

---

# Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli ?

---

Raymond Lemieux  
*Groupe de recherche en sciences de la religion*  
*Université Laval*

La question de l'identité collective, à n'en point douter, est éminemment politique : elle concerne les modes selon lesquels un groupe se représente sa propre réalité face aux autres et, par conséquent, les transactions qu'il développe avec ces derniers de même que les modes selon lesquels les autres conçoivent sa différence. On se souviendra à ce propos de la quasi-infamie subie par notre bourgeoisie nationale, il n'y a pas si longtemps, quand ses velléités émancipatrices étaient renvoyées à son statut politique de « *priest ridden Province* » ! Si la religion a été (ou est) porteuse d'identité pour une collectivité, il faut donc faire de son histoire (et de sa situation) religieuse une lecture politique.

Aujourd'hui l'identité « québécoise » (qu'il faudra distinguer de l'identité canadienne-française) semble avoir évacué la variable religieuse. Elle l'a remplacée par une approche de type État-nation et ce qu'on peut appeler, sans grand risque, une « religion séculière » pourvu qu'on en définisse les termes. Les gens de ma génération, quelques-uns de ceux qui les ont précédés et la masse de ceux qui la suivent voient généralement là, spontanément, un processus d'émancipation, un essor politique, social et culturel ayant permis d'échapper à la « grande noire sœur » (comme dit Sol) dominant leur imaginaire historique. Mais qu'en est-il exactement ? Ceux qui

diagnostiquent la « fin du religieux » et ceux qui espèrent encore en un avenir pour le christianisme font-ils autre chose que s'empêtrer dans leurs idéologies ? Qu'en est-il des dynamismes d'antan et, par voie de conséquence, de la vitalité religieuse d'aujourd'hui ? Si elle a pour une large part délaissé le catholicisme, l'identité culturelle supporte-t-elle encore du religieux ? Et cette identité se configure-t-elle de même façon au Québec, en Acadie et dans les autres minorités francophones, canadiennes ou états-uniennes ?

Je voudrais tenter ici, non pas de répondre définitivement à ces questions, mais de leur donner une formulation socio-historique qui permette de mieux en contrôler la problématique. Je le ferai en deux temps parce qu'il me semble que ces questions présentent deux versants. Le premier temps concerne l'histoire : une identité, personnelle ou collective, est toujours l'appropriation d'une histoire sociale ; le second, l'actualité de la culture. Dans les deux cas, il y a mise en cause de l'altérité. L'histoire sociale suppose un passé et un avenir, donc une direction, un sens. L'actualité de la culture met en cause la coexistence, dans les jeux de reconnaissances et de défiances mutuelles. Une singularité, collective ou individuelle, prend forme ainsi, dans le regard de l'Autre.

## L'IDENTITÉ FRANCOPHONE EN AMÉRIQUE : UNE HISTOIRE POLITIQUE DU CATHOLICISME

### La question de l'identité

L'identité, disait Michel Foucault (1969 : 27), consiste à « définir un emplacement singulier par l'extériorité de son voisinage ». Il en est ainsi des collectivités comme des individus. Cela suppose un ensemble de transactions, ou si l'on préfère une terminologie plus psychosociologique, d'interactions par lesquelles une entité humaine donnée « *intériorise*<sup>1</sup> les attitudes et les valeurs des autres à l'égard du monde qui l'entoure et envers elle-même » (Hadden, 1969 : 211). Ces transactions ne vont pas de soi. Elles se réalisent dans la

---

1. Nos italiques.

dynamique même de la vie, dans les ruptures et les réorganisations que celle-ci impose sans relâche, comme autant d'épreuves vitales dont on trouve sans doute le prototype chez les preux chevaliers du roman courtois médiéval : le héros doit partir à l'aventure – se confronter à l'altérité – pour enfin, dans un hypothétique retour, trouver grâce aux yeux de sa belle. Ayant pour point de départ une contrainte physique, sociale ou politique, l'épreuve « contraint l'homme à penser et à trouver un sens à sa vie ; son issue restant incertaine dans un monde en pleine contradiction, elle devient une quête *sans fin de l'identité* » (Köhler, 1974 : 96). Elle se transpose alors tout naturellement dans les domaines du moral et du spirituel.

C'est elle qui préside à la dynamique du *croire*, pour l'inscrire dans son épaisseur anthropologique, en tant qu'acte qui ne se réduit pas à une dimension religieuse exilée du quotidien ou mise à l'abri des affres politiques, mais qui concerne l'essence même de l'histoire humaine : « Une anthropologie du croire n'est pas une théologie de la foi, elle ne traite pas particulièrement de la croyance *religieuse*. Il s'agit d'abord d'une question anthropologique, qui naît de la pratique d'historien [...] affronté à l'observation et à l'interprétation des croyances et de leur fonctionnement social », dit Louis Panier (1991 : 42) en commentant l'œuvre de Michel de Certeau<sup>2</sup>. S'y articulent, selon ce dernier, deux instances : d'une part, une « poétique du croire », d'où le sujet humain se constitue par des jeux de sens – la métaphore, la parabole, le récit de vie – dans la polysémie d'un univers de sens toujours incomplètement circonscrit ; d'autre part des « manipulations institutionnelles du sens » qui certes limitent ces jeux, mais en assurent également la vraisemblance et la cohérence sociale.

La poétique du croire, c'est évidemment la multitude des modes selon lesquels les peuples autant que les individus pensent leur singularité, idéalisent les valeurs qui structurent leurs rapports sociaux, subliment leur destinée et espèrent en des jours meilleurs. Mais là où le désir fait jaillir du sens comme une floraison printanière toujours renouvelée, l'institution, elle, le contient et l'encadre. Elle limite le sens : elle le fait passer de la prolifération des possibles

---

2. Voir notamment Panier (1985 et 1991).

au petit nombre des *articles de foi*. Mais poétique et manipulation institutionnelle sont interdépendantes : quand la première ouvre sur l'indéfini, la seconde autorise des expressions, accrédite des locuteurs, impose sa logique et son cadre de référence. Elle procure alors des fondements à l'infondé, garantit l'action politique et devient une condition de possibilité de la vie humaine qui, pourtant, en transgresse sans relâche les frontières. L'individu ou le groupe qui s'y réfère est assuré de sa consistance de réalité sociale.

Poétique et manifestation institutionnelle contribuent ainsi à l'« identité », c'est-à-dire à l'appropriation d'une image vraisemblable de la singularité dans le monde ouvert des possibles.

On ne peut être surpris, dans cette perspective, que la religion soit un moteur puissant des quêtes humaines. Sans passer en revue les dizaines de définitions qu'en fournit la littérature savante<sup>3</sup>, disons qu'une de ses fonctions essentielles, quelle que soit la conception qu'on s'en fait, quel que soit le type de société concerné, est d'assurer la possibilité du commerce humain avec l'altérité. Cela ne préjuge en rien des modes selon lesquels se représente cette altérité : Dieu personnel ou ordre cosmique, sublimation de la force intime du moi, représentation de forces habitant les choses, ou encore réification de valeurs humanistes. Mais cela concerne un travail humain spécifique : inventer des modes de représentation de l'Autre et, si possible, des façons de le domestiquer pour établir avec lui des rapports satisfaisants.

Poser ainsi la question du religieux dans son dynamisme, c'est en contester la signification sociologique fondamentale en refusant les tentations réductionnistes. L'étude du religieux, en effet, ne se réduit ni à celle de ses contenus ni à celle de ses institutions. Elle concerne les modes selon lesquels, pour paraphraser Henri Desroche (1967) dans son commentaire de Durkheim : « La société ne crée une religion que dans la mesure où la religion lui permet de se créer elle-même. » Le fait que les sociétés traditionnelles aient géré leurs représentations de l'Autre par des institutions ecclésiastiques à tendance monopolistique, alors que les sociétés modernes

---

3. Voir à ce propos Despland (1979).

le font par des mécanismes de marché – des « biens de salut » devenant, à l'instar des autres biens symboliques, des « marchandises » offertes sur un marché ouvert –, n'altère pas vraiment cette problématique. Il s'agit là simplement de modes différents de régulation sociale.

On s'entend souvent dire que nos contemporains, dans leurs « itinéraires de sens »<sup>4</sup> désormais libérés des encadrements traditionnels, sont « privés de balise »<sup>5</sup>, sinon acculés à l'« expérience du rien » (Welte, 1989). On ne peut se surprendre dès lors que, pour contrer ce désordre apparent, beaucoup s'en remettent aux groupes qui prétendent contrebalancer la perplexité du temps par des communautés chaleureuses, des rituels à efficacité garantie ou des satisfactions de toutes sortes données à l'idéal du moi autrement défaillant. L'effervescence religieuse et le marché des biens de salut sont des signes évidents de la précarité humaine. Quand une société perd ses cadres, elle vit la hantise de l'Autre. Maurice Halbwachs (1952 : 185) l'évoquait déjà en 1925 en parlant des premiers siècles chrétiens : « Lorsqu'une société transforme ainsi sa religion, elle s'avance un peu dans l'inconnu ». Pourquoi en irait-il autrement maintenant ?

Dans les processus d'encadrement, bien sûr, religions, mythes et idéologies ont tendance à se rejoindre sans qu'il soit toujours facile de distinguer clairement les contours de chacun. Ainsi, historiens et clercs, intellectuels et faiseurs d'images s'entendent depuis longtemps sur le fait que le catholicisme ait été un important facteur de singularité et d'affirmation collective des sous-cultures francophones d'Amérique. À tel point qu'un véritable mythe a pris racine dans ce consensus : celui d'une société qui aurait été autrefois complètement dépendante de l'Église, dans sa morale, sa pensée et son dynamisme et qui serait enfin, aujourd'hui, « sécularisée ». Certes l'initiative de ce discours mythique a changé de mains depuis 30 ans. Manipulé autrefois par des élites cléricales, il proposait une image d'Église mystique, toute de maternelle sollicitude pour un

---

4. Voir pour ce concept Michel (1993).

5. Pour un panorama actuel de la question, voir les enquêtes dirigées par Jacques Grand'Maison, Jean-Marc Charron et Solange Lefebvre (1992, 1993, 1994)

peuple orphelin. Manipulé par les médias, la culture populaire et même l'art, il met en scène, plus souvent qu'autrement, une Église-épouvantail et un clergé de caricature.

La bonne mère toute-puissante semble désormais en train d'être remplacée dans l'imaginaire collectif par la marâtre, la mère castratrice. Mais n'est-ce pas le même mythe qui structure les deux modes de représentation ? C'est évidemment le rôle nécessaire et irremplaçable de l'historiographie de nous apprendre ici à analyser, c'est-à-dire à passer d'un discours absolu à un discours relatif, par le recours constant aux documents, pour aller, comme disait Freud (1971 : 44-45), de « l'illusion à l'épreuve du réel ». Rappelons, pour mémoire, ce qu'il entendait par là : « Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur [...] nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel. »

Les manipulations institutionnelles du sens peuvent certainement soutenir des illusions. Les jeux d'intérêts humains sont trop complexes, dans ces domaines, pour que quiconque puisse prétendre les éviter. Mais cela ne veut certainement pas dire que sortir des cadres institutionnels équivaut à sortir de l'illusion. Le prétendre est encore une fois nier la complexité des itinéraires humains. En Amérique, la chose est évidente : les encadrements religieux d'antan concernaient des sociétés dispersées, préindustrielles, dominées par les forces de la nature et bien souvent déracinées, séparées de leur tronc historique dont les évolutions leur devenaient peu à peu étrangères. Mais en même temps ces sociétés à forte densité communautaire, confrontées à la modernité, devaient s'obstiner à survivre et à affirmer la fierté de leurs origines. Les valeurs qui présidaient aux itinéraires de sens de nos ancêtres ont été abandonnées pour désuétude. Celles d'aujourd'hui sont des adaptations à une société « globalisée » dans une conurbation planétaire. Peuvent-elles mieux répondre aux besoins d'inscription sociale d'aujourd'hui que celles d'autrefois répondaient aux besoins de jadis ? Rien n'est moins sûr et en même temps rien ne permet de dire le contraire. Elles ren-

voient les individus à leur solitude et les confrontent souvent à l'anomie, mais elles peuvent aussi leur ouvrir d'insoupçonnables perspectives de créativité. Les petites et moyennes bourgeoisies qui donnent le ton du concert culturel se veulent éclairées et informées, mais elles sont limitées dans leur affairisme et angoissées par l'incertitude de leur sort. Si, dans les sociétés de tradition, l'enchantement des origines rendait supportable un présent contraignant, on peut se demander jusqu'à quel point la diffamation du passé, dans les sociétés techniques, n'est pas une tentative d'enchantement du présent, pour évacuer trop de désillusions réelles. Dès lors, dans les unes comme dans les autres, on continue de sacrifier le réel pour garder ouvert l'imaginaire. Et ce sacrifice peut toujours produire des effets pervers quand il bloque, pour les jeunes générations, l'accès critique – et non seulement spéculaire – à leur identité sociale.

### **Une histoire politique du catholicisme**

La lecture politique du catholicisme d'ici, remarquons-le, n'a rien de vraiment nouveau. On la trouve déjà, brillante d'ailleurs, chez les idéologues cléricoconservateurs du tournant du siècle : elle dessinait alors ce qu'ils appelaient la « mission » des Canadiens français dans l'espace américain. Écoutons Henri Bourassa prendre la parole au Congrès eucharistique de 1910, lors de ce qui fut sans doute la première véritable affirmation internationale de l'Amérique francophone, pour répondre au cardinal Bourne, archevêque de Westminster et légat pontifical, qui avait peu diplomatiquement souligné l'importance de la langue anglaise pour l'Église :

Je ne veux pas, par un nationalisme étroit, dire ce qui serait le contraire de ma pensée – et ne dites pas, mes compatriotes – que l'Église catholique doit être française au Canada. Non ; mais dites avec moi que, chez trois millions de catholiques, descendants des premiers apôtres de la chrétienté en Amérique, la meilleure sauvegarde de la foi, c'est la conservation de l'idiome dans lequel, pendant trois cents ans, ils ont adoré le Christ. [...]

Éminence, vous avez visité nos communautés religieuses, vous êtes allé chercher dans les couvents, dans les hôpitaux et dans les collèges de Montréal la preuve de la foi et des œuvres du peuple canadien-français. Il vous faudrait rester deux ans en Amérique, franchir cinq mille

kilomètres de pays depuis le Cap Breton jusqu'à la Colombie-Anglaise, et visiter la moitié de la glorieuse république américaine – partout où la foi doit s'annoncer, partout où la charité catholique peut s'exercer – pour retracer les fondations de toutes sortes – collèges, couvents, hôpitaux, asiles – filles de ces institutions-mères que vous avez visitées ici. Faut-il en conclure que les Canadiens français ont été plus zélés, plus apostoliques que les autres ? Non, mais la Providence a voulu qu'ils soient les apôtres de l'Amérique du Nord.

Que l'on se garde, oui, que l'on se garde avec soin d'éteindre ce foyer intense de lumière qui éclaire tout un continent depuis trois siècles ; que l'on se garde de tarir cette source de charité qui va partout consoler les pauvres, soigner les malades, soulager les infirmes, recueillir les malheureux et faire aimer l'Église de Dieu, le pape et les évêques de toutes langues de toutes races (Bourassa, 1952 : 71-72).

Sans doute peut-on voir là le discours type du triomphalisme cléricoconservateur qui a si fortement marqué la première moitié de ce siècle et dont certaines racines nous ramèneraient au milieu du XIX<sup>e</sup>. Peut-on, à cette période de l'histoire, penser l'essor canadien-français autrement qu'en évoquant la seule institution capable d'en encadrer la culture ?

Le rapport du politique au religieux pourtant n'est jamais si simple que les idéologies peuvent le laisser penser. Il faut apprendre à le lire en fonction d'une histoire plus large, l'histoire politique d'une part, celle qui concerne les autres, et une histoire religieuse plus générale, d'autre part, celle qui concerne l'Autre.

Dans le premier axe, l'histoire canadienne présente trois modèles dominant autant d'espaces politico-religieux, qui mettent en cause tant les institutions que les mentalités et nous permettent d'expliquer le passage de la religion d'encadrement, qui a perduré jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, à la religion diffuse et séculière que nous observons aujourd'hui. Nous les appellerons le modèle colonial, définissant l'espace canadien de l'après-Conquête, le modèle confédéral, donnant place à l'espace canadien-français catholique, et, enfin, le modèle national-bourgeois, supportant l'espace québécois après la Révolution tranquille.

Le modèle socioreligieux colonial dans l'espace canadien est celui qui a été imposé par la force des traités en 1760. Pendant le siècle qui a suivi la Conquête, l'Église est restée pauvre, mission-

naire, et elle n'a trouvé que difficilement à pourvoir aux encadrements locaux d'une population extrêmement dispersée, sur les rives mêmes du Saint-Laurent. Il serait outrecuidant de parler pour cette époque d'Église dominante. Au contraire, elle doit lutter pour la reconnaissance de ses institutions et pour son identité. Mais assez rapidement elle bénéficiera des circonstances et ses élites deviendront les porte-parole respectés du peuple vaincu : le gouvernement et la hiérarchie catholique reconnaîtront leurs intérêts communs et, pragmatiques, formeront des alliances objectives. Mgr Briand pourra écrire dès 1775 que « la religion [...] est parfaitement libre » et que « la piété règne parmi le peuple plus que du tems des françois » :

Le gouverneur m'aime et m'estime ; les anglois m'honorent. J'ai rejeté un serment que l'on avoit proposé et le parlement de la grande Bretagne l'a changé et établi tel que tout catholique peut le prendre : dans le bill qui autorise la religion, on a pourtant mis le mot de suprémacie ; mais nous ne jurons pas sur le bill ; j'en ai parlé à son Excellence notre gouverneur qui m'a répondu : « qu'avez-vous à faire au bill ? le roi n'usera point de ce pouvoir et il consent bien et il pretend même que le pape soit votre superieur dans la foi mais le bill n'aurait pas passé sans ce mot » (Briand, 1952 : 150).

Étrange alliance, à vrai dire, que celle du gouverneur représentant une puissance antipapiste – persécutrice des catholiques dans sa métropole – et d'un évêque catholique romain. C'est que tous deux, au fond, sont tributaires d'une même réalité : pour accomplir leur mission, ils ont besoin de paix sociale. Ils savent que seule une telle alliance, bien qu'elle puisse paraître contre nature, la préservera. Aussi la romanité de l'Église devient-elle bientôt non seulement un fleuron de sa gloire spirituelle, mais une garantie pour le gouvernement colonial. Ainsi le catéchisme « canadien » de Mgr Plessis, préférant Rome plutôt que Paris ou Baltimore, permet à l'évêque, tout en affirmant une identité culturelle (Brodeur, 1986), de n'être point suspect de velléités franco-revanchardes, ni de velléités américanophiles. Il peut aussi tenir le peuple loin des tentations révolutionnaires. Dès lors, en laissant à l'Église le soin d'encadrer ce peuple, le pouvoir colonial gagne la paix et peut poursuivre ailleurs ses activités.

Ailleurs, c'est-à-dire sur le terrain du commerce et de l'industrie, ce qui suppose, sur place, l'implantation d'une bourgeoisie. À

mesure que la situation évolue, les Anglais, d'abord occupants, se préoccupe de peuplement et veulent se comporter en libéraux éclairés, comme en fait foi le fameux rapport Durham, dans la conjoncture fragile d'une société qui doit à la fois rapporter à sa métropole, contenir ses autochtones (les Canadiens français, bien sûr) et résister aux « mirages » américains. Le développement d'une économie bourgeoise axée sur le commerce « extérieur » (c'est-à-dire en priorité avec la métropole) répond à la première contrainte ; l'assimilation est la voie royale à suivre quant à la deuxième, quitte à laisser l'Église agir là où cela ne pourrait réussir ; des libertés politiques dosées et fonctionnelles permettent de négocier la troisième. Dès lors une nouvelle conjoncture se met en place, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, pour préparer le modèle confédéral.

L'Acte de l'Amérique du Nord britannique réunit tous ces objectifs. Son astuce majeure est celle de la séparation des pouvoirs – ce que Jean-Charles Bonenfant appelait la « stratégie des tiroirs » – : au fédéral, tout ce qui concerne le développement économique et politique, la défense, les relations extérieures (qui ne peuvent être étrangères puisqu'elles comprennent toujours les rapports privilégiés avec la métropole), le commerce et l'industrie, le transport maritime puis ferroviaire, bref tout ce qui, à l'époque, peut être considéré comme important pour définir les destinées politiques d'une formation sociale. Aux provinces reviennent les domaines secondaires : les ressources naturelles (qu'on n'a pas encore appris à harnacher), les affaires sociales et l'éducation où l'État, dont il est impensable qu'il soit interventionniste, se limitera longtemps à un lointain droit de regard. Chacun des niveaux de gouvernement est souverain dans ses tiroirs, mais il est évident que le leadership est attendu du fédéral. De fait, la stratégie est très bien ajustée à la situation sociale : elle règle pour presque un siècle l'affrontement des deux « races » (le terme est de Durham), sans bien sûr le résoudre. Pour l'Église, elle représente un vêtement sur mesure laissant le champ libre à ses initiatives là où, justement, elle peut prétendre exceller, soit l'encadrement des populations locales et les œuvres qui supportent cet encadrement : l'éducation, les soins (la *caritas*), en premières lignes ; les loisirs, la moralité, la fierté nationale, les affaires « sociales » en général, y compris l'organisation

ouvrière qui se développe au XX<sup>e</sup> siècle, à l'ombre des paroisses urbaines.

Certes, cette Église qui aborde les terrains d'un nouveau pacte social n'est plus l'Église pauvre des années d'après-Conquête. Elle a entrepris une restauration<sup>6</sup> remarquable depuis les années 1840, grâce à l'apport de ressources venant des « vieux pays », qui trouvent ici une liberté d'expansion inconnue chez eux. Elle est capable d'entreprendre des campagnes de christianisation, notamment par la prédication, présentant d'étranges résonances avec celles qui galvanisent en même temps les milieux ruraux américains. Le renouveau se traduit d'ailleurs par une reprise substantielle de la pratique religieuse non seulement des pascalisants, mais des messalisants et des communiantes. Et surtout, il assure pour un siècle l'efficacité des fonctions de suppléance, devant des structures civiles jugées trop faibles, d'où les clercs légitiment bientôt leur action sur toutes les scènes sociales et politiques et d'où ils développent une véritable puissance : à la fin du siècle, l'État provincial n'emploie qu'environ 200 fonctionnaires alors que l'Église peut compter sur la parfaite disponibilité de près de 10 000 personnes.

Mais déjà cette Église est confrontée à la modernité. Son « triomphalisme » du tournant du siècle n'est certes pas qu'un feu de paille, mais il est pourtant loin d'être le seul caractère à retenir de la mentalité cléricale. La lettre pastorale de Mgr Bruchési, par exemple, datée de 1898, porte sur rien de moins que *L'affaiblissement de l'esprit chrétien et le goût des plaisirs du monde* [...]. Elle traduit une anxiété qui est bien moderne. On peut certainement considérer comme un succès l'encadrement des populations rurales par le système paroissial, le réseau d'écoles primaires et les institutions de formation d'institutrices qu'entretiennent les communautés de femmes. On peut gloser sur « la bonne troisième année » que beaucoup de nos ancêtres, surtout parmi les garçons, n'ont pas dépassée ; il reste que peu de sociétés paysannes, au début du XX<sup>e</sup> siècle, pouvaient se targuer de structures d'alphabétisation généralisées. Faut-il considérer comme un échec le fait que le contrôle

---

6. À ce propos voir entre autres Rousseau (1986 et 1990).

échappe à l'Église dès que la ville, cette entité étrange en regard des solidarités communautaires du village et du rang et, à bien des égards, étrangère dans sa composition démographique, attire de plus en plus d'individus pour qui résonne l'appel du travail salarié, quand la ferme familiale ne garantit plus une qualité de vie décente, ou pour qui miroitent les appâts modernes du succès, de la promotion sociale et bientôt de la consommation ?

De fait, pendant tout le siècle confédéral, l'Église a dû, pour maintenir sa place, procéder à des restaurations répétitives. Si la prédication de Chiniquy s'est appesantie sur la tempérance, si celle de Mgr Bruchési a stigmatisé le goût des plaisirs, celle du père Lelièvre se veut une croisade morale restaurant la dignité dégradée des ouvriers et celle des années 1950 met en évidence les fréquentations trop libres, la pornographie, l'effritement du mariage, l'accroissement des naissances illégitimes, le contrôle des naissances, tous vus comme des maux essentiellement « urbains ». Ils sont en effet des symptômes d'un impossible contrôle communautaire des solidarités, tout comme l'alcool signale une impossibilité analogue pour le coureur de bois, le « gars de chantier » ou le marin traumatisé de retrouver l'ordre social auquel il s'intègre mal. Du point de vue d'une culture « paroissiale », ce sont là des maux semblables. Certes, on peut reprocher à la pastorale qui en découle – et la critique porte – de ne considérer la réalité que dans ses symptômes, et non dans ses causes (Chevalier, 1992). Mais justement les causes sont de l'ordre de celles qui échappent au contrôle – et bien souvent à la perception – d'une Église ne reconnaissant encore de la modernité que ce qui l'agresse dans sa mission d'encadrement social.

C'est dans ce contexte que prend place la Révolution tranquille, inaugurant notre troisième modèle socioreligieux, celui d'une culture nationale-bourgeoise ouvrant l'espace québécois.

Les populations francophones urbaines, d'abord socialement minorisées, identifiées aux couches les moins favorisées et limitées dans leurs possibilités de développement, ont quand même produit, pendant le siècle confédéral, une petite et moyenne bourgeoisie d'ouvriers spécialisés, de commerçants et de cadres moyens, d'em-

ployés du secteur tertiaire, gérants, syndicalistes et intellectuels de divers niveaux. Cette bourgeoisie, au lendemain des guerres mondiales, n'a pas beaucoup de pouvoir, mais elle sait une chose : c'est par le développement de son savoir-faire et de sa volonté politique, et non par ses solidarités communautaires et ses traditions, qu'elle fera sa place dans une société moderne.

Dans les années 1960, elle commence tout simplement à se donner les moyens politiques de ses aspirations économiques, par un discours mettant en valeur l'éducation technique, la rationalité administrative, et exigeant de l'État provincial qu'il préside à son développement. Les compétences négligeables il y a un siècle, dans la répartition initiale des « tiroirs », prennent désormais une importance capitale. Le pouvoir fédéral, d'ailleurs, ne cesse d'y marauder. L'Église, de son côté, est débordée par les exigences de compétitivité et les investissements nécessaires pour en assurer le développement : le savoir technique coûte très cher, en éducation comme en santé. Elle doit laisser s'y épanouir d'autres élites que les siennes.

Les forces idéologiques et les courants politiques qui prétendent définir la nouvelle donne socioreligieuse présentent moins un anticléricalisme laïc à la mode européenne, toujours marginal ici, que le sentiment général que l'Église doit garder sa place (ce qu'elle a d'ailleurs toujours enseigné !), c'est-à-dire en rester à sa mission propre qui est du domaine exclusivement religieux. Or, ce religieux, matière privée, relève d'une éthique de la conviction. Il devient équivoque quand il se compromet dans le domaine public. Il est donc séant de l'exiler de tout ce qui concerne pourtant les jeux nécessaires de la vie quotidienne : le travail, l'habitation, la consommation, la production, l'ordre public, l'éducation et, d'une façon générale, les institutions sociales communes.

Dès lors le terrain est prêt pour le remplacement de la vieille religion institutionnelle assurant l'identité nationale par une autre religion...

## LES DÉPLACEMENTS DE L'IDENTITÉ RELIGIEUSE

Ces faits sont bien connus, de même que les idéologies qui les sous-tendent<sup>7</sup>. Notre intention en les rappelant n'est pas de refaire l'histoire religieuse du Canada français, mais bien de lui donner un cadre de référence qui nous permette de mieux saisir le sens de son identité religieuse. Or, pour compléter ce cadre, il faut en faire désormais une lecture sur un fond d'histoire américaine.

### La modernité religieuse américaine

La modernité – religieuse ou politique – n'a pas été inventée par les Québécois. Faut-il s'en réjouir ou en pleurer ? Peu importe. Si ces derniers et les autres francophones d'Amérique ont connu une histoire distincte à cet égard, ils restent néanmoins tributaires, les uns comme les autres, d'un milieu humain qui les dépasse. Après avoir abordé les rives du Saint-Laurent, nos ancêtres ont rapidement voulu explorer les espaces intérieurs qu'il leur ouvrait, jusqu'au bassin du Mississippi et aux montagnes de l'Ouest. Or, l'histoire religieuse de cet espace américain n'est pas sans influencer le sens qui peut être donné à notre propre histoire religieuse. Il est important d'en saisir les principaux axes. Suivons ici, l'historien américain Martin E. Marty (1975).

Les premiers arrivants, avance-t-il en substance, ont apporté dans leurs bagages une « religion ethnique », c'est-à-dire une correspondance étroite entre leur identité nationale d'origine (ou la mémoire qu'ils en ont, sinon la sublimation qu'ils en font) et leurs caractéristiques religieuses comme citoyens de l'espace politique en train de s'ouvrir. Le Nouveau Monde sera pour beaucoup un espace de libération : pour les uns, de la persécution ; pour les autres, de la corruption d'un idéal chrétien malmené par de trop anciennes compromissions. Les Pères pèlerins qui implantent le puritanisme en

---

7. Nous renvoyons évidemment, comme source majeure, à Hamelin et Gagnon (1984) et Hamelin (1984) de même qu'à la collection de Dumont, Hamelin, Montminy et Harvey (1974-1981).

Nouvelle-Angleterre ne sont pas très différents, par leurs aspirations, des catholiques riverains du Saint-Laurent : les uns comme les autres aspirent à créer une société homogène. Ils développent d'ailleurs d'impressionnantes traditions missionnaires, mélanges d'idéalisme et d'intolérance, de générosité et de prosélytisme, d'esprit d'entreprise et de traditionalisme.

Mais sur les territoires américains bientôt émancipés des tutelles européennes, les liens initiaux entre identité ethnique et identité religieuse se transforment au rythme même du recul des frontières. Dans la mesure même où la dynamique sociale favorise les aventures communes entre citoyens d'origines diverses, l'identité religieuse glisse de l'ethnicité vers le « dénominationnalisme ». Apparaissent alors dans les moindres villages, comme ce fut le cas dans les Cantons de l'Est au XIX<sup>e</sup> siècle, des organisations paroissiales multiples dont l'objet n'est plus l'encadrement d'un territoire, mais la canalisation de réseaux confessionnels, chaque Église compétitionnant pour attirer et garder ses fidèles en proposant des solutions satisfaisantes aux problèmes de l'existence. Se met alors en place une modernité religieuse typiquement américaine. Exacerbant leurs particularités dénominationnelles, lancés dans une quête sans fin de la pureté originelle, beaucoup d'Églises et surtout de groupes issus des Églises sont poussés à radicaliser leurs convictions, prêchant la primauté de l'expérience sur l'institution. Les identités religieuses dénominationnelles, dès lors, mettent en évidence les dénivellations du tissu social américain dont elles épousent les variations. Mais, en même temps, elles contribuent, non sans paradoxe, à surmonter les clivages ethniques originels – sans doute plus radicaux – et à favoriser l'évolution vers un pluralisme pratique.

Le pluralisme, en effet, se définit comme une situation de concurrence<sup>8</sup> d'intérêts sur un même terrain : il suppose l'affirmation de différences, mais aussi la reconnaissance d'intérêts communs. Faute de quoi, il laisserait la place à l'anarchie et aux guerres de religion. Il appelle donc une régulation des jeux entre les groupes en

---

8. Il s'agit, disent Berger et Luckman (1967 : 117), d'« une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnance institutionnelle des significations globales concernant la vie quotidienne ».

présence. C'est pourquoi, une fois assuré, il sert de base à la construction de la société civile et au développement du marché des biens de salut.

Mais n'anticipons pas. Dans un troisième temps, toujours suivant Marty, par l'affirmation de plus en plus claire de son autonomie et de sa puissance, l'Amérique (entendre : les États-Unis) est passée à une conscience « nationale » spécifique. En conséquence de quoi s'est posée toute une série de questions concernant la légitimité de cette société civile, le fondement de ses instances politiques et des valeurs susceptibles de lui donner une cohésion. Un autre stade de l'identité religieuse aurait dès lors pris forme : celui de la religion civile. Selon le concept mis de l'avant par Will Herbert<sup>9</sup> en 1955, cette forme religieuse prend tout naturellement racine dans le terrain commun – ou le courant commun, pour rester fidèle à la dynamique de la pensée américaine sur ce propos, le *mainstream* – formé des confessions et des dénominations dotées d'un statut honorablement reconnu sur la place publique. Elle emprunte leurs symboles, exploite leurs convictions et ennoblit leurs valeurs. Mais elle leur donne aussi un sens inédit. Elle les met au service de la société civile. Elle garantit la sacralité de l'État et de ses institutions. *In God we trust*, lit-on sur les pièces de monnaie.

Certes, ce *mainstream* a lui-même une histoire. D'abord composé des principales dénominations protestantes, il n'a intégré les catholiques qu'au XX<sup>e</sup> siècle, à mesure que leur nombre a forcé leur reconnaissance (ils dominent désormais démographiquement le Nord-Est et le Midwest, grâce aux apports migratoires irlandais, italiens, polonais, allemands et, désormais, latino-américains). Puis, en reconnaissance des efforts de guerre du XX<sup>e</sup> siècle, il a aussi intégré les juifs.

---

9. « [Civil Religion] is an organic structure of ideas, values, and beliefs that constitutes a faith common to Americans as Americans, and is genuinely operative in their lives [...] Sociologically, anthropologically, it is the American religion, undergirding American national life and overarching American society. [...] And it is a civil religion in the strictest sense of the term, for in it, national life is apotheosized, national values are religionized, national heroes are divinized, national history is experienced ... as a redemptive history » (Herbert, 1955 : 90).

Mais la dynamique du XX<sup>e</sup> siècle va beaucoup plus loin. Dans un espace politique de plus en plus effiloché, elle semble désormais développer une véritable religion séculière – « religiosification » de l’humanisme séculier – reprenant à son compte des valeurs et des croyances perçues comme nécessaires à la coexistence sociale, soit celles qui sont trahies par les institutions publiques, tels la paix, la fraternité, la non-violence, le respect de la nature, soit celles qui sont étroitement liées aux lois du marché, tels la force intime du moi, la globalisation de la culture, l’agencement cosmique universel dont la mondialisation économique et politique ne serait qu’une étape de réalisation. Ces valeurs et ces croyances reçoivent alors un statut quasi ontologique. Elles deviennent autant d’objets susceptibles de sauver le monde, y compris l’État.

Marty note lui-même, incidemment, qu’au Canada on semble avoir sauté un de ces stades, celui de la religion civile, pour passer directement de la religion dénominationnelle à la religion séculière... Serait-ce un effet de la division fonctionnelle de l’État qui, instituant la concurrence en son sein même, le rend peu propice à la sacralisation ? Au Québec, sauf dans certaines régions comme les Cantons de l’Est, il faut dire qu’on a même très peu connu le stade dénominationnel : c’est plutôt un rapport d’étrangeté et d’indifférence les uns à l’égard des autres, sinon carrément de chauvinisme, qui s’est installé entre la culture paysanne franco-catholique et la culture bourgeoise anglicane ou anglo-protestante. Les deux types de formation religieuse ont cohabité sans véritablement s’interpénétrer. Ne serait-on pas passé directement de la religion ethnique à la religion séculière ?

### **Religieux dénommé, religieux dénoté**

La relation politique, a écrit Gérard Bergeron (1965 : 32s.), est celle qui s’instaure du fait de « *l’appartenance obligatoire à une société* ». Elle ne se définit pas d’abord par les obligations qu’elle entraîne, entendons-nous bien, mais par le fait qu’elle découle d’une contrainte initiale, celle de vivre avec d’autres dans un espace donné. Elle est une condition nécessaire de la coexistence. On peut bien changer d’espace politique, mais on ne peut pas changer le fait

qu'il faut vivre avec d'autres dans un espace politique donné. Dans la vie concrète d'une formation sociale donc, rien n'est plus paradoxalement proche du religieux que le politique. Chacun des deux domaines, certes, possède ses institutions propres. Chacun prétend aussi s'occuper de réalités différentes : ce monde-ci et l'autre, en l'occurrence. Mais tous les deux prétendent fournir aux humains des objectifs généraux et communs, des visées, un sens pour leur existence et des outils pour en réaliser les termes. On ne peut éviter leurs discours, ni de l'un ni de l'autre. De plus l'objet « politique », pour le sociologue, est au moins aussi difficile à cerner que l'objet « religieux » ; cela rend évidemment hasardeuse une histoire de leurs rapports mutuels, dès qu'on déborde celle des institutions qui, à diverses époques, ont incarné une partie de leur réalité.

Cela dit, plusieurs conséquences découlent de ce que nous avons évoqué jusqu'ici de l'histoire sociopolitique canadienne et de l'histoire socioreligieuse américaine. D'une part, les identités religieuses des cultures francophones – même si elles ont toujours comme référence primordiale un catholicisme institutionnel – ont beaucoup évolué dans le temps et on peut penser qu'elles ont pris des traits distinctifs selon leur implantation géographique. D'autre part, elles rejoignent, par les catégories qu'elles mettent en cause, une histoire religieuse générale qui pose le problème de la modernité. Ensuite, la référence au catholicisme, même si elle se soutient d'une unité doctrinale remarquable, ne garantit en rien une univocité identitaire. Le catholicisme d'encadrement rural de 1800, de ce point de vue, est très différent du catholicisme dominant et triomphaliste de 1900. De même, le catholicisme que 80 % des Québécois avouent encore aujourd'hui comme leur appartenance religieuse n'est pas celui d'avant la Révolution tranquille. Pas plus que chacun d'eux ne correspond aux catholicismes irlandais et italien qui se sont implantés dans le nord-est des États-Unis depuis un siècle, *a fortiori* le catholicisme « latino » – de type populaire sans tradition d'encadrement – qui en peuple aujourd'hui les quartiers urbains dégradés. Ces différences ne viennent pas du fait que la doctrine change, bien au contraire, mais du fait qu'un même référent peut produire des identités sociopolitiques fort différentes dans la mesure où il sert à affirmer ces identités dans des contextes globaux différents.

Aussi, quand on parle aujourd'hui des communautés francophones qui utilisent toujours le référent catholique, il ne faut pas y préjuger d'unité de signification. De fait, depuis les années 1960 tout au moins, l'évolution du catholicisme semble fort différente au Québec et dans les autres implantations francophones. Tout comme la plupart des catholicismes « nationaux » en terre américaine, celui des francophones hors Québec, dans les milieux à faible densité urbaine, est resté marqué par sa connotation d'une origine ethnique déterminée. À ce titre, il peut encore exercer des fonctions d'encadrement culturel efficaces, sinon suffisantes pour répondre aux aspirations de ces communautés. S'il diffère de celui des Irlandais, par exemple, c'est que, dans ce dernier cas, des apports migratoires constants, encore aujourd'hui, viennent alimenter l'identité ethnique alors que normalement, après trois ou quatre générations, celle-ci s'étiolerait du fait de la dispersion des populations souches et des alliances avec d'autres populations. Aussi le catholicisme francophone hors Québec est-il confronté à la modernité selon des modalités différentes de celui du Québec. C'est la dispersion et l'assimilation des communautés qui le menacent, davantage peut-être que la dissipation et la perte de pertinence de son discours.

Pour ce qui est du catholicisme québécois, par ailleurs, il est évident que son rapport à la modernité, depuis la Révolution tranquille, a pris des traits singuliers, quoique plusieurs mythes subsistent à cet égard.

Le premier de ces mythes est celui qui fait croire qu'avant l'avènement d'une bourgeoisie nationale capable de tenir une parole politique, la modernité était inconnue des Québécois. Voilà qui ne résiste évidemment pas à l'analyse historique. On peut critiquer, certes, les modes selon lesquels l'Église, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, a géré son rapport à la ville, puisque l'efficacité de ses interventions n'a pas toujours été évidente et que son discours ecclésiologique a été davantage mobilisé par les communautés rurales. Quoi qu'il en soit, depuis les campagnes de prédication de Chiniquy et de Forbin-Janson, le moins qu'on puisse dire est que, loin d'être indifférente à la modernité<sup>10</sup>, l'Église se montre extrêmement alertée par les

---

10. On peut suivre ici la ligne tracée par Meunier dans son mémoire de maîtrise (1992).

dangers que la modernité représente pour les solidarités communautaires. Les initiatives pastorales, même les plus « traditionnelles », trahissent à cet égard une sociologie implicite qui mériterait d'être regardée de près. Évidemment, on ne savait pas autrefois dire les mots d'aujourd'hui pour critiquer la modernité : narcissisme, individualisme, ékonomisme, technocratie, performance, compétitivité, etc. On refusait aussi les mots des idéologies laïques ou marxistes. Mais on savait bien que les pratiques urbaines et industrielles, divisant le travail et faisant éclater les univers sociaux, menaçaient toutes formes de solidarité (et d'abord les familiales) en renvoyant l'individu à lui-même, jusqu'à la violence. C'est pourquoi, dans les collèges classiques des années 1950, on présentait encore la ville comme le lieu du mal et la campagne comme celui de la douceur de vivre...

La confrontation de l'Église et de la modernité n'a pourtant pas toujours été négative. Le père Lelièvre, apôtre des ouvriers de Québec, a pu proposer à ces derniers des formes de solidarité inédites, jusqu'à rendre craintives les « autorités » du temps, civiles et religieuses. Le père Desmarais, apôtre de la spiritualité familiale, est devenu une vedette médiatique, autorisant un discours sur des sujets jusque-là tabous. Faut-il rappeler de même les efforts des communautés de frères pour implanter une éducation supérieure technique, plus adaptée aux besoins urbains, quitte à se mettre en concurrence avec les autres clercs dominant l'enseignement classique (Turcotte, 1988). Beaucoup de leaders d'action catholique et plusieurs figures intellectuelles du catholicisme ont ainsi travaillé à « l'utopie de la chrétienté urbaine ». Certes toutes ces personnes n'auront pas pour autant cessé de fulminer contre les dégradations bien visibles de l'idéal d'antan. Elles abordent la ville en missionnaires, comme un milieu à convertir. Mais elles travaillent indubitablement à l'intégration de la cité, pour lui faire porter du sens là où même les valeurs traditionnelles ne sont plus reconnaissables. Depuis longtemps déjà on devine, écrit Gaston Morissette dans sa *Pastorale en marche*, en 1960, « une impatience sourde de respirer allègrement dans une Cité libre et une Église rajeunie » (p. 69).

Il est outrancier de parler ici d'une société canadienne-française qui aurait ignoré la modernité. Mais au Québec, la Révo-

lution tranquille en aura été un révélateur fulgurant. Là où les relations du catholicisme à la modernité étaient dominées par la confrontation, elle les a fait glisser vers un travail de domestication : il faut apprendre à maîtriser les outils nécessaires à l'affirmation de soi. Le discours pastoral des années 1960 a été exemplaire à ce propos : de la réinvention du catéchisme à la coopération avec l'État dans les œuvres d'éducation et de santé, il a insisté sur la nécessaire adaptation au monde moderne, au point de négliger parfois d'en voir le caractère aliénant. Et le premier facteur de cette adaptation a résidé dans la reconnaissance et la mise en valeur de l'expérience de chacun.

En cela la modernité religieuse québécoise présente une genèse spécifique. Nous devrions en tirer une première leçon pour l'analyse : il n'y a pas de modèle unique d'accès à la modernité, mais chaque formation sociale, par son histoire spécifique, étant donné l'identité culturelle et politique qu'elle a portée jusque-là, peut en présenter une genèse particulière. La modernité n'est ni l'irruption sauvage d'un sort inéluctable ni un destin incontournable, mais un stade conjoncturel de développement humain qui pose, à sa façon, la question du sens. On doit alors en lire la genèse sur un double fond : celui des continuités et des ruptures de l'histoire particulière, d'une part, et celui de l'horizon général qu'elle met en cause, d'autre part.

Au Québec, on est ainsi passé très vite – sinon directement – d'une religion essentiellement collective, dont les rituels, les discours, les encadrements fournissaient un espace d'expression à une identité nationale minorisée, à une religion séculière, individualiste, congruente à une culture globalisée, qui propose non plus de fonder des identités communautaires, mais de contribuer à des itinéraires de sens<sup>11</sup> individuels.

---

11. Pour une lecture comparative de la situation québécoise avec d'autres cultures, notamment celles de l'Europe postcommuniste, voir l'article récent de Patrick Michel (1993).

Les stratégies idéologiques, comme on le voit, ne sont pas innocentes : elles visent essentiellement une refondation des pratiques sociales et c'est dans cette refondation qu'il nous faut trouver, quand le religieux dénommé ne suffit plus, un religieux dénoté. La prétention à fonder n'est-elle pas un rôle majeur de la religion ?

### **La modernité religieuse**

Le deuxième mythe est celui de la sécularité sans conteste qu'on attribue à la société d'aujourd'hui, laissant croire non seulement que l'Église est une institution sans avenir dont le présent n'a déjà plus d'intérêt, mais que la religion elle-même est un phénomène dépassé. Il est évident que cette dernière opinion ne tient pas non plus à l'observation qui nous met en présence d'effervescences religieuses multiformes telles qu'on peut penser qu'il y a aujourd'hui plus de religieux qu'il n'y en a jamais eu dans la société québécoise, comme d'ailleurs dans les autres sociétés occidentales où les enjeux de l'expérience individuelle du sens ont pris le pas sur ceux des fidélités institutionnelles. Quant à l'Église, malgré sa perte considérable d'influence sociale, elle manifeste toujours une vitalité remarquable, non seulement dans sa capacité de restaurer sans relâche ses vieilles structures (ce qui peut à bon droit paraître d'intérêt secondaire), mais par ses îlots de créativité, souvent au service des plus démunis, dans les milieux laissés-pour-compte de la gestion ordinaire du social. On aurait intérêt, quand on se prend à opiner sur l'avenir de cette institution, à observer d'un peu plus près ces engagements multiformes, ouverts et pluralistes, souvent sans oriflammes et ayant dépassé toute velléité prosélyte, qu'on trouve pourtant, à l'heure actuelle, dans tous les quarts mondes urbains. Des crédibilités originales s'y construisent, non pas à l'écart mais en solidarité avec la souffrance du monde, et retrouvent leur capacité de donner du sens à ce qui est souvent devenu ailleurs un concept vide, celui de communauté chrétienne.

D'une façon générale, l'analyse nous a appris à parler désormais de déplacements du sacré, dans les cultures libérales contemporaines, plutôt que de disparition. Ces déplacements, certes, en rendent les manifestations étranges pour des yeux trop habitués à

réduire le religieux à ses formes judéo-chrétiennes instituées. Si le religieux a délaissé la place publique, s'il contribue aux itinéraires de sens des individus à partir de leurs expériences personnelles et de leur intimité, il faut apprendre aujourd'hui à débusquer des religiosités cachées et non seulement se contenter des évidences de ses manifestations de foule. Dans nos recherches sur les croyances, par exemple, plusieurs personnes nous ont répondu spontanément, lors de la demande d'entrevue, qu'elles « n'avaient pas de croyances » (Lemieux, 1992a) ; ce n'est qu'après avoir expliqué nos objectifs, après avoir tiré au clair le fait que notre intérêt ne portait pas seulement sur les croyances religieuses, mais sur toutes formes de croyances, qu'elles ont accepté l'entrevue... et souvent livré un matériel très riche, d'où l'imaginaire judéo-chrétien était parfois loin d'être absent ! Le religieux, dans le mythe de la sécularité, prend souvent une valence négative dans laquelle, comme l'indiquait récemment Solange Lefebvre (1993), l'affirmation d'une foi est perçue comme une source de violence, une volonté de forcer l'ordre public à accepter l'intrusion d'une réalité qui doit rester hors scène.

Le lieu commun qui confond religion et christianisme, croyances et dogmes chrétiens, est évidemment un obstacle épistémologique à la reconnaissance de la modernité religieuse. Comment procéder, dès lors ?

La modernité – et ce n'est pas là le moindre de ses traits – produit de tout, sauf de la solidarité. En effet, son fondement repose sur la primauté donnée en tout lieu à la rationalité instrumentale. En économie, cette rationalité épouse les lois du marché, quitte à négliger ses effets pervers pourtant manifestes dès qu'elles cessent d'être pondérées par une éthique, personnelle ou collective, en les qualifiant d'épiphénomènes. En politique, la modernité s'est exprimée d'abord dans la raison d'État, celle-là même qu'a théorisée Machiavel et qui donne le bon vouloir du Prince, garant de l'unité d'une formation sociale, comme arbitre de tout débat social. En science, elle a mis de l'avant la rationalité de l'outil qui a permis à Galilée, par exemple, de prendre ses distances par rapport à l'interprétation littérale des textes traditionnels, mais, obsédée par le « comment », elle pousse à négliger les lieux où le « pourquoi » fait problème. Dès lors qu'elle domine une culture, cette rationalité

instrumentale engage les sujets humains non pas envers une sagesse qui serait le fruit de la mémoire des générations, mais dans l'ordre d'un savoir-faire qui pousse à la compétition.

Il est peut-être moins paradoxal qu'on le pense, dans ce contexte, d'observer des flambées de sacralité au cœur même des pratiques techniques et rationnelles d'où se définit et se légitime la modernité. Le néo-libéralisme présidant à la mondialisation des marchés, fût-il honoré de prix Nobel, est même un des plus fiers producteurs de ces sacralités séculières avec ses litanies de la sainte Compétitivité<sup>12</sup> : sainte Privatisation, sainte Déréglementation, sainte Libéralisation, sainte Productivité, sainte Flexibilité, sainte Excellence, sainte Mobilité, auquel paradis résolument féminin il faudrait sans doute ajouter toutes les techniques de salut offertes par les marchés du développement personnel. Le salut par la technique est même devenu, partout en Occident, la panacée des réformes sociales et pédagogiques des 30 dernières années.

Ce n'est là qu'un premier déplacement du sacré propre à la modernité : il le fait transiter de l'ordre des fins à l'ordre des moyens. Évidemment, ici encore, on assiste à ce que pourtant on devrait avoir appris à reconnaître, depuis Marx et Freud sinon depuis Durkheim et Weber, comme une stratégie de l'illusion : l'imposition d'espaces imaginaires non critiques, impossibles à confronter au réel. Cette religion séculière est bien le reflet fantastique des sociétés, par lequel « la base profane se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome » (*Thèses sur Feuerbach*). Dès lors, il faut reconnaître que les hauts lieux du religieux se sont désormais déplacés et que, comme le demandait Marx encore une fois, « l'essentiel reste à faire » en ce qui concerne la critique de la religion, parce que l'être humain, tant qu'il est engagé dans des pratiques de lutte entre dominants et dominés, a toujours tendance à projeter ses conditions réelles d'existence dans le miroir inversant et totalisant de l'imaginaire. Pour l'avoir oublié, le matérialisme historique en est venu à fonctionner lui-même comme une religion, légitimation symbolique moins de la dictature

---

12. Voir Petrella (1993 et 1994).

du prolétariat que de l'absolutisme bureaucratique des *apparatchiki*. Le néo-libéralisme n'est pas en reste.

Les nouveaux saints évoqués plus haut sont nombreux. La religion séculière dont ils témoignent colonise tous les champs de l'imaginaire, y compris celui de l'enseignement religieux. Un collègue qui étudie les manuels utilisés par cet enseignement faisait remarquer récemment comment ces derniers proposent une religiosité conventionnelle en miroir de la société. Cela se fait moins par leur contenu (orthodoxie *versus* hétérodoxie) que par leur adresse implicite. Ils postulent que les élèves sont urbains, c'est-à-dire foncièrement diversifiés dans leurs origines et trajectoires individuelles, et bourgeois, c'est-à-dire en processus de promotion personnelle dans une société où ils doivent faire leur place. Mais ceci se passe dans un contexte d'harmonie affective, c'est-à-dire où ils ne sont pas censés subir de violence ni être affrontés à la désintégration des institutions (familiales, économiques, nationales, etc.). En conséquence, ils sont croyants, en ce sens que leurs croyances sont assumées comme inclusives : on ne se demande pas ce qu'ils croient, mais on postule qu'ils croient « comme nous ».

Bien sûr, la fonction de cette religiosité est de « domestiquer l'égoïsme », pour reprendre le mot de Tocqueville, celui d'une identité individualisée par les impératifs de performance (régulation capitaliste), en contrant ses effets pervers par une morale périphérique (Falise et Régnier, 1993). Cette morale ne remet pas en question les finalités du système, mais uniquement les performances des individus dans le système, culpabilisant à la fois ceux qui « ne réussissent pas » et ceux qui « réussissent trop ».

Dans ce déplacement, toute institution sociale préalable est remise en cause. Tout d'abord, l'intérêt social passe de la collectivité à l'individu. Celui-ci doit faire sa place. Et faire sa place, comme le montrent les spectacles du succès, sportifs ou autres, donnés en modèle à satiété par les médias de masse, comporte l'exigence de déplacer les autres. Dès lors, en modernité, il n'y a plus de solidarité qui tienne, ni naturelle ni contractuelle. L'« effondrement des grands récitatifs », dont parle Jean-François Lyotard (1979) vient donc aujourd'hui en sceller le processus.

L'éclatement des croyances, que nous avons pu observer directement dans nos recherches sur *Les croyances des Québécois* (Lemieux et Milot, 1992), n'est évidemment qu'un prolongement de cette dynamique. Une croyance, en effet, est d'abord un lieu commun. Puisque, par définition, son objet ne peut être vérifié, elle suppose d'être partagée, ou du moins de laisser croire qu'elle est partagée, pour assurer sa vraisemblance<sup>13</sup>. Or, cet éclatement n'est pas réservé aux situations de pluralisme ethnique ou dénominational, il ne provient pas non plus des seules confrontations multiculturelles. Il est général et commun : il caractérise tout itinéraire de sens qui renvoie l'individu à ses expériences comme source de convictions et l'enjoint de s'inscrire dans un monde aux institutions devenues fragiles. On peut donc l'observer aussi bien dans des milieux traditionnels, où souvent l'intransigeance du discours est une tentative d'exorcisme face au mal dont on se sent menacé, que dans les milieux d'effervescence sociale, dits supposément ouverts aux influences diverses.

C'est que désormais les traditions elles-mêmes, quand elles existent, prennent fonction d'outil et sont évaluées selon les performances qu'elles rendent possibles. La modernité ne détruit pas nécessairement les héritages humains ; elle peut même parfois les valoriser, comme on peut meubler une maison neuve d'antiquités. Elle en fait des éléments d'une mémoire fonctionnelle, à la manière des musées, ou encore des attributs-signes dans des trajectoires sociales particulières. Aujourd'hui comme hier, s'inscrire dans une tradition reste important pour la plupart des individus : la pérennité des rites de passage, par exemple le baptême, la première communion (souvent la dernière), le mariage, les funérailles à l'église, dans des populations qui pourtant n'ont ni pratique religieuse constante ni engagement vis-à-vis des communautés chrétiennes, l'atteste. Toutes ces manifestations, dont le sens vécu échappe aux agents ecclésiaux qui tentent pourtant de les encadrer à l'aide de catéchèses, de prédications et d'animations, ne sont pas des dénis de sens. Elles représentent au contraire autant de jalons, intégrant des symboliques religieuses parmi les plus traditionnelles, d'itinéraires

---

13. Voir à ce propos Lemieux et Meunier (1993), de même que Lemieux (1992b).

individuels qui se construisent malgré l'évanescence des anciennes communautés.

La modernité religieuse n'est pas un lieu de dérèglement. Elle fait plutôt glisser la régulation sociale des institutions manipulatrices de sens, telles que nous les avons déjà repérées, vers l'institution du marché des biens symboliques (Bourdieu, 1992).

Cet univers relativement autonome (c'est-à-dire aussi, évidemment, relativement dépendant, notamment à l'égard du champ économique et du champ politique) fait sa place à une économie à l'envers, fondée, dans sa logique spécifique, sur la nature même des biens symboliques, réalités à double face, marchandises et significations, dont la valeur proprement symbolique et la valeur marchande restent relativement indépendantes. Au terme du processus de spécialisation qui a conduit à l'apparition d'une production culturelle spécialement destinée au marché et, en partie en réaction contre celle-ci, d'une production d'œuvres « pures » et destinées à l'appropriation symbolique, les champs de production culturelle s'organisent, très généralement, en l'état actuel, selon un principe de différenciation qui n'est autre que la distance objective et subjective des entreprises de production culturelle à l'égard du marché et de la demande exprimée ou tacite, les stratégies de producteurs se distribuant entre deux limites qui ne sont, en fait, jamais atteintes, la subordination totale et cynique à la demande et l'indépendance absolue à l'égard du marché et de ses exigences (*Ibid.* : 201-202).

### « Croire ensemble » ?

La modernité religieuse révèle la profondeur de la crise contemporaine des institutions. Celles-ci sont devenues incapables d'arbitrer des jeux qui se déroulent pourtant sous leurs yeux, souvent avec des signifiants et des valeurs qu'elles ont contribué à mettre au point, mais sur des terrains qui leur échappent. Ce qui est mis en cause dans ce contexte n'est pas la religiosité, ni, loin de là, le besoin ressenti par les êtres humains de mettre de l'ordre et du sens dans leur vie ni même leur désir, sans doute, d'apprivoiser l'altérité, mais bien la capacité des institutions de contenir ces aspirations, d'en régler les cheminements, d'en ordonner les discours.

Certes, cette crise nous renvoie à la sécularisation. Mais comme l'avance par ailleurs Danièle Hervieu-Léger (1985), la

sécularisation n'est pas la disparition du religieux confronté à la modernité, « c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle ».

Certes, cette recomposition n'a rien d'un processus de restauration. Il est complètement illusoire d'attendre d'elle quelque retour des institutions religieuses dans leurs fonctions d'antan. Ces institutions en effet, elles-mêmes assujetties aux lois d'un marché qu'elles ne contrôlent pas, ne sont plus des sources mais des ressources, parmi d'autres, d'où les humains composent leur rapport au sens. Les grandes questions qui se posent désormais aux Églises, dans ce contexte, ne sont déjà plus celles de leur adaptation au monde moderne (si elles l'ont déjà été), mais celles qui concernent leur capacité d'y être créatrices, d'y témoigner du cœur de la tradition dont elles prétendent vivre.

La modernité renvoie le religieux non seulement au privé mais à la subjectivité. L'enjeu de croire en est non pas diminué, mais, à bien des égards, exacerbé. C'est pourquoi d'ailleurs on le retrouve parfois dans de si paradoxales effervescences, comme une sorte d'antidote là même où semblent dominer sans conteste les processus rationnels-techniques. Le fait de croire en effet, quel qu'en soit l'objet (et à ce niveau, les mystiques en ont témoigné depuis longtemps, tout objet est illusoire) ne révèle pas les traits cachés de l'Autre, mais il en indique la présence-absence comme un travail à jamais inachevé.

Paradoxalement, cela ne conduit pas à une séparation du religieux et du social, comme on pourrait être porté à le penser. Cela conduit au contraire à de nouvelles formes d'intégration. C'est à manifester celles-ci que peut contribuer le concept, certes encore bien ambigu, de religion séculière, que nous avons avancé ici.

Ce concept, en effet, présente deux versants. Dans son premier versant, il rend compte de l'autonomisation des consciences individuelles par rapport au religieux institué des cultures. On y rejoint fondamentalement la thèse de Marcel Gauchet (1985 : 292) sur l'histoire politique de la religion comme désenchantement du monde :

Une simple sortie complète de la religion est possible. Cela ne signifie pas que le religieux doit cesser de parler aux individus. Sans doute même y a-t-il lieu de reconnaître l'existence d'une strate subjective inéliminable du phénomène religieux, où indépendamment de tout contenu dogmatique arrêté, il est expérience personnelle. [...] Car pour commencer, l'expérience subjective à laquelle renvoient en effet les systèmes religieux constitués, peut parfaitement fonctionner pour elle-même, à vide, en quelque sorte. Elle n'a nul besoin de se projeter dans des représentations fixées, articulées en corps de doctrine et socialement partagées pour s'exercer.

La religion séculière, qui fait fi des cadres institués de la mémoire collective, s'inscrit ainsi dans la dynamique de ce qui serait une sorte de mort sociale des institutions religieuses.

Mais le deuxième versant du concept manifeste une autre réalité, tout aussi importante : la capacité pour les discours religieux constitués d'intégrer, à leur tour, des valeurs et des signifiants qui leur sont étrangers et, à l'insu des gardiens de l'institution, parfois malgré eux, de faire fonctionner ces éléments étrangers comme s'ils étaient de tout temps authentiques. Ce deuxième versant peut être ressenti par l'institution comme un danger plus radical encore que le premier, puisqu'elle en est transformée malgré elle et qu'elle perd le contrôle de ses transactions avec le monde.

D'une part, il y a sortie du « Nous » traditionnellement constitué par les religions, celui que traçaient, par exemple, les frontières d'une civilisation paroissiale. D'autre part, il y a tentative de reconstitution d'un « Nous » capable de rendre compte des états de fait sociaux et de les intégrer dans une totalité englobante, mais aux frontières évanescences.

Mais c'est bien le « Nous », dans chaque cas, qui est mis en cause. « Poser la question du croire, écrit à ce propos Patrick Michel (1993 : 224) à partir de ses travaux sur les transformations religieuses en Europe de l'Est, c'est nécessairement s'interroger sur la relation qu'il organise entre le particulier et l'universel, le simple et le pluriel, le « je », le « nous » et le « ils », chacune de ces entrées ne se recouvrant d'ailleurs pas. C'est donc aussi se saisir d'emblée de l'institution, comme organe de transmission, de médiation et de contrôle ».

En Amérique française, c'est bien de ce « Nous » dont il est aussi question. Le rapport au croire qui s'y est institué a pu, pour un temps historique non négligeable, en supporter l'identité comme celle d'un groupe ethnique, homogène sur les rives du Saint-Laurent ou dispersé dans la diaspora américaine. Il a alors contribué notablement à ses stratégies de survie, d'affirmation et de développement. Cette réalité est cependant radicalement mise en cause aujourd'hui par la globalisation de la culture. Cette mise en cause amène la dissipation des anciennes structures du croire et l'effondrement de ses institutions.

Mais comme le dit encore Michel : « la crise n'est pas du croire, mais *du croire ensemble* ». Tel est sans doute le sens du dynamisme religieux des cultures francophones contemporaines, en Amérique, dans tous ses états.

On y rencontre en effet toujours une tension fondamentale. Force d'ouverture, d'une part, il engage les individus à intégrer le monde, en leur fournissant un marché ouvert du sens. Mais force de repli, il les engage aussi à affirmer leur singularité, en les renvoyant à leur expérience propre sur ce marché. Cela leur donne certes un visage fort différent de celui qu'elles ont présenté traditionnellement. Mais la structure de base en est-elle vraiment altérée ?



## Bibliographie

Berger, Peter, et Thomas Luckman (1967), « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, 23 (janvier-juin), p. 117-127.

Bergeron, Gérard (1965), *Fonctionnement de l'État*, préface de Raymond Aron, Paris/Québec, Armand Colin/PUL.

Bourassa, Henri (1952), « La langue française et la religion catholique (1910) », extrait du discours prononcé au XXI<sup>e</sup> Congrès eucharistique international à

Montréal, texte donné dans *Le Devoir*, le 11 février 1910 ; reproduit dans Marcel Trudel, Guy Frégault et Michel Brunet, *Histoire du Canada par les textes*, t. II, 1855-1960, Montréal, Fides, p. 69-73.

Bourdieu, Pierre (1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.

Briand, Jean-Olivier, Lettre (1952), tirée des Archives de l'Archevêché de Québec, Correspondance manuscrite de Rome, 1 :

36 ; reproduite dans Marcel Trudel, Guy Frégault et Michel Brunet, *Histoire du Canada par les textes*, t. 1, 1534-1854, Montréal, Fides.

Brodeur, Raymond (1986), « L'affirmation d'une identité culturelle : le petit catéchisme du diocèse de Québec (1815) », dans Raymond Brodeur et Jean-Paul Rouleau (dir.), *Une inconnue de l'histoire de la culture : la production des catéchismes en Amérique française*, Sainte-Foy, Anne Sigier, p. 183-222.

Chevalier, André (1992), *La paroisse post-moderne. Faire Église aujourd'hui : l'exemple du Québec*, Montréal, Éditions Paulines (coll. Brèches théologiques, 15).

de Certeau, Michel (1987), *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil.

Despland, Michel (1979), *La religion en Occident : évolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides.

Desroche, Henri (1967), « Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle », *Archives de sociologie des religions*, 23 (janvier-juin), p. 3-16.

Dumont, Fernand, Jean Hamelin, Jean-Paul Montminy et Fernand Harvey (1974-1981), *Idéologies du Canada français*, Québec, PUL.

Falaise, Michel, et Jérôme Régner (1993), *Économie et foi*, Paris/Montréal, Centurion/Éditions Paulines.

Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

Freud, Sigmund (1971), *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF (coll. Bibliothèque de psychanalyse).

Gauchet, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

Grand'Maison, Jacques (dir.) (1992), *Le drame spirituel des adolescents. Profils*

*sociaux et religieux*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 10).

Grand'Maison, Jacques, Jean-Marc Charron et Solange Lefebvre (dir.) (1992), *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, (coll. Cahiers d'études pastorales, 11).

Grand'Maison, Jacques, et Solange Lefebvre (dir.) (1993), *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 12).

Grand'Maison, Jacques, et Solange Lefebvre (dir.) (1994), *La part des aînés*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 13).

Hadden, Jeffrey K. (1969), *The Gathering Storm in the Churches*, New York, Doubleday.

Halbwachs, Maurice (1952), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, [1925].

Hamelin, Jean (1984), *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3, *Le XX<sup>e</sup> siècle*, t. 2, de 1940 à nos jours, Montréal, Boréal Express.

Hamelin, Jean, et Nicole Gagnon (1984), *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3, *Le XX<sup>e</sup> siècle*, t. 1, 1898-1940, Montréal, Boréal Express.

Herbert, Will (1955), *Protestant-Catholic-Jew : An Essay in American Religious Sociology*, New York, Garden City.

Hervieu-Léger, Danièle (1985), « Sécularisation et modernité religieuse », *Esprit*, (octobre), p. 50-62.

Köhler, Erich (1974), « L'aventure. Réintégration et quête de l'identité », dans *L'aventure chevaleresque, idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard.

Lefebvre, Solange (1993), « Le pluralisme culturel sous observation. Richesses et errances », dans Camil Ménard et Florent

Villeneuve (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides (coll. Héritage et projet, 50), p. 323-338.

Lemieux, Raymond (1992a), « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Sainte-Foy, Groupe de recherche en sciences de la religion (coll. Cahiers de recherches en sciences de la religion, 11), p. 23-90.

Lemieux, Raymond (1992b), « Histoires de vie et post-modernité religieuse », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Groupe de recherche en sciences de la religion (coll. Cahiers de recherches en sciences de la religion, 11), p.187-233.

Lemieux, Raymond, et É.-Martin Meunier (1993), « Du religieux en émergence », *Sociologie et sociétés*, XXV, 1 (printemps), *La gestion du social : ambiguïtés et paradoxes*, p. 125-152.

Lemieux, Raymond, et Micheline Milot (dir.) (1992), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Groupe de recherche en sciences de la religion (coll. Cahiers de recherches en sciences de la religion, 11).

Lyotard, Jean-François (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minit.

Marty, Martin E. (1975), *A Nation of Behavers*, Chicago/London, The University of Chicago Press.

Meunier, É.-Martin (1992), « De Forbin-Janson à Pierre Lacroix : le prédicateur populaire et la gestion du charisme », mémoire de maîtrise en sciences humaines de la religion, Québec, Université Laval.

Michel, Patrick (1993), « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture

politique du rapport entre croire et institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 82 (avril-juin), *Croire et modernité (suite)*, p. 223-238.

Morissette, Gaston (1960), *Pastorale en marche*, Montréal, Rayonnement.

Panier, Louis (1985), « Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances », dans Hermann Panet et Hans-George Ruprecht (dir.), *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien*, Amsterdam, John Benjamin, t. II, p. 687-707.

Panier, Louis (1991), « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », dans Claude Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio fidei, 165).

Petrella, Riccardo (1993), « L'évangile de la compétitivité », *Manières de voir*, 18 (mai), p. 14-15.

Petrella, Riccardo (1994), « Litanies de Sainte Compétitivité », *Le Monde diplomatique*, (février), p. 10-11.

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

Rousseau, Louis (1990), « Crise et réveil religieux dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle », *Interface*, 11, 1 (janvier-février), p. 12-17.

Turcotte, Paul-André (1988), *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin.

Welte, Bernhard (1989), *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides.