster « On self-actualization: A transambivalent examination of a focal theme in Maslow's psychology », *Journal of Humanistic Psychology*, 13, no. 2, 1973, pp. 17-33.

Stark, Rodney, « Secularization, R. I. P. », *Sociology of Religion*, 60 (3), 1999, pp. 249-273.

St-Hilaire, Jean, « Les forêts de l'intime. Janette Bertrand se penche sur l'homme "tombé en bas de ses rêves" », *Le Soleil*, février 2000, p. D3.

Tahon, Marie-Blanche, *La famille désinstituée, Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

Tahon, Marie-Blanche (dir.) « La loi, l'engendrement, la filiation », *Enfances, Familles, Générations*, no.14, 2011.

Tahon, Marie-Blanche, *Famille et rapports de sexe*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2007.

Tahon, Marie-Blanche, *Vers l'indifférence des sexes? Union civile et filiation au Québec*, Montréal, Boréal, 2004.

Tahon, Marie-Blanche, *Sociologie des rapports de sexe*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2003.

Tarot, Camille, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte, 1999.

Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

Taylor, Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

Théry, Irène, *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

Théry, Irène, *La distinction de sexes. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

Thévenot Laurent, *L'action au pluriel*, Paris, La Découverte, 2006.

Thivierge, Nicole, *Histoire de l'enseignement ménager familial au Québec 1882-1970*, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982.

Thivierge, Nicole, *Écoles ménagères et instituts familiaux: un modèle féminin traditionnel*, 1986.

Tisseron, Serge, *L'intimité surexposée*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

Todd, Emmanuel, *L'origine des systèmes familiaux, T.1, L'Eurasie*, Paris, Gallimard, 2011.

Toqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961.

Tremblay, Marc-Adélar, « Les Acadiens de la Baie française. L'histoire d'une survivance ». Un article publié dans la Revue d'histoire de l'Amérique française, vol. 15, no. 4, mars 1962, pp. 526-555.

Tremblay, Marc-Adélar, « Modèles d'autorité dans la famille canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 7, no. 1-2, janvier-août 1966, pp. 215-230.

Valois, Jocelyne, « La presse féminine et le rôle social de la femme », *Recherches sociographiques*, 83, 1967, pp. 351-375.

Verdon, Michel, « Autour de la famille souche. Essai d'anthropologie conjecturale », *Anthropologie et sociétés*, XI, 1, 1987, pp. 137-160.

Veyne, Paul, *Foucault, Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 60.

Vibert, Stéphane, *Louis Dumont, holisme et modernité*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2004.

Watzlawick, Paul, Beavin, J. et D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies & Paradoxes*. NY, W.W. Norton, 1967.

Warren, Jean-Philippe, *Une histoire des sexualités au Québec au XXe siècle*, Longueuil, Vlb, 2012.

Weber, Max, *Économie et société*, 2 vol., Paris, Pocket, 1992.

Wirth, Louis, *The Gettho*, Chicago University Press, Chicago, 1928.

Wittgenstein, Ludwig, *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.

Wuthnow, Robert, « Peak experiences: Some empirical tests », *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 18, no. 3, 1978, pp. 59-76.

Bases de données numériques, sites web, entrevues informelles, entretiens scientifiques et rapports

Arcand, 2004, tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016.

Bertrand, Janette, *Préambule et présentation de « L'amour qui tue »*, Immavision, 2005,

originellement présenté le 8 mars 1991.

Cauchy, Clairandree, « La plus grosse manifestation de l'histoire du Québec », *Le Devoir*, 18 mars 2013.

Demers, Jean-Christophe, *Entrevue avec Janette Bertrand*, 22 septembre 2015, Montréal.

« Début de la visite du pape Jean-Paul II au Québec », *Bilan du siècle*, Université de Sherbrooke, Consulté en septembre 2017.

Dictionnaire *Larousse* en ligne.

Fond d'archives Janette Bertrand, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec.

Gendron, Louise, « Janette Bertrand, Vieille, pis après ? », 21 mars 2016, *Châtelaine*, version électronique.

Girard, Jean-Yves, « Janette n'a pas écrit son dernier mot », *Châtelaine*, version numérique, 8 juin. 2012.

Grand Corpus des dictionnaires, 9^e-20^e siècles, Classiques Garnier Numérique.

Lachapelle, Judith, « Manif du 22 mars : combien étaient-ils ? », *La Presse*, 21 avril 2012.

« Le Sommet en chiffres », *Tout le monde en parlait*, archives en ligne de Radio-Canada, consulté en septembre 2017.

La situation démographique au Québec, p. 80-81 : <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs24924>.

L'État québécois en perspective, L'effectif public total, L'Observatoire de l'administration publique, automne 2012, pp. 14-15.

Mariages selon le type (religieux ou civil) et la catégorie du célébrant, Québec, 1969-2016, Institut de la statistique du Québec, page mise à jour le 5 juillet 2017.

Mariages et taux de nuptialité, 1900-2016, Institut de la statistique du Québec, Québec, document disponible en ligne, consulté le 1^{er} juillet 2017.

« Musimax, Programme de Star », tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016.

Prix Guy-Mauffette - Madame multimédia signe une première. Soixante ans de carrière à la télé et à la radio, et bientôt un nouveau roman, Stéphane Baillargeon, *Le Devoir*, 12 novembre 2011, Archives en ligne, consultée le 2 mars 2015.

Senneville, Besmond de, Le droit français ne reconnaît pas le mariage religieux, *La Croix*, 2012 no. 1, édition en ligne.

« Tout le monde en parle », tiré du *Fond d'archives Janette Bertrand*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, consulté en juillet 2016.

Vignette: Familles de recensement, 1921 à 2006, consulté le 10 septembre 2017, <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-553/vignettes/famalt-fra.cfm>.