

PARADIS ET ENFER
UNE APPROCHE SOCIO-RELIGIOLOGIQUE
DE L'AIRE SÉMANTIQUE DE L'OUTRE-MORT DANS LES
QUOTIDIENS QUÉBÉCOIS

Robert Tessier¹

Étudier le thème de la mort en sciences des religions pose un problème théorique: en quoi la mort peut-elle être considérée comme un objet religieux? Pour répondre à cette question, il faut référer à une théorie de la religion. Nous choisissons celle qui ressort de l'oeuvre de Durkheim. Ce dernier a défini la religion comme l'organisation symbolique composée des représentations normatives et des pratiques relatives aux choses sacrées dans une collectivité donnée². Le sacré est, dans cette perspective, la variable centrale à prendre comme référent empirique de la religion³. Or, de tout temps, l'arrêt de la vie humaine a été entouré de croyances et de rites divers. La mort aurait donc de quelque manière un rapport avec le sacré. Chez Durkheim comme chez d'autres théoriciens de la religion, le sacré est une chose, une personne, un événement..., dont l'expérience favorise la communication avec un univers transcendant, c'est-à-dire radicalement différent du monde des

¹ **Agent de recherche et chargé de cours au département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.**

² **J. A. Prades, *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, P.U.F. (coll. «Sociologie d'aujourd'hui»), 1987, pp. 33-64 et p. 184.**

³ ***Ibid.*, pp. 69-70.**

activités humaines ordinaires, qui dès lors devient profane. Notre façon d'articuler le fait humain de la mort à ce concept de sacré est la suivante: par son caractère irréversible, la rupture totale qu'elle introduit dans le continuum d'une vie et dans le tissu social où l'individu avait une place, la structure de l'expérience réelle ou anticipée de la mort correspond de façon exemplaire à celle de la division du monde en deux règnes hétérogènes⁴, sacré et profane, qui caractérise la conscience religieuse. De cette correspondance structurelle naîtrait la symbolisation rituelle et mythique de la mort dans les religions. De ce point de vue, étudier la mort en sciences des religions, c'est prendre pour objet les représentations symboliques d'un ailleurs transcendant auxquelles son imaginaire donne lieu. Nous faisons de ce genre de représentations l'objet de notre étude empirique sur le thème de la mort au Québec.

La symbolique du sacré chez Durkheim

Notre recherche présuppose que la mort est un objet religieux en ce que son expérience suscite une part de la symbolique du sacré dans les religions traditionnelles: les représentations de l'après-vie, ou de l'*outré-mort*⁵. Or, la conscience religieuse ne se limite pas à distinguer deux règnes comprenant toutes les choses du monde, sacrées et profanes. Elle insère une seconde distinction dans l'ordre du sacré, entre

⁴ **E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 4^e édition, 1960, pp. 53-56, cité par J. A. Prades, *op. cit.*, pp. 138-139.**

⁵ **Nous empruntons l'expression à J. Potel, «Mort et outré-mort: leur symbolique dans les mass media», dans *Symbolisme religieux séculier et classes sociales. Conférence internationale de sociologie religieuse*, Lille, CNRS/CISR, 1977, pp. 245-266. Selon lui, l'emploi du terme «au-delà» supposerait l'existence d'un monde qualitativement différent du nôtre: p. 247.**

sacré faste et sacré néfaste⁶, dont témoigne la symbolisation des forces censées habiter l'univers transcendant. Dans toute religion, des forces bonnes et mauvaises, dispensatrices de bonheur ou de malheur, sont représentées. On reconnaît sans peine, dans l'aire culturelle judéo-chrétienne dont fait partie le Québec, la division de l'au-delà entre le paradis, dominée par la figure divine, et l'enfer, centré sur le diable. Notre objet d'étude est donc double dans son expression et il doit être approché comme tel, afin de respecter la spécificité de sa composition. Les deux aspects du sacré sont indissolublement liés dans sa constitution. Cette dualité a cependant un contenu référentiel changeant selon Durkheim.

Si, dans une civilisation donnée, des figures opposées de l'outre-mort peuvent demeurer assez stables, il n'en va pas de même des choses qui, dans la vie, réalisent la communication avec les forces représentées. Dans l'histoire d'une société, une chose sacrée peut en effet subir un déplacement de la sphère bienfaisante à la sphère honnie, ou inversement⁷. Notre approche de la symbolique de l'outre-mort devra aussi tenir compte de ces métamorphoses de l'espace référentiel occupé par les différents aspects du sacré dans le contexte socio-historique étudié. Cette espace aurait cependant, partout et toujours, le même signifié unificateur selon Durkheim.

Malgré ses déplacements - Durkheim l'a découvert par l'analyse du cas australien, pour lui exemplaire -, le sacré n'en serait pas moins soumis à un principe «totémique»⁸: une «substance immatérielle», une «énergie diffuse», une «puissance morale»⁹, unifiant sous une forme symbolique centrale la masse

6 Prades, *op. cit.*, pp. 139-140.

7 Durkheim, *op. cit.*, pp. 585-588, cité par Prades, *op. cit.*, p. 140.

8 Prades, *op. cit.*, pp. 228-236, pp. 272-278 et pp. 292-295.

9 Durkheim, *op. cit.*, pp. 269-272, cité par Prades, *op. cit.*, p. 277.

d'abord confuse des choses sacrées. Dans la civilisation occidentale, fondamentalement déterminée par le judéo-christianisme, la figure de Dieu aurait joué ce rôle¹⁰ ; dans des sociétés archaïques, elle l'aurait été par la notion de *mana*¹¹. Lévi-Strauss a suggéré de comparer ces notions culturelles à celle de «signifiant» en linguistique¹². Le principe totémique de Durkheim devient alors le signifié universel de la symbolique religieuse.

Pour Durkheim, ce signifié a une origine substantive, car il est impensable qu'il n'y ait pas un réel caché sous la symbolique des religions où les humains sont venus de tout temps chercher l'énergie qu'il leur fallait pour vivre. L'univers transcendant, paradis, enfer et êtres affairants, ne peut pas être simplement un «tissu d'illusions»¹³. À ce propos, Durkheim avance, selon l'expression de Prades, une explication «sociétiste»¹⁴ de l'origine du sacré et de la religion: dans le cas australien, le dieu du clan n'est autre que le clan lui-même, hypostasié et transfiguré¹⁵. Compte tenu du caractère exemplaire de ce cas simple, la symbolique du sacré serait universellement une représentation de la société comprise dans sa perspective évolutive, dans l'ordre d'un idéal à partager, sans lequel elle ne saurait se créer ou se recréer¹⁶. Notre étude de la symbolique de l'outre-mort visera à confirmer la fécondité de cette même hypothèse générale.

10 Prades, *op. cit.*, pp. 292-293.

11 *Ibid.*, p. 230.

12 C. Lévi-Strauss, «Introduction», dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. XLIII, cité par Prades, *op. cit.*, p. 275.

13 Durkheim, *op. cit.*, p. 98, cité par Prades, *op. cit.*, p. 104.

14 Prades, *op. cit.*, pp. 217-245.

15 Durkheim, *op. cit.*, pp. 294-295, cité par Prades, *op. cit.*, p. 233.

16 *Ibid.*, pp. 600-609, cité par Prades, *op. cit.*, pp. 238-241.

Pertinence de l'objectif et questions de méthode

Notre objectif répond à un besoin. Bien que présentant dans le cas du système australien une correspondance plausible avec les faits d'observation, l'explication sociétiste de l'origine du sacré et de la religion chez Durkheim n'en est pas induite; l'hypothèse ne peut donc pas être considérée comme prouvée. De plus, rien n'indique que la religion retenue représente adéquatement toutes les religions. La proposition n'en est pas invalidée pour autant: Durkheim n'a pas voulu prouver, mais «essayer l'hypothèse, la soumettre aussi méthodiquement que possible au contrôle des faits»¹⁷. Comme sa définition de la religion, son explication a surtout une valeur heuristique¹⁸: ces principes nodaux permettent de guider des recherches visant la construction d'une théorie de la religion dans son rapport à la société. Prades a nommé socio-religiologie¹⁹ la discipline concernée, à laquelle notre travail veut contribuer par une recherche empirique.

Comment donc remettre à l'épreuve des faits l'hypothèse durkheimienne? Aussi longtemps qu'on étudie un système religieux à l'état brut, il est impossible de savoir si sa symbolique est une représentation de la *société*, car alors Dieu, le paradis, l'enfer..., ou tout autre symbole, ne réfère qu'à lui-même à l'intérieur du système²⁰. Le mieux que l'on puisse faire dans ce

¹⁷ Durkheim, *op. cit.*, p. 638, cité par Prades, *op. cit.*, p. 269.

¹⁸ Prades, *op. cit.*, pp. 286-287.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 24-26 et p. 32.

²⁰ **Ce commentaire nous est inspiré par une remarque de R. Robin à propos de recherches infructueuses en linguistique historique: «Si les notions sont données dans la transparence de leur sens, il ne sera pas possible de les expliquer, de les analyser, d'en rendre compte. Il ne restera qu'à se lover à l'intérieur du système idéologique qu'on est censé expliquer, et le redoubler au plan de la**

cas, et ce fut la voie choisie par Durkheim dans *Les Formes*, c'est d'analyser le système *comme si* il référait à la «société» et montrer qu'il acquiert une intelligibilité suffisante par cette substitution de "fond". Nous proposons une autre voie. Notre démarche se fondera sur l'hypothèse de travail suivante. Si les symboles de la transcendance dans une religion traditionnelle sont des représentations de la *société*, cette signification ne peut être constatée positivement dans une culture qu'à partir du moment où l'utilisation de ces symboles n'est plus soumise aux règles d'une organisation religieuse dominant leur interprétation, donc dans le cadre d'une société sécularisée. La modernité se caractérise par cette différenciation des institutions sociales et religieuses qui permet la libre pensée sur les représentations symboliques déjà présentes dans une culture. Ainsi, si les symboles de la transcendance ont une signification intrinsèque pour les êtres humains, ce contenu spécifique devrait être accessible par l'analyse de leur usage dans le contexte d'une société moderne.

La voie que nous proposons s'appuie sur la perspective de R. N. Bellah²¹, dont la sociologie est axée sur la persistance d'une fonction universelle de cohésion sociale assurée par les signifiants traditionnels de la transcendance dans le monde moderne²². Bellah a centré l'évolution sociale et religieuse de l'humanité sur l'apparition de l'idée de transcendance; depuis lors, l'être humain aurait disposé d'un idéal de perfection à la fois

paraphrase - ce silence bavard - en acceptant sans questionnement ni interrogation le jeu de ses évidences et de ses représentations». R. Robin, *Histoire et linguistique*, Paris, Armand Colin, 1973, pp. 63-64.

- ²¹ **À ce sujet, voir notre article, «Les conditions religieuses de l'autonomie et de la solidarité humaines dans la sociologie de R. N. Bellah», dans *Ethica*, vol. 3, no1, 1991, pp. 87-122.**
- ²² **R. N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New-York, Evanston et London, Harper and Row, 1970, 298 p.**

inépuisable et indéterminé lui permettant de juger ce monde-ci et de mettre ses institutions en question²³. La symbolique de la transcendance encore potentiellement active aujourd'hui serait composée de la figure de Dieu et des représentations de l'après-vie²⁴, organisant une «religion civile»²⁵ dont le langage suppléerait au rôle des Églises. Dans le contexte individualiste des sociétés modernes, ces symboles fourniraient encore un point d'appui à cet effet²⁶. Par l'étude de l'usage de la symbolique de l'outre-mort dans le Québec moderne, nous voulons mettre à jour le système religieux séculier qui y assurerait cette fonction.

La société québécoise des années quatre-vingt répond au critère de sécularisation requis selon nous pour l'étude de l'usage de la symbolique de l'outre-mort en vue de confirmer la fécondité de l'hypothèse durkheimienne: on y trouve en effet un individualisme apparent causé par l'absence de toute «Église» socialement dominante. De 1840 à 1940, le Québec a été essentiellement une société catholique²⁷. Quoiqu'on identifie des brèches dans le monolithe de la tradition sous la pression de l'industrialisation²⁸ dès le début du XX^e siècle, et

²³ *Ibid.*, pp. 20-50.

²⁴ *Ibid.*, pp. 210-228.

²⁵ R. N. Bellah et P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion. An Assessment*, Storrs, University of Connecticut Press, 1981, 207 p.

²⁶ R. N. Bellah et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

²⁷ L. Rousseau, «À l'origine d'une société maintenant perdue: le réveil religieux montréalais de 1840», dans Y Desrosiers (dir.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, pp. 71-92.

²⁸ K. Mc Roberts et D. Postgate, *Développement et modernisation du Québec*, Ville Saint-Laurent, Boréal Express, 1983, 350 p.

particulièrement une autonomie croissante des diverses pratiques culturelles par rapport à la religion²⁹, plusieurs chercheurs font l'hypothèse que le Québec moderne est sorti directement du moyen-âge³⁰ au début des années soixante. De force structurante qu'elle était avant la Révolution tranquille, l'Église est devenue élément structuré par les changements institutionnels issus du processus de modernisation³¹. L'État, avec ses nouveaux clercs formés à la rationalité scientifique³², a pris en charge à son tour la régulation symbolique du social³³. Au point où on a voulu en faire un État-Nation. L'échec référendaire de 1980, considéré par certains comme un écart flagrant entre l'intellectualisme et la réalité vivante³⁴, a donné lieu à une seconde sécularisation, car l'être symbolique qui forme le corps social n'est pas nécessairement défini par une religion traditionnelle. Les Québécois, retranchés dans leur vie privée,

29 Y. Lamonde et E. Trépanier (dir.), *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986, 319 p.

30 F. Dumont, «Mutations de la culture religieuse au Québec», dans W. Westfall et L. Rousseau, *Religion/Culture. Etudes canadiennes comparées*, VII, Ottawa, Association des études canadiennes, 1985, pp. 10-21.

31 P.-A. Turcotte, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.

32 M. Fournier, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Ville Saint-Laurent, Ed. Saint-Martin, 1986, 240 p.

33 N. Laurin-Frenette et L. Rousseau, «Les centres de la régulation. Essai sur les rapports entre l'Église et l'État dans l'histoire québécoise», dans *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol. 12, no 3, 1983, pp. 247-272.

34 M. H. Soulet, *Le silence des intellectuels. Radioscopie de l'intellectuel québécois*, Montréal, Ed. Saint-Martin, 1987.

auraient alors été réduits à chercher leur religiosité commune «au ras du sol»³⁵.

Un objet concret d'analyse: les métaphores dans la presse écrite

On a déjà remarqué dans les médias des sociétés modernes, surtout dans la presse écrite³⁶, la prolifération des symboles religieux traditionnels, ceux de l'outre-mort³⁷ en particulier. On a considéré leur utilisation comme un symptôme du sort fait à la religion dans la culture contemporaine. Leur cadre de référence nouveau y produirait une mythologie équivalente à celles d'antan³⁸. Ces enquêtes ont posé l'hypothèse de la fonction toujours religieuse de ces images et de ce vocabulaire déplacé de son contexte religieux originel. Pour notre part³⁹, nous avons montré par l'analyse de ces métaphores religieuses dans la presse écrite au Québec que ce déplacement répond à un processus de sacralisation et de désacralisation de certaines réalités. Le discours de la presse écrite nous semble un choix très approprié comme objet concret d'analyse des emplois de la symbolique de

35 F. Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1987, pp. 257-259.

36 Y. Lavoine, «La presse et le sacré, ou la sacralisation métaphorique», dans M. Simon (dir.), *Le retour du sacré*, Paris, Beauchesne (coll. «Le point théologique», No 22), 1977, pp. 27-38.

37 J. Potel, *loc. cit.*

38 M. de Certeau, «La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine», dans *Esprit*, vol. 39, no 6, juin 1971, pp. 1177-1214.

39 R. Tessier, «La métaphore religieuse dans la presse écrite. Indice de sécularisation ou de déplacement du sacré?», dans *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 19, no 1, 1990, pp. 87-105.

l'outre-mort dans une société moderne. Les médias sont un moyen de percevoir l'univers social⁴⁰. L'écriture de presse en particulier, par l'immédiateté de son sens largement entendu, témoignerait de façon privilégiée du non-dit d'une culture⁴¹. Ses figures de style rejoindraient la sensibilité d'une époque et participeraient d'une action culturelle orientant le comportement des acteurs sociaux⁴². Hoek, pour sa part, a fait valoir que les titres des textes propres à une culture, pris dans leur intertextualité, dans la presse écrite notamment, expriment le contenu de l'idéologie dominante⁴³. Nous avons donc constitué un corpus sur cette base.

En fonction de leur occurrence en titre d'articles de journaux québécois pendant cinq années, nous avons constitué un corpus de l'emploi des termes «paradis» et «enfer». La base de données *Québec* de Microfor fournit les informations requises depuis 1982 en répertoriant et résumant annuellement des dizaines de milliers d'articles prélevés dans les quotidiens *Le Soleil*, *Le Devoir* et *La Presse*. Dans notre cueillette de données, nous n'avons pas opéré de distinction entre l'emploi du terme «enfer(s)» au singulier et au pluriel. Dans chaque cas, le mot désigne traditionnellement un lieu peu agréable de l'outre-mort. Quant au terme «paradis», il ne nous a pas semblé utile de distinguer ses emplois au sens de «paradis post-mortem» et de «paradis terrestre». Cette distinction n'est souvent pas possible en pratique. De plus, la position primordiale de l'Eden par

⁴⁰ F. Balle, *Medias et société*, Paris, Montchrestien, 1980, p. 12.

⁴¹ V. Morin, *L'écriture de presse*, Paris, Mouton & co., 1969, p. 149.

⁴² O. Burgelin, *La communication de masse*, Paris, S.G.P. P., 1970, pp. 118-197.

⁴³ L.H. Hoek, *La marque du titre. Dispositifs sémiotiques d'une pratique textuelle*, La Haye/ Paris/ New-York, Mouton, 1981, 368 p.

rapport aux temps historiques confère à ce symbole, tout comme à celui du Royaume attendu après la Fin du monde, la fonction de transcendance que nous recherchons.

Selon la base de données consultée, les noms communs «paradis» et «enfer(s)»⁴⁴ reviennent dans 115 titres différents parus entre le 1^{er} janvier 1982 et le 31 décembre 1986. Les deux termes sont présents simultanément dans 5 titres. Parmi les autres titres, le mot «enfer(s)» revient 49 fois et le mot «paradis» 61 fois. Fait notable: 9 titres seulement utilisent ces termes en leur sens traditionnel, désignant un lieu de l'outre-mort. Compte tenu de l'adéquation que nous présupposons entre l'écriture de presse et la culture généralisée où elle s'inscrit, il y a là un net indice de sécularisation, c'est-à-dire d'appropriation par le discours social de symboles à fonction normative dont l'interprétation appartenait autrefois à l'Église. Les 106 autres emplois seront dits «métaphoriques», car le déplacement qu'y subissent les termes utilisés s'y fait au nom d'une «nouvelle pertinence fondée sur la ressemblance»⁴⁵.

La symbolique du sacré néfaste: hypothèse et analyse

Les deux termes, «paradis» et «enfer», dont nous avons choisi d'étudier les emplois, appartiennent respectivement à la symbolique du sacré faste et du sacré néfaste. Pour Durkheim, ces représentations prennent leur source dans l'état affectif où se trouve le groupe qui les utilise. «Il y a entre le sacré faste et le sacré néfaste le même contraste qu'entre les états d'euphorie et de

⁴⁴ **Nous disposons dans chaque cas d'un résumé de l'article, qui permet généralement de savoir à quoi réfère l'emploi de ces mots dans le titre.**

⁴⁵ **G. Bouchard, *Le procès de la métaphore*, Ville La Salle, Hurtubise HMH, 1984, p. 22.**

disphorie collective»⁴⁶. Lorsque des circonstances historiques attristent, angoissent ou irritent une société, celle-ci exerce une pression sur ses membres afin qu'ils attestent de leur communion morale en évoquant les forces du mal. Les puissances bienfaites représentent quant à elles la société au moment où elle s'affirme avec confiance⁴⁷.

Dans cette perspective, l'aire sémantique d'un terme comme «paradis» est celui de la résolution des tensions entre individus, groupes et sociétés dans l'humanité: il est plausible que la problématique de la vie en société n'y apparaisse pas explicitement, les conflits entre acteurs sociaux étant résorbés dans la symbolique qui les résout avec satisfaction. Par contre, et nous en faisons une hypothèse à vérifier, l'aire sémantique des emplois du terme «enfer» devrait présenter explicitement dans la majorité des cas une insatisfaction profonde née de la séparation entre acteurs sociaux. À cette fin, nous aurons recours à l'analyse par «sèmes» utilisée en linguistique du discours⁴⁸ pour l'étude des métaphores dans des textes littéraires. Une métaphore s'analyse alors en identifiant le sème commun, ou unité de sens, présent dans l'intersection sémique entre un terme comparé et un terme comparant⁴⁹: «enfer» et une autre expression dans notre cas. On peut certes identifier dans le sens global du mot «enfer» des traits sémantiques tels que «souffrance» et «séparation» (de l'expérience de la transcendance), qui peuvent être présents dans l'intersection sémique en question, mais il n'y a pas de sème «collectif» dans le sens traditionnel du mot «enfer». C'est donc dans le sens du

⁴⁶ Durkheim, *op. cit.*, p. 591, cité par Prades, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 589-591, cité par Prades, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁸ J.-M. Adam et J.-P. Goldenstein, *Linguistique et discours littéraire. Théorie et pratique de textes*, Paris, Larousse, 1976, pp. 140-184.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 143-146.

terme comparé qu'il nous faudra trouver cette dimension, quitte à analyser ce terme dans son contexte aussi.

Le nom commun «enfer», au singulier ou au pluriel, revient 54 fois dans notre corpus. Dans 5 cas seulement nous avons affaire à un emploi du terme dans son sens traditionnel, désignant un lieu de l'outre-mort⁵⁰. Parmi les 54 notices, cinq sont aussi présentes dans le corpus constitué par les 66 emplois du terme «paradis»⁵¹, dont une où les deux mots sont entendus traditionnellement pour signaler que même les catholiques croient de moins en moins à ces lieux *post-mortem*⁵². Nous analysons ci-dessous l'aire sémantique des 49 emplois métaphoriques du terme «enfer» dans le but de mettre en

-
- 50 V.-L. Beaulieu, «L'enfer est pavé de bonnes intentions», dans *Le Devoir*, 27 octobre 1984, p. 26; N. Petrowski, «Krzystof Zanussi ou pourquoi l'enfer est vide», dans *Le Devoir*, 26 août 1985, p. 5; «71% des Canadiens croient au ciel, mais seulement 39% à l'enfer», dans *La Presse*, 12 septembre 1985, p. D-6; J.-P. Proulx, «Seulement les deux-tiers des Catholiques canadiens croient encore au paradis et un tiers à l'enfer», dans *Le Devoir*, 14 septembre 1985, p. 5; C. Bergeron, «Un début brillant aux nouvelles variétés lyriques: "Orphée aux enfers"», dans *Le Devoir*, 5 décembre 1986, p. 5.
- 51 N. Laurin-Frenette, «La gauche, entre l'enfer et le paradis: Québec aujourd'hui», dans *Le Devoir*, 4 février 1982, p. 16; L. Perreault, «L'enfer et le paradis: le cinéma canadien», dans *La Presse*, 22 mai 1982, p. C-16; R. Tremblay, «De l'enfer du démon du midi... au paradis de l'agonie», dans *Le Soleil*, 7 août 1982, p. D-8; A.-M. Voisard, «Ni le paradis... ni l'enfer: la vie quotidienne au Nicaragua», dans *Le Soleil*, 1er juin 1985, p. B-3.
- 52 J.-P. Proulx, «Seulement les deux-tiers des Catholiques canadiens croient encore au paradis et un tiers à l'enfer», dans *Le Devoir*, 14 septembre 1985, p. 5.

évidence son équivalence substantive avec le concept de société chez Durkheim: dans la majorité des cas, le sens de cet emploi sera celui d'une «disphorie collective», d'une souffrance née de la séparation, du manque de solidarité, entre des acteurs sociaux. Les cas les plus patents où se vérifient notre hypothèse sont évidemment ceux des emplois du terme «enfer» au sens de «guerre» ou de «résultante de la guerre». Il y en a quinze, ce qui est beaucoup sur 49 cas. La plupart désignent d'ailleurs une «guerre civile», où une société nationale se divise. Le Liban est exemplaire à cet égard.

Un ambassadeur est en «enfer» avec sa famille selon un titre d'article⁵³. Le résumé de l'article explique de quoi il s'agit: «Depuis la Saint-Valentin de 1979, Théodore Arcand partage avec sa famille les affres d'une interminable guerre civile comme ambassadeur canadien au Liban». «Enfer» signifie «affres d'une interminable guerre civile» dans ce premier cas qui nous sert d'exemple pour montrer comment s'effectue notre analyse. L'expression qui entre ici en intersection avec «enfer» comprend des sèmes communs avec ce mot: souffrance («affres») et éternité («interminable»). Ces traits infernaux sont attribués à une «guerre civile». Le concept de «guerre civile» comprend aussi un sème d'intersection infernal: la «séparation», d'avec l'objet transcendant dans le cas de l'enfer, d'avec d'autres citoyens dans une guerre civile. Dans l'interprétation moderne, les affres de l'enfer ne sont plus dues à la séparation d'avec Dieu, mais d'avec la société, idéalement perçue. L'«enfer» y devient selon nous «la situation générale de souffrance due à la séparation entre des acteurs sociaux qui pourraient idéalement composer une même collectivité humaine, c'est-à-dire un ensemble dont la plus grande solidarité mettrait fin à cette souffrance».

53 R. Pouliot, «Avec sa famille, M. Arcand vit un cauchemar quotidien: ambassadeur en enfer», dans *La Presse*, 13 février 1982, p. A-8.

Trois autres notices de notre corpus concernent le cas du Liban⁵⁴. On utilise le mot «enfer» pour désigner l'état de faits qui prévalait avant l'arrêt de bombardements israéliens au Liban. L'invasion est autorisée par la présence de terroristes palestiniens qui font des incursions sur le territoire juif. Une «guerre civile», à l'intérieur d'un même pays, est donc transportée à Beyrouth. On est donc encore en droit de penser que c'est cette situation qui évoque si spontanément l'enfer dans l'univers culturel où le journal inscrit son discours.

Des pays d'Amérique latine voient aussi leur société déchirée être décrite comme un «enfer»: le Salvador⁵⁵, dont les «zones de résistance» sont un «enfer»⁵⁶, et le Nicaragua où, à cause de la contre-révolution appuyée par les Etats-Unis, la tension ne se résorbe pas⁵⁷. La société américaine n'y échappe pas: l'aventure de Patricia Hearst dans un groupuscule de gauche armé, est présentée comme un «voyage en enfer», dont le récit tient du «plaidoyer vibrant pour une justice encore à faire»⁵⁸. Les émeutes des quartiers noirs de Miami, Chicago,

54 D'après Reuter et Agence France Presse, «Trêve à Beyrouth après sept journées d'enfer: Bégin donne un répit de 48 heures à Habib», dans *Le Devoir*, 29 juillet 1982, p. 1; d'après Associated Press, AFP et Reuter, «Un nouveau cessez-le-feu à Beyrouth: après 18 heures d'enfer», dans *Le Devoir*, 12 juillet 1982, p. 1; d'après AFP, Reuter et AP, «Cessez-le-feu au Liban après une journée d'enfer», dans *Le Devoir*, 26 juin 1982, p. 1.

55 A.-M. Voisard, «Deux Canadiens dans l'enfer de la répression: Salvador», dans *Le Soleil*, 28 juin 1986, p. B-2.

56 P. Des Rivières, «L'enfer de Chatalengo», dans *Le Devoir*, 10 juin 1985, p. 1.

57 A.-M. Voisard, «Ni le paradis... ni l'enfer: la vie quotidienne au Nicaragua», dans *Le Soleil*, 1er juin 1985, p. B-3.

58 H. Roberge, «L'énigme Patricia Hearst: "Mon voyage en enfer"», dans *La Presse*, 14 mai 1983, p. D-18.

Philadelphie... en font autant d'«enfes» qui contrastent avec l'«eden»⁵⁹ que d'autres vivent. Au Canada, l'histoire du soulèvement des Métis donne aussi lieu à la métaphore de l'enfer: cette fois, c'est l'internement de Louis Riel entre deux exils forcés, d'où il ressortira pour diriger ses frères, qui est désigné par ce terme⁶⁰. La séparation d'avec un groupe auquel on pourrait appartenir légitimement semble le coeur de l'aire sémantique de ces emplois métaphoriques du mot «enfer».

La guerre, même «froide», dont l'espionnage constitue le combat⁶¹, paraît être la forme privilégiée de la «séparation sociale» qui caractérise, selon notre analyse, le sens moderne du mot «enfer». Au point où même ce qui ne fait que ressembler à une guerre, une série d'explosions dans une banlieue de Mexico⁶² par exemple, évoque l'«enfer». La situation exprimée n'est donc pas toujours «civile»; la séparation sociale déplorée n'est pas nécessairement située dans un même pays. Elle dépend des regroupements humains qu'on souhaite, en opposition à ceux qu'on juge moralement inacceptable. La religion elle-même, dans son rôle de souder une société, peut alors devenir source d'«enfer». Au nom de «religion-famille-patrie», le Québec des années trente a «flirté» avec l'«enfer» de Mussolini, Franco et Hitler⁶³. «Seul le fascisme peut sauver le monde de la menace

⁵⁹ P. Lachance, «L'enfer de l'eden floridien», dans *Le Soleil*, 31 décembre 1982, p. A-14.

⁶⁰ L. Gaudreault, «Après l'exil: une saison en enfer; Louis Riel, 1885-1985», dans *Le Soleil*, 7 janvier 1985, p. B-3.

⁶¹ G. Normand, «Jean-Louis Durand, espion, déséquilibré ou... malchanceux? "Soixante jours en enfer"», dans *La Presse*, 5 novembre 1983, p. E-7.

⁶² «L'enfer des villes», dans *Le Devoir*, 24 novembre 1984, p. 10.

⁶³ J. Lacoursière, «Quelques héros du Québec des années '30: Mussolini, Franco, Salazar, Hitler...; au nom de "religion-

communiste et de la menace juive», disait Adrien Arcand. Ce «flirt» conduit tout droit au «dernier cercle de l'enfer»⁶⁴: les camps de concentration, «degré zéro de l'existence humaine», dont l'expérience mène à la «révélation» d'une société fondée sur la terreur, la répression et le mensonge. Dans le discours que nous analysons, c'est tout l'«enfer» de la séparation humaine, des divisions multiples dans l'humanité, qui est convoqué comme univers transcendant à partir duquel ce qui arrive dans ce monde-ci peut être classé normativement. Et la «séparativité», ce mal social qui semble valoir l'enfer pour la modernité, prend souvent les allures de la guerre. Le groupe de motards «Hell's angels» ne serait pas en «enfer» s'il n'était «une excroissance maligne de la culture des cow-boys et des indiens»⁶⁵. Cette représentation de l'enfer dans les sociétés modernes met fin à notre série de 15 notices sur le thème de la guerre et de ses résultantes.

Notre analyse s'ouvre maintenant sur les autres aspects de la «séparation sociale» mis en évidence par l'emploi du terme «enfer» pour désigner diverses réalités. Selon un écrivain, la vie des «anges de l'enfer» est faite de l'«impuissance» des «histoires d'amour qui n'ont pas lieu»⁶⁶: ce sont tous les proscrits de la société qui se retrouvent en enfer: l'«enfer carcéral»⁶⁷, les

famille-patrie", un flirt avec l'enfer», dans *La Presse*, 30 avril 1983, cahier spécial, p. 2.

64 G. Grand, «Kolyma: le dernier cercle de l'enfer; la révélation du bagne, selon Chalamov», dans *Le Devoir*, 15 janvier 1983, p. 15.

65 N. Petrowski, «Les Hell's en enfer», dans *Le Devoir*, 17 août 1985, p. 25.

66 J. Royer, «Kerouac chez les anges de l'enfer», dans *Le Devoir*, 12 février 1983, p. 19.

67 R. Duhamel, «Pour et contre l'enfer carcéral», dans *La Presse*, 1^{er} juin 1984, p. A-6.

«enfers» de la passion homosexuelle⁶⁸, ceux de l'exploitation économique⁶⁹, de la drogue⁷⁰, celui de la pornographie⁷¹, celui de la survie difficile des familles forcées par la famine de quitter les grandes villes pour la misère des territoires de colonisation⁷², celui de la «condition sous-humaine» des lépreux dans des «parkings» aménagés loin de tout autre contact humain⁷³, celui de la maladie qui frappe et qui oblige à reprendre à «zéro» une carrière à succès⁷⁴.

En somme dans cet ensemble, descendre en «enfer», c'est être un «pochard»⁷⁵, privé de reconnaissance sociale, sous-employé, ne plus être quelqu'un pour les autres, ne plus avoir de valeur humaine à leurs yeux, être séparé de la société d'où origine cette dignité reconnue. C'est être *socialement mort*, ou agonisant. Voilà pourquoi, selon notre analyse, on a titré: «Diane Dufresne en enfer», lorsque la chanteuse a traversé dans un spectacle «toutes les crises imaginables, mort, suicide,

68 R. Guay, «Querelle: une descente aux enfers», dans *Le Devoir*, 30 avril 1983, p. 24.

69 D. Charles, «Les Haïtiens aux enfers: "Canne amère"», dans *La Presse*, 17 novembre 1984, p. E-18.

70 J. Marcel, «Les enfers artificiels», dans *Le Devoir*, 24 novembre 1984, p. 24.

71 L.-G. Lemieux, «Une jeune femme indigne dans l'enfer du porno», dans *Le Soleil*, 16 janvier 1982, p. E-8.

72 R. Martel, «Dans l'enfer du froid: Bernard Clavel», dans *La Presse*, 8 mars 1986, p. E-3.

73 A. Pépin, «Loyda vit auprès de son père "L'amour inconditionnel": dans l'enfer de San Pablo», dans *La Presse*, 16 octobre 1984, p. A-12.

74 R. Tremblay, «L'enfer de Richard Verreau est fini», dans *Le Soleil*, 4 février 1984, p. C-1.

75 R. Martel, «La descente en enfer: Gilles Normand», dans *La Presse*, 21 mai 1983, P. E-3.

vieillesse, étouffement, échec, folie, emprisonnement, aliénation chronique et terminale. Amen.»⁷⁶ Ces «morts» sont sociales, et non personnelles; cette interprétation est confirmée par l'exception où, dans un cadre biographique et non social, le rapport symbolique entre «enfer» et «agonie» est inversé au profit de «paradis»⁷⁷. L'analyse de ces 12 notices sur le thème de l'aliénation sociale comme «enfer» vérifie notre hypothèse selon laquelle la séparation sociale est à la source du sentiment contemporain de l'enfer.

L'anonymat dans une société où l'on n'est pas reconnu est aussi l'une des expériences «infernales» exprimées dans notre corpus. Cinq emplois du terme «enfer» mettent l'accent sur la solitude⁷⁸ dans la foule. La cohue lors des emplettes de Noël contraste avec la musique céleste⁷⁹. «La ville, c'est à la fois le ciel et l'enfer»⁸⁰, parce que, dans le «froid» que ressent le citoyen, le «coup de foudre» peut jaillir de la présence de quelqu'un. Le surpeuplement des grandes villes fera de ces dernières «Les enfers humains de l'an 2000»⁸¹. L'humanité elle-même ne serait déjà plus qu'un «désert de taupes» besogneuses

⁷⁶ N. Petrowski, «Diane Dufresne en enfer», dans *Le Devoir*, 27 février 1982, p. 29.

⁷⁷ R. Tremblay, «De l'enfer du démon du midi... au paradis de l'agonie», dans *Le Soleil*, 7 août 1982, p. D-8.

⁷⁸ C. Archambault, «La descente aux enfers: Roger Magini», dans *La Presse*, 3 août 1985, p. B-2.

⁷⁹ M. Morin, «:Au ciel, au ciel...» en passant par l'enfer», dans *Le Devoir*, 24 novembre 1986, p. 12.

⁸⁰ M. Simard, «La ville, c'est à la fois le ciel et l'enfer», dans *Le Devoir*, 25 février 1984, p. 25.

⁸¹ R. Giroux, «Les enfers humains de l'an 2000», dans *Le Soleil*, 7 août 1984, p. A-12.

et soumises à des pouvoirs aveugles⁸². Un autre thème concerne la perte, ou l'absence, de popularité. Ainsi les conservateurs de Brian Mulroney ne sont plus appréciés⁸³, le Parti Québécois n'a plus de crédibilité⁸⁴, Claude Ryan n'est plus acclamé comme le «sauveur» du Parti Libéral⁸⁵, le projet de la pyramide du Louvre à Paris est contesté⁸⁶, et la gauche au Québec se compose dorénavant de groupuscules divisés⁸⁷. Six notices illustrent ce thème de la désaffection dans l'opinion publique lorsqu'on est objet de controverse.

Notre hypothèse est vérifiée: la séparation sociale semble bien être la source de la dysphorie exprimée par la majorité des emplois métaphoriques du terme «enfer» dans notre corpus. Il y est même question d'un «train d'enfer»⁸⁸ qui, train réel, devient le symbole de la séparation d'avec toute une culture. Deux autres notices utilisent cette expression au sens de «vitesse

82 M. Ouellette-Michalska, «Nous rêvons tous, même en enfer», dans *Le Devoir*, 16 avril 1983, p. 23.

83 R. Bellefeuille, «Les bleus de Mulroney aux enfers», dans *Le Soleil*, 21 juin 1985, p. B-4.

84 R. Giroux, «La descente au enfers du PQ», dans *Le Soleil*, 9 juin 1984, p. A-14; R. Beaudin, «La fatale descente aux enfers: le Parti Québécois», dans *Le Soleil*, 8 juin 1985, p. B-1.

85 G. Lesage, «La descente de Ryan aux enfers», dans *Le Devoir*, 16 juillet 1982, p. 12.

86 J.-C. Marsan, «La pyramide du Louvre: est-ce la descente aux enfers?», dans *Le Devoir*, 17 mai 1985, p. 9.

87 N. Laurin-Frenette, «La gauche, entre l'enfer et le paradis: Québec, aujourd'hui», dans *Le Devoir*, 4 février 1982, p. 16.

88 N. Petrowski, «Le train d'enfer», dans *Le Devoir*, 19 janvier 1985, p. 29.

dangereuse»⁸⁹. Quatre ne sont pas analysables⁹⁰. D'autres réfèrent à des styles particuliers dans le domaine artistique⁹¹. Une dernière décrit l'atmosphère inhospitalière de la planète Vénus⁹².

Le rapport entre «enfer» et «paradis» dans notre corpus

En vertu de la théorie de la valeur en linguistique, tout terme n'a de sens dans un langage que par rapport aux autres éléments de la même aire sémantique ou lexicale, dans notre cas, ceux qui décrivent l'univers transcendant dans une tradition religieuse. Le sens de l'emploi du terme «paradis» dans notre corpus devra donc être compris en opposition et en complémentarité avec celui déjà dégagé des emplois du mot «enfer», car nous

⁸⁹ J. Poulain, «Les Canadiens s'endettent à un train d'enfer pour leur logement», dans *La Presse*, 20 avril 1982, p. B-1; F. Laurendeau, "Un train d'enfer", dans *Le Devoir*, 5 avril 1986, p. 29.

⁹⁰ R. Guay, «Berlin Alexanderplatz, l'enfer humain de Fassbinder: à quand une projection à Montréal?», dans *Le Devoir*, 20 mars 1984, p. 14; N. Kattan, «L'enfer de Bernhard», dans *Le Devoir*, 18 juin 1983, p. 21; D. Lavoie, «Partouze aux enfers": surtout pour les danses, à St-Timothée"», dans *La Presse*, 30 avril 1983, p. E-4; L. Perreault, «L'enfer et le paradis: le cinéma canadien», dans *La Presse*, 22 mai 1982, p. C-16.

⁹¹ M. Delagrave, «Jacques Hudon, entre le ciel et l'enfer», dans *Le Soleil*, 9 mars 1985, p. C-6; J. Folch-Ribas, «Louis Calaferte et la beauté de l'enfer», dans *La Presse*, 13 octobre 1984, p. E-2; M. Simard, «Uzeb: un voyage au bout de l'enfer», dans *Le Devoir*, 7 avril 1983, p. 4.

⁹² D. Dion, «Vénus: un voyage en enfer», dans *La Presse*, 12 mars 1982, p. Y-8.

considérons que ces termes sont en usage dans un même système langagier dont une partie est révélée par notre recherche.

C'est Hjelmslev⁹³, puis Barthes⁹⁴, qui ont posé l'existence de systèmes de langage ou sémiotiques, entités intermédiaires entre la parole et la langue dans l'univers de Saussure⁹⁵. On nomme «métalangage» les systèmes qui, comme le nôtre, utilisent des signifiants qui possèdent déjà un signifié dans une culture et dont la signification seconde est analysable dans leur rapport avec d'autres signifiants appartenant à des langages premiers qui sont objets de discours⁹⁶. Il s'agit de représentations collectives s'édifiant *a posteriori* dans une société en faisant appel aux codes culturels et idéologiques qui y prévalent⁹⁷. Dans cette perspective, il n'y a pas de textes dont le discours soit autonome; les sémiotiques qui sont objets de la linguistique du discours littéraire dans sa dimension sociologique sont identifiables et formalisables par analyse intertextuelle⁹⁸. Barthes a signalé que la presse écrite est

⁹³ L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1968, 1971.

⁹⁴ R. Barthes, «Eléments de sémiologie», dans *Communications*, no 4, 1964, pp. 91-135.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 97. Le chercheur souligne d'ailleurs à la même page la «portée sociologique évidente» du concept de Langue/Parole chez Saussure et son «affinité manifeste» avec la conception durkheimienne de la conscience collective, indépendante de ses manifestations individuelles. Le travail du fondateur de la linguistique aurait été directement influencé par la pensée de Durkheim.

⁹⁶ A. Rey, *Théories du signe et du sens, Lectures II*, Paris, Klincksieck, 1976, pp. 209-223.

⁹⁷ Adam et Goldenstein, *op. cit.*, 1976, pp. 84-97.

⁹⁸ J. Kristeva, "Le Texte clos", dans *Langages*, 12, 1968, p. 103, cité par Adam et Goldenstein, *op. cit.*, p. 96.

raisonnablement un lieu privilégié de ces langages seconds⁹⁹, dont nous analysons ici une partie d'un cas.

Dans le métalangage qui est notre objet théorique d'analyse, l'aire sémantique des emplois du mot «enfer» répond à l'hypothèse durkheimienne de l'origine sociale du sacré. Le terme exprime une dysphorie potentielle qui existe à l'état latent dans toute société humaine et qu'on voudrait idéalement repousser. En contre-partie, l'usage du terme «paradis» vient nommer positivement la réalisation concrète de cet idéal en donnant une forme symbolique à la norme principale qui a le pouvoir de maintenir euphoriquement par son effet de réalité, le fonctionnement d'une société à un moment donné de son développement historique. Le terme identifie une forme particulière du principe ou signifié unificateur du sacré qui aurait valeur universelle dans la théorie durkheimienne: la *société*.

Bellah et ses collaborateurs¹⁰⁰ ont déjà soutenu par une enquête dans le contexte américain que le langage «coûts-bénéfices» de l'économie donne sa forme dominante à l'individualisme croissant dans les sociétés modernes et en envahit toutes les sphères. Ce langage n'aurait cependant pas le pouvoir de dominer celui de la transcendance religieuse traditionnelle dont la sémantique traduirait de façon plus satisfaisante l'expérience vécue par les citoyens dans leur rapport avec les autres et aurait ainsi le potentiel d'exprimer une éthique générale de la vie en société. La correspondance que nous postulons entre le langage des médias et le vécu social devrait en rendre compte. Dans le contexte québécois¹⁰¹, le retrait dans la sphère privée sous la coupe des valeurs économiques aurait été un effet de la déception politique vécue après le référendum de 1980, vidant pour un temps l'espace public de tout autre contenu dominant.

⁹⁹ Barthes, *loc. cit.*, p. 101 et pp. 106-107.

¹⁰⁰ Bellah et al., *op. cit.*, 1985.

¹⁰¹ D. Monière, *Avez-vous lu Hirschman? Essai sur la déception politique*, Montréal, Québec/Amérique, 1985.

La symbolique du sacré faste: hypothèse et analyse

Dans le cas de la société québécoise des années quatre-vingt, nous faisons l'hypothèse que c'est le progrès économique qui a assuré la fonction d'unification du social au-delà de son éclatement dans l'individualisme, et cela en remplacement des idéaux politiques qui auraient joué ce rôle dans la décennie précédente. Cette hypothèse signifie que les réalités appartenant à la sphère économique et contribuant à son développement, soit la main d'oeuvre, la consommation et l'entrepreneurship, seront cadrées en majorité par les emplois du terme «paradis» dans notre corpus. La vérification de cette deuxième hypothèse ne nécessitera pas l'identification de «sèmes d'intersection» comme dans le cas de l'analyse des emplois du terme «enfer». Il suffira d'identifier les signifiants dont les sèmes entrent en intersection avec ceux de »paradis«: ils devraient appartenir en majorité au monde économique.

Dans notre corpus, le nom commun «paradis» revient 66 fois, dont 5 fois seulement en son sens traditionnel désignant un lieu de l'outre-mort¹⁰². Deux de ces emplois signalent explicitement la disparition de la croyance en l'après-vie, même chez les catholiques¹⁰³, dont les traditionalistes à cet égard inspirent la pitié¹⁰⁴. Un autre affirme qu'un bonheur sublime et

102 Par exemple, C. Bergeron, «Un avant-goût du chant choral au paradis», dans *Le Devoir*, 3 août 1984, p. 5; C. Thibaudeau, «L'entrée de Guy L'Écuyer au paradis», dans *Le Devoir*, 21 septembre 1985, p. 23.

103 J.-P. Proulx, «Seulement les deux-tiers des catholiques canadiens croient encore au paradis et un tiers à l'enfer», dans *Le Devoir*, 14 septembre 1985, p. 5.

104 P. Lefevre, «Pauvre Jeanne d'Arc: "Les paradis n'existent plus"», dans *Le Devoir*, 17 janvier 1985, p. 8.

précis, celui de la promenade dans les bois, ne se trouvera pas au paradis, mais au Vermont¹⁰⁵. Cette invitation à prendre des vacances dans des lieux édéniques revient 8 fois parmi les emplois métaphoriques du mot¹⁰⁶. Une chronique nous en donne l'explication: c'est dans le voyage que se manifesterait le plus la «recherche du paradis perdu»¹⁰⁷. L'expression «paradis perdu» se trouve d'ailleurs dans 9 titres et son contenu revient implicitement dans 5 autres qui font état de désillusions. Ces 14 notices, auxquelles on peut en ajouter cinq où le mot "paradis" sert à identifier des illusions mensongères, composent une thématique majeure de nos 61 emplois métaphoriques: celle de la déception et des espoirs à perdre dans le Québec des années quatre-vingt. Les «paradis» qui n'existent plus appartiennent surtout au domaine politique.

-
- ¹⁰⁵ H. de Billy, «Le septième ciel du promeneur ne se cache pas au paradis: il serpente le Vermont», dans *Le Devoir*, 19 octobre 1985, p. 36.
- ¹⁰⁶ Presse Canadienne, «Le parc Algonquin, paradis du camping en Ontario», dans *Le Devoir*, 15 juillet 1983, p. 8; F. Berger, «Le condominium n'a plus la préférence des Québécois: au "paradis" de la Floride», dans *La Presse*, 3 décembre 1983, p. C-2; P. Gingras, «Un paradis terrestre dont l'avenir est incertain: les Iles Galapagos», dans *La Presse*, 23 février 1985, p. Z-10; R. Choquette, «Le Mont-Blanc, le paradis des randonneurs», dans *Le Devoir*, 26 avril 1986, p. D-4; R. Choquette, «Le lac Champlain, un coin de paradis à nos portes», dans *Le Devoir*, 3 mai 1986, p. D-4; F. Lemenu, «La côte du soleil: un paradis que l'on appelle aussi la costa du golf», dans *Le Devoir*, 31 mai 1986, p. D-2; R. Choquette, «Au paradis des Iles Vierges», dans *Le Devoir*, 1er novembre 1986, p. D-5; R. Parent, «Le Mont-Sainte-Anne, paradis des skieurs», dans *Le Devoir*, 27 décembre 1986, p. D-8.
- ¹⁰⁷ A. Brie, «Le paradis à vue de nez», dans *Le Devoir*, 25 mai 1984, p. 6.

Dans le Québec des années quatre-vingt, c'est clair, le paradis perdu ne «fait aucune place à Satan et aux anges déchus»¹⁰⁸, au sens propre en tout cas. Ce qui fait office de «paradis perdu», c'est celui du Parti Québécois, dont la crédibilité du projet indépendantiste a chuté¹⁰⁹. Fini le temps où des anglophones adoptaient le rêve francophone¹¹⁰. Parallèle inquiétant avec une autre société où un "peuple élu" offense les droits d'une majorité: l'Afrique du Sud¹¹¹. Mais dans la vie québécoise, il ne faudrait pas voir de «paradis perdu»; cette illusion nuit au projet multi-ethnique¹¹² qui semble vouloir prendre le relais de la cause souverainiste. En contre-coup, c'est tout le mouvement social progressiste au Québec qui subit une désaffection¹¹³. On considère maintenant que l'illusion politique fait écran à la situation réelle du Nicaragua qu'on dramatise exagérément¹¹⁴. Le manque de modération en

108 C. Bergeron, «Du paradis perdu», dans *Le Devoir*, 5 janvier 1985, p. 19.

109 J.-P. Proulx, «Le Parti Québécois à la recherche du paradis perdu: Saint-Jacques: le Québec en campagne électorale», dans *Le Devoir*, 30 novembre 1985, p. 5.

110 N. Petrowski, «Jim Corcoran: le paradis trouvé et perdu», dans *Le Devoir*, 25 février 1982, p. 13.

111 R. Beaudin, «Le paradis perdu d'un "peuple élu": Afrique du Sud», dans *Le Soleil*, 14 septembre 1985, p. B-1.

112 J. Royer, «Antonio D'Alfonso et Fulvio Caccia: il n'y a pas de paradis perdu», dans *Le Devoir*, 14 décembre 1985, p. 11.

113 N. Laurin-Frenette, «La gauche, entre le paradis et l'enfer: Québec aujourd'hui |», dans *Le Devoir*, 4 février 1982, p. 16.

114 A.-M. Voisard, «Ni le paradis... ni l'enfer: la vie quotidienne au Nicaragua», dans *Le Soleil*, 1er juin 1985, p. B-3.

politique conduit à la perte du «paradis» par la violence¹¹⁵. Somme toute, «les paradis perdus»¹¹⁶, que la gauche québécoise ne met pas assez en question, ce sont les certitudes quant à l'avenir qu'on doit maintenant construire «prudemment» et «à tâtons». «Le besoin de croire au paradis sur terre reste grand»¹¹⁷ cependant et emprunte d'autres voies illusoire. La sexualité qu'on avait porté aux nues s'est transformée en «paradis des orages»¹¹⁸. Quant à ce paradis qu'on attribue à l'enfance, il est faux lui aussi¹¹⁹. Comme si la naïveté n'avait elle-même jamais existé.

Toutefois le «paradis perdu» peut être «retrouvé», mais non par la drogue¹²⁰ ou ces «paradis artificiels»¹²¹ que sont l'esthétique du corps, la spiritualité et les techniques de détente sensorielle. Alors comment? Par le cinéma en famille¹²² et la

-
- 115 P. Lachance, «Grenade, paradis perdu... |», dans *Le Soleil*, 22 octobre 1983, p. A-14.
- 116 L. Gagnon, «Les paradis perdus», dans *La Presse*, 23 janvier 1982, p. A-7.
- 117 L.-B. Robitaille, «"Le besoin de croire au paradis sur terre reste grand...": Emmanuel Le Roy Ladurie», dans *La Presse*, 8 mai 1982, p. C-2.
- 118 M. Chabot, «Le sexe à l'ordre du jour: "Le paradis des orages", de Patrick Grainville», dans *Le Soleil*, 8 mars 1986, p. C-8.
- 119 N. Beaulieu, «Non, le vert paradis de l'enfance n'existe pas...», dans *Le Soleil*, 18 octobre 1986, p. B-4.
- 120 M. Larue, «La drogue, le paradis et la vraie vie», dans *Le Devoir*, 12 février 1983, p. 18.
- 121 N. Petrowski, «Pour la délivrance, la fuite ou le contentement: les nouveaux paradis artificiels», dans *Le Devoir*, 5 mai 1983, p. 4.
- 122 F. Laurendeau, «Quand on retrouve le paradis perdu...: The Mosquito Coast», dans *Le Devoir*, 27 décembre 1986, p. C-6.

sage consommation dans une société d'abondance¹²³. Caricaturer les vendeurs de bonheur et mettre en doute le *Paradis pour tous*¹²⁴ qu'ils proposent, comme l'a fait un cinéaste sous ce titre, c'est d'ailleurs manquer d'humour¹²⁵, sombrer dans l'angoisse sans intérêt en évoquant *Le meilleur des mondes* de Huxley¹²⁶. À croire les 21 notices qui vont suivre maintenant, en suite logique avec les 19 que nous venons d'énumérer concernant ce qui n'est pas ou ce qui n'est plus crédible dans la société québécoise, c'est pourtant bel et bien dans la croissance de la consommation¹²⁷ et le progrès économique que réside le paradis promis et accessible. En y ajoutant les neuf notices au sujet de la recherche du paradis perdu dans les voyages, un bloc de 30 emplois, près de la moitié du corpus (61), réfère à différents aspects du progrès économique en le valorisant comme paradis réel.

¹²³ R. Duhamel, «À la recherche du paradis perdu», dans *La Presse*, 21 octobre 1983, p. A-6.

¹²⁴ R. Guay, «Une avalanche de films pour les Fêtes: Moonlighting, Paradis pour tous, The Verdict, Les Rouges...», dans *Le Devoir*, 18 décembre 1982, p. 19.

¹²⁵ L.-G. Lemieux, «"Paradis pour tous": Patrick Dewaere méritait mieux», dans *Le Soleil*, 15 janvier 1983, p. C-4.

¹²⁶ L. Perreault, «Le meilleur des mondes: "Paradis pour tous" et "L'indiscrétion"», dans *La Presse*, 24 décembre 1982, p. D-10.

¹²⁷ P. D'Amour, «L'Outaouais: paradis de l'acheteur débrouillard», dans *La Presse*, 2 janvier 1982, P. A-10; Presse Canadienne, «Le Canada, paradis des achats à crédits», dans *Le Soleil*, 8 janvier 1982, p. B-2.

On s'attendait bien sûr à quelques «paradis fiscaux»¹²⁸ : il y en a 6, destinés aux grandes entreprises bancaires et technologiques, au Québec surtout¹²⁹. La technologie¹³⁰ est aussi un facteur du progrès économique vu comme paradis, pas une fin en soi; les entreprises de micro-informatique axée sur le loisir l'ont appris à leurs dépens¹³¹. Quant au Québec il est devenu, depuis le référendum, le «paradis de l'entreprise privée»¹³²; l'administration publique fait d'ailleurs preuve de

128 J. Béliveau, «Un intéressant ouvrage de fiction sur le secret bancaire et les paradis fiscaux», dans *Le Devoir*, 13 juillet 1983, p. 5; Agence France Presse, «L'Italie constitue un paradis de l'évasion fiscale», dans *Le Devoir*, 4 juin 1984, p. 13;

J. Béliveau, «Les paradis fiscaux», dans *Le Devoir*, 4 août 1984, p. 11.

129 A. Bouthillier, «Montréal, un "paradis fiscal" pour les banques?», dans *Le Devoir*, 4 mars 1982, p. 1; G. Séguin, «Même après la taxe de 7.25%, le Québec demeure un paradis fiscal pour les sociétés», dans *Le Devoir*, 28 mai 1986, p. 12; J. Chartier, «Malgré la réforme américaine, Montréal reste un paradis fiscal par rapport à Boston ou à New York: la fiscalité des entreprises de haute technologie», dans *Le Devoir*, 11 décembre 1986, p. 11.

130 A. Dubuc, «Le Japon: paradis des robots», dans *La Presse*, 31 décembre 1982, p. A-13.

131 P. Haas, «De paradis qu'elle était, la micro-informatique s'est transformée en cauchemar pour plusieurs entreprises», dans *Le Devoir*, 29 août 1984, p. 18.

132 F. Osborne, «Rodrigue Biron: "Le Québec est le paradis de la PME"; annonçant la création d'un institut de la PME», dans *La Presse*, 15 avril 1982, p. B-1; Presse Canadienne, «Le Québec, paradis de la PME (R. Biron)», dans *Le Soleil*, 16 avril 1982, p. B-4. L'expression a d'ailleurs été reprise par le premier

laxisme¹³³. Diviser ce paradis en riches sans coeur et en pauvres, c'est «démagogique et manichéen»¹³⁴: il est excellent que le Canada soit «un paradis de la main d'oeuvre à bon marché»¹³⁵. Les entreprises sont d'ailleurs exploitées par leurs riches créanciers¹³⁶. Pour les investisseurs¹³⁷ comme pour les travailleurs¹³⁸, le «vrai» paradis est ici. Les cadres sont bien soignés¹³⁹. En limitant la hausse des salaires, le gouvernement prépare un paradis sans inflation¹⁴⁰. Le chômage est une question de compétitivité et de productivité dans une économie de marché¹⁴¹. Sous peine de crise, il faut adopter la vision économique de la réalité: les agriculteurs des «petites fermes familiales de jadis» apprennent avec âpreté les règles du monde

ministre à une date légèrement hors de notre corpus: G. Lesage, «Le "paradis" de Bourassa», dans *Le Devoir*, 7 février 1987, p. A-18.

- 133 **L. Bissonnette, «Le paradis du laxisme», dans *Le Devoir*, 12 mars 1982, p. 12.**
- 134 **R. Lévesque, «Le Moineau et les Pinson au paradis», dans *Le Devoir*, 9 octobre 1986, p. 7.**
- 135 **«Le Canada, un paradis de la main d'oeuvre à bon marché?», dans *La Presse*, 16 mai 1986, p. E-3.**
- 136 **C. Thibaudeau, «Les faillites, un paradis pour riches créanciers», dans *La Presse*, 28 septembre 1985, p. H-3.**
- 137 **S. Dusseault, «Un paradis, l'Inde? Plutôt une Tour de Babel! Pour les producteurs de cinéma», dans *La Presse*, 15 février 1986, p. E-16.**
- 138 **Agence France Presse, «Le paradis infernal des "Braceros" haïtiens», dans *Le Devoir*, 2 août 1983, p. 12.**
- 139 **R. Morissette, «Un paradis pour les cadres: l'Université de Sherbrooke», dans *Le Devoir*, 22 janvier 1983, p. 6.**
- 140 **Presse Canadienne, «Le Canada deviendra le paradis du 6/5%», dans *La Presse*, 2 décembre 1982, p. C-9.**
- 141 **J. Nadeau, «Taiwan reste un paradis du plein emploi: malgré la crise», dans *La Presse*, 17 août 1982, p. C-2.**

des affaires¹⁴². Très peu de nos notices évoquent le «paradis» comme idéal à atteindre dans des conditions de vie autres qu'économiques. Dans le domaine des arts¹⁴³ aussi, la réussite est un paradis. Le paradis écomique contraste d'ailleurs avec le politique, qui ne se trouve pas au Québec, mais en France¹⁴⁴. L'idéal quant à l'État, c'est plutôt l'absence de ses réglementations¹⁴⁵. Sa fonction est limitée à la sécurité nationale¹⁴⁶.

Parmi les emplois métaphoriques du mot «paradis» auxquels on ne peut donner sens par rapport à la valeur dominante du progrès économique, il y a le nom d'une troupe de théâtre¹⁴⁷, le titre d'une exposition de photographie¹⁴⁸, un emploi

¹⁴² A. Pépin, «Au paradis agricole, c'est un dur retour à la réalité: la crise au Québec», dans *La Presse*, 25 octobre 1982, p. A-8.

¹⁴³ P. Lefevre, «Witkiewicz au paradis», dans *Le Devoir*, 18 janvier 1986, p. 24.

¹⁴⁴ L.-B. Robitaille, «La France, c'est le paradis des politiciens», dans *La Presse*, 2 août 1986, p. B-3.

¹⁴⁵ R. Gervais, «Espace et jeux: pour les enfants, le Nouveau-Québec est un vrai paradis», dans *La Presse*, 13 octobre 1984, p. A-10.

¹⁴⁶ P. Lachance, «Le Canada, un paradis d'espions», dans *Le Soleil*, 12 juillet 1982, p. A-4.

¹⁴⁷ L. Bernard, «La recherche de l'art des enfants du paradis», dans *Le Soleil*, 10 avril 1982, p. D-4; N. Campeau, «Les enfants du paradis: un théâtre du silence», dans *Le Devoir*, 6 mars 1982, p. 21.

¹⁴⁸ R. Viau, «Une visite au paradis, côté jardin», dans *Le Devoir*, 3 avril 1982, p. 27.

inexplicite¹⁴⁹, et un assez paradoxal¹⁵⁰. Par 2 fois, «paradis» est aussi utilisé dans une phrase négative pour signifier qu'on n'a pas atteint une situation idéale dans certains domaines: le mot rappelle alors le sens de «enfer», car il s'agit de l'acceptation et de la reconnaissance sociales des homosexuels et des enseignants¹⁵¹.

Conformément à notre hypothèse, il semble que la sphère d'activités qui mène au «paradis» dans le Québec des années quatre-vingt soit celle du développement économique. Dans le cadre de la théorie du sacré chez Durkheim, qui a aussi guidé notre analyse des emplois du terme «enfer», l'objet de ce culte, c'est *la société*: le progrès économique de la société québécoise est le principe d'unification du sacré du système socio-religieux mis à jour par notre étude. Celle-ci confirme la fécondité heuristique de l'hypothèse de Durkheim au sujet de l'origine et de la fonction sociales de la symbolique religieuse. Pour nous, ces résultats sont assez concluants pour que nous mettions fin à une recherche entreprise il y a plusieurs années, alors que nous avons été intrigué par le sens des métaphores religieuses si fréquentes dans la presse écrite¹⁵².

-
- 149 L. Perreault, «L'enfer et le paradis: le cinéma canadien», dans *La Presse*, 22 mai 1982, p. C-16.**
- 150 R. Tremblay, «De l'enfer du démon du midi... au paradis de l'agonie», dans *Le Soleil*, 7 août 1982, p. D-8.**
- 151 C. Courcol, «Ce n'est pas encore le paradis: pour les homosexuels aux États-Unis», dans *Le Soleil*, 27 septembre 1982, p. A-9;**
C. Gauthier, «L'enseignant au collégial, ce n'est pas encore le paradis: la condition enseignante», dans *Le Devoir*, 12 août 1982, p. 20.
- 152 R. Tessier, *La métaphore religieuse dans la presse écrite au Québec. Essai d'analyse de discours à entrée lexicale*, mémoire de maîtrise, Département des sciences religieuses, Université du Québec à Montréal, 1987, 155 p.**

