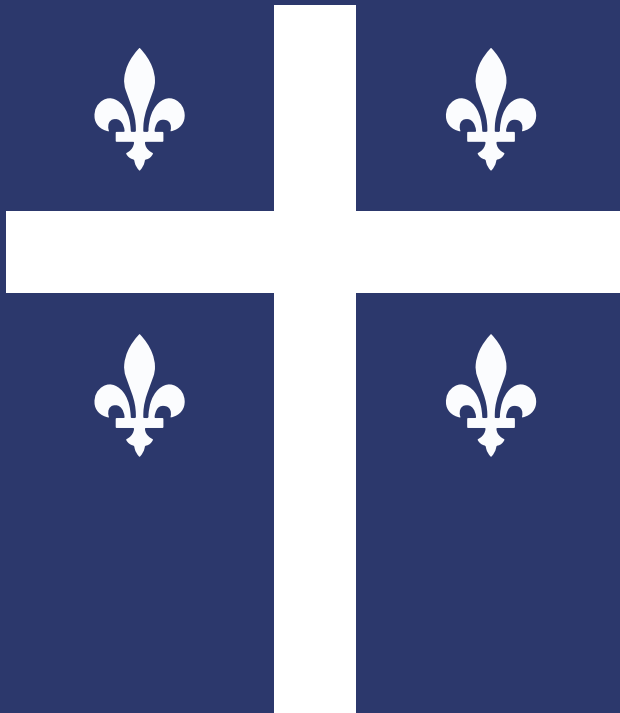




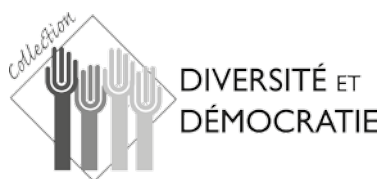
DIVERSITÉ ET
DÉMOCRATIE

Sous la direction de
DAVID KOUSSENS
et CATHERINE FOISY

LES CATHOLIQUES QUÉBÉCOIS ET LA LAÏCITÉ



Les catholiques québécois et la laïcité



Collection dirigée par Alain-G. Gagnon

Sous le leadership scientifique du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ) de l'Université du Québec à Montréal, la principale mission de cette collection est de créer un lieu d'échanges pour débattre de la recherche portant sur la démocratie, la diversité et l'engagement citoyen en contexte de diversité culturelle et nationale.

Dans un monde qui est aux prises avec divers types de conflits et de nouvelles formes de revendications politiques et culturelles, cette collection souhaite revivifier les recherches dans les champs du fédéralisme, du nationalisme et du cosmopolitisme et approfondir les interactions entre l'éthnicité, l'identité et la politique. Les travaux publiés dans cette collection éclaireront notre compréhension des rapports qui prévalent entre les citoyens, les groupes, les collectivités et les nations. En outre, l'intention est aussi de proposer et d'argumenter en faveur de politiques publiques nouvelles et de projets politiques porteurs pour créer les conditions propices à l'enrichissement des pratiques démocratiques.

Les textes publiés dans la collection «Démocratie et diversité» s'intéressent à la représentation des collectivités et des intérêts. En outre, la mobilisation des citoyens, des communautés et des nations au chapitre de l'avancement de la justice sociale et de la stabilité politique sera au cœur même des travaux.

La présente initiative s'inscrit dans un vaste projet dont le financement est assuré par le Fonds sur la recherche et la culture du Gouvernement du Québec pour la période 2014-2020.

Les catholiques québécois et la laïcité

SOUS LA DIRECTION DE

David KOUSSENS et Catherine FOISY



**Presses de
l'Université Laval**

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien. L'an dernier, le Conseil a investi 153 millions de dollars pour mettre de l'art dans la vie des Canadiennes et des Canadiens de tout le pays.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts, which last year invested \$153 million to bring the arts to Canadians throughout the country.



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.



Mise en pages : In Situ

Maquette de couverture : Laurie Patry

© Les Presses de l'Université Laval 2018
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 4^e trimestre 2018

ISBN 978-2-7637-3855-0
PDF 9782763738567

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

Remerciements IX

Introduction. Repenser la laïcité québécoise à partir
de ses acteurs catholiques 1

DAVID KOUSSENS ET CATHERINE FOISY

PARTIE 1

EFFERVESCENCE SOCIO-ECCLÉSIALE DES ANNÉES 1960 ET LAÏCISATION DU QUÉBEC

La révolte esthétique et la sécularisation de l'identité nationale
au Québec de 1960 à 1969 17

GENEVIÈVE ZUBRZYCKI

Le consentement des catholiques du Québec et de son
épiscopat à la laïcité (1960-2008): un parcours contrasté 75

GILLES ROUTHIER

Catholicisme de gauche et laïcité durant la Révolution
tranquille: l'exemple de la revue *Maintenant*, 1962-1968 103

MARTIN ROY

Les acteurs catholiques et le processus d'émergence
des politiques publiques sanitaires et sociales dans
le Québec de la Révolution tranquille 139

JACQUES PALARD

L'empreinte du catholicisme dans l'organisation territoriale
et administrative du Québec 165

LOUIS GEORGES DESCHÈNES

PARTIE 2

**POSITIONNEMENTS CATHOLIQUES
ET DÉCONFESSIONNALISATION DU SYSTÈME SCOLAIRE**

Confessionnalité et laïcité dans la mire du rapport Parent 197
GUY ROCHER

La diversité interne des critiques catholiques relatives au cours
Éthique et culture religieuse 207
STÉPHANIE TREMBLAY

Les arrêts *C.S. des Chênes* et *Loyola*: quand la valeur
du pluralisme culturel perce le principe de l'autonomie
confessionnelle 229
LOUIS-PHILIPPE LAMPRON

PARTIE 3

REGARDS CATHOLIQUES SUR LES NOUVEAUX ENJEUX DE LAÏCITÉ

Charles Taylor. Catholicisme, laïcité et identité collective
au Québec..... 249
BERNARD GAGNON

La redéfinition du mariage civil et son ouverture
aux conjoints de même sexe comme enjeu de laïcité..... 275
Positions de l'épiscopat québécois
DAVID KOUSSENS

Représentations du catholicisme et mémoire de la Révolution
tranquille: le projet de loi 60 entre spectre et dialogue 293
CATHERINE FOISY

Le droit est-il transparent à lui-même? 311

*Pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité,
entre religion et culture*

JEAN-FRANÇOIS LANIEL

Une protolaïcité au Québec? 345

RAYMOND LEMIEUX

PARTIE 4

ET SI LA MESSE N'ÉTAIT PAS DITE ?

De l'esprit des étiquettes de bières : bières, religions et
microbrasseries au Québec 367

SARA TEINTURIER

Biographies des auteurs 389

Remerciements

Cet ouvrage a été produit à la suite de la tenue du colloque « Les catholiques québécois et la laïcité » organisé par le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ), avec la collaboration de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité de l'Université de Sherbrooke, du Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et du Centre de recherche Société, droit et religion de l'Université de Sherbrooke (SODRUS). Nos premiers remerciements vont à chacune de ces structures de recherche ou d'enseignement qui nous ont permis d'organiser ce colloque et d'entamer une réflexion nouvelle sur le rôle de ces acteurs traditionnels, mais souvent oubliés, des débats sur la laïcité au Québec que sont les catholiques.

Nous remercions chaleureusement Alain G. Gagnon de la confiance qu'il nous témoigne en accueillant la publication de cet ouvrage dans la collection « Diversité et démocratie » qu'il dirige aux Presses de l'Université Laval.

Nous remercions enfin Safa Ben Saad, Étienne Lapointe et Audrey Lord qui nous ont assistés aux différentes étapes de ce projet, de l'organisation du colloque à l'édition de cet ouvrage.

Introduction

Repenser la laïcité québécoise à partir de ses acteurs catholiques

DAVID KOUSSENS ET CATHERINE FOISY

Cet ouvrage examine l'action et le poids des catholiques sur le processus de laïcisation du Québec en proposant une lecture rendant compte de l'évolution de leurs positionnements – ecclésiaux, moraux, sociopolitiques – et des rapports de force qu'ils ont pu engager avec l'État depuis la Révolution tranquille. En mettant en lumière les parcours et les discours d'acteurs catholiques individuels et institutionnels, avec ou sans fonction hiérarchique reconnue par l'Église de Rome, de même qu'en portant une attention particulière aux représentations du catholicisme présentes dans les interventions d'autres acteurs de la société civile, l'ouvrage brosse un portrait ouvrant résolument de nouveaux horizons de recherche sur la laïcité au Québec.

Il s'inscrit par ailleurs dans un contexte d'études sur le catholicisme québécois ancien, mais aussi tout particulièrement prolifique dans la période la plus récente. Plusieurs travaux fondateurs ont en effet décrit les anciens mécanismes institutionnels et communautaires de maintenance d'un catholicisme ethnique où « l'orthodoxie est sauve¹ », mais la spiritualité absente². On sait également que leur ébranlement progressif, qui fait partie du processus de laïcisation, a certainement contribué à la désintégration de la culture religieuse³, mais que le catholicisme est demeuré très présent dans la culture des générations qui y ont été socialisées⁴. Les travaux de Raymond Lemieux sur le catholicisme culturel⁵

1. F. Dumont, *Genèse de la société québécoise*, p. 234.

2. C. Moreux, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, 485 p.

3. F. Dumont, *op. cit.*, p. 234.

4. J. Grand'Maison, *Nationalisme et religion*. Tome II. *Religions et idéologies politiques*, 220 p.

5. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », p. 145-174 ; R. Lemieux et J.-P. Montmigny, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois »,

sont éloquentes à cet égard. Depuis, les rapports entre catholicisme et culture sont remis en question à nouveaux frais⁶, les enjeux de laïcité y tenant une place importante⁷.

LES CATHOLIQUES, ACTEURS DE LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE

Les travaux qui ont retracé le processus de laïcisation de l'État et de ses institutions en contexte québécois se sont appuyés essentiellement sur des démarches de sociologie historique et ont documenté les conditions politiques et juridiques de la dissociation des normativités étatiques et religieuses⁸. À cet égard, la circonstance que le principe de laïcité ne soit pas énoncé dans une norme juridique au Québec ou au Canada a certainement permis d'importantes avancées dans l'étude de la laïcité, imposant *de facto* d'appréhender cet objet dans sa dimension évolutive et non figée afin d'en retracer l'effectivité dans la régulation par l'État de la question religieuse. C'est en effet la plupart du temps en vertu de nombreux aménagements « tranquilles » du droit, qui ne

p. 575-606.

6. Voir notamment les récents travaux suivants: É.-M. Meunier, J.-F. Laniel et J.-C. Demers, «Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu sociohistorique du catholicisme québécois (1970-2005)», p. 79-128; C. Foisy et J.-F. Laniel, «Le catholicisme dans la culture populaire du Québec», *Études d'histoire religieuse*, p. 9-13; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)», p. 683-729; L. Rousseau, «Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec», p. 289-310; S. Lefebvre, C. Béraud et É.-M. Meunier (dir.), *Catholicisme et culture. Regards croisés Québec-France*; G. Zubrzycki, *Beheading the Saint. Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*.
7. L. Beaman, «La religion hors la loi: exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine», p. 43-61; D. Koussens, «Symboles et rituels catholiques dans les institutions publiques québécoises: aspects juridiques, débats politiques et enjeux laïques», p. 161-172.; L.-P. Lampron, «Évitons un (autre) dérapage. Commentaire sur certaines réactions alarmistes par rapport au jugement sur la prière au conseil municipal de Saguenay», p. 277-288; J.-F. Laniel, «La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république, dans É.-M. Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, p. 437; L. Rousseau, «Prière et démocratie municipale», p. 261-266; G. Zubrzycki, «Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec», p. 311-332.
8. D. Gilles, *Les religions dans le Canada préconfédéral, 1760-1867*, dans V. Amiraux et D. Koussens (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, p. 21-35; M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*.

marquent qu’occasionnellement les mémoires collectives, que la laïcité a pris et continue de prendre forme dans la gouvernance de l’État.

Le pluralisme est souvent considéré comme une richesse, mais est également perçu de plus en plus comme une contrainte de la vie ordinaire, voire un solvant de l’ordre traditionnel, pouvant susciter des malaises et des inconforts dans les interactions sociales. C’est à ce titre que la laïcité a progressivement fait son entrée dans le débat public depuis une dizaine d’années. Dans ces débats, elle a surtout été appréhendée à partir d’enjeux relatifs à la visibilité d’expressions d’un religieux minoritaire qui n’est pas normalisé dans la culture de la société, voire de la nation. Seuls les enjeux concernant la récitation de prières ou la présence de crucifix dans des établissements publics, tout comme la mise en œuvre du cours d’éthique et de culture religieuse dans les programmes de l’enseignement primaire et secondaire ont jusqu’ici fait exception. Et c’est d’ailleurs à la faveur des controverses relatives au port de certains symboles religieux – kirpan, sous-turban sikh, hijab, niqab – que la laïcité a gagné en popularité. C’est également à l’occasion de telles controverses, et tout particulièrement depuis le premier débat sur les pratiques d’accommodements raisonnables (2006-2008), que d’importants apports théoriques⁹ ont été produits, soulignant toujours plus le caractère dynamique de la laïcité dans la gouvernance étatique québécoise.

Largement disputés dans les arènes médiatiques et universitaires, ces débats ont donc alimenté la production de connaissances sur la laïcité. Outre les universitaires, de nombreux acteurs, qui parfois n’avaient jamais pris position sur la laïcité, à l’instar de partis politiques, de représentants de certaines confessions religieuses minoritaires, de groupes lesbiennes, gais, bisexuels, transgenres et queers (LGBTQ), de milieux féministes ou d’organisations syndicales, s’y sont sporadiquement engagés. Par cette participation au débat, ils ont alors élaboré de nouveaux discours et associé à la laïcité de nouveaux vocabulaires porteurs de valeurs parfois ignorées des aménagements juridiques traditionnels. Plu-

9. G. Bouchard, *L’interculturalisme. Un point de vue québécois*; G. Bouchard et C. Taylor, «Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation»; J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*; M. Milot, *La laïcité*.

sieurs recherches ont entamé des analyses du positionnement de ces acteurs¹⁰, mais peu d'entre elles ont remis en question les multiples rôles et positionnements des acteurs catholiques québécois dans les processus de laïcisation de l'État au cours des cinquante dernières années¹¹.

L'accent mis par les débats publics sur la visibilité du religieux a aussi eu pour effet de réduire la laïcité à cette seule question, omettant par là même de resituer les conditions du dialogue dans une période plus longue, en faisant notamment un détour vers la mémoire du passé religieux qu'en ont conservé les membres de la majorité d'ascendance canadienne-française¹². Il s'agit bien là d'un angle mort qu'il importe désormais d'aborder pour mieux comprendre les débats et les aménagements laïques d'aujourd'hui.

QUAND LAÏCISATION ET SÉCULARISATION S'ENCHEVÊTRENT

Le processus de laïcisation du Québec peut certes être analysé sous l'angle des rapports de force, parfois conflictuels, entre les milieux catholiques – lesquels ne sauraient toutefois être appréhendés ici de façon monolithique – et les instances étatiques, mais l'ouvrage insiste aussi tout particulièrement sur son enchevêtrement profond avec un autre processus, celui de la sécularisation.

-
10. Voir notamment : L. Benhadjoudja, «Le féminisme musulman au Québec: quel enjeu pour la laïcité?», p. 145-168; G. Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*; L. Beaman et L. Smith, «"Dans leur propre intérêt": la Charte des valeurs québécoises, ou du danger de la religion pour les femmes», p. 475-504; F. Descarries, «Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïque dans leur lutte à l'égalité?», p. 97-108; P. Côté et F. Mathieu, «Laïcité et valeurs dans l'économie du projet de loi n° 60 "Charte des valeurs"», p. 379-425.; S. Dalpé et D. Koussens, «Les discours sur la laïcité pendant le débat sur la "Charte des valeurs de la laïcité". Une analyse lexicométrique de la presse francophone québécoise», p. 455-474; D. Koussens, «Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité?», p. 27-44.
 11. G. Labelle, «La Révolution tranquille interprétée à la lumière du "théologico-politique"», p. 811-832; J. Palard, *Dieu change au Québec. Regard sur un catholicisme à l'épreuve du politique*; J. Palard, «Les évêques catholiques du Québec: pratiques et discours de «sortie de la religion»», p. 731-757.
 12. L. Rousseau, «Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec», p. 289-310; J.-F. Laniel (2016), «La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république», p. 437.

Phénomène qui prend corps dans l'évolution des conceptions du monde et des modes de vie présents dans la société, la sécularisation ne correspond pas simplement à une sortie de la religion de la société. Au Québec comme ailleurs dans le monde, elle procède plutôt d'une individualisation et d'une déclérication de la religion qui ont des effets significatifs sur la dimension normative qui la caractérisait jusqu'alors. La sécularisation n'est donc pas du même ordre et ne recouvre pas la même réalité sociale que le processus politique et juridique de laïcisation, mais en est souvent concomitante¹³, ces deux processus étant souvent amenés à se croiser. Tel est le cas quand l'État embrasse des projets normatifs qui s'inscrivent dans les évolutions de la société et qui contribuent à dissocier toujours plus normativités religieuses et étatiques. Les lois sur la bioéthique ou sur la redéfinition de l'institution du mariage civil pour l'ouvrir aux conjoints du même sexe en sont deux illustrations. Et même si, la plupart du temps, de telles lois ne sont pas présentées en tant que lois de laïcité ou, moins directement, en tant que lois contribuant à un mouvement de laïcisation, c'est pourtant bien de cela qu'il s'agit.

Au Québec cependant, et cela depuis la Révolution tranquille, la laïcisation et sécularisation tendent aussi à se confondre, ce que pointaient déjà les travaux de Jacques Grand'Maison¹⁴. Il s'agit donc ici de dépasser ce que Jean-François Laniel qualifie de « paradigme de la "société neuve", qui passe outre les représentations collectives au cœur de la Révolution tranquille¹⁵ » pour mieux appuyer une laïcité juridique interculturelle au fondement de laquelle se trouvent les droits fondamentaux. Car si ces fondements sont certes une clé de compréhension essentielle de la laïcité québécoise contemporaine, ils n'en sont pas la seule : le catholicisme et l'action des acteurs catholiques se révèlent également être des matrices déterminantes des aménagements laïques. Comme le souligne à ce titre Yvan Lamonde, la laïcité « prend le visage de la culture dans laquelle elle se déploie¹⁶ » et le catholi-

13. D. Koussens, *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, p. 13.

14. J. Grand'Maison, *Nationalisme et religion*. Tome II. *Religions et idéologies politiques*.

15. J.-F. Laniel (2016), « La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », p. 437.

16. B. Demers et Y. Lamonde, *Quelle laïcité?*, p. 68.

cisme demeure une partie de cette culture. Dans cette perspective, on rejoint alors la thèse soutenue par Éric-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme selon laquelle la laïcité ne serait que l'une des composantes d'un « régime de religiosité¹⁷ », une notion qui permet de dépasser la distinction sécularisation/laïcisation en analysant les degrés de distanciation entre croyances et pratiques relatives à une religion instituée (catholicisme ou protestantisme en l'occurrence) et l'État (la laïcité), mais également la société civile.

À partir de ce positionnement, nous divisons l'ouvrage en trois parties significatives. La première partie pose un regard réflexif sur le chemin parcouru au cours d'une période encadrée par l'effervescence socio-ecclésiale des années 1960 dont le point d'orgue est certainement le concile Vatican II, certaines de ses manifestations québécoises pouvant se traduire dans une importante production intellectuelle (notamment portée par la revue *Maintenant*). Ce moment est marqué également par une première amorce de transformation du système scolaire. Dans un tel contexte, l'ouvrage apporte ici des éléments de réponse à plusieurs questions. Comment les milieux catholiques ont-ils accompagné les avancées laïques, s'y sont-ils opposés ou en sont-ils demeurés en retrait depuis la Révolution tranquille? Dans quelle mesure les configurations successives de l'Église romaine depuis l'annonce du concile Vatican II ont-elles trouvé écho dans les milieux catholiques québécois et favorisé leur participation, directe ou indirecte, au processus de laïcisation de l'État? Dans ce contexte, quels outils ecclésiaux ont été mobilisés pour, le cas échéant, soutenir ou contrecarrer les transformations sociétales et politiques du Québec?

Dans la seconde partie couvrant une période partiellement concomitante avec la période de la Révolution tranquille, nous nous attachons au processus de laïcisation du système scolaire. C'est en effet dès 1963 que son aménagement confessionnel a commencé à être remis en question dans les travaux de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de

17. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)», p. 683-729.

Québec (commission Parent). Toutefois, et alors même que l'éducation redevenait une compétence de l'État avec l'adoption du bill 60, l'Église a conservé de nombreuses prérogatives dans ce champ spécifique. Ce n'est qu'à partir des années 1990, c'est-à-dire après l'adoption de la Charte des droits et libertés de la personne en 1975 et de l'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration en 1991, que cette organisation confessionnelle de l'éducation est apparue en porte-à-faux avec un processus amorcé de laïcisation des établissements publics. Elle s'avérait en effet discriminatoire au regard des droits garantis dans la charte et en décalage avec les choix politiques de société faits au Québec.

La troisième partie correspond à une nouvelle phase de la laïcité québécoise où celle-ci se construit autour d'enjeux polémiques à caractère sociétal, qu'il s'agisse de choix d'ordre bioéthique ou de la visibilité du religieux dans la sphère publique. Dans cette période de pluralisme accru, comment les milieux catholiques prennent-ils position dans les débats les plus récents sur la laïcité? Dans quelle mesure les catholiques mobilisent-ils aujourd'hui de nouveaux outils ecclésiaux qui favorisent, pour certains, des prises de position plus réactionnaires au regard des logiques de séparation des champs du politique et du religieux? Que nous enseigne l'analyse des engagements des acteurs catholiques du point de vue des luttes idéologiques internes au sein de l'institution ecclésiale?

PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE

En analysant les mutations du religieux dans l'espace public et dans la culture au Québec, nous voyons se profiler divers enjeux relatifs aux transformations de la culture et de la résonance, notamment politique et nationale, de symboles associés au passé catholique. On retrouve ici cette dimension matricielle du catholicisme comme ressource symbolique d'une représentation structurante de l'identité québécoise, notamment de son identité politique, ce à quoi s'attache la première partie de l'ouvrage. À cet égard, le texte de Geneviève Zubrzycki est particulièrement éloquent. Après avoir retracé la construction narrative d'une identité canadienne-française articulée autour de la figure de saint Jean-Baptiste, elle détaille comment la représentation du saint

dans l'iconographie populaire a contribué à associer étroitement l'identité nationale au catholicisme. Elle montre enfin comment la « décapitation » de saint Jean-Baptiste le 24 juin 1969 peut s'interpréter comme une rupture symbolique importante menant à la construction d'une identité nationale que l'on pourrait ici qualifier de laïque.

Si le texte de Geneviève Zubrzycki décrit ici très finement un épisode conflictuel à travers ce qu'elle qualifie de « révolte esthétique » menée par certains milieux nationalistes, celui-ci ne saurait cependant illustrer la complexité des rapports qu'ont entretenus catholiques et laïcs dans le processus de laïcisation de l'État au Québec. Dans un texte qui retrace précisément cette complexité, Gilles Routhier décrit les divisions du monde catholique québécois à l'égard des transformations sociétales et, par extension, des enjeux de laïcité. Il souligne notamment comment un catholicisme citoyen a émergé pendant les années conciliaires, accompagnant par de nombreuses positions publiques ou écrits dans des revues intellectuelles le processus de séparation des Églises et de l'État, et cela malgré les tensions avec les positions plus légitimistes de certaines autorités épiscopales.

La complexité des positionnements catholiques au regard du processus de laïcisation est également documentée par le texte de Martin Roy qui se penche plus directement sur l'évolution du positionnement des catholiques de gauche. À partir d'une analyse de la période dominicaine (1962-1968) de la revue *Maintenant*, l'auteur montre comment le mensuel s'est progressivement distancé d'une droite catholique trop favorable à la confessionnalité (des institutions en général, de l'école en particulier), pour se rapprocher peu à peu des thèses laïques en défendant un cadre institutionnel neutre et respectueux de la liberté de conscience et de religion de tous les citoyens.

Comme le retrace le riche texte de Jacques Palard, les divisions du monde catholique sont véritablement mises à jour lorsque le gouvernement québécois décide de procéder, dès le début des années 1960, à la laïcisation d'institutions de secteurs traditionnellement dirigés par des communautés religieuses, à l'instar des services de santé et d'action sociale. Se distinguent alors des milieux plus progressistes, et essentiellement pragma-

tiques, qui accompagnent ce processus de séparation des Églises et de l'État, d'un épiscopat plus conservateur, tentant souvent en vain de maintenir son poids sur le fonctionnement des institutions publiques.

Le chapitre de Louis Georges Deschênes analyse les configurations territoriales et administratives dont le Québec contemporain a hérité du catholicisme historique. Après avoir illustré, à partir de plusieurs analyses de cas, comment le catholicisme a contribué à structurer administrativement le territoire québécois, il montre que le processus de laïcisation, couplé à celui de sécularisation, a contribué non seulement à dissocier territoires administratifs et territoires religieux, mais aussi à inverser le phénomène initial, c'est-à-dire à reconfigurer aujourd'hui le territoire religieux à partir du territoire administratif.

La deuxième partie de l'ouvrage, consacrée au processus de laïcisation du système scolaire, s'ouvre par une contribution de Guy Rocher qui propose de plonger au cœur du travail de la commission Parent (1961-1966), auquel lui-même a participé. Il y retrace les termes de la discussion sur la question de la déconfessionnalisation de l'éducation.

C'est ensuite sur la période contemporaine que le rôle des acteurs catholiques est analysé dans le chapitre de Stéphanie Tremblay. Se basant sur une étude des critiques catholiques des décisions *Loyola High School* et *S.L. c. Commission scolaire Des Chênes* de la Cour suprême du Canada, elle souligne que si la référence catholique est partagée par les contestataires du cours d'éthique et de culture religieuse (une école confessionnelle, dans un cas, un groupe de parents d'élèves, dans l'autre), les logiques sur lesquelles ils s'appuient dans leurs critiques ne le sont pas. De nouveaux acteurs, souvent plus conservateurs, entrent ici en jeu à la faveur de l'étiollement du poids de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec sur les positions des catholiques québécois. Dans la foulée du texte de Stéphanie Tremblay, celui de Louis-Philippe Lampron s'attache à présenter comment la Cour suprême du Canada a répondu aux allégations des plaignants qui, malgré la divergence de leurs argumentaires, se fondaient *in fine* sur la violation de leur liberté de conscience et de religion pour contester le cours d'éthique et de culture religieuse.

Dans la troisième partie, l'ouvrage aborde les positionnements d'un monde catholique dont certaines des prises de position publiques semblent parfois déborder les champs traditionnels dans lesquels il restait cantonné (santé, action sociale, éducation). C'est notamment le cas des débats sur la diversité culturelle et religieuse. À cet égard, Bernard Gagnon analyse les positions de l'un des principaux représentants de ces débats, Charles Taylor, qu'il met en relief à partir de ses visions du catholicisme. Dans un texte stimulant, il s'essaie à broser le portrait de ce que peut être, pour Taylor, une identité québécoise « post-catholique » à l'âge de la sécularisation.

Analysant les prises de position des évêchés québécois et canadiens pendant les débats sur la redéfinition du mariage au Canada, le texte de David Koussens retrace ensuite comment, dans ce moment de laïcisation, le discours épiscopal québécois s'est distancé de celui des évêques canadiens, en tentant d'accommoder le normatif institutionnel de l'Église avec l'évolution des mœurs et les conditions concrètes de la vie dans le Québec sécularisé. À partir de l'étude des mémoires présentés lors de l'étude du projet de loi 60, le texte de Catherine Foisy présente la nature des représentations du catholicisme, telles qu'elles se déclinent dans les propos de citoyens ou de groupes de citoyens, catholiques ou non, de même que sur leurs répercussions dans la manière d'envisager et de se positionner par rapport à la laïcité. Ces dernières contributions, attachées tout particulièrement aux logiques d'acteurs, appuient ici le plaidoyer par lequel Jean-François Laniel appelle au développement d'une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture, qui serait attentive à la fois à la pluralité des *discours* sur la religion et la laïcité et à leurs *médiations* juridiques, et plus largement sociétales.

Car, et l'on rejoint ici la réflexion présentée dans le texte de Raymond Lemieux, si nombre de travaux récents analysent la régulation des rapports sociaux, et plus spécifiquement les enjeux de laïcité, à partir de critères « post-chrétiens » – un terme qu'il emprunte à Émile Poulat –, n'y a-t-il pas désormais le risque d'oublier que les manifestations du catholicisme d'autrefois sont aussi des racines de la laïcité contemporaine? Ce risque, estime Raymond Lemieux, est alors de reconstruire, dans une épistémo-

logie anachronique, certaines dynamiques sociales et politiques à partir de valeurs qu'elles ne pouvaient toutefois pas connaître. L'enjeu est de taille : il ouvre de nouveaux champs d'études que les recherches sur la laïcité doivent désormais aborder, ce que l'ensemble de cet ouvrage a permis de révéler.

ET SI LA MESSE N'ÉTAIT PAS DITE ?

Comprendre la laïcité, c'est donc en décortiquer la simultanéité des registres, dans le temps présent, mais également dans le passé. Et c'est finalement ce à quoi nous invite le texte de Sara Teinturier qui porte sur les représentations du religieux catholique sur les étiquettes des bières ou appellations de microbrasseries québécoises. À partir d'une enquête qui pourrait sembler badine, mais qui n'en est pas moins foncièrement révélatrice du rapport actuel des Québécois au religieux, la chercheuse appelle à remettre en question les réalités sociales pour en étudier la gamme complète, en élargissant nos perspectives de recherche aux objets parfois les plus oubliés du quotidien, cela pour toujours mieux échapper aux idées communes qui parsèment aussi le champ universitaire. Et pourquoi, dans ce contexte, ne pas faire un détour par le monde de la consommation pour saisir les ressorts de ces « régimes de religiosités » que décrivaient Éric-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme ? C'est donc finalement sur une note d'esprit, celui des étiquettes de bière, que se clôt l'ouvrage, car en ce qui concerne les travaux sur la laïcité, la messe est loin d'être dite.

BIBLIOGRAPHIE

- Beaman, Lori, et Lisa Smith, « "Dans leur propre intérêt" : la Charte des valeurs québécoises, ou du danger de la religion pour les femmes », *Recherches sociographiques*, vol. LVII, n^{os} 2-3, 2016, p. 475-504.
- Beaman, Lori, « La religion hors la loi : exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine », dans David Koussens et collab. (dir.), *La religion hors la loi. L'État libéral à l'épreuve des religions minoritaires*, Bruylant, Bruxelles, 2016, p. 43-61.
- Benhadjoudja, Leïla, « Le féminisme musulman au Québec : quel enjeu pour la laïcité ? », dans Jean Baubérot, Micheline Milot et Philippe Portier (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, p. 145-168.

- Bouchard, Gérard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Éditions du Boréal, 2012.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor, «Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation», rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, en ligne, <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>.
- Côté, Pauline, et Félix Mathieu, «Laïcité et valeurs dans l'économie du projet de loi n° 60 "Charte des valeurs" », *Recherches sociographiques*, vol. LVII, n°s 2-3, 2016, p. 379-425.
- Dalpé, Samuel, et David Koussens, « Les discours sur la laïcité pendant le débat sur la "Charte des valeurs de la laïcité". Une analyse lexicométrique de la presse francophone québécoise », *Recherches sociographiques*, vol. LVII, n°s 2-3, 2016, p. 455-474.
- Demers, Bruno, et Yvan Lamonde, *Quelle laïcité?*, Montréal, Médiaspaul, 2013.
- Descarries, Francine, « Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïque dans leur lutte à l'égalité? », dans Daniel Baril et Yvan Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, Québec, 2013, p. 97-108.
- Dumont, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1993.
- Foisy, Catherine, et Jean-François Laniel, «Le catholicisme dans la culture populaire du Québec», *Études d'histoire religieuse*, vol. 82, n°s 1-2, 2016, p. 9-13.
- Gilles, David, «Les religions dans le Canada préconfédéral, 1760-1867», dans Valérie Amirault et David Koussens (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 21-35.
- Grand'Maison, Jacques, *Nationalisme et religion. Tome II. Religions et idéologies politiques*, Montréal, Éditions Beauchemin, 1970.
- Koussens, David, *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruylant, Bruxelles, 2015.
- Koussens, David, «Symboles et rituels catholiques dans les institutions publiques québécoises: aspects juridiques, débats politiques et enjeux laïques», *Annuaire Droit et religions*, vol. 6, tome 1, 2012, p. 161-172.
- Koussens, David, «Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité?», *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 27-44.

- Labelle, Gilles, «La Révolution tranquille interprétée à la lumière du “théologico-politique” », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 811-832.
- Lampron, Louis-Philippe, «Évitons un (autre) dérapage. Commentaire sur certaines réactions alarmistes par rapport au jugement sur la prière au conseil municipal de Saguenay », *Éthique publique*, vol. 13, n° 2, 2011, p. 277-288.
- Lamy, Guillaume, *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*, Montréal, Québec Amérique, coll. «Débats», 2015.
- Laniel, Jean-François, «La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », dans É.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 437.
- Lefebvre, Solange, Céline Béraud et É.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et culture. Regards croisés Québec-France*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2015.
- Lemieux, Raymond, et Jean-Paul Montmigny, «La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans G. Daigle et Guy Rocher (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 575-606.
- Lemieux, Raymond, «Le catholicisme québécois: une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 145-174.
- Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Éditions du Boréal, 2010.
- Meunier, É.-Martin, et Sarah Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 683-729.
- Meunier, É.-Martin, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, «Permanence et recomposition de la “religion culturelle”. Aperçu sociohistorique du catholicisme québécois (1970-2005) », dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Religion et modernité au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 79-128.
- Milot, Micheline, *La laïcité*, Ottawa, Novalis, 2008.
- Milot, Micheline, *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*, coll. «Bibliothèque de l'École pratique des hautes études / Sorbonne», Turnhout: Brepols, 2002.
- Moreux, Colette, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1969.

- Palard, Jacques, « Les évêques catholiques du Québec : pratiques et discours de “sortie de la religion” », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 731-757.
- Palard, Jacques, *Dieu change au Québec. Regard sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010.
- Rousseau, Louis, « Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. LVII, n°s 2-3, 2016, p. 289-310.
- Rousseau, Louis, « Prière et démocratie municipale », *Éthique publique*, vol. 13, n° 2, 2011, p. 261-266.
- Zubrzycki, Geneviève, « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. LVII, n°s 2-3, 2016, p. 311-332.
- Zubrzycki, Geneviève, *Beheading the Saint. Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

PARTIE 1

EFFERVESCENCE SOCIO-ECCLÉSIALE DES ANNÉES 1960
ET LAÏCISATION DU QUÉBEC

La révolte esthétique et la sécularisation de l'identité nationale au Québec de 1960 à 1969

GENEVIÈVE ZUBRZYCKI

Le 24 juin 1969, un groupe de jeunes protestataires qui suivait le traditionnel défilé de la Saint-Jean-Baptiste à Montréal a saisi et renversé le char allégorique dédié au saint patron des Canadiens français. La grande statue du saint Jean-Baptiste est tombée au sol et sa tête s'est détachée du corps sous l'impact. Dans les jours qui ont suivi, ce geste violent a été interprété et relaté à partir de l'histoire biblique du saint, étant alors qualifié de « décapitation du Baptiste » dans les médias et dans l'espace public. Le saint ainsi tué, les défilés ont disparu et de nouveaux modes de célébration nationale ont été institutionnalisés. L'attaque aurait pu être interprétée comme un acte de vandalisme commis par des jeunes survoltés, ce qui aurait été certes offensant, mais finalement sans conséquence. Toutefois, la destruction du char allégorique et celle du saint ayant été qualifiées de « décapitation » dans les médias – avec, à l'appui, des images photojournalistiques renforçant cette interprétation –, l'incident s'est transformé en « évènement » dont les conséquences se sont avérées transformatrices¹. Une analyse de cette attaque par des chercheurs en sciences sociales pourrait également conclure aujourd'hui à la nature « purement symbolique » d'un évènement mettant en lumière des processus supposément « plus profonds ». Or, dans ce texte, je montre que ce coup de grâce a été la dernière action constitutive de l'articulation d'une nouvelle identité nationale *québécoise*, un processus au cours duquel les attaques verbales et physiques à l'endroit de l'icône nationale, tout comme son refaçonnement matériel tout au long des années 1960, ont joué un rôle essentiel. Les débats entourant le saint et son remodelage

1. Sewell, 1996.

sont partie intégrante de la Révolution tranquille, une période de transformations sociales, politiques, économiques et culturelles de grande envergure qui a considérablement restructuré la société québécoise et l'identité de ses membres francophones.

Bien que de nombreuses études aient traité de la façon dont les transformations institutionnelles, à l'instar de la séparation de l'Église et de l'État, ont affecté l'identité collective au Québec², le rôle de la politique symbolique et de l'esthétique dans la redéfinition de l'identité nationale a été négligé. Dans ce texte, je montre que l'un des aspects essentiels de la Révolution tranquille a constitué en une *révolte esthétique* au cours de laquelle une nouvelle génération a rejeté les symboles du Canada français et leur esthétique particulière, redéfinissant par là même l'identité nationale. Si l'on ne prête pas suffisamment attention à cette révolte et au rôle qu'ont joué les symboles iconiques eux-mêmes dans ce processus, le portrait de la spectaculaire laïcisation du Québec et de la redéfinition de l'identité nationale au cours de la Révolution tranquille reste dès lors incomplet.

J'aborde d'abord la construction de l'identité canadienne-française catholique au milieu du XIX^e siècle et son élaboration narrative autour du personnage de saint Jean-Baptiste. J'analyse ensuite la personnification iconique du récit en examinant la représentation du saint dans l'iconographie populaire, puis j'étudie la matérialisation et la performance picturales du récit lors des processions au XIX^e siècle et des défilés au XX^e siècle. Incarnant à l'époque une vision religieuse de l'identité nationale, le saint servait de *locus* matériel dans les débats entourant, au cours de la Révolution tranquille, la question de l'identité nationale et de son lien avec le catholicisme. Les défilés donnaient en effet l'occasion de protester contre cette vision religieuse et de formuler, d'abord timidement, un nouveau projet national laïque qui pouvait ensuite être résolument mis de l'avant. Je montre alors comment les configurations symboliques et les propriétés matérielles particulières de l'icône ont contribué à sa transformation et

2. Voir notamment R. Breton, «From ethnic to civic nationalism: English Canada and Quebec», et F. Dumont, *Genèse de la société québécoise*.

conduit à sa disparition, servant de catalyseur à la cristallisation d'une nouvelle identité nationale.

LA CONSTRUCTION NARRATIVE ET ICONIQUE DE LA CANADIANITÉ FRANÇAISE

Le discours catholique relatif à la nation canadienne-française n'a triomphé qu'après l'échec des rébellions des Patriotes de 1837-1838, une série d'insurrections républicaines contre le régime colonial britannique organisées par des paysans et des laïcs libéraux³. Leurs têtes ayant été mises à prix, les chefs des rébellions qui ont survécu sont entrés dans la clandestinité ou se sont enfuis aux États-Unis, ce qui a provoqué une absence d'élites capables de porter le flambeau libéral. La défaite de la bourgeoisie libérale jusque-là au pouvoir a entraîné un vide idéologique que le clergé, avec l'aide des autorités britanniques, a activement comblé, la hiérarchie catholique du Bas-Canada ayant vigoureusement condamné le libéralisme et les élans révolutionnaires des Patriotes. Un mariage de convenance s'est alors institué entre les autorités coloniales britanniques et la hiérarchie ecclésiastique, aucune de ces instances n'étant en mesure d'assumer ses fonctions sans le concours de l'autre: il aurait en effet été ardu pour l'Église catholique d'accomplir sa mission en Amérique du Nord britannique sans l'accord des Britanniques, lesquels ne pouvaient gouverner efficacement sans la loyauté de leurs sujets conquis et sans l'aide du clergé, leur seule élite. C'est donc sur cette toile de fond que l'éducation, la santé et l'assistance sociale ont été

3. Bien que la plupart des patriotes et de leurs chefs aient été francophones, le mouvement ne reposait pas sur des fondements linguistiques, culturels ou ethniques. D'éminents Anglais étaient au nombre des chefs des rébellions et les arguments en faveur de la sécession étaient d'ordre politique: ils s'inspiraient des idéaux des révolutions étasunienne et française auxquelles les patriotes faisaient souvent référence dans leurs discours, leurs pamphlets et leurs *toasts* d'honneur lors d'assemblées et de banquets. Au sujet de l'histoire des rébellions, voir J.-P. Bernard, *Les rébellions de 1837 et de 1838 dans le Bas-Canada* et A. Greer, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*; pour une analyse du mouvement et de son idéologie dans le contexte de la montée des mouvements nationaux d'émancipation dans les Amériques et en Europe, voir M. Bellavance (2000 et 2004) et G. Harvey, *Le Printemps de l'Amérique française*. Au sujet du libéralisme, du nationalisme et de l'anticléricalisme de façon plus générale, voir J.-P. Bernard (1971) et M. Sarra-Bournet (dir.) *Les nationalismes au Québec, du XIX^e au XXI^e siècle*.

progressivement, mais intégralement confessionnalisées, faisant de l'Église au Canada français un « crypto-État » jusqu'à la création de l'État-providence provincial dans les années 1960⁴.

Avec l'échec des rébellions, la colonie demeure donc au sein de l'Empire et le projet républicain disparaît de la liste des priorités politiques. Cette défaite a également contribué à l'accroissement du pouvoir institutionnel et de l'influence idéologique de l'Église catholique au Québec, l'institution désormais la plus à même de créer, soutenir et promouvoir un projet national. Contrairement à celui des Patriotes, le projet de l'Église est alors dépourvu de contenu ouvertement politique, étant plutôt défini en termes ethnoreligieux autour de l'idée de survivance ou de survie culturelle⁵.

Pour transmettre cette vision, l'Église a élaboré un récit messianique rétrospectif de la destinée historique des Canadiens français en Amérique du Nord, dont le saint Jean-Baptiste a progressivement été élevé au rang de figure de proue. Selon l'évangile, Jean-Baptiste, dont la mère Élisabeth était infertile, était le cousin de Jésus, né approximativement six mois avant lui. Le lien particulier de Jean avec Jésus était évident avant même sa naissance et, selon Luc 1, 39-56, il avait « tressailli d'allégresse » dans le sein de sa mère en entendant la voix de Marie. Sa conception miraculeuse a laissé présager celle de Jésus, que Jean a baptisé dans le Jourdain. Son mode de vie était calqué sur celui des prophètes de l'Ancien Testament. Selon Matthieu 3, 4, il portait des vêtements faits de poils de chameau et « se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage ». Sa mission était d'annoncer l'Ère nouvelle et la venue du Messie. Comme le rapporte Jean 1, 23, le saint, appelé le précurseur dans la tradition catholique, avait en effet proclamé : « Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : aplanissez le chemin du Seigneur, comme a dit Esaïe le Prophète. » Il aurait également déclaré : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte

4. L. Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*.

5. Sur les idéologies qui existaient au Canada français, voir F. Dumont (1971), F. Roy (1993), Y. Lamonde (2000) et S. Mann (1988). À propos du nationalisme canadien-français et québécois, voir M. Rioux et Y. Martin (1971), H. Guindon (1988), M. Venne, (dir.) (2000), M. Sarra-Bournet (dir.), *op. cit.*, D. Chennells (2001) et L. Rousseau (2005).

le péché du monde», raison pour laquelle le saint est souvent illustré en compagnie d'un agneau⁶. Comme le relate Mathieu 14, Jean a été décapité par le roi Hérode à la demande de sa belle-fille Salomé qui voulait que lui soit donnée «ici, sur un plat, la tête de Jean-Baptiste». Si la décollation du saint est l'image la plus saisissante de sa vie, l'iconographie dévotionnelle le dépeint typiquement le bras droit levé et l'index pointant vers le ciel, dans un geste annonçant la venue du Christ. Cette image était souvent reproduite dans les représentations canadiennes-françaises populaires (voir la figure 1).



Figure 1. En fonction des descriptions bibliques, saint Jean-Baptiste est généralement illustré avec des cheveux bouclés, vêtu de peaux, tenant une croix de roseau d'une main et pointant le ciel avec son index de l'autre, un geste annonçant la venue du Messie. Un agneau est aussi souvent présent à ses côtés. L'iconographie religieuse le dépeint à différents stades de sa vie, mais souvent en tant qu'enfant. Au Canada français, c'est cette représentation prépubescente du saint qui dominait. La sélection du garçon qui allait personifier le saint lors des processions et des défilés était toujours une « grande affaire » et l'enfant qui avait la chance d'être choisi, au cours des années 1860-1880, posait pour William Notman, le célèbre photographe de Montréal. Source : Musée McCord I-27996.1.

Dans le calendrier catholique des saints et des noms, le 24 juin est désigné comme le jour de la fête de saint Jean-Baptiste. Cette fête coïncide avec le solstice d'été, célébré depuis longtemps par les païens dans le monde entier comme étant la fête

6. L'utilisation de l'agneau comme symbole chez les chrétiens est issue de la tradition hébraïque. En vue de protéger les juifs de la dixième plaie infligée par Dieu aux Égyptiens, Dieu dit à Moïse de leur donner la consigne de sacrifier des agneaux et d'appliquer le sang des animaux sur leurs portes afin que l'Éternel passe par-dessus leurs maisons et épargne leurs fils premiers-nés d'une exécution. Jésus a célébré son propre dernier repas avec ses disciples au Séder de la Pâque juive. C'est pendant ce rituel qu'il a proposé une nouvelle alliance, se plaçant dans le rôle de victime sacrificielle, *agnus Dei*, l'agneau de Dieu, le sauveur. Dans le récit canadien-français, l'agneau symbolisait, en outre, la civilisation grâce aux progrès des missions chrétiennes.

de la lumière. La fusion syncrétique du solstice d'été avec la fête du saint annonçant la Nouvelle Ère, et la lumière au milieu de l'obscurité, s'est révélée durable et inextirpable. De l'Europe à l'Amérique latine, de nombreuses sociétés chrétiennes célèbrent la fête de saint Jean-Baptiste par des feux de joie et des feux d'artifice. Cette fête est particulièrement populaire dans les sociétés agraires et les communautés rurales où le solstice d'été marque le début des labours, l'occasion, donc, d'une dernière célébration collective avant le moment des récoltes⁷.

Au Canada français, l'Église a comparé la mission des Français au Nouveau Monde à celle du saint Jean-Baptiste. À l'instar du précurseur qui avait annoncé la venue du Christ et qui l'avait baptisé, le prenant sous son aile afin de sauver un monde corrompu, dans le récit de l'Église, les Français avaient découvert le Canada et apporté la civilisation et le christianisme aux peuples autochtones païens qu'ils avaient évangélisés, créant un pays providentiel au Nouveau Monde. Tout comme le saint, ils avaient préparé la voie, défrichant des forêts denses pour faire place à des champs bucoliques où la vérité nouvelle serait semée et fleurirait. À l'image du saint, le peuple canadien-français prétendait bénéficier d'une relation privilégiée avec le Christ; il était un peuple élu⁸. La version originale de l'*Ô Canada*, hymne religio-patriotique composé à l'occasion du Congrès national des Canadiens français en Amérique du Nord tenu le jour de la Saint-Jean-Baptiste en 1880 (Chouinard, 1881), donne un exemple éloquent de ce discours :

Ô Canada! Terre de nos aïeux,
Ton front est ceint de fleurons glorieux!
Car ton bras sait porter l'épée,
Il sait porter la croix!

Ton histoire est une épopée
Des plus brillants exploits.
Et ta valeur, de foi trempée,

Protégera nos foyers et nos droits (bis).

7. M. Vloberg (1942); R. Vaultier (1946); A. Van Gennep (1949); D.-M. Guss (2000); J. Provencher, *C'était l'été: la vie rurale traditionnelle dans la vallée du Saint-Laurent*, p. 194-198, et A.-M. Desdouits (1987).

8. A.-D. Smith (2003).

Sous l'œil de Dieu, près du fleuve géant,
Le Canadien grandit en espérant.
Il est d'une race fière⁹,
Béni fut son berceau.
Le ciel a marqué sa carrière
Dans ce monde nouveau.
Toujours guidé par sa lumière,
Il gardera l'honneur de son drapeau (bis),

De son patron, précurseur du vrai Dieu,
Il porte au front l'auréole de feu.
Ennemi de la tyrannie

Mais plein de loyauté.
Il veut garder dans l'harmonie,
Sa fière liberté;
Et par l'effort de son génie,
Sur notre sol asseoir la vérité (bis).

Amour sacré du trône et de l'autel,
Remplis nos cœurs de ton souffle immortel!
Parmi les races étrangères,
Notre guide est la loi;
Sachons être un peuple de frères,
Sous le joug de la foi.
Et répétons, comme nos pères
Le cri vainqueur : Pour le Christ et le roi (bis)¹⁰.

-
9. Au XIX^e siècle, le terme «race», en français, renvoie à ce que l'on qualifierait aujourd'hui d'ethno-nationalité.
10. Les paroles ont été écrites par le juge Adolphe-Basile Routhier et la musique conçue par Calixa Lavallée, un compositeur populaire de l'époque. L'hymne religio-patriotique a été proclamé hymne national du Canada le 1^{er} juillet 1980, cent ans après sa création. Jusqu'alors, le Canada n'avait pas d'hymne «national» à proprement parler, le *God Save the Queen* étant son hymne officiel. Après la Révolution tranquille et l'avènement d'une identité nationale québécoise laïque, l'*Ô Canada* a perdu de sa résonance chez de nombreux Québécois francophones. Il est rejeté par plusieurs d'entre eux qui l'associent à une autre nation, celle du Canada, mais aussi parce qu'il raconte l'histoire et la destinée d'une vision nationale désormais disparue, celle des Canadiens français. L'hymne rappelait également la collaboration entre la Couronne et l'Église, deux pouvoirs qui étaient désormais perçus comme colonisateurs du peuple. Huer l'*Ô Canada* est ainsi devenu une forme de protestation courante au cours des années 1960 et au milieu des années 1970, avec la montée du séparatisme.

L'Ô *Canada* était donc à l'origine un hymne qui définissait l'identité des Canadiens en des termes ethniques et religieux puisqu'il mettait en relief l'histoire d'une « race » fière, bénie et guidée par sa foi, dont la mission divine s'accomplit au moyen de l'épée et de la croix. L'hymne reconnaissait également péremptoirement le pouvoir séculier (anglais) et faisait l'éloge du *statu quo* politique: les Canadiens étaient ainsi des « ennemi[s] de la tyrannie », mais des sujets loyaux qui partageaient l'« amour sacré du trône et de l'autel » et qui « répé[taient] comme [leurs] pères le cri vainqueur: pour le Christ et le roi ». Alors que le nouveau régime colonial protégeait l'Église de la dangereuse Révolution française et que la répression des rébellions par les autorités britanniques avait assuré la prédominance institutionnelle et idéologique de l'Église au Canada français, l'hymne servait à constamment encourager la loyauté des Canadiens français envers la Couronne, une stratégie qui allait être vivement critiquée pendant la Révolution tranquille.

Le peuple canadien-français, dans cet éloquent récit ethno-catholique, était un « peuple apostolique », élu et investi d'une mission providentielle soutenue par les piliers de la foi et de la langue, selon Jules-Paul Tardivel, un nationaliste religieux de premier plan¹¹. La langue française était le véhicule du catholicisme, lequel distinguait et protégeait, finalement, les Canadiens français face aux « races étrangères » présentes sur le continent. Le catholicisme permettait de se prémunir de l'assimilation linguistique en raison de l'interdiction d'épouser une personne d'une autre confession¹². La religion, la langue et l'ethnicité se sont de plus en plus amalgamées, se renforçant l'une et l'autre, menant à la création d'une identité nationale cohésive, articulée dans un récit messianique cohérent et représentée par l'influent personnage du saint Jean-Baptiste (voir la figure 2).

11. [1881] cité dans Jewsiewicki, « The Identity of Memory and the Memory of Identity [...] », p. 223.

12. L'application de cette règle religieuse a favorisé l'assimilation de certains catholiques non francophones à la communauté canadienne-française, plus particulièrement les Irlandais qui, bien qu'ils parlaient anglais, ont généralement été intégrés à la communauté canadienne-française au Québec.



Figure 2. Impression illustrant l'éthnicisation de saint Jean-Baptiste qui se trouve associé, de même que son agneau, à deux autres symboles clés des Canadiens français du XIX^e siècle: le castor et la feuille d'érable. Lorsque les Canadiens anglais ont adopté le castor et la feuille d'érable comme emblèmes, les Canadiens français se sont alors retranchés sur un symbole de la vieille France, la fleur de lys. Source : Musée McCord, M930.5.1.83.1.

Si la Conquête avait protégé l'Église des effets dévastateurs de la Révolution française, elle avait néanmoins introduit l'hérésie protestante. Par conséquent, la mission canadienne-française était aussi énoncée en opposition au protestantisme anglo-saxon et à ses valeurs corrosives de matérialisme et d'individualisme. Pour reprendre les mots prononcés en 1915 par l'influent monseigneur Louis-Adolphe Pâquet :

[C]e sacerdoce social, réservé aux peuples d'élite, nous avons le privilège d'en être investis ; cette vocation religieuse et civilisatrice, c'est, je n'en puis douter, la vocation propre, la vocation spéciale de la race française en Amérique. Oui, sachons-le bien, nous ne sommes pas seulement une race civilisée, nous sommes des *pionniers* de la civilisation ; nous ne sommes pas seulement un peuple religieux, nous sommes des *messagers* de l'idée religieuse ; nous ne sommes pas seulement des fils soumis de l'Église, nous sommes, nous devons être du nombre de ses *zéloteurs*, de ses *défenseurs*, de ses *apôtres*. Notre *mission* est moins de manier des capitaux que de réunir des idées ; elle consiste moins à allumer le feu des usines

qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée¹³.

Dans ce célèbre sermon, M^{gr} Pâquet insiste sur la mission des Canadiens français, bien plus noble que les ambitions industrielles et fuligineuses des Anglo-protestants. Un proverbe populaire du XIX^e siècle cernait succinctement cette rivalité et la revendication de supériorité du catholicisme: «Les clochers d'églises seront toujours plus hauts que les cheminées d'usines.» La mission des Canadiens français, toutefois, n'était pas propagée uniquement par des idées. Elle était également, voire surtout, liée à l'image d'un travail agricole noble, bien qu'ardu. Les Canadiens, à l'instar de leur saint patron, devaient rester proches de la nature et renoncer au luxe de la vie urbaine au profit d'une vie simple, mais éclairée, sur la terre. Selon un influent pamphlet paru au tournant du siècle, «la croix, l'épée et la charrue [étaient en effet] les instruments principaux de la destinée canadienne-française¹⁴». La vision normative qui situait la vertu céleste dans le simple labourage de la terre signifiait, en pratique, que le développement des sphères industrielle et économique était laissé aux Anglo-protestants et aux Juifs¹⁵. Dans ce contexte, à partir des années 1960, les nouveaux nationalistes ont dénoncé l'Église qu'ils estimaient être responsable d'avoir entravé la modernisation de la société québécoise et d'être, par conséquent, la source du retard à rattraper.

13. *La vocation de la race française en Amérique, sermon prononcé le 23 juin 1902 à Québec*, Bibliothèque électronique du Québec, p. 11, page consultée le 15 juin 2015, [En ligne], <http://beq.ebooksgratuits.com/pdf/Paquet-vocation.pdf>. (je souligne).

14. Extrait tiré d'un discours livré par l'avocat Charles Thibault lors des célébrations de la Saint-Jean-Baptiste de 1884. L'allocution est devenue canonique, emblématique du nationalisme religieux et largement diffusée sous la forme pamphlétaire, certains de ses extraits ayant même été inclus dans les manuels scolaires tout au long de la première moitié du XX^e siècle. Au sujet de l'ultramontanisme et du nationalisme clérical au Québec, voir N.-F. Eid (1978).

15. Voir les ethnographies classiques réalisées par H. Miner (1939) et par E.-C. Hughes (1943) qui portent sur les liens entre la culture et la vie économique au Canada français.

PROCESSIONS ET DÉFILÉS : PERFORMANCES PICTURALES DE LA NATION

Au milieu du XIX^e siècle, les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste étaient le théâtre de sermons religio-patriotiques, de discours politiques, de manifestes nationalistes et d'assemblées populaires où une vision particulière de la canadienité française était promue et célébrée. Les jours entourant le 24 juin offraient un espace pour une activité nationale(liste) intense et amplifiée à l'occasion de laquelle le sens accru d'un « moment national » se concrétisait¹⁶. Ces défilés sont devenus la pierre angulaire des célébrations. Ils constituent donc des données particulièrement riches pour plusieurs raisons.

Premièrement, en raison de leur caractère liminaire, puisqu'il s'agit d'évènements ni singuliers ni quotidiens. Ces rites cycliques sont à la fois ordinaires et extraordinaires, traditionnels et innovants, hautement scénarisés et sujets à l'improvisation. Comme l'a fait remarquer Susan Davis, les défilés sont à la fois familiers et spectaculaires, ce dualisme en faisant un mode de communication particulièrement important dans les villes étasuniennes au XIX^e siècle¹⁷.

Deuxièmement, en raison de leur expressivité esthétique et de leurs performances collectives dans l'espace public, les défilés sont souvent porteurs d'une charge émotionnelle que la simple formulation littéraire d'idées ou de valeurs ne suscite habituellement pas¹⁸.

Troisièmement, les défilés sont généralement un ensemble organisé qui occupe l'espace public pour « exprimer une identité commune¹⁹ ». Ils constituaient des assises et des vecteurs impor-

16. Voir, à titre d'exemples, les sources suivantes : H.-J.-J.-B. Chouinard (1881 et 1890), L.-P. Lemay (1898), A. Dugré (1923), V. Morin (1924), Société Saint-Jean-Baptiste (1926), B. Sulte (1929) et O. Asselin (1937) ainsi que les analyses des célébrations de la Saint-Jean-Baptiste et de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal (SSJBM) dans J.-P. Blain (1964), J.-P. Mathieu (1969), D.-L. Boisvert (1990), M. Guay (1973), G. Giguère (1975), R. Rumilly (1975), P. Reid (1980) et G. Turcotte (1987).

17. S. G. Davis, *Parades and Power: Street Theater in Nineteenth Century Philadelphia*, p. 3.

18. Cf. É. Durkheim (1995); M. Ryan (1989) et G. Zubrzycki (2011).

19. M. Ryan, « The American Parade: Representations of the Nineteenth-Century Social Order », p. 133, traduction libre.

tants de l'identité collective dans la ville étasunienne de Newburyport au milieu du xx^e siècle²⁰, tout comme les défilés de la fierté gaie, dans les années 1970, ont gravé dans la mémoire collective les émeutes de Stonewall de 1969 et ont donné un visage, sur la place publique, aux nombreux groupes qui vivaient, jusqu'alors, dans la « clandestinité²¹ ». Cette cohésion performative ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'y aurait qu'une seule identité commune, mais elle laisse entendre qu'il existerait un certain consensus par rapport à ce qu'une identité, ou un mode de vie idéal, « devrait être ». En tant que performances publiques, les défilés sont souvent savamment orchestrés, car ils mobilisent de nombreux participants (commanditaires, organisateurs, concepteurs, chorégraphes, coordonnateurs, acteurs et marcheurs), ainsi qu'un large public qui les regarde dans les rues ou qui les suit à la maison grâce aux émissions de télévision et de radio retransmettant les images et l'ambiance sonore en plus de commentaires qui informent l'auditoire des récits présentés et des réactions émotives qu'ils sont censés susciter. Ainsi, l'historienne Mary Ryan affirme que les défilés « peuvent nous renseigner au sujet du processus historique par lequel la signification culturelle se crée²² ».

Or, comme je le montrerai plus loin dans ce chapitre, bien qu'un certain consensus soit nécessaire pour produire un défilé, l'interprétation même de ce qui « devrait être » est précisément ce qui fait que les défilés sont une tribune idéale de protestation contre ce projet normatif. Les luttes politiques entre les différentes visions de ce qui « devrait être » sont la quatrième raison pour laquelle les défilés constituent des phénomènes sociologiques importants. Davis²³, Ryan²⁴, Glassberg²⁵ et Newman²⁶ ont tous démontré qu'en prenant part à des défilés et des festivals de rue

20. W.-L. Warner, *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*.

21. E.-A. Armstrong et S.-M. Crage, « Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth ».

22. *Ibid.*, p. 133, traduction libre.

23. S.-G. Davis, *Parades and Power: Street Theater in Nineteenth Century Philadelphia*.

24. M. Ryan, « The American Parade: Representations of the Nineteenth-Century Social Order ».

25. D. Glassberg, *American Historical Pageantry: The Use of Tradition in the Early Twentieth Century*.

26. S.-P. Newman, *Parades and the Politics of the Street: Festive Culture in the Early American Republic*.

de simples citoyens ont joué un rôle déterminant dans le développement de la culture politique aux États-Unis²⁷. Les défilés (et les manifestations) servent d'espace où surviennent des luttes pour la légitimité, cela précisément parce qu'ils se déroulent dans la sphère publique et occupent physiquement des lieux publics. Si Geertz²⁸ a montré que les processions et les défilés, en tant que démonstrations de pouvoir, permettaient de générer du charisme et une autorité légitime, Hunt²⁹ et Davis ont démontré que l'inverse était tout aussi vrai, c'est-à-dire que de tels événements rituels, même lorsqu'ils n'étaient que légèrement perturbés, pouvaient ébranler l'autorité politique, constituant « des actions politiques et des moyens rhétoriques par lesquels les participants tentaient d'atteindre des objectifs pratiques et symboliques³⁰ ». Les défilés constituent donc indéniablement des phénomènes sociologiques importants. Ils sont, dans mon analyse, les clés de la révolte esthétique des années 1960 parce qu'ils étaient des lieux à la fois d'interprétation *et* de subversion d'un récit national incarné par le saint, ouvrant la voie à la spectaculaire articulation d'une nouvelle identité nationale.

Avant de passer à l'analyse des défilés de la Saint-Jean-Baptiste et des contestations qu'ils ont suscitées, je dois d'abord apporter quelques précisions: les colons français avaient commencé à célébrer la Saint-Jean-Baptiste dès le début de la colonie, comme le faisaient leurs ancêtres en France. Au milieu du XIX^e siècle, dans le contexte du nationalisme religieux, les modestes feux de joie bénis par les curés de village ont été remplacés par des processions dans les rues de Montréal et de Québec le jour de la fête du saint. Elles étaient calquées sur les impressionnantes processions de la Fête-Dieu, une fête mobile célébrée le jeudi suivant le dimanche de la Trinité. Les années où le jour de la Fête-Dieu était suffisamment proche du 24 juin, les décorations de rue et les gigantesques arcs de triomphe floraux demeuraient en place

27. La littérature relative aux défilés est particulièrement riche sur le cas irlandais parce que les défilés y sont encore aujourd'hui importants dans l'affirmation de l'identité nationale (cf. M.-C. Kenney (1991), N. Jarman (1997), D. Bryan (2000), R. Kirkland (2002), M.-H. Ross (2007) et L.-A. Smithey (2011).

28. C. Geertz, « Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power ».

29. L. Hunt, « The Sacred and the French Revolution ».

30. S. Davis, *op. cit.*, 1986, p. 5, traduction libre.

pour la procession de la Saint-Jean-Baptiste. Ces processions religieuses se sont peu à peu transformées en défilés de grande envergure combinant une imagerie à la fois religieuse et laïque³¹.

À compter du ^{xx}e siècle, ces défilés sont devenus fort populaires. Ils étaient organisés à travers le Québec, l'Ontario et le Manitoba, ainsi que partout où des Canadiens français s'étaient installés en nombre suffisant pour créer et maintenir des associations canadiennes-françaises (les « sociétés Saint-Jean-Baptiste »). Ils étaient également populaires sur toute la côte Est des États-Unis, où d'importantes communautés canadiennes-françaises s'étaient établies au ^{xix}e siècle pour travailler dans les mines et les usines (à Lowell, au Massachusetts, et à Lewiston, dans le Maine), ainsi que dans le Midwest étasunien (au Michigan, en Illinois et au Missouri)³². Contrairement aux défilés étasuniens du 4 juillet, qui s'apparentaient à des marches ordonnancées autour d'une succession d'organismes et de groupes sociaux³³, les défilés canadiens-français du 24 juin étaient des événements hautement structurés racontant une histoire claire au moyen d'un spectacle³⁴.

Les défilés de Montréal avaient des thèmes annuels qui structuraient le discours pictural narré au moyen d'une série d'impressionnants chars allégoriques : certains étaient d'ordre historique³⁵, d'autres de nature ethnographique³⁶, tandis que d'autres célébraient la culture française et le folklore canadien-français³⁷ ou mettaient en valeur le paysage et les principales caractéristiques géographiques du Canada français. La religion était un *leitmotiv*

31. M. Guay (1973).

32. Y. Frenette (1998).

33. Susan Davis (1986) décrit le défilé de 1832 comme « un spectacle coloré qui présentait une image solennelle de la composition sociale de la ville » divisé en différents segments : « les dirigeants municipaux », « les militaires », « les travailleurs de plusieurs corps de métier », etc. Elle estime que les défilés constituaient un mode de communication important, varié et populaire dans les villes étasuniennes au ^{xix}e siècle (traduction libre).

34. H.-V. Nelles (1999).

35. « Quatre siècles d'histoire » [1927] et « Naissance d'une ville catholique et française au ^{xviii}e siècle : Ville-Marie » [1942].

36. « Hommage à la famille paysanne canadienne-française » [1941] et « Hommage à la femme canadienne-française » [1961].

37. « Les contes et les légendes du Canada français » [1929] et « Sa majesté la langue française » [1957].

récurrent dans tous les défilés et le thème annuel y était même explicitement religieux à quelques occasions («Fidélité mariale» [1954])³⁸. En tant qu'important rituel public associant fermement la religion à l'identité et l'histoire collectives, les défilés annuels créaient ainsi une communauté de destin sacrée³⁹.

Le père Alexandre Dugré, un influent jésuite dans les années 1920, affirmait que «le peuple, comme l'enfant, s'instruit surtout par les yeux; que l'illustré vaut mieux que l'imprimé, l'affiche que le livre – qu'on ne lit pas toujours – et le tableau vivant, la parade héroïque, que la bibliothèque d'histoire⁴⁰». Les défilés de la Saint-Jean-Baptiste sont en effet devenus les véhicules visuels et matériels par excellence du récit national car ils présentaient des illustrations tangibles, animées et dynamiques de ce qu'était ou devrait être la «canadianité française» (à titre d'exemple, voir la figure 3). Ils étaient, pour reprendre l'habile formulation de Chandra Mukerji, «une technologie sociale d'apprentissage expérientiel⁴¹». L'esthétique servait d'heuristique, d'outil pédagogique.

38. De 1924 à 1966, les thèmes des défilés annuels se rapportaient au Canada français: «Le Canada français est resté fidèle» [1939], «Le visage du Canada français» [1956] ou «La présence canadienne-française dans le monde» [1966]. (Les thèmes de trois défilés ont, en outre, mis en relief la portée *nord-américaine* de la mission canadienne-française: «Ce que l'Amérique doit à la race française» [1924], «Les groupes français d'Amérique» [1945] et «L'expansion française en Amérique» [1949].) Avant que la tradition du défilé soit abolie, en 1970, les thèmes des trois derniers défilés ont explicitement et *sciemment* fait référence au Québec pour la première fois: «La vocation internationale du Québec» [1967], «Québec '68» [1968] et «Québec, mon amour» [1969] (Fonds P81, Archives nationales du Québec à Montréal). Ce changement référentiel fournit un autre indice de la transformation identitaire qui s'est opérée au cours de la Révolution tranquille et du rôle des défilés dans ce changement idéologique et sémantique.

39. R. Wuthnow (1994) et C. Taylor (2007)

40. Cité dans le documentaire *La Parade*, de F. Dansereau, réalisé en 1973.

41. C. Mukerji, «Space and Political Pedagogy at the Gardens of Versailles», p. 530, traduction libre.



Figure 3. Bien que les défilés les plus importants avaient lieu à Montréal et à Québec, de nombreux villages et des localités de plus petite taille organisaient leur propre défilé dans la province et dans les communautés canadiennes-françaises du reste du Canada et aux États-Unis. Voici un char allégorique présentant un tableau vivant lors du défilé de 1954 à Saint-Basile, près de Québec. Une famille nombreuse, composée de neuf enfants, de leurs parents et de leur grand-mère, tous vêtus de leurs habits du dimanche, se trouve dans son « salon ». Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Fonds Paul-Émile Duplain, P322, S3, D1-8, P001.

Bien que les thèmes changeaient et que les chars allégoriques eux-mêmes étaient renouvelés tous les ans, le seul élément constant, année après année, était le dernier char allégorique du défilé, dédié à saint Jean-Baptiste. Le saint patron des Canadiens français était traditionnellement incarné par un enfant à la chevelure blonde, accompagné d'un agneau, sur les peintures religieuses, les cartes de prières communes, les médailles, les sculptures et les souvenirs nationalistes, imitant ainsi les populaires tableaux italiens de la Sainte Famille où Jésus et Jean jouent ensemble⁴². S'inspirant de

42. Un peu à l'instar des cartes de souhaits d'aujourd'hui, les cartes de prières étaient offertes pour souligner divers événements: les premières communions, les graduations, les mariages, l'entrée dans les ordres d'un individu, une retraite et d'autres événements importants de la vie. Elles étaient souvent offertes sous la forme de vœux « de prompt rétablissement » à l'effigie de saints particuliers qui traitaient différents maux ou problèmes. Certains se procuraient également des cartes de prières pour leur dévotion personnelle envers leur saint éponyme ou pour invoquer une aide précise ou encore comme souvenirs religieux de lieux de pèlerinage. Elles

ces illustrations répandues, le dernier char allégorique du défilé présentait un garçon aux cheveux bouclés, soigneusement choisi, en compagnie de son cher agneau. Pendant plus d'un siècle, telle a donc été l'invariable représentation anthropomorphique de la nation⁴³ (voir les figures 4 et 5). Cette représentation iconique s'est ensuite retrouvée au cœur des débats pendant la Révolution tranquille des années 1960, créant de l'agitation et suscitant de la violence dans la sphère publique⁴⁴.



Figure 4. Le saint Jean-Baptiste avec son agneau sur le char allégorique d'un défilé à Ottawa, 24 juin 1953. Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Centre d'archives de l'Outaouais, Fonds Champlain Marcil P174, S6, D4739, P8.

étaient assez petites pour être transportées dans un missel, un portefeuille ou un sac à main et elles étaient parfois signées par la personne qui les avait offertes. Ces objets de dévotion étaient donc importants dans la vie quotidienne. En ce qui a trait à l'importance de la culture visuelle et matérielle dans le christianisme, voir M.-R. Miles (1985) et C. McDannell (1995).

43. À propos de la personnification des idéologies, voir l'étude menée par Maurice Agulhon au sujet de Marianne, la représentation iconique de la République française (1981). Agulhon fait la preuve de ce que le père Dugré soutenait, c'est-à-dire de l'efficacité des discours picturaux pour remplacer les discours abstraits.
44. Le saint a été personnifié par un enfant pour la première fois lors de la procession de 1851 (M. Guay, 1973) et pour la dernière fois lors du défilé de 1963.



Figure 5. Le garçon choisi pour personnifier le saint national jouissait d'une certaine popularité dans les semaines précédant la fête puisque sa photographie était publiée dans les journaux (et même dans le quotidien anglophone montréalais *The Gazette*) accompagnée de ses « statistiques » : en 1961, saint Jean-Baptiste a été interprété par Claude Beaugregard, âgé de 6 ans, fils de René Beaugregard, un boucher. Le nombre d'enfants dans la famille figurait également parmi les informations « pertinentes » fournies au public. *La Patrie*, 25 juin 1961. Source : archives personnelles de Denys Delâge.

LE REFAÇONNEMENT DISCURSIF ET MATÉRIEL DE L'ICÔNE NATIONALE

Dès le début des années 1960, alors que la Révolution tranquille n'était pas encore tout à fait révolutionnaire, la fête de la Saint-Jean-Baptiste offrait une tribune qui permettait d'émettre des critiques à l'égard de la vision ethnocatholique de la nation, ses symboles et ses formes d'expression. Elle est devenue l'occasion d'élaborer, d'abord assez timidement, une définition différente de l'identité nationale. La fête offrait un contexte où débattaient deux principaux groupes d'acteurs nationaux : la hiérarchie ecclésiastique et une nouvelle vague de nationalistes laïcs⁴⁵. Le 24 juin

45. Il importe de faire une distinction entre 1) les acteurs politiques issus des partis traditionnels qui ont participé à la création de l'État-providence et à la définition d'un nouveau projet national pendant la Révolution tranquille – le Parti libéral de Jean Lesage et sa vedette, René Lévesque, futur premier ministre du Québec, 2) d'autres groupes importants, tels que le Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN) de Pierre Bourgault (1960-1968), qui n'étaient pas engagés directement dans les affaires étatiques et qui ne faisaient pas non plus partie de l'opposition officielle, mais qui exerçaient une influence en dehors des voies politiques usuelles en orientant les débats dans la sphère publique et en organisant des protestations et des grèves et 3) des groupes encore plus marginaux, comme le Front de libération populaire (FLP), un groupe marxiste, et le Front de libération du Québec (FLQ), qui ont secoué les années 1960 et le début des années 1970 par des protestations violentes, des actes iconoclastes et terroristes. Il ne faut pas confondre ces deux

1961, à titre d'exemple, le cardinal Léger, archevêque de Montréal, déclarait, dans son sermon lors de la traditionnelle sainte messe de la Saint-Jean-Baptiste, que « le peuple canadien-français doit être un témoin fidèle, éclairé et courageux⁴⁶ », alors que René Lévesque, le populaire journaliste de télévision devenu ministre des Richesses naturelles et futur premier ministre séparatiste, insistait dans un discours public à Montréal sur le fait qu'« un peuple n'a que faire des robots et des moutons qui suivent avec une conformité zélée tout ce qui s'est fait dans le passé. Un peuple a besoin de ses étrangers, de ses violents, de ses mécontents, de ses visionnaires et parfois de ses rebelles [*sic*]⁴⁷ ». Alors que le cardinal demandait aux Canadiens français de « rendre un témoignage courageux en faisant rayonner [leur] foi sur le monde⁴⁸ », Lévesque appelait le Canada français à cesser de rabâcher « la mission providentielle de ce petit peuple d'Amérique du Nord et [de commencer plutôt] à regarder vers l'avenir et à se demander "où allons-nous?"⁴⁹ ». La fête offrait donc l'occasion et l'espace pour s'opposer au récit religieux de la nation. Cette opposition a gagné du terrain, au cours des années 1960, à force d'attaques répétées envers le saint Jean-Baptiste et son agneau chétif.

Les protestations contre le contenu et la forme de l'icône

La représentation de la nation par un saint prépubescent était offensante aux yeux d'une nouvelle vague de nationalistes, principalement pour deux raisons: d'une part, ils rejetaient le récit religieux de la nation, exprimé et entretenu par le symbole, qu'ils jugeaient rétrograde et, d'autre part, ils estimaient que

derniers groupes. Le FLQ a été créé en 1963 par des éléments radicaux du RIN qui prônaient – et qui y ont eu recours – la violence comme moyen de promouvoir la souveraineté du Québec. Il s'est dissout après l'arrestation de plusieurs de ses membres dans la foulée de la crise d'Octobre, en 1970, lorsque l'enlèvement par le groupe d'un diplomate britannique et du vice-premier ministre du Québec s'est soldé par la mort de ce dernier et l'imposition de la Loi sur les mesures de guerre au Québec. Le FLP a été fondé par les membres de l'aile gauche du RIN qui restaient, groupe dont ils se sont séparés en 1968. Les autres membres du RIN ont joint le Parti québécois nouvellement créé par René Lévesque l'année suivante.

46. *Le Devoir*, 27 juin 1961.

47. *Le Devoir*, 27 juin 1961.

48. *La Presse*, 27 juin 1961.

49. *The Gazette*, 25 juin 1961, traduction libre.

représenter la nation par un *enfant* était infantilisant puisque cela mettait en relief sa dépendance.

L'agneau était aussi considéré comme étant problématique. Si une interprétation théologique met en évidence la nature salvatrice de l'agneau (voir la note de bas de page 6), les détracteurs insistaient sur une interprétation laïque et plus insidieuse du tableau. De leur point de vue, si saint Jean-Baptiste était le patron et le protecteur de la nation, l'agneau représentait la nation elle-même, exploitée et, en définitive, sacrifiée. Dans un changement sémantique stratégique, les nouveaux opposants ont alors commencé à parler de *mouton* pour mieux mettre de l'avant une série d'associations troublantes : celle d'une nation docile et bête, une nation qui laisse les loups « lui manger la laine sur le dos » et qui suit les directives servilement à l'encontre même de ses propres intérêts.

Signalons que ce sont les propriétés physiques du symbole qui ont rendu possible le changement de signification de l'agneau au mouton (et d'une nation investie d'une mission divine à une nation idiote et passive). En raison du phénomène qu'il qualifie d'« empaquetement⁵⁰ » (*bundling*), Webb Keane constate que les objets matériels « combinent toujours un nombre indéterminé de propriétés et de qualités physiques dont les juxtapositions particulières peuvent être le simple fruit du hasard. Dans tout contexte pratique ou interprétatif, seules certaines de ces propriétés sont pertinentes et entrent en ligne de compte. Or, les autres propriétés subsistent et sont prêtes à être promues au gré des circonstances changeantes⁵¹ ». La laine de l'agneau, une propriété physique qui, quoiqu'elle soit présente et évidente, est passée inaperçue dans l'interprétation du symbole avant les années 1960, est tout à coup devenue pertinente étant donné l'importance accordée au développement économique et à l'autonomie dans le contexte de la Révolution tranquille. C'est la laine qui a rendu possible la transformation discursive de l'agneau en mouton. Dans ce contexte particulier, cette propriété physique faisait ressortir la situation économique problématique des Canadiens français, considérée

50. Traduction issue d'un compte rendu paru dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 30, n° 3, 2006, p. 240-241.

51. W. Keane, « Subjects and Objects », p. 200, traduction libre.

comme étant une acceptation passive de leur exploitation par des loups affamés. Keane explique, en outre, que «les objets, puisqu'ils comportent toujours des propriétés en plus de celles qui ont été interprétées et utilisées dans diverses circonstances, conservent un imprévisible éventail de possibilités latentes. [Par conséquent], [i]ls ne témoignent pas *seulement* des gestes, des intentions et des interprétations du passé. Ils invitent également à des réponses inattendues⁵²». Cette «invitation» peut rendre le changement possible.

«Le mouton», par conséquent, est devenu le faire-valoir symbolique par lequel une nouvelle élite politique a défini son projet national qui s'articulait autour des idées de progrès, de développement économique et d'autonomie politique. L'utilisation par Lévesque du mouton, comme métaphore péjorative de la nation en 1961, n'était pas fortuite. La veille du discours de Lévesque, le premier parti politique séparatiste du Québec, le Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN) avait critiqué l'agneau et proposé, à la blague, que l'animal emblème du Québec soit le lion⁵³. Quelques mois plus tard, le RIN, qui n'avait jusque-là pas de logo officiel, choisit une tête de bélier munie de gigantesques cornes, un contraste explicite par rapport à l'agneau docile et à l'impuissant mouton. Un membre fondateur a expliqué dans ses mémoires que «le bélier s'oppose, en l'évoquant, au traditionnel mouton de saint Jean-Baptiste, représentation peu flatteuse du Canada français. Dans le zodiaque, le Bélier est signe du printemps. C'est le symbole de la force et du renouveau [...]»⁵⁴. La tête du bélier était dessinée de profil afin de mettre en évidence ses cornes, un signe de virilité et de maturité puisque les béliers sont des mâles adultes «intacts⁵⁵». Un célèbre socialiste souverainiste, Raoul Roy, a appelé le café-salon qu'il exploitait dans son petit appartement ouvrier «Le mouton pendu⁵⁶».

52. *Ibid.*, p. 201, traduction libre.

53. *The Gazette*, 24 septembre 1961.

54. A. D'Allemagne, *Le RIN et les débuts du mouvement indépendantiste québécois*, p. 62.

55. Le RIN a également organisé des manifestations contre les institutions qui avaient, selon le parti, des visées colonialistes, manifestations au cours desquelles les protestataires bélaient bruyamment, une performance symbolique pour critiquer tant le régime colonial que les Canadiens français qui l'appuyaient.

56. B.-D. Palmer (2009).

En 1962, dans un commentaire visuel au sujet d'une grève en cours, le quotidien *La Presse* publiait, à la une, une caricature illustrant un troupeau de moutons sautant à travers un cerceau et se jetant en bas d'une falaise, avec la légende « Bonne Saint-Jean quand même! » (23 juin 1962). Le lendemain, le défilé était retardé parce que l'agneau avait été enlevé par des « militants séparatistes ». Marcel Chapat, le président du RIN, qualifiait de « honteux » un défilé dont l'attraction vedette était « ce jeune saint Jean-Baptiste au sexe incertain, accompagné de son satané mouton⁵⁷ ». On soulignera ici la profanation discursive par laquelle Chapat non seulement met en doute le genre du saint, mais transforme en plus l'agneau sacré – *l'agnus Dei* annonçant la salvatrice divinité du Christ – en « satané mouton ». Selon lui, la Société Saint-Jean-Baptiste « perpetu[ait] un état d'infériorité qu'elle prétend[ait] combattre » en représentant la nation sous cette forme particulière (*ibid.*). L'année suivante, en réponse à la controverse entourant l'agneau et rompant avec une tradition de longue date, l'animal fut écarté du traditionnel tableau vivant et n'y a jamais été réintégré. Le conseil général de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal (SSJBM) a annoncé, dans son bulletin d'avril 1963 : « Détail susceptible de plaire à plusieurs, on a décidé qu'il n'y aurait pas cette année dans le Défilé le petit agneau – ni blanc ni noir – en raison de son impopularité grandissante. Autres temps autres mœurs, diront les plus sages⁵⁸. » Remarquons, dans cet extrait, la reconnaissance ludique indiquant que l'agneau blanc était devenu un mouton noir⁵⁹.

Bien que la SSJBM et l'Église catholique considéraient qu'il s'agissait d'un nécessaire, mais inoffensif compromis qui pourrait apaiser les critiques, et alors même que les détracteurs étaient

57. *La Presse*, 28 juin 1962.

58. *Le Bulletin national*, avril 1963, p. 5.

59. Ce n'était pas la première fois que la configuration particulière de l'enfant et de l'agneau faisait l'objet de critiques et de débats. Olivar Asselin, le président de la SSJBM en 1913-1914, a lui-même qualifié cette représentation de « triste et bouffon spectacle » (1937 [1913], p. 86-92). Cette critique, cependant, était émise dans le contexte du nationalisme religieux qui prévalait et, partant, n'a pas eu – et ne pouvait avoir – la résonance et l'effet que des critiques similaires ont eues lors des transformations culturelles et politiques globales qui se sont produites au cours de la Révolution tranquille.

d'avis qu'il s'agissait d'un « geste symbolique » futile, le retrait de l'agneau du tableau « le saint avec son agneau » n'avait rien d'insignifiant. Ce retrait, comme je le montrerai plus loin, a marqué un tournant décisif puisqu'il a déclenché une série de transformations symboliques menant à la décapitation du saint Jean-Baptiste en 1969, et participant ainsi à la disparition de la canadianité française et à l'émergence d'une nouvelle identité québécoise.

Il était certainement plus facile de retirer l'agneau du tableau vivant que d'enlever le saint lui-même du défilé organisé en son honneur. Pourtant, le saint enfant aussi avait souvent été la cible d'attaques verbales, comme le montrent plus haut les propos tenus par Chaput. Au cours des années précédentes, cette représentation particulière du saint patron avait souvent été critiquée et de façon assez sérieuse pour que la Société Saint-Jean-Baptiste se sente obligée de justifier sa présence et de la « défendre » à nouveau publiquement, comme par l'entremise de ce communiqué de presse publié dans plusieurs journaux :

Pourquoi un enfant pour représenter saint Jean-Baptiste dans le défilé du 24 juin ?

Certaines personnes crient au scandale chaque année, parce que notre société nationale choisit un enfant pour représenter dans le défilé historique, notre patron, saint Jean-Baptiste. Il y aurait lieu de considérer que, des huit cent mille personnes qui se pressent le long de la rue Sherbrooke, à Montréal, chaque année, il s'y trouve quelque quatre cent mille enfants âgés de moins de dix ans. La société juge qu'il n'y a pas de raison de les priver de ce tableau gracieux et poétique, beaucoup plus près de leur cœur d'enfant que tous les autres chars aux rappels historiques nécessairement plus austères. Tous les spécialistes en matière d'éducation populaire sont d'ailleurs de notre avis à ce sujet. Laissons aux petits enfants, en cette journée de fête nationale qui est la leur autant que celle des grandes personnes, la joie de cette représentation naïve. La Saint Jean, c'est d'ailleurs la Noël d'été, et en ce jour, le Jean-Baptiste enfant a pour eux un attrait irrésistible, comme l'Enfant Jésus de la crèche de Noël [...] ⁶⁰.

Dans cette déclaration, la SSJBM évoque l'importance de la socialisation visuelle et ludique des enfants pour justifier cette représentation particulière du saint tout en tentant d'affirmer son

60. *Le Devoir*, 23 juin 1962, p. 20.

caractère sacré en l’associant à son cousin Jésus. En réponse aux critiques persistantes que cette stratégie de justification n’est pas parvenue à dissiper cette année-là (en 1962), la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal a tenté une nouvelle approche en présentant *deux* saints Jean-Baptiste: un en amorce du défilé comme «hommage officiel au patron des Canadiens français», symbolisé par une majestueuse *statue* de bronze représentant le saint *adulte*, et l’autre en clôture du défilé commémorant la «nativité» du saint sur un char allégorique appelé «la Noël d’été», le saint étant personnifié par un jeune garçon⁶¹.

Deux éléments doivent être relevés: premièrement, cette stratégie d’amorcer le défilé avec une statue du saint adulte et de le conclure avec le saint enfant pour répondre au nombre croissant de critiques envers l’icône nationale a créé un récit pictural «régressif». On se serait en effet attendu à l’ordre inverse: un défilé débutant avec l’enfant et se terminant avec la statue d’un adulte, ce qui aurait représenté, sur le plan visuel, le passage à l’âge adulte du saint, donc de la nation, plutôt que sa régression de l’âge adulte à l’enfance. Cette décision laisse supposer que la SSJBM estimait que la tradition (conclure le défilé avec le saint enfant personnifié par un jeune garçon) primait sur les considérations narratives et leurs interprétations possibles de la part des spectateurs. Deuxièmement, en intégrant cette double représentation du saint, la SSJBM a ouvert la porte à d’autres transformations. Bien que l’année suivante, en 1963, les organisateurs du défilé aient fait marche arrière pour ne présenter qu’un seul saint – sous sa forme traditionnelle d’enfant, *mais sans son agneau* et «entouré d’une garde d’honneur brandissant les flambeaux d’un nationalisme revigoré⁶²», en 1964, le «petit saint Jean-Baptiste» en chair et en os était définitivement remplacé par une statue du Baptiste adulte⁶³. Un éditorial paru dans le plus important quotidien montréalais de langue anglaise, *The Gazette*, clarifiait cette

61. *Le Bulletin national*, mai 1962, p. 7.

62. *La Presse*, 25 juin 1963.

63. La transformation de l’enfant en adulte dans les défilés annuels a été soudaine et saisissante, mais la transition dans la représentation du saint s’est souvent faite de façon plus graduelle pour les autres supports visuels, telles les revues, où il était parfois représenté sous les traits d’un adolescent, respectant ainsi les stades physiologiques et émotionnels normaux de la maturation.

transformation au bénéfice de son lectorat anglo-canadien qui ne s'y retrouvait plus dans les débats qui avaient cours au sein des communautés canadiennes-françaises :

Jamais auparavant, dans l'histoire du Canada français, les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste n'ont été aussi élaborées et aussi populaires. En effet, les célébrations ont été, cette année, prolongées afin d'inclure une série d'évènements importants d'une durée d'une semaine dont le défilé qui se tiendra ce soir est le point culminant. Le jeune garçon aux cheveux blonds de même que le petit agneau à ses côtés n'en font plus partie. Cela constitue un changement global dans la nature et la signification du défilé. L'époque de la cérémonie arcadienne et rustique est révolue. Dans le défilé d'aujourd'hui, le saint Jean-Baptiste sera représenté sous la forme d'une statue d'une hauteur de onze pieds, moderne à tous les égards, un symbole, comme le dit le sculpteur Gaétan Thérien, de ce qui est « fort, puissant et dynamique ». Ce changement dans la nature de la cérémonie est le reflet authentique de ceux qui sont survenus au cours des dernières années au Canada français. De la même manière que les Canadiens français ont délaissé le thème arcadien dans leurs célébrations nationales, ils se sont efforcés d'écarter le thème arcadien de leur caractère national. Ce changement d'image traduit un changement substantiel, un changement dans la réalité des choses. La vivacité du Canada français aujourd'hui est celle d'une société en quête d'une identité nouvelle et progressiste. Et si cette vivacité semble parfois avide, cela n'a rien d'étonnant puisqu'il y a un grand besoin d'expérimenter, d'explorer et d'essayer; un désir de ne rien tenir pour acquis et d'approfondir les choses le plus possible, de chercher non pas les horizons d'hier, mais les horizons de demain [...]»⁶⁴.

Dans l'espoir de sauver l'icône, l'Église catholique a soutenu sa transformation. Le clergé estimait alors que, pour être pertinent et avoir une résonance, le symbole devait changer. M^{gr} Paul Grégoire, l'archevêque de Montréal dans les années 1960, cherchait à faire

64. *The Gazette*, éditorial, 24 juin 1964, traduction libre. Remarquons les nombreuses références au thème arcadien rejeté par le nouveau Canada français / Québec. L'Arcadie se rapporte à une vision utopique du pastoralisme et de l'harmonie avec la nature. Ce mot tire ses origines d'une région montagneuse de la Grèce qui se caractérise par une population éparsée de bergers et est devenu une métaphore poétique pour illustrer une contrée sauvage idyllique. Le terme est utilisé dans ce cas pour renvoyer à la vision idéalisée du Canada français rural et à la représentation du saint patron avec son petit agneau.

la preuve de cette importance en soulignant que le saint lui-même était un symbole transitoire et que le Québec avait besoin de sa lumière pour le guider dans sa propre transition :

Saint Jean-Baptiste est un personnage de transition. Il clôt l'Ancien Testament et il annonce le Nouveau. Avec lui s'achève l'ère des prophètes, des cheminements vers la vérité, de l'attente messianique. Après lui paraîtra le Messie attendu, Celui qui est la voie, la vérité et la vie.

Le Baptiste pourrait être un homme de notre époque bouleversée et changeante. Après deux mille ans de christianisme, l'humanité cherche encore sa voie. Les faux prophètes ne manquent pas, même chez nous, pour l'engager dans ces voies tortueuses dont parlait saint Jean.

Le Seigneur nous avertit de nous garder des faux prophètes. Encore faut-il savoir ce qu'est un véritable prophète? Cela est facile. Nous n'avons qu'à regarder Jean-Baptiste, le plus grand d'entre eux. [...]

Ce message, quel est-il? Est-ce un appel à la révolte contre l'autorité, une invitation à vider de Dieu la conscience et la société des hommes, un désir d'émancipation de toute contrainte, de toute règle, afin de penser n'importe quoi [et] d'agir n'importe comment?

Bien au contraire, Jean[-Baptiste] annonce un règne. Il précise une attitude. [...] Le Messie s'en vient. [...] [L]es hommes ne pourront le rejoindre que dans l'humilité, le renoncement à leur moi égoïste, à leur esprit affaibli par l'erreur [...].

Jean[-Baptiste] est un véritable prophète. [...] En fin de carrière, au lieu de réclamer les têtes de ceux qui ne pensent pas comme lui, il tendra la sienne au bourreau. [...]

Les faux prophètes engendrent la haine, la révolte, le mépris et finalement le chaos. Les vrais, comme [le saint Jean-Baptiste], préparent les voies à la vérité et à l'amour. Puisse Dieu nous délivrer des trafiquants d'erreurs et nous garder le message du Précurseur, de notre Patron national⁶⁵.

Dans ce sermon, M^{gr} Grégoire faisait un parallèle entre l'Église, avec le saint Jean-Baptiste, et les réformistes laïques, avec les faux prophètes et leur « appel à la révolte contre l'autorité », « une invitation à vider de Dieu la conscience et la société des hommes », puis finalement et carrément « des trafiquants d'erreurs ». À partir

65. *L'Action catholique*, 25 juin 1961.

du milieu des années 1960, l'Église québécoise elle-même subit de profondes transformations, après le concile Vatican II (1962-1965), et amoindrit sa résistance à la laïcisation du Québec⁶⁶. Or, l'Église tentait toujours de préserver le saint Jean-Baptiste comme symbole national en modifiant, sur le plan discursif, les attributs caractéristiques du saint afin de mettre en évidence sa virilité et sa force de caractère :

Saint Jean-Baptiste, notre patron, n'était pas cette pâle figure à laquelle une certaine tradition a pu se complaire. Il était au contraire un homme à la parole drue et directe, un homme exigeant, un homme du grand large, audacieux, robuste et sévère. [...] C'était un homme qui se tenait debout et qui, en même temps, a su s'effacer devant Celui qui venait après lui et qu'il avait mission d'annoncer, Jean-Baptiste avait la carrure des très grands hommes [...]⁶⁷.

La SSJBM et l'Église ont donc fait preuve d'une fine compréhension des critiques envers la représentation du saint sous les traits d'un chérubin et y ont répondu par un refaçonnement créatif du symbole, sur les plans discursif et matériel. Avant d'examiner les conséquences de ce refaçonnement, je souhaite mettre en exergue les moments charnières de ce processus, soit les premiers maillons décisifs d'une longue chaîne de significations.

Les chaînes de significations matérielles et sémiotiques

Jusqu'à présent, j'ai soutenu que la signification du saint Jean-Baptiste, en tant que saint patron des Canadiens français et figure iconique de la nation, était déterminée par son contenu – c'est-à-dire par le récit national messianique élaboré par l'Église catholique au milieu du XIX^e siècle et emphatiquement promu dans la première moitié du XX^e siècle afin d'édifier une nation ethnoreligieuse. Cette signification s'est matérialisée sous une forme et une esthétique particulières – celle d'un garçon aux airs de chérubin, aux cheveux blonds et bouclés, avec un agneau blanc docile à ses côtés. Bien que le contenu idéologique ait motivé le choix du symbole et de sa forme esthétique particulière, la signi-

66. G. Routhier (1997) et D. Seljak (1996).

67. Homélie de M^{gr} Grégoire, prêchée lors de la messe de la Saint-Jean-Baptiste, reproduite dans *L'Information nationale*, juillet-août 1969, p. 4.

fication découlait également de la forme elle-même – c'est-à-dire des propriétés matérielles du tableau iconique du « saint-enfant-avec-un-agneau ». L'opposition et les changements à la forme esthétique de la configuration symbolique ont donc agi récursivement en modelant, à leur tour, son contenu : la signification du symbole.

La première étape dans la disparition du saint Jean-Baptiste comme icône de l'identité canadienne-française a commencé avec les critiques de l'agneau / mouton suscitées par les propriétés physiques de l'animal : la docilité de l'agneau, son faible bêlement et, surtout, sa laine sont devenus les armes des opposants au *statu quo*, de ceux qui militaient en faveur d'une plus grande autonomie politique et d'un développement économique, ce qui a donné un élan aux réformes économiques et institutionnelles qui allaient suivre. Le tournant, cependant, a été la façon dont l'Église et la SSJBM ont réagi à ces critiques, c'est-à-dire en retirant l'agneau du dernier char allégorique du défilé. Bien que le retrait de l'agneau du tableau symbolique puisse paraître purement anecdotique et sans conséquence, c'est précisément ce changement qui a déclenché la série de transformations qui ont finalement détrôné et, littéralement, démembré le saint Jean-Baptiste.

Les propriétés matérielles de l'agneau, qui étaient appréhendées, mais qui « opéraient » aussi dans un contexte historique particulier, ont entraîné son retrait. Avec celui-ci cependant, c'est l'ensemble de la configuration du tableau qui a été modifié. Sans l'agneau évoquant le Christ, la canadianité française a été dépouillée, sur le plan visuel, de sa mission providentielle, et la religion a été évincée du discours pictural. Le saint a été, de ce fait, laïcisé. Sans l'agneau, en outre, le saint patron n'était plus sur le plan visuel spécifiquement identifiable à saint Jean-Baptiste ; il n'était plus qu'un jeune garçon inoffensif et insignifiant. Quelle en était l'utilité, en tant que patron national, si cet enfant n'avait pas d'incidence particulière ou s'il ne pouvait « ouvrir la voie » aux événements marquants qui allaient se produire ? Le regard des spectateurs a donc été désacralisé. Je dois, à cet égard, distinguer deux processus de sacralité étroitement liés qui avaient jusqu'alors entouré le saint patron : le premier, et peut-être le plus

évident, est la signification religieuse du symbole en tant que saint catholique animé d'une myriade de croyances et de pratiques; le deuxième, élaboré par l'Église catholique au milieu du XIX^e siècle afin de donner corps à la vision religieuse de la nation, est la sacralisation du saint non pas comme figure religieuse, mais en tant qu'icône nationale. Le saint Jean-Baptiste était donc ce que j'ai appelé ailleurs⁶⁸ un *symbole sacré laïque*. Il est sacré à la fois en raison de sa sémantique religieuse et de sa sémantique laïque et nationale. En retirant l'agneau, le caractère sacré du saint est doublement perdu: le saint, en tant que symbole religieux, se trouve sécularisé et le saint, en tant que symbole national, est désacralisé. Ainsi modifiée sur le plan matériel, l'icône est devenue à la fois laïque et profane.

Une fois la signification du saint modifiée par le retrait de l'agneau à ses côtés, sa représentation sous les traits d'un enfant a rapidement disparu puisque le saint-enfant-avec-un-agneau faisait partie d'une seule et même configuration visuelle et sémiotique. Remarquons à quel point ces deux transformations symboliques sont survenues de façon très rapprochée dans le temps: l'agneau est retiré du tableau vivant en 1963 et, l'année suivante, en 1964, l'enfant est remplacé par une statue d'adulte. Sa maturation, dénotée par sa représentation dans les revues populaires par un adolescent ou dans le défilé par la statue d'un adulte, était significative non seulement parce qu'elle procédait du passage à l'âge adulte du Québec lui-même, mais aussi parce qu'elle faisait la preuve, sur le plan graphique, qu'aucun symbole sacré n'était intouchable ou à l'abri des critiques. Paradoxalement, en altérant le symbole qu'elles tentaient de sauver, l'Église et la SSJBM ont contribué à sa désacralisation et à sa disparition définitive. L'icône ne représentait plus une nation divine, mais une nation laïcisée et profondément «humaniste». La représentation de la nation n'était plus de nature sacrée, mais bien profane. Remarquons également que les débats entourant «le mouton» et le saint-enfant, ainsi que leurs transformations consécutives, ont eu lieu au cours des premières années de la Révolution tranquille, ce qui laisse entendre qu'ils n'étaient pas que le *reflet* des transformations institutionnelles en cours, mais qu'ils en étaient des

68. G. Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz [...]*, p. 219-220.

éléments constitutifs. Ces débats ont servi de catalyseur pour les transformations qui allaient suivre, un point sur lequel je reviendrai en conclusion.

LES DÉFILÉS ET LA REDÉFINITION PUBLIQUE DE L'IDENTITÉ NATIONALE

Alors que l'icône représentant la nation était de plus en plus contestée par des acteurs politiques, intellectuels et citoyens au cours de la Révolution tranquille, le défilé lui-même est également devenu un évènement contesté. Toute son esthétique était alors critiquée, en raison de son *kitsch* et mauvais goût, pour sa forme dépassée ainsi que pour son caractère de plus en plus commercial. Pour reprendre les mots du président du RIN, Marcel Chapat: « [Des] chars allégoriques [...] subventionnés par des institutions étrangères [...] qui se moquent de la nation canadienne-française, et qui ne pensent qu'au placement qu'ils font et à l'argent que ça rapporte [constituent] un indécent étalage de servilité. [...] Dans sa formule actuelle, le défilé de la Saint-Jean-Baptiste est une honte pour la nation canadienne-française⁶⁹. » Non seulement l'esthétique, l'organisation et le financement du défilé étaient critiqués, mais l'idée même qu'un simple spectacle comme un défilé tienne lieu de principale célébration collective de la nation est devenue controversée. Le défilé était désormais considéré comme étant emblématique de la passivité d'un troupeau associé à la nation canadienne-française: une majorité se tenant à l'écart, l'observant de loin, tandis que seule une minorité y prenait part.

Cette critique particulière à l'égard de l'évènement justifiait alors qu'il devienne un lieu de rassemblement pour manifester publiquement son mécontentement et promouvoir des idées nouvelles. À partir de 1961, le défilé est devenu une cible de choix pour les protestataires et un lieu où les citoyens en dehors du processus politique – ceux qui n'étaient pas les agents des réformes et de la restructuration de l'État provincial en cours – pouvaient faire entendre leur voix. Les défilés de la Saint-Jean-Baptiste étaient en effet la tribune idéale pour permettre aux petites for-

69. *La Presse*, 28 juin 1962.

mations politiques et aux protestataires de bénéficier d'une plus grande visibilité. Des dignitaires, des journalistes et des équipes de télévision assistaient toujours à l'évènement qui était vu par des centaines de milliers de spectateurs rassemblés sur les trottoirs à Montréal, en plus de deux millions de téléspectateurs et d'auditeurs qui le suivaient à la maison grâce aux retransmissions télévisées et radiophoniques.

Étant donné leur visibilité, les défilés étaient de plus en plus surveillés, mais constamment perturbés par des protestataires qui les considéraient comme « une tentative des éléments conservateurs pour endormir le peuple⁷⁰ ». Au début, les perturbations étaient relativement anodines : les activistes ont volé l'Union Jack, le Red Ensign et les drapeaux étasuniens déployés sur plusieurs édifices de Montréal en 1961 parce que, expliquaient-ils, « l'Union Jack est un drapeau étranger [et] le Red Ensign n'est pas le drapeau des Canadiens », ajoutant que « nous ne sommes pas *non plus* une colonie des États-Unis ». Ce dernier commentaire est important, car il révèle que les nouveaux nationalistes estimaient que le Québec était colonisé par les Anglo-Canadiens⁷¹. Ils ont bruyamment hué l'hymne *Ô Canada* en 1966, celui-ci représentant à leurs yeux une vision religieuse de la nation à laquelle ils s'opposaient vivement et parce qu'il était par ailleurs de plus en plus associé au Canada (anglais), alors que ces nouveaux nationalistes redessinaient les frontières symboliques de leur propre communauté imaginée autour du Québec.

À la fin de la décennie, le défilé provoquait de violentes manifestations. En 1968, la présence de Pierre Elliott Trudeau à l'estrade des dignitaires a suscité de bruyantes protestations parce qu'il était de notoriété publique que Trudeau était hostile à l'idée d'un Québec indépendant. Ces protestations ont dégénéré en violentes émeutes menant à 290 arrestations et faisant 125 blessés, une journée connue sous le nom de « Lundi de la matraque⁷² ». Les violentes émeutes qui se déroulaient à quelques mètres à peine du podium des dignitaires, de l'autre côté de la rue, dans le parc La Fontaine, n'ont même pas été mentionnées, décrites,

70. *La Presse*, 25 juin 1961.

71. *La Presse*, 25 juin 1961.

72. P. Rose (1968); L. Cyr et C. Leblanc, *Les feux de la Saint-Jean*.

commentées ou montrées lors de la télédiffusion du défilé de 1968. Radio-Canada avait en effet filmé le défilé comme si de rien n'était, créant une situation surréaliste : les gens qui regardaient la télévision voyaient des chars allégoriques élaborés et des majorettes enjouées défiler devant les dignitaires, alors que le défilé était, en réalité, interrompu par des protestataires qui avaient franchi le cordon de sécurité pour lancer des pierres à Trudeau et qui étaient, en retour, violemment matraqués par des policiers à quelques pas du spectacle télédiffusé⁷³. Or, si la Saint-Jean-Baptiste marquée par le Lundi de la matraque est celle des années 1960 dont on se souvient le plus dans les récits de la Révolution tranquille en raison de sa violence, je suis d'avis que le défilé qui s'est transformé en protestation l'année suivante est le plus important puisqu'il a cimenté une nouvelle identité nationale. En 1969, un incident anodin en apparence s'est pourtant avéré être en effet un évènement historique transformateur⁷⁴.

La décapitation du saint : le meurtre symbolique de la nation canadienne-française

Le thème du défilé de 1969 était «Québec, mon amour». Les 26 chars allégoriques devaient exposer tout ce qui exaltait le Québec : sa beauté naturelle, ses attractions culturelles, ses évènements spéciaux et ses fêtes, ses contes et légendes et, surtout, son saint patron. Étant donné la tournure des évènements l'année précédente, le défilé était organisé en après-midi et un millier de policiers en uniforme étaient postés dans les rues de Montréal en état d'alerte, prêts à intervenir. Le *putsch* a commencé lors de l'émission télédiffusée par Radio-Canada au cours de laquelle les deux commentateurs qui décrivaient le défilé ont tourné en dérision l'évènement qu'ils étaient pourtant censés honorer dans leurs descriptions à l'antenne :

Commentateur 1 : Disons que le défilé réunit chaque année 500 000 personnes à Montréal. Y'a donc au moins 1 000 000 de personnes qui ne viennent pas au défilé. Comment ces gens-là, penses-tu, fêtent la Saint-Jean, s'ils la fêtent ?

73. À propos du décalage entre les évènements et leur télédiffusion «en direct», voir le documentaire *Les Jeux de la Saint-Jean*.

74. W.-H. Sewell (1996).

Commentateur 2: [...] en regardant le défilé à la télévision.

Commentateur 1: Je pense que la façon la plus extraordinaire de fêter le défilé – et si je n'étais pas ici à la tribune aujourd'hui, je serais là – c'est d'aller à la pêche à la truite.

Commentateur 2: Mais Pierre, c'est parce que tu ne sais pas jouer du tambour que tu parles comme ça.

Commentateur 1: Le défilé passe sur la rue Sherbrooke. [...] Qui c'est ça, Sherbrooke? Tu le sais toi?

Commentateur 2: Sherbrooke? Connais pas.

Commentateur 1: Connais pas? Moi non plus! On n'est pas chez soi; heureusement qu'il y a le parc La Fontaine, là derrière... là, il s'est passé des grandes choses, je pense.

Les commentateurs ont donc amorcé leur intervention en critiquant ce mode de célébration nationale, soulignant, d'une part, la passivité qu'il générerait (un million de personnes qui restent à la maison) et suggérant, d'autre part, qu'il y avait effectivement mieux à faire ce jour-là que de regarder un tel défilé (aller pêcher la truite). Ils insistèrent également sur l'héritage colonial en tournant en ridicule le fait que la rue la plus importante et la plus longue de Montréal – d'une longueur de plus de 32 kilomètres – ait été nommée en l'honneur d'un individu qui n'a que très peu d'écho dans l'histoire du Québec. Ils font également référence, cyniquement, au Lundi de la matraque en évoquant le parc La Fontaine où « de grandes choses » se sont produites.

Les présentateurs ont ensuite poursuivi leurs commentaires cyniques, en faisant d'audacieuses déclarations politiques et en soulevant explicitement la question de la place de la religion dans la définition de l'identité nationale :

Commentateur 1: Québec mon amour! Non, ce n'est pas ça que je voudrais entendre. Je voudrais entendre « Québec mon *pays* »! Je pense que c'est beaucoup plus intense et qu'on a vraiment besoin d'entendre dire qu'on a un pays...

[...] C'est ce pour quoi il y a un défilé. Quelles que soient les résonances, [...] quelle que soit la façon de signifier le défilé, quelle que soit la façon de recevoir les gens, y'a quelque chose en commun à tout ce monde-là, c'est se chercher une identification à travers une géographie. [Pause] Et un pays.

Commentateur 2: Qu'est-ce que tu veux, Pierre, on est habitué de se payer le luxe de la gêne, ici.

Commentateur 1: Ce n'est pas une gêne que de dire: «Québec, mon amour»! Mais ça fait moins solide, ça fait un peu plus chansonnette... [que «Québec, mon pays»]!

[...]

Commentateur 1: Nous avons accepté de venir, Bernard et moi, parce qu'il faudrait quand même vérifier si, dans tout le défilé, on se retrouve. Qu'est-ce que c'est un Canadien français catholique? Est-ce que c'est là une image de nous-même? C'est ce qu'on va essayer de faire avec vous. Je ne sais pas si on va être d'accord ou pas; on vient sans préjugés, ni pour ni contre. Autrement dit, on n'est pas là pour faire des compliments.

Enfin, les deux présentateurs ont critiqué la marchandisation du défilé et se sont moqués du manque de fierté des Canadiens français:

[...]

Commentateur 1: Bon, ça commence. «Québec sait faire.» Gouvernement du Québec. Sur la gastronomie, paraît-il. J'ai vu les annonces du char allégorique; on parle de la Crêpe bretonne, du restaurant Le 400, du Saint-Tropez, de Chez Théo, restaurant belge. Qu'est-ce que Québec sait faire?

Commentateur 2: Québec, j'ai l'impression, sait faire comme les autres. Ça l'air de ça dont on est le plus fier! [...]

Commentateurs 1 et 2:

C'est vrai que Québec sait faire, mais Québec ne sait pas mettre en marché. On n'a pas le mandat de le faire, ou on l'empêche de le faire.

[...] On n'y [sur le char] voit rien qui ressemble au Québec; on ne voit pas de soupe à la gourgane, on ne voit pas de tourtière, [on ne voit pas] de pâtés croches de l'île aux Coudres, on ne voit rien de ça.

Commentateur 1:

[...]

On n'a pas le courage [...] de mettre en marché; on n'a pas de véritable orgueil qui fasse qu'on arrive à partager ces choses-là. C'est ça qui est important. Ce qui est important, c'est d'être soi-même à tous les niveaux.

Y'a des milliers de Canadiens français qui ont des baraques, des restaurants, et ils nous vendent des hamburgers, des hot dogs [...], des clubs sandwiches. C'est incroyable! Donc il faudrait dire « ce que Québec *pourrait* faire, et ne fait pas ».

Commentateur 2: D'accord.

[...]

Commentateur 1: Je commence à me demander si le Canada français existe autrement que folkloriquement, et ça m'ennuie le folklore. Il faut admettre qu'on ne peut pas vivre le folklore. Il y a des choses très belles qui existent, mais...

Commentateur 2: Pierre, penses-tu qu'il serait urgent de fonder un ministère de la Vantardise au Québec?

Commentateur 1: Il faut fonder deux nouveaux ministères: [...] le ministère de la Vantardise, parce qu'il faut connaître notre patrimoine...

Commentateur 2: ...l'autre, le haut-commissariat du Chialage, parce que, vraiment, il faut chialer quand c'est le temps, quand y a des choses qui ne sont pas correctes⁷⁵.

Dans ce dernier commentaire, les commentateurs faisaient allusion, en plaisantant, à la prolifération de nouveaux ministères créés dans les années 1960 (ministère de la Jeunesse, ministère des Affaires culturelles, ministère des Richesses naturelles, ministère de l'Éducation, ministère de la Santé, ministère du Revenu, ministère des Affaires fédérales-provinciales et ainsi de suite), mais soulignaient également l'absence de ministères, d'agences ou d'institutions qui faisaient activement et réellement la promotion de l'identité québécoise naissante.

Les commentateurs ont donc non seulement critiqué le défilé et les problèmes du Québec qu'il symbolisait par son discours pictural, mais ont aussi ouvertement affiché leur appui à la souveraineté du Québec en affirmant que le Québec était leur *pays*. Il a fallu 31 minutes pour que les réalisateurs se rendent compte du sabotage en cours et quatre de plus pour que les commentateurs soient retirés de l'antenne. Le défilé télévisé s'est par la suite poursuivi plus ou moins comme prévu. Peu après le passage

75. Le défilé de la Saint-Jean-Baptiste « Québec, mon amour », 24 juin 1969, images d'archives de l'émission télévisée fournies par Radio-Canada, ma retranscription.

du dernier char allégorique devant les équipes de télévision et le podium des dignitaires, cependant, des protestataires ont quitté le périmètre de la « zone des spectateurs » sur les trottoirs de Montréal pour envahir les rues. Le défilé officiel a ensuite été suivi par un défilé officieux qui a été appelé « défilé parallèle » par les présentateurs de télévision, des milliers de protestataires marchant tout juste derrière le char allégorique qui transportait, cette année-là, une statue de saint Jean-Baptiste en papier mâché sur un char allégorique futuriste. Les protestataires portaient des pancartes sur lesquelles on pouvait lire « On est tanné des Saint-Jean sur le trottoir », un double sens révélateur qui se rapportait directement à ce mode de célébration particulier, mais aussi à la situation économique des Canadiens français, les appelant « à *descendre* dans la rue ». En proclamant leur solidarité avec les mouvements anticolonialistes du Vietnam et d'Amérique latine, ils affirmaient que la situation du Québec devrait être considérée comme telle (voir la figure 6).



Figure 6. Les protestataires suivaient le défilé dans la rue, le 24 juin 1969. Archives nationales du Québec à Québec, Division des archives photographiques, Fonds Ministère des Communications E10, S44, SS1, D69-147, P25, Jules Rochon.

Le Front de libération populaire distribuait également des pamphlets dans lesquels le groupe établissait un lien entre la situation économique des Canadiens français et la discrimination dont ils faisaient l'objet sur le marché du travail, d'un côté, et les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste, de l'autre :

Nous sommes...

- De ceux qui ont les plus bas salaires au Canada
- De ceux qui ont 45 % du chômage [*sic*] au Canada

– De ceux qu'on « câlisse » dehors comme de la vulgaire marchandise [...]

De ceux qui, les premiers arrivés en Amérique, sont les derniers à pouvoir parler leur langue pour gagner leur vie

[...]

– De ceux qui se font voler leurs richesses naturelles par les Américains.

– C'EST ÇA QU'ON FÊTE NOUS, LES NÈGRES BLANCS D'AMÉRIQUE LE 24 JUIN!

[...]76

Comme je l'ai mentionné précédemment, le petit groupe marxiste Front de libération populaire ainsi que plusieurs autres organisations gauchistes considéraient que le saint Jean-Baptiste et les festivités de la Saint-Jean-Baptiste célébraient la dépendance, l'exploitation et la passivité du peuple. Dans l'optique de transformer le peuple et de créer la nation, ils estimaient essentiel d'abolir la « mentalité servile » des Canadiens français symbolisée par le saint et reflétée par le défilé. Ils organisèrent alors une marche pour protester contre le défilé et faire campagne afin d'inciter le peuple à s'engager activement dans les affaires de la nation. Ils furent rejoints par plusieurs milliers de spectateurs qui ont suivi le défilé tout au long de son trajet. Lorsque les protestataires ont atteint l'ouest de Montréal, ils étaient entre 10 000 et 15 000 à prendre part à la marche de ce « défilé parallèle ». La foule était dense et enthousiaste, en particulier autour du char allégorique du saint Jean-Baptiste ou derrière celui-ci. Un sous-groupe a suivi le char allégorique sur plusieurs kilomètres. Tout à coup, en face de l'hôtel Ritz-Carlton – un édifice associé au pouvoir et à la richesse de la communauté anglophone –, plusieurs membres de ce sous-groupe se sont saisis du char allégorique, l'ont rapidement soulevé et l'ont renversé de façon spectaculaire. La tête du saint s'est alors brisée et s'est détachée du corps de la statue (voir la figure 7)⁷⁷.

76. Pamphlet distribué par le Front de libération populaire, cité dans le *Journal de Montréal*, 24 juin 1969, passage mis en évidence dans la version originale.

77. Il importe de signaler que le char allégorique a été renversé juste au moment où il passait devant le Ritz, dans l'ouest de Montréal, la partie la plus riche et anglophone de la ville. Deux symboles ont alors partagé l'espace un court instant : un qui était

Bien que rien n'indique que le saint ait consciemment été décapité, au sens rituel du terme, le fait que ce soit la tête qui se soit détachée du corps (et non un de ses bras ou son socle) a fourni le parfait scénario pour relater l'évènement puisque c'est de cette façon que saint Jean-Baptiste périt dans la bible chrétienne. Le meurtre biblique de saint Jean-Baptiste a offert le « script », tant pour l'interprétation du geste que pour la façon de le décrire. Les protestataires ont été qualifiés de « bourreaux⁷⁸ » et leur action a été associée à une « décapitation » du saint national⁷⁹. « La tête de la statue a roulé, annonçait un journal, constituant probablement un trophée » pour les élites politiques adeptes d'Hérode⁸⁰ (voir la figure 8). Le défilé, d'une façon générale, a été qualifié par la presse de « massacre⁸¹ » et son dénouement a été interprété comme un coup de « hache dans cette image d'Épinal⁸² ». Très rapidement, l'attaque contre le char allégorique du saint a été présentée comme un signe du destin inéluctable du symbole plutôt que d'être dénoncée comme un simple geste de vandalisme commis par des jeunes survoltés.

devenu, au cours des années 1960, synonyme de la servilité et du retard économique des Canadiens français, l'autre qui était associé à la richesse anglophone. Bien qu'il soit impossible de savoir quels sentiments habitaient les protestataires à ce moment précis – les archives historiques n'en faisant pas mention –, il est possible que la juxtaposition de ces deux symboles ait provoqué un accès de colère chez les protestataires qui ont alors détruit l'icône accusée de légitimer et, en fin de compte, de participer à l'exploitation de ceux que l'Église prétendait représenter.

78. *Le Journal de Montréal*, 26 juin 1969.

79. *Le Journal de Montréal*, 24 juin 1969; *Le Devoir*, 25 juin 1969.

80. *La Patrie*, 29 juin 1969.

81. *La Presse*, 25 juin 1969.

82. *La Presse*, 25 juin 1969.

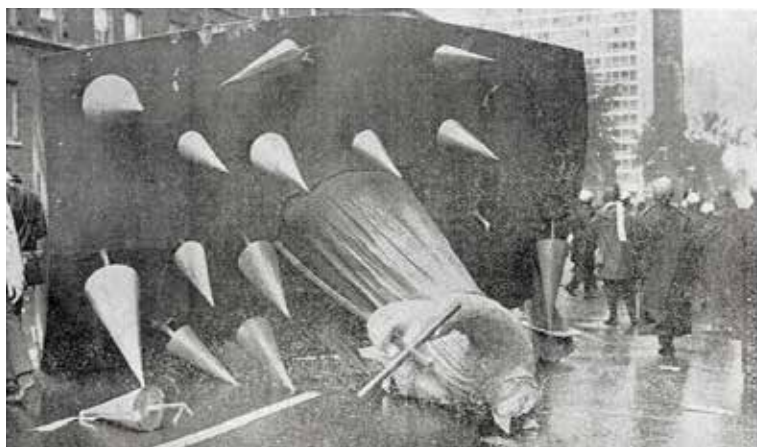


Figure 7. Le char allégorique du saint Jean-Baptiste renversé. La tête s'est détachée du corps et n'a jamais été retrouvée. On peut apercevoir la police antiémeute en arrière-plan. La légende de la photo se lisait comme suit : « Alors que le défilé passait devant l'hôtel Ritz-Carlton, les manifestants se sont rués devant le char allégorique principal, où se trouvait une statue de saint Jean-Baptiste, et l'ont renversé. » *Montréal Star*, 25 juin 1969 (traduction libre). Source : archives personnelles de Denys Delège.



Figure 8. *La Patrie*, 29 juin 1969. Source : archives personnelles de Denys Delège.

Ce geste peut être compris à l'aide du concept d'«*icono-clash*» de Bruno Latour⁸³. Contrairement à l'*iconoclasme*, l'*icono-clash* se caractérise par une ambiguïté par rapport à l'intention

83. B. Latour (2002).

des acteurs, leur geste et son interprétation. Dans ce cas, ce qui est ambigu est de savoir si les jeunes qui ont attaqué et renversé le char allégorique du saint voulaient véritablement le *décapiter* ou « tout simplement » perturber le défilé en profanant le saint patron. L'ambiguïté du geste elle-même a toutefois été éclipsée par un récit particulier inspiré du texte de la bible, un récit qui s'est cristallisé par la reproduction visuelle du corps dépourvu de tête dans la presse au cours des jours qui ont suivi⁸⁴. Cette interprétation s'est figée étant donné le texte biblique et près d'une décennie de critiques et d'attaques envers le symbole. Le véritable meurtre du saint s'est donc produit *après* le défilé parallèle; non pas dans le geste violent des protestataires en soi (ou pas seulement dans ce geste), mais plutôt dans l'interprétation discursive des médias et dans la narration visuelle du geste *comme étant* un geste iconoclaste (c'est-à-dire comme étant un geste intentionnel).

L'importance théorique du concept d'*iconoclash*, dans ce cas-ci, tient à ce qu'il met en évidence les liens cruciaux entre la matérialité (la statue de papier mâché brisée et sans tête), la visualité (les photos de la statue sans tête reproduites et diffusées dans la sphère publique) et le récit (la statue brisée qualifiée de « décapitée » conformément au texte biblique). Il laisse également entendre que la « décapitation » du saint Jean-Baptiste était différente des autres formes de décapitations symboliques et démembrements, telle la décapitation délibérée et hautement ritualisée de statues de saints au cours de la Révolution française qui était, par définition, iconoclaste.

La « décapitation » du saint patron a également été largement interprétée comme un autre coup infligé à l'Église catholique et à la vision ethnoreligieuse de l'identité nationale par les nationalistes de gauche. Un commentaire, rédigé sous forme de prière par une lectrice se définissant comme une « Canadienne française qui en a assez » et publié comme lettre ouverte dans le *Journal de Montréal*, montre à quel point les débats entourant le saint Jean-Baptiste allaient de pair avec les transformations institutionnelles

84. La tête de la statue n'a jamais été retrouvée, mais des rumeurs ont circulé selon lesquelles elle était passée d'un groupe à l'autre, faisant office de trophée du « meurtre » (*La Patrie*, 29 juin 1969).

et qu'ils mettaient de l'avant une nouvelle vision de la nation, vision que la lectrice rejetait :

Ô, Jean-Baptiste, décapité deux fois ; la première pour faire plaisir à Hérodiade et la seconde à René Lévesque et associés,

Ayez pitié de notre misère et de notre lâcheté !

Ayez pitié de notre société comme vous, décapitée, et ayez pitié des autorités civiles, policières et religieuses qui laissent tout faire parce qu'ils ont peur à leur peau !

Ayez pitié de notre jeunesse déchaînée, hystérique, vandale, fanatisée et complètement déboussolée par la désorganisation de la famille, l'immigration et notre beau ministère de l'Éducation.

Ayez pitié de notre race qui, pour devenir adulte, croit absolument nécessaire d'être athée.

Ayez pitié de ces énergumènes qui sont à l'origine de notre déchéance et de notre déchristianisation. Ayez pitié de notre jeunesse qui a honte de son passé et jette tout par-dessus bord.

[...]

Ayez pitié de notre monde non pas en évolution, mais en scandaleuse révolution contre lui-même. Demeurez encore notre saint patron, ô Jean-Baptiste décapité. Assistez ceux de droite qui sont fort dégoûtés eux aussi. Et vomissez sur les autres un communisme intégral, bien mérité afin que nous fassions tous pénitence. Ainsi soit-il⁸⁵.

Aux yeux de l'auteure de la prière, la société issue de la Révolution tranquille était dénaturée, la laïcisation du Québec est assimilée à sa propre décapitation et le retrait de l'Église catholique de ses domaines traditionnels, telle l'éducation, est ressenti comme l'amputation d'un membre du corps de la nation.

Alors que certains déploraient la torture, puis le meurtre du saint et de la société, d'autres saluaient ce que cet événement avait permis d'accomplir. Dans une entrevue clarifiant ses commentaires à l'antenne de la station de télévision de Radio-Canada, le cinéaste Pierre Perrault (le « commentateur 1 ») a déclaré quelques jours après le défilé-manifestation :

85. *Journal de Montréal*, 10 juillet 1969.

L'époque du papier mâché est révolue. Trop longtemps, on a donné aux gens d'ici de l'argent, c'est-à-dire des tambours et des trompettes, pour leur apprendre à être silencieux. Ce n'est pas comme ça qu'on construit un pays. [...]

Pour ma part, le vrai défilé s'est produit au moment où nous avons déjà été évincés des ondes. Le vrai défilé, c'était des jeunes qui sont arrivés en masse après le passage des chars pour faire culbuter la statue de saint Jean-Baptiste. Nous avons un pays à construire. Ce n'est pas le temps de faire des discours de circonstances et d'aligner des majorettes. Ça, c'est une façon de plus de distraire les gens et de les réduire au silence⁸⁶.

Dans cette entrevue improvisée, Perrault se sert habilement du saint et du matériau fragile de sa construction cette année-là pour critiquer le projet national canadien-français (ou l'absence d'un tel projet). En proclamant la fin des jours du papier mâché, il fait directement référence à la destruction de la statue du saint Jean-Baptiste et prononce la mort du Canada français que le saint représente. L'affirmation «L'époque du papier mâché est révolue» laisse aussi entendre le besoin de matériaux plus robustes pour soutenir l'édification nationale. Ce projet de nation ne devrait pas être seulement d'ordre «culturel», comme le tout juste défunt Canada français, mais également politique – un *pays* –, d'où la nécessité de matériaux de construction solides et durables. Perrault fait, en outre, un parallèle entre les distractions bruyantes «des tambours et des trompettes» et le silence de la nation, ainsi qu'entre les artifices du défilé et l'aveuglement des masses. Les défilés annuels devaient donc également être abolis afin que de véritables gestes d'édification nationale soient faits, afin que le Québec devienne un pays. Les mots de Perrault étaient prémonitoires. Le traditionnel défilé fut aboli et cette rupture a effectivement clos un chapitre dans l'histoire du Québec. Les attaques verbales à l'endroit du saint de même que ses refaçonnements matériels tout au long des années 1960 jusqu'à sa destruction iconoclaste définitive en 1969 – ce que j'ai appelé la révolution esthétique – ont de fait «tué» la canadianité française catholique, pour laisser la place à la montée de l'identité québécoise laïque.

86. *Le Petit Journal*, 29 juin 1969.

Le saint est mort, vive la nation ! L'identité redéfinie

À ses balbutiements dans les années 1970, il était nécessaire pour la nouvelle nation que l'avant-garde transmette ses enseignements au « peuple » et les répète afin de concrétiser la nouvelle nation dans les esprits et les corps. Le saint, son agneau et le défilé n'étaient plus. Certains des acteurs particulièrement impliqués dans la destruction discursive de l'icône ont été invités à « repenser » les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste. Pierre Perrault, le « commentateur 1 » qui avait déclaré en 1969 que « l'époque du papier mâché [était] révolue », a remplacé le défilé, l'année suivante, par une « marche populaire » dans les quartiers historiques de Montréal et organisé de grands pique-niques communautaires. Au milieu des années 1970, le 24 juin est devenu l'occasion d'organiser d'impressionnants concerts et des fêtes qui ressemblaient au Festival de Woodstock et qui duraient plusieurs jours dans le parc du Mont-Royal. Puis, en 1977, le gouvernement séparatiste (et laïque) du Parti québécois, qui avait été porté au pouvoir en 1976, a décrété le 24 juin jour de la Fête nationale du Québec, et jour férié⁸⁷.

« La Fête nationale », désignation officielle du jour férié, est depuis célébrée par des concerts de rock, des feux d'artifice et des feux de joie publics à l'occasion desquels les poètes et les personnalités politiques de la nation renouvellent leur allégeance au Québec au milieu d'une mer de fleurdelisés, un spectacle dont l'esthétique ne pourrait être plus différente de celle des défilés traditionnels. Bien que la Fête nationale soit célébrée le 24 juin, l'héritage catholique en a été éliminé et, jusqu'à récemment même, oblitéré dans la documentation de l'organisme responsable de l'organisation de la Fête⁸⁸. Dans les publications officielles et sur

87. Décret n° 1600-77, 18 mai 1977. Voir le Journal des débats de l'Assemblée nationale pour une transcription des débats parlementaires au sujet de la nationalisation de la fête. Pour les procès-verbaux des réunions et les avant-projets de loi, consulter le Fonds E207, Archives nationales du Québec à Montréal.

88. À l'exception d'une seule mention apparue tout récemment (D. Chartier et C. Vaudry, 2007). Bien que cette histoire ne soit plus complètement écartée, elle n'est pas mise en évidence. Sur le site Internet touristique officiel du Québec, « Bonjour Québec » (aujourd'hui remplacé par « Québec original »), on pouvait lire, en mai 2008, la présentation suivante à propos de l'histoire de la fête nationale : « Cette fête trouve son origine dans la coutume de plusieurs pays de célébrer le solstice d'été

le site Internet du gouvernement, on retrouve de nombreuses références aux origines préchrétiennes des célébrations du solstice d'été et aux traditions héritées des festivités des débuts de la colonie, mais aucune mention du saint lui-même ni de son appropriation par l'Église catholique pendant l'apogée du nationalisme clérical⁸⁹ (vers 1840-1960). Un siècle d'extraordinaires célébrations est tout simplement ignoré, passant sous silence un important chapitre de l'histoire de cette fête au Québec et exorcisant la genèse ethnoreligieuse de la nation canadienne-française avant sa redéfinition québécoise. Bien que la fête nationale soit encore communément appelée « la Saint-Jean », peu de Québécois nés après la Révolution tranquille sont en mesure d'expliquer pourquoi la nation est célébrée à cette date précise ni pourquoi la Fête est surnommée ainsi⁹⁰.

La redéfinition de l'identité nationale au cours des années 1960 ne s'est donc pas réalisée seulement dans les institutions et par la renégociation des relations entre l'Église et l'État. Elle s'est aussi accomplie dans le cadre d'une révolte esthétique menée par les nationalistes de gauche qui rejetaient une vision de la nation pour en proposer une autre. Ce rejet s'est effectué par des répudiations discursives, des refaçonnements matériels de symboles et des revirements narratifs au fil d'une décennie lorsque les défilés sont devenus une tribune pour les protestations qui ont miné le rôle iconique de la canadianité française ethnocatholique. Néanmoins, le choix du 24 juin comme date de célébration nationale atteste de façon remarquable, en un sens, de l'échec du projet national séparatiste puisque le fait de célébrer la Fête nationale la même journée que la fête du saint témoigne de l'absence mani-

par des feux de joie s'accompagnant généralement de danses populaires. Le 24 juin est officiellement devenu "Fête nationale du Québec" en 1977. Spectacles et feux de joie ont lieu dans plusieurs municipalités. Le Mouvement national des Québécoises et des Québécois en est le coordonnateur national depuis 1984.» http://www.bonjourquebec.com/qc-fr/repertoireevenements/fete-festival-evenement/fete-nationale-du-quebec_1413304.html. Ce lien n'est plus disponible aujourd'hui.

89. À titre d'exemples, de Carufel et collab., 1980, et *Je me souviens, depuis 1834*, 1980, les sites Internet ont été consultés à partir de 2002.

90. Analyse reposant sur des données ethnographiques recueillies lors d'observations participantes à des célébrations de la Saint-Jean-Baptiste en 2007, 2008 et 2009. Au sujet de la mémoire sélective et de l'invention de traditions dans les années 1970 au Québec, voir Handler (1988).

fieste de date marquant l'indépendance au Québec. Le précurseur a été décapité et l'agneau de Dieu sacrifié, mais la nouvelle alliance ne s'est pas produite⁹¹.

VERS UNE SOCIOLOGIE CULTURELLE DE L'IDENTITÉ NATIONALE

De quelle façon l'identité nationale se redéfinit-elle? Quel est le rôle des symboles et de l'esthétique dans ce processus? La signification changeante du saint Jean-Baptiste au Québec, au cours des années 1960, a été analysée dans cet article au moyen d'une étude du contenu et de la forme de l'icône nationale qui repose sur des données d'archives et ethnographiques. J'ai soumis l'hypothèse que, parce que l'icône incarnait la vision nationale dominante et que les défilés organisés en son honneur relaient et illustrent, sur le plan pictural, cette vision, le saint a fait l'objet de contestations et est devenu la cible d'une révolte esthétique par laquelle les acteurs sociaux ont réformé et finalement transformé leur identité nationale. Ce faisant, j'ai montré que l'identité nationale se construit et se redéfinit non seulement dans et par les idéologies officielles et les réorganisations institutionnelles, mais aussi par des rituels populaires, tels que des défilés et des manifestations, où les acteurs sociaux manipulent et transforment les principaux symboles de la nation. Dans ce qui suit, je précise les conclusions de cette étude et j'expose les apports plus généraux de cette sociologie culturelle de la formation et de la transformation de l'identité nationale.

Les symboles et la révolte esthétique

Les symboles ne font pas que dériver des structures et les refléter; ils sont des éléments constitutifs de ces structures⁹². Des

91. Mona Ozouf (1988) soutient que les festivals pendant la Révolution française visaient à assurer un transfert de sacralité parce qu'une société doit sacrifier l'acte même de son institution, de sa création. Or, l'instanciation de la fête nationale après les événements qui se sont produits en 1969 ne cherche pas à accomplir cela, peut-être parce que le «Québec» a été institué, sur le plan social, mais pas sur le plan politique, en 1969.

92. Sewell, 1996.

recherches abondantes et variées⁹³ ont démontré de manière convaincante l'importance des symboles et des rituels comme vecteurs dans le développement des identités puisqu'ils ne font pas qu'exprimer, mais qu'ils créent également les transformations politiques et leur donnent une impulsion ou encore changent leur « cours », pour reprendre la métaphore de Weber. Ce qui n'avait pas encore été analysé en profondeur dans ces études, toutefois, est la raison pour laquelle il en est ainsi.

J'ai montré, dans cette analyse, que de nouvelles identifications sont rendues possibles grâce à la confiance implicite des acteurs sociaux dans le pouvoir transformateur des icônes. Par contre, à la différence de la théorie de la conscience iconique d'Alexander (2008 et 2012), cette attribution de pouvoir aux objets n'est pas « totémique » à la Durkheim – la sacralisation, dans un objet matériel, de la société *telle qu'elle est* –, mais plutôt « polémique » – l'appui visuel de revendications par des symboles par rapport à ce que la société *devrait* (ou ne devrait pas) *être*. Les symboles servent à mettre en évidence, à magnifier et à exagérer les caractéristiques particulières de l'identité nationale, ce qui permet aux acteurs sociaux, à leur tour, de contester des représentations et des récits donnés et d'en élaborer de nouveaux. Cette incarnation matérielle des traits identitaires revêt donc une importance toute particulière parce qu'elle permet aux acteurs de les manipuler et de les transformer, puisqu'ils peuvent être maniés, modelés, rehaussés, orientés, segmentés et inversés. Dans ce cas-ci, l'agneau a été retiré du tableau vivant, le saint a « mûri » pour « devenir adulte », le char allégorique a été renversé et le saint a été décapité. Bien que le récit soit axé sur le contenu idéologique, j'ai montré à quel point la forme visuelle et matérielle est importante, puisque la forme peut modifier le contenu en suivant parfois sa propre logique.

Ces transformations formelles, toutefois, ne sont pas isolées. Elles s'inscrivent dans des chaînes de significations complexes, dans des événements performatifs, dans un contexte historique particulier. À titre d'exemple : un mode d'action (disons les criti-

93. À titre d'exemples, V. Turner (1967); C. Geertz (1973); A. Swidler (1986); L. Hunt (1986); M. Ozouf (1988); D.-I. Kertzer (1988); W.-H. Sewell (1996 et 2005), ainsi que G. Zubrzycki (2006).

ques verbales à l'endroit de l'agneau) a entraîné une autre action (le retrait physique de l'agneau du char allégorique du saint). Une fois sa matérialité ainsi modifiée, le saint était laïcisé et son caractère sacré en tant que symbole national a été perdu. Le saint Jean-Baptiste est devenu la « proie idéale » de nouvelles attaques, des attaques qui n'étaient plus seulement des invectives verbales, mais qui prenaient désormais la forme d'agressions physiques. Les matériaux mêmes avec lesquels le symbole était fabriqué, de plus, attestaient de sa fragilité et son péril grandissants, mais ils ont également permis d'autres manipulations : du « petit saint Jean-Baptiste » en chair et en os à la majestueuse statue de bronze, en passant par la sculpture de bois moderne jusqu'à sa dernière incarnation en papier mâché. La constitution de plus en plus transitoire du saint annonçait et reflétait sa déchéance accélérée et y invitait également et elle a facilité, en outre, l'interprétation en tant que meurtre de l'assaut mené contre le saint.

De plus, ces manipulations dans la forme matérielle de l'icône et les chaînes de significations qu'elles ont générées ont été particulièrement efficaces en raison des défilés. Comme le saint patron était une figure publique de premier plan et que les défilés organisés en son honneur jouissaient d'une grande audience, l'affaiblissement du saint et sa dernière transfiguration ont été d'autant plus marquants. En fait, la « décapitation » s'est avérée transformatrice à cause du défilé. Ces performances annuelles, comme je l'ai montré, étaient un cadre privilégié où l'icône (et la vision nationale qu'elle incarnait) était présentée, exposée et vue. Elles offraient une occasion importante de refaçonner le symbole et constituaient une tribune pour la laïcisation accélérée de l'identité nationale, le tout devant la plus grande assistance possible. La nature publique de ces performances rituelles – le fait qu'elles étaient, sur le plan visuel et sonore (et même, occasionnellement, tactile dans le cas des protestataires qui ont renversé le char allégorique), massivement suivies par de grandes foules, en plus des principales images reproduites et diffusées dans les médias de masse dans les jours qui suivaient, et que les spectateurs s'en rappelaient en fonction d'écrits publics déjà existants – était capitale dans, voire *constitutive* de, l'évènement historique et de ses conséquences transformatrices. Ces images ne faisaient pas que refléter

le processus de « devenir social » en cours pendant la Révolution tranquille, elles en faisaient partie intégrante⁹⁴.

Ce n'est que 1) en prenant attentivement en considération les propriétés matérielles de l'icône et sa configuration symbolique avec l'agneau, 2) en retraçant le lent mouvement du char allégorique dans les défilés à travers ses multiples instanciations pendant près d'une décennie et 3) en analysant la narration discursive et visuelle particulière de l'évènement dans la presse et son interprétation dans la sphère publique que l'on peut saisir toute la portée de la « décapitation ». Si l'on omet de prêter attention à ces dimensions de la révolte esthétique, il est difficile d'expliquer comment une nouvelle identité nationale a pu en déloger une autre aussi rapidement et vigoureusement. Un des éléments à retenir de cette étude, donc, est que la force des symboles réside non seulement dans leur contenu, mais aussi dans leur forme et au regard de la scène sur laquelle ils sont exposés et contestés.

Les clignements d'œil, les clins d'œil et les transformations historiques

Je souhaite maintenant revenir sur les moments-clés de la transformation de la structure symbolique du tableau afin de faire ressortir les liens entre l'agentivité (*agency*), les gestes involontaires et les changements historiques qui en résultent. Bien que l'agneau ait été intentionnellement retiré du tableau vivant, ce retrait a eu des conséquences importantes et inattendues : il a changé la signification de l'enfant et a précipité son remplacement par la statue d'un saint adulte un an plus tard. Dans le cas du saint Jean-Baptiste, toutefois, sa « décapitation » involontaire a, au contraire, eu des conséquences fort prévisibles : bien que la tête se soit accidentellement rompue du corps de la statue lorsque le char allégorique du saint a été renversé, ce geste n'a été perçu comme une décapitation qu'en raison de la force narrative de l'histoire biblique du saint qui a circonscrit et orienté l'interprétation de ces signaux visuels. En d'autres termes, le clignement d'œil a été interprété comme un clin d'œil, pour reprendre le célèbre exemple de Clifford Geertz au sujet de la différence entre

94. P. Sztompka (1993).

des descriptions minces et denses, et entre des gestes « culturels » involontaires et ceux qui sont significatifs. Le sens du geste involontaire était donc conditionné sur le plan discursif ; il était fourni par le texte biblique. Ainsi, les conséquences des manipulations matérielles étaient plus manifestes et instantanément intelligibles dans le cas du saint Jean-Baptiste que dans celui de l'agneau, cela parce que l'histoire biblique de la vie du saint imposait la façon dont elles pouvaient être lues (ou vues, pour être plus exacte). Envisageons les scénarios suivants : le char allégorique est renversé, mais la statue du saint demeure intacte, ou son pied gauche est brisé, ou la statue est barbouillée de peinture. Il est difficile d'imaginer que ces cas de figure auraient eu le même effet que la rupture accidentelle de la *tête* du saint, ne trouvant pas écho dans l'histoire biblique.

Le meurtre biblique de saint Jean-Baptiste a donc fourni le scénario pour l'interprétation du geste et le langage pour le décrire ; la reproduction visuelle du corps décapité dans la presse au cours des jours qui ont suivi a renforcé l'interprétation de l'évènement, c'est-à-dire d'un geste iconoclaste intentionnel. L'interprétation du geste et la narration subséquente (tant textuelle que visuelle) dans les médias, à savoir le meurtre délibéré du saint, constituaient un « acte de signification⁹⁵ ». Le fait que le clin d'œil ait fort probablement été un clignement d'œil à l'origine n'importe pas dans ce cas-ci. L'interprétation et la narration de l'évènement ont eu des conséquences plus importantes que la méconnaissance à l'égard de l'intentionnalité des acteurs (ou l'absence d'intentionnalité). Comme le signale William H. Sewell Jr., l'interprétation symbolique des évènements de la part des acteurs sociaux eux-mêmes « fait partie intégrante de l'évènement historique⁹⁶ » et les sociologues historiques, qui bénéficient d'une distance temporelle et d'outils analytiques, peuvent voir la rupture de la tête (clignement d'œil) pour ce qu'elle est devenue : une décapitation (clin d'œil). Cet acte de signification, soit de voir la statue du saint Jean-Baptiste sans tête, gisant dans la rue comme un cadavre décapité, impliquait alors nécessairement d'exclure le saint patron et d'abolir le défilé organisé en son honneur. Après

95. W.-H. Sewell, 1996, p. 861, traduction libre.

96. *Ibid.*, p. 861, traduction libre.

tout, Jean, contrairement à son cousin, n'a pas ressuscité. En raison de l'histoire biblique, la « réparation » du symbole était impossible, ce qui a favorisé une nouvelle articulation de l'identité nationale, celle des Québécois laïques. La décapitation, par conséquent, a marqué la « mort » du Canada français en tant que vision nationale viable et cette transformation a été *institutionnalisée* par l'abolition du défilé annuel et la création de nouveaux modes de célébration pour la nouvelle nation. Bien que cet « incident » semble, à première vue, anecdotique, après une analyse plus approfondie, il s'avère avoir été, en fait, un « évènement » historique⁹⁷.

Sur le plan analytique, le point essentiel, dans ce cas-ci, est que les effets des manipulations symboliques s'inscrivent, d'une part, dans la logique matérielle et l'arrière-plan discursif des symboles eux-mêmes et, d'autre part, dans la conjoncture historique plus générale et le contexte performatif spécifique du défilé. Les sphères de signification possibles de l'agneau et du saint dépendaient, comme je l'ai démontré, de leurs caractéristiques matérielles : à savoir qu'un agneau et un mouton sont vulnérables, laineux et pastoraux. Tout cela a eu de l'importance dans le cours des évènements et leur interprétation subséquente. Il en est de même par rapport à l'âge variable et à la maturité du saint ou, lorsqu'il était représenté sous forme de sculpture, à ses matériaux de construction. La *mobilité* relative des objets était un aspect capital de leur matérialité dans les évènements qui allaient suivre également : bien que le retrait de l'agneau et que la décapitation du saint n'aient pas eu le même pouvoir transformateur, chacun de ces changements a eu des conséquences qui trouvaient leur origine dans la matérialité des symboles et dans l'interprétation de caractéristiques matérielles particulières. Les similitudes entre les deux retraits, toutefois, comportent une importante différence. Celui de l'agneau n'a pris une signification particulière que par rapport à l'élément du tableau toujours en place – le saint enfant – dont la signification a radicalement changé du fait de l'exclusion de l'animal. Le renversement du char allégorique et la décapitation du saint, cependant, étaient, *en soi*, importants en raison de l'histoire biblique qui suggérait un sens au geste posé. Or, la

97. W.-H. Sewell, 1996.

rupture de la tête du corps du saint ne pouvait être interprétée qu'en fonction du texte biblique parce que le saint était représenté en tant qu'*adulte* – une métamorphose, comme je l'ai démontré, entraînée par le retrait initial de l'agneau, ce qui a rendu le saint enfant incompréhensible et qui a nécessité son remplacement par une figure mature. Et l'agneau a été retiré parce que certains aspects matériels de l'animal – sa laine – ont pris de l'importance avec l'insistance mise sur le « rattrapage » et les réformes économiques dans le contexte de la Révolution tranquille... Toute cette chaîne d'évènements, finalement, a eu des répercussions parce qu'elle a été forgée dans la sphère publique, au vu et au su de tous, avant, pendant et après les défilés annuels de la Saint-Jean-Baptiste.

Ce cas démontre donc que les propriétés des symboles recourent l'intentionnalité humaine, mais qu'elles ne s'y limitent pas strictement. Elles sont partie prenante, elles « agissent », dans la causalité des évènements – dans ce cas-ci, la transformation, voire la transmutation, de l'identité nationale. Cette étude invite donc les chercheurs en sciences sociales à élargir leur conception de l'action sociale afin de tenir compte du pouvoir qu'exercent les symboles matériels.

BIBLIOGRAPHIE

- Agulhon, M., *Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Alexander, J. C., « Iconic Consciousness: the Material Feeling of Meaning », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 26, n° 5, 2008, p. 782-794.
- Armstrong, E. A., et S. M. Crage, « Movements and Memory: the Making of the Stonewall Myth », *American Sociological Review*, vol. 71, n° 5, 2006, p. 724-751.
- Asselin, O., *Pensée française. Pages choisies (1913)*, Bibliothèque électronique du Québec, 1937.
- Bartmanski, D., et J. C. Alexander, « Introduction », dans J. C. Alexander, D. Bartmanski et B. Giesen (dir.), *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*, New York, Palgrave, 2012.

- Bellavance, M., «La rébellion de 1837 et les modèles théoriques de l'émergence de la nation et du nationalisme», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 3, 2000, p. 367-400.
- Bellavance, M., *Le Québec au siècle des nationalités (1791-1918): essai d'histoire comparée*, Montréal, VLB éditeur, 2004.
- Bernard, J.-P., *Les Rouges: libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, préface de Fernand Dumont, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971.
- Bernard, J.-P., *Les rébellions de 1837 et de 1838 dans le Bas-Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, 1996.
- Blain, J.-P., *L'idéologie nationaliste de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal*, mémoire de maîtrise non publié, Département de science politique, Université de Montréal, Montréal, 1964.
- Boisvert, D. L., *Religion and Nationalism in Quebec: The Saint-Jean-Baptiste Celebrations in Sociological Perspective*, thèse de doctorat non publiée, Département d'études religieuses, Université d'Ottawa, Ottawa, 1990.
- Breton, R., «From Ethnic to Civic Nationalism: English Canada and Quebec», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 11, n° 1, 1988, p. 85-102.
- Bryan, D., *Orange Parades: The politics of Ritual Tradition and Control*, London, Pluto Press, 2000.
- Chartier, D, et Vaudry, C., *La Fête nationale du Québec. Un peuple, une fierté*. Montréal, Mouvement national des Québécoises et Québécois and Lanctôt Éditeur, 2007.
- Chennells, D., *The Politics of Nationalism in Canada: Cultural conflict since 1760*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- Chouinard, H.-J.-J.-B., *Fête nationale des Canadiens français célébrée à Québec en 1880: histoire, discours, rapports, statistiques, documents, messe, procession, banquet, convention*, Québec, L'imprimerie A. Côté et cie, 1881.
- Chouinard, H.-J.-J.-B., *Fête nationale des Canadiens français célébrée à Québec, 1881-1889: histoire, discours, rapports, statistiques, documents, messe, procession, banquet, convention*, Québec, Imprimerie Belleau et cie, 1890.
- Cyr, Luc, et Carl Leblanc, *Les feux de la Saint-Jean*. Ad Hoc Films and Télé-Québec, 2005.
- D'Allemagne, A., *Le RIN et les débuts du mouvement indépendantiste québécois*, Montréal, L'Étincelle, 1974.
- Davis, S. G., *Parades and Power: Street Theater in Nineteenth Century Philadelphia*, Philadelphie, Temple University Press, 1986.

- De Carufel, H., et M.-P. Ayotte, *Corporation des fêtes du 24 juin (1980). À la redécouverte de notre fête nationale*, Québec, Corporation des fêtes du 24 juin, 1986.
- Desdouits, A.-M., *La vie traditionnelle, au pays de Caux et au Canada français: le cycle des saisons*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1987.
- Dugré, A., «Saint Jean-Baptiste: le saint, la fête, la société», *L'Œuvre des tracts*, n° 48, 1923.
- Dumont, F., *Idéologies au Canada français*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971.
- Dumont, F. *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.
- Durkheim, É., *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, Free Press, 1995 [1912].
- Eid, N. F., *Le clergé et le pouvoir politique au Québec: une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Hurtubise, 1978.
- Ferretti, L., *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.
- Frenette, Y., *Brève histoire des Canadiens français*, Montréal, Boréal, 1998.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- Geertz, C., «Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power», dans S. Wilentz (dir.), *Rites of Power. Symbols, Ritual, and Politics since the Middle ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 13-32.
- Giguère, G., *Le défilé de la Saint-Jean-Baptiste à Sainte-Anne-de-Beaupré*, Québec, Célat, 1975.
- Glassberg, D., *American Historical Pageantry: The Use of Tradition in the Early Twentieth Century*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990.
- Greer, A., *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.
- Guay, M., *La fête de la Saint-Jean-Baptiste à Montréal: 1834-1909*, mémoire de maîtrise non publié, Université d'Ottawa, Ottawa, 1973.
- Guindon, H., *Quebec Society: Tradition, Modernity, and Nationhood*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.
- Guss, D. M., *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Handler, Richard., *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

- Harvey, G., *Le Printemps de l'Amérique française*, Montréal, Boréal, 2005.
- Hughes, E. C., *French Canada in Transition*, Chicago, University of Chicago Press, 1943.
- Hunt, L., *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Hunt, L., «The Sacred and the French Revolution», dans J. Alexander (dir.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, New York, Cambridge University Press, 1988, p. 25-43.
- Jarman, N., *Material Conflicts: Parades and Visual Displays in Northern Ireland*, Oxford, Berg, 1997.
- Jewsiewicki, B., «The Identity of Memory and the Memory of Identity in the Age of Commodification and Democratization», *Social Identities*, vol. 1, n° 2, 1995, p. 227-262.
- Keane, W., «Subjects and Objects», dans C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands et P. Spyer (sous la direction de), *Handbook of Material Culture*, Londres, Sage Publications, 2006, p. 197-202.
- Kenney, M. C., *Neighborhoods and Parades: The social and symbolic organization of conflict in Northern Ireland*, dissertation non publiée, Ann Arbor, Michigan, 1991.
- Kertzer, D. I., *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- Kirkland, R., *Identity Parades: Northern Irish culture and dissident subjects*, Liverpool, Liverpool University Press, 2002.
- Lamonde, Y., *Histoire sociale des idées au Québec*, Saint-Laurent, Fides, 2000.
- Latour, B., «What is Iconoclasm? Or is there a World beyond the Image Wars?», dans B. Latour et P. Wiebel (dir.), *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, Boston, MIT Press, 2002, p. 16-40.
- Lemay, L.-P., *Fêtes et corvées*, Lévis, P.G. Roy, 1898.
- Mann, S., *The Dream of Nation: A Social and Intellectual History of Quebec*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988.
- Mathieu, J.-P., «L'idéologie des Annales de la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec, 1880-1902», *Recherches sociographiques*, vol. 10, n^{os} 2-3, 1969, p. 438-448.
- McDannell, C., *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- Miles, M. R., *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Eugene, Wipf and Stock, 1985.

- Miner, H., *St. Denis: A French-Canadian Parish*, Chicago, The University of Chicago Press, 1939.
- Morin, V., « Les enseignements de la fête nationale », *La Revue nationale*, 1924.
- Mukerji, C., « Space and Political Pedagogy at the Gardens of Versailles », *Public Culture*, vol. 24, n° 3 68, p. 509-534, 2012. doi: 10.1215/08992363-1630663.
- Nelles, H. V., *The Art of Nation-Building: Pageantry and Spectacle at Quebec's Tercentenary*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- Newman, S. P., *Parades and the Politics of the Street: Festive Culture in the Early American Republic*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.
- Ozouf, M., *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- Palmer, B. D., *Canada's 1960s: The Ironies of Identity in a Rebellious Era*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- Paulette, C., *Je me souviens, depuis 1834*, Ottawa, Leméac, 1980.
- Provencher, J., *C'était l'été: la vie rurale traditionnelle dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal Express, 1982.
- Reid, P., « L'émergence du nationalisme canadien-français: l'idéologie du Canadien (1806-1842) », *Recherches sociographiques*, vol. 21, n° 1-2, 1980, p. 11-53.
- Rioux, M., et Y. Martin (dir.), *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971.
- Rose, P., *Le Lundi de la matraque, 24 juin 1968*, Montréal, Éditions Parti pris, 1968.
- Ross, M. H., *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- Rousseau, L., « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 437-452.
- Routhier, G., *L'Église canadienne et Vatican II*, Saint-Laurent, Fides, 1997.
- Roy, F., *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Boréal, 1993.
- Rumilly, R., *Histoire de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, des patriotes au fleurdéliné, 1834-1948*, Montréal, L'Aurore, 1975.
- Ryan, M., « The American Parade: Representations of the Nineteenth-Century Social Order », dans L. Hunt (dir.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 131-153.

- Sarra-Bournet, M. (dir.), *Les nationalismes au Québec, du XIX^e au XXI^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001.
- Seljak, D., « Why the Quiet Revolution was “Quiet”: the Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec after 1960 », *Historical Studies*, vol. 62, 1996, p. 109-124.
- Sewell, W. H., Jr., « Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille », *Theory and Society*, vol. 25, n° 6, 1996, p. 841-881.
- Sewell, W. H., Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- Smith, A. D., *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Smithy, L. A., *Unionists, Loyalists, and Conflict Transformation in Northern Ireland*, New York, Oxford University Press, 2011.
- Société Saint-Jean-Baptiste, *Processions de la Saint-Jean-Baptiste en 1924 et 1925*, Montréal, Beauchemin, 1926.
- Sulte, B., *La Saint-Jean-Baptiste, mélanges historiques*, Montréal, Éditions Édouard Garand, 1929.
- Swidler, A., « Culture in Action: Symbols and Strategies », *American Sociological Review*, vol. 51, n° 2, 1986, p. 273-286.
- Sztompka, P., *The Sociology of Social Change*, Cambridge, Blackwell Publishing, 1993.
- Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge, Belknap, 2007.
- Thibault, C., « La croix, l'épée et la charrue. Les trois symboles du peuple canadien », Montréal, Bibliothèque religieuse et nationale (approuvée par M^{gr} l'évêque de Montréal), 1905 [1884].
- Turcotte, G., « Pourquoi saint Jean-Baptiste? », *L'information nationale*, juin 1987.
- Turner, V., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
- Van Gennep, A., « Cérémonies périodiques et cycliques: cycles de mai et de la Saint-Jean », dans *Manuel de folklore français contemporain*, tome 1, vol. 4, Paris, 1949, p. 1927-2135.
- Vaultier, R., « Les feux de la Saint-Jean », dans *Les fêtes populaires à Paris*, Paris, Albin Michel, 1946, p. 131-143.
- Venne, M. (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec Amérique, 2000.
- Vloberg, M., *Les fêtes de France: coutumes religieuses et populaires*, Grenoble, Arthaud, 1942.

Warner, W. L., *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*, New Haven, Yale University Press, 1959.

Wuthnow, R., *Producing the Sacred: An Essay on Public Religion*, Urbana, University of Illinois Press, 1994.

Zubrzycki, G., *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-communist Poland*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Zubrzycki, G., «History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology», *Qualitative Sociology*, vol. 34, n° 1, 2011, p. 21-57.

Le consentement des catholiques du Québec et de son épiscopat à la laïcité (1960-2008) : un parcours contrasté

GILLES ROUTHIER

Il me serait impossible de répondre par un oui ou un non à une question fermée portant sur l'adhésion des catholiques québécois à la laïcité. D'une part, le terme laïcité lui-même est piégé tant il est polysémique, recouvrant des réalités diverses, notion dont le sens évolue tout au long de la période et qui prend des significations différentes suivant les personnes ou les groupes qui en font usage. Lorsqu'on se demande si les catholiques et les évêques du Québec ont adhéré à la laïcité, il faut immédiatement se demander : à quoi ont-ils adhéré au juste ? D'autre part, on ne peut pas considérer comme un bloc monolithique les catholiques du Québec, ni même son épiscopat. Il y a des lieux, des milieux, des réseaux, des groupes, des personnes. L'Église catholique, bien qu'elle dispose d'un gouvernement centralisé et d'un dispositif de régulation, voire de contrôle, des opinions, n'est pas, contrairement à ce que l'on pourrait penser, un monolithe et l'on peut facilement y distinguer des courants, les idées qui y circulent s'entrechoquant, donnant même parfois lieu à de dures oppositions. Ce champ social particulier que représente l'Église catholique n'est pas défini simplement par une distinction structurelle entre clercs et laïcs ou entre hommes et femmes. Il s'avère bien plus complexe lorsqu'on entreprend de l'arpenter. Enfin, il me semble que la question de l'adhésion des catholiques québécois à la laïcité doit être saisie, sinon dans le temps long, au moins dans la durée. Ces trois considérations introductives commanderont mon chapitre. Je devrai être attentif à deux coordonnées principales de la réflexion : le temps, qui oblige à périodiser, et l'étendue, qui commande d'identifier des groupes et des réseaux. Cela me conduira à décrire, plus qu'à définir, des positions en regard de la laïcité.

Je parle ici du Québec qui représente un cas particulier de l'insertion du catholicisme dans la société et du rapport de l'Église catholique à l'égard de l'État. En effet, l'Église catholique, à laquelle appartiennent pour ainsi dire tous les Canadiens français, se considère comme fiduciaire des intérêts de ce groupe national. Par ailleurs, située dans le Nouveau Monde ouvert à l'immigration et héritière de la situation particulière provoquée par la Conquête – l'Église catholique se voyant reconnue dans un royaume dont la religion officielle est l'anglicanisme –, l'Église catholique du Québec a déjà dû faire quelques apprentissages. Toutefois, s'il faut reconnaître la coexistence de communautés confessionnelles distinctes, on doit parler, jusque dans les années 1940, de développement en « apartheid », chaque tradition développant ses propres institutions : écoles, hôpitaux, réseaux d'entraide, services sociaux confessionnels. Même les associations patronales et syndicales, les coopératives et la presse sont confessionnelles. La mixité, liée à la nouvelle économie et à la mobilité sociale, est un phénomène nouveau qui conduit à l'éclatement des équilibres acquis jusque-là. Ainsi, d'une part, la situation religieuse au Québec et le statut de l'Église dans cette société sont originaux. Ce n'est ni la France ni les États-Unis. D'autre part, si les nouveaux équilibres se construisent à partir de cet héritage, la situation qui se développe à partir de l'après-guerre et qui aboutira au début des années 1960 n'est pas simplement le prolongement du passé.

Un dernier élément du titre de cette étude mériterait un commentaire. J'ai longuement hésité entre plusieurs termes pour caractériser la position globale de l'Église catholique du Québec à l'égard de la laïcité. Fallait-il parler de ralliement, comme on l'a fait en France au sujet de l'attitude de l'Église catholique à l'égard de la république ? D'adhésion ? De promotion ? J'ai finalement opté pour le terme consentement ou acceptation tranquille qui me semble le plus adéquat.

Ce chapitre organise cet itinéraire de l'Église catholique en trois périodes. La première, autour de Vatican II (1960-1968), m'apparaît fondatrice et détermine les autres. Elle représente une certaine rupture en ce sens qu'elle pose la question de la laïcité ou de la neutralité de l'État en termes nouveaux et elle est porteuse

d'une nouvelle conscience de la situation de l'Église dans la société québécoise et conduit à l'adoption d'une nouvelle position de celle-ci dans la société et à l'égard de l'État. Pour désigner cette nouvelle position, j'ai parlé de catholicisme citoyen. En raison du caractère déterminant de cette période, j'y consacrerai l'essentiel de cette étude, n'abordant qu'en conclusion les évolutions subséquentes.

UN CATHOLICISME CITOYEN

Si la participation des évêques du Québec au concile Vatican II leur permet de définir une nouvelle position de l'Église à l'égard de l'État¹ et un nouveau type de relations à l'égard des autres (non-chrétiens, chrétiens d'autres traditions et athées²), il ne faut pas croire que cette nouvelle attitude a été tributaire seulement de leur insertion dans le maelström conciliaire. Si l'on veut saisir le cheminement qui conduit à forger une nouvelle conscience de la situation, il ne faut pas nous intéresser simplement à l'épiscopat. La théorie des champs de Bourdieu, qui construit le champ social autour de trois pôles (pôle de légitimation, pôle d'innovation et grand public), peut nous aider à saisir de manière dynamique les évolutions.

De manière schématique, et en simplifiant le modèle théorique de Bourdieu³, le champ social se construit à partir de l'opposition entre trois pôles qui le structurent : le pôle de légitimation, le pôle d'innovation et le pôle de reproduction. Il y a, d'une part, une opposition entre le champ de la production restreinte (pôle d'innovation), constitué des producteurs de biens symboliques, et le champ de la grande production (ceux qui produisent des biens symboliques immédiatement destinés au grand public). Ce champ de la production restreinte se constitue à la suite d'une

-
1. Je pense en particulier à la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse et au chapitre IV de la première partie de la constitution pastorale *Gaudium et spes* (« Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps ») et aux chapitres III (« La vie économique-sociale ») et IV (« La vie de la communauté politique ») de la deuxième partie.
 2. Voir le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, la déclaration *Nostra aetate* sur les religions non chrétiennes et les n^{os} 19 à 21 sur l'athéisme de la constitution *Gaudium et spes*.
 3. P. Bourdieu, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, 22 (1971), p. 49-126.

distanciation, voire d'une rupture, entre les créateurs (innovateurs ou activistes) et le grand public dont ils sont issus. D'après Pierre Bourdieu, le champ de production restreinte ne peut se constituer que par l'autonomisation progressive d'un corps de producteurs⁴, autonomisation résultant d'une rupture avec le public des non-producteurs. Ce processus d'autonomisation se poursuit jusqu'à ce que ce groupe soit en mesure d'imposer les normes de sa production qui sont légitimées par l'autorité compétente (pôle de légitimation) et reçues par le grand public (pôle de reproduction). En somme, un groupe d'innovateurs se différencie du grand public en raison de l'originalité de sa production et devient de plus en plus autonome, finissant par imposer l'exclusivité de la production des biens symboliques.

La constitution du champ de la production restreinte ne résulte pas seulement de l'autonomisation progressive d'un corps de producteurs, autonomisation résultant d'une rupture avec le public des non-producteurs, mais il ne peut se constituer que s'il est reconnu. En effet, sa production innovatrice, si elle veut s'imposer parmi les autres productions traditionnelles avec lesquelles elle entre en conflit, doit être légitimée par une autorité. Le processus d'autonomisation dont nous avons parlé se poursuit jusqu'à ce que ce groupe d'innovateurs soit en mesure d'imposer les normes de sa production qui sont légitimées par l'autorité compétente et reçues par le grand public. Le cycle est complet lorsque, parmi les producteurs de biens symboliques, un groupe se différencie et devient de plus en plus autonome, finissant par obtenir l'exclusivité de la production, arrivant « à imposer les normes de sa production et les critères d'évaluation de ses propres productions⁵ ».

Le pôle d'innovation

J'examine d'abord les innovateurs ou ceux qui, dans la tribu catholique, mettent en premier les idées reçues sur la confessionnalité des institutions parapubliques et qui entrent dans le débat sur la non-confessionnalité, la neutralité ou la laïcité – trois

4. *Ibid.*, p. 56. La logique du processus d'autonomisation est analysée aux pages 50-54.

5. *Ibid.*, p. 56.

concepts alors en circulation – des institutions publiques et de l'État.

Je laisse de côté toute la réflexion pionnière de Georges-Henri Lévesque qui, au cours des années 1940, avait mis en avant le principe de la non-confessionnalité des coopératives⁶. Ce dossier a été bien étudié et j'aurais peu de choses à y ajouter. Je laisse également de côté tout le débat sur la non-confessionnalité des syndicats, de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC) en particulier, mais également de syndicats d'infirmières dans la région de Montréal. Ce débat-là s'amorce également à la fin des années 1940 et ne sera résolu qu'une vingtaine d'années plus tard.

Avec Étienne Fouilloux, je me pose la question suivante: peut-on localiser géographiquement et sociologiquement, au Québec, le réformisme ou l'innovation, sur la question de la neutralité de l'État? Celui-ci, dans son étude sur les années qui précéderent Vatican II, après avoir observé qu'au cours de cette période le réformisme «reste non seulement suspect, mais minoritaire au sein de l'Église catholique des années 1950 finissantes», ajoute que ce réformisme est néanmoins «facile à localiser géographiquement [...] et pas moins facile à localiser sociologiquement⁷». Sur le plan géographique, il situe ce réformisme en Europe continentale du Nord-Ouest et dans «plusieurs secteurs du catholicisme nord-américain», alors que sur le plan sociologique il le situe dans les «couches moyennes urbaines fortement scolarisées, militantes d'Action catholique, plus l'accompagnement clérical de ces deux catégories». Qu'en est-il au Québec?

Je suis amené à conclure qu'au Québec la réflexion sur cette question procède à partir de quelques milieux: quelques mouvements précurseurs⁸, la commission sacerdotale d'études sociales

6. Le point le plus récent sur la question (avec bibliographie) est la thèse de Jules Racine St-Jacques, *L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, 1932-1962: contribution à l'histoire intellectuelle du catholicisme et de la modernité au Canada français*, Université Laval, 2015.

7. É. Fouilloux, «Histoire et événement: Vatican II», p. 525.

8. Voir A.-J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement*. Pour la période 1945-1960, on consultera J.-L. Roy, *La marche des Québécois. Le temps des ruptures (1945-1960)*; M. D. Behiels, *Prelude to Quebec's Quiet Revolution: Liberalism versus Neo-Nationalism*. Voir aussi M. Gauvreau, *Les origines catholiques de*

et le réseau des aumôniers, quelques foyers bien localisables dans le milieu universitaire (Montréal et Laval)⁹. Les contacts entre ces divers milieux et réseaux sont du reste nombreux et les passerelles sont bien efficaces. Je devrai dans ce texte me limiter à quelques clichés ou arrêts-image, présentant des figures significatives et quelques milieux, surtout de Québec que je connais mieux, à défaut de pouvoir donner un aperçu complet de ces milieux innovateurs.

Dans le milieu universitaire, l'apport réformiste ne vient pas d'abord des facultés de théologie, condamnées à la répétition, stérilisées par le dispositif de contrôle mis en place au cours de la période moderniste, confinées dans un corridor étroit et peu créatif de la théologie de manuels et dans le commentaire de la Somme. Si l'on excepte quelques individus hors série¹⁰ et les annexes que l'on avait ajoutées aux facultés au cours des années 1950¹¹, l'innovation trouve ailleurs, notamment dans les facultés de sciences sociales et la paroisse universitaire, des lieux d'expression. Cela est clair lorsque l'on considère les *vota et consilia* envoyés à Rome par les universités québécoises en 1960¹². Si les *vota* de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal sont finalement assez classiques, ceux de la Faculté de sciences sociales et des Hautes Études commerciales sont audacieux et innovants. Même chose à l'Université Laval où l'innovation se retrouve surtout à la Faculté des sciences sociales et pas seulement, comme on le croit trop souvent, autour du père Lévesque.

la Révolution tranquille, et J.-P. Warren et É.-M. Meunier, *Sortir de la grande noirceur: l'horizon personneliste de la Révolution tranquille*.

9. Sur d'autres questions, l'œcuménisme, la réforme liturgique, le renouveau catéchétique, le mouvement biblique ou patristique, il faudrait regarder d'autres milieux très actifs.
10. Je pense notamment à Ernest Lemieux, personnalité exceptionnelle, initiateur des Amitiés judéo-chrétiennes de Québec et mêlé aux mouvements liturgique et œcuménique. Lemieux avait été censeur d'*Ad usum sacerdotum* de 1947 à 1956.
11. À Québec, il faut distinguer entre l'enseignement de la théologie et les autres instituts ou centres qui y sont adjoints à la fin des années 1950, l'Institut de pastorale, l'Institut de catéchèse et le Centre de sociologie religieuse.
12. Voir *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et Vota Universitatum et Facultatum Ecclesiasticarum et Catholicarum. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem* (Rome: Vatican City Press, 1961). On trouve les *vota* de l'Université de Montréal (26 avril 1960) p. 457-465 et de l'Université Laval (29 avril 1960) p. 527-534.

J'ai choisi comme porte d'entrée pour ce premier arrêt sur image la figure de Gérard Dion qui me semble plus importante du fait que, en plus d'être professeur au Département de relations industrielles, il était un consultant écouté de l'archevêque de Québec, membre de diverses commissions diocésaines ou épiscopales, dont la plus importante, sans doute, est la Commission sacerdotale d'études sociales, aumônier d'une association patronale, rédacteur d'*Ad usum sacerdotum*, revue qui prend bientôt (1960) le titre de *Perspectives sociales*, et de la *Revue de relations industrielles*, auteur de nombreux articles dans des revues spécialisées, dans la presse à grand tirage et d'ouvrages parfois fort diffusés ou spécialisés, conférenciers auprès d'associations, de groupes de laïcs ou de prêtres, etc. Son activité multiforme en fait un véritable acteur de changement¹³.

Au cours de cette période, Gérard Dion intervient sur un grand nombre de questions : œcuménisme, rapports de l'Église catholique aux autres religions¹⁴, liberté religieuse¹⁵, rapports de l'Église à la société, famille et contraception, l'école catholique, la sécularisation, etc. Ses champs d'intérêt sont variés, mais son intérêt se porte prioritairement sur tout ce qui a trait aux rapports entre la sphère politique, la société et l'Église. Quand on examine cet ensemble, on se rend vite compte que c'est l'Église dans son rapport aux autres (les chrétiens séparés, les non-chrétiens et les agnostiques, les rapports à l'État et à la société) qui l'intéresse.

Au cours de la période préparatoire au concile, Dion, dans une lettre adressée au recteur et à destination de l'archevêque, dresse un inventaire des « problèmes les plus urgents à étudier¹⁶ » : le problème de la liberté, liberté de conscience, les minorités, le droit à l'information, rapports entre l'Église et l'État, la démo-

13. Sur Gérard Dion, on verra l'ouvrage collectif dirigé par S. Clavette, *Gérard Dion, artisan de la Révolution tranquille*, Québec.

14. On verra son dossier sur les amitiés judéo-chrétiennes (DAUL, P117, B5.34), groupe devant lequel il prononcera une conférence le 5 novembre 1963 au moment où le concile aborde la question du rapport de l'Église catholique au peuple juif et ouvre le débat sur la liberté religieuse.

15. On verra en particulier son article, « Assez de tergiversations », signée par O'Neill, Dion, Hamelin, Duval et la réaction de Louis-Philippe Roy de *L'Action*, qui était scandalisé de voir quatre prêtres réclamer des droits pour les agnostiques.

16. La réponse de G. Dion est datée du 2 janvier 1962 (DAUL, P117).

cratie chrétienne, l'œcuménisme, etc.¹⁷ Dans la version longue et préliminaire de sa réponse, l'énumération de ses préoccupations est encore plus explicite: « liberté de conscience, liberté d'expression, droits des dissidents, rapports de l'Église et de l'État, démocratie et christianisme, œcuménisme, théologie de l'histoire [...] et] le fameux problème de la limitation des naissances¹⁸. » De près ou de loin, toutes ces questions se rapportent à la neutralité de l'État, comme nous le verrons plus loin.

La revue qu'il publie, *Perspectives sociales*, révèle les préoccupations des professeurs de l'Université Laval regroupés autour de lui. Dès 1959, la revue *Ad usum sacerdotum* consacre un numéro spécial à la question de la tolérance religieuse. On s'occupe aussi de liquider des questions qui traînent dans les placards depuis de nombreuses années, notamment celle de la confessionnalité des syndicats, en particulier de la CTCC¹⁹. D'autres questions occupent une place importante, celle de la surpopulation et corrélativement de la limitation des naissances, et celle du divorce, deux questions qui occuperont bientôt les législateurs.

À travers les débats sur la confessionnalité des œuvres et des institutions, le respect et la « tolérance » à l'égard des non-catholiques, le droit à la liberté de conscience, le divorce et l'éducation (l'école neutre), une même prise de conscience émerge: on vit dans une société où tous les citoyens ne sont pas catholiques et, corrélativement, les institutions publiques doivent prendre en compte ce fait. Ce thème revient de mille manières. Ce sont sans doute le débat scolaire, occasionné par la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (commission Parent) et les prises de position du Mouvement laïque

17. G. Dion, « Simples suggestions », p. 1.

18. « Réponse au questionnaire sur les moyens de promouvoir l'influence du catholicisme chez ceux qui cultivent la philosophie et les autres sciences », p. 1.

19. Cet article fera beaucoup de bruit à l'assemblée épiscopale. M^{gr} Bernier (Gaspé) est prêt à dénoncer G. Dion au Conseil doctrinal de l'Université Laval pour son article sur la confessionnalité des syndicats alors que M^{gr} Lemieux (Ottawa) croit que « l'article Dion-O'Neill n'a pas fait tant de mal que ça dans les autres provinces ». Pour sa part, M^{gr} Roy « désapprouve l'un et l'autre article, mais tous deux ont été censurés: celui des anciens aumôniers et celui des abbés Dion-O'Neill » (Archives Bernier, évêché de Gaspé, « Notes manuscrites sur les débats de la réunion de l'Assemblée épiscopale du Québec », 14 décembre 1959).

de langue française (MLF) qui provoquent toute cette réflexion. Prenant largement appui sur les déclarations du cardinal Léger, on tente alors de penser la « société pluraliste » et « non confessionnelle²⁰ », les Canadiens français ayant de plus en plus à vivre dans un monde ne comportant aucune référence à la religion²¹. Devant ce fait, l'équipe des *Perspectives sociales* pose « l'exigence du dialogue » et veut établir le « fondement de la tolérance²² ». Un autre thème, étonnant à première vue, concerne l'intégrisme et, en particulier, le groupe peu connu mais qui a donné beaucoup de mal au cardinal Léger, la Cité catholique²³, sur lequel les *Perspectives sociales* reviennent à trois reprises. Ici encore, c'est la liberté d'expression des non-catholiques que ce groupe met en cause, et la conception unitaire et monolithique de la société qu'il promeut, pensant le Québec comme une société catholique, ne fait aucune place aux non-catholiques.

Sur les questions relatives à la neutralité de l'État et à la place à faire dans les institutions publiques aux non-catholiques, quelques textes alimenteront la controverse. Il y a, d'une part, un petit article (une page), « Assez de tergiversations », cosigné par quatre prêtres du diocèse de Québec et publié d'abord dans les *Perspectives sociales*²⁴. Le groupe souhaite que la législation civile élargisse le droit à la liberté de conscience accordé aux non-chrétiens, forcés de prêter serment sur la Bible, ou qui n'ont pas la faculté de contracter un mariage, si ce n'est en présence d'un ministre

20. Voir J.-M. Hamelin, « Le problème de l'éducation », p. 99.

21. Si le fait du pluralisme confessionnel n'est pas nouveau, il était réglé par un système d'apartheid social et institutionnel. Il y avait des écoles et des hôpitaux catholiques, protestants et juifs et, également, un système de solidarité sociale confessionnel. Ce qui est nouveau, en raison de la mobilité sociale, c'est que les individus de confessions différentes appartiennent aux mêmes institutions : syndicats, coopératives, associations patronales, etc. De plus, ce qui est nouveau, c'est le fait d'individus non rattachés à une confession religieuse.

22. J.-M. Hamelin, « Le problème de l'éducation », p. 98-101.

23. Groupe (intégriste, diront certains) fondé après la Deuxième Guerre mondiale, voué à la défense des valeurs de l'Occident chrétien et se réclamant de la « doctrine sociale de l'Église », ou plutôt d'une lecture de celle-ci qui ne doit pas tant à *Rerum Novarum* qu'aux idées maurrassiennes de Jean Ousset, secrétaire de Maurras, son animateur. L'organisme, qui publiait la revue *Le Verbe*, a été très actif à Montréal (aussi en Algérie et en Amérique du Sud) au début des années 1960 et a dénoncé fréquemment le cardinal Léger au Saint-Office.

24. *Perspectives sociales*, p. 119-120.

du culte. Les auteurs plaident en faveur d'une modification du droit qui corresponde davantage à une société pluraliste et à une « saine et légitime laïcité de l'État ». Publié ensuite dans *L'Action*, cet article provoquera une polémique. Scandalisé de voir quatre prêtres réclamer des droits pour les agnostiques, le rédacteur du quotidien de l'archevêché de Québec, Louis-Philippe Roy, donnera un commentaire assez sévère de cet article. Une rencontre avec le comité de rédaction du quotidien, sous la conduite du D^r Jobin, président de *L'Action*, est alors envisagée, mais les parties n'arriveront pas à s'entendre. Ici comme ailleurs, ce qui est en jeu, c'est d'arriver à penser l'Église dans une société pluraliste et de penser l'exercice de la liberté religieuse et la neutralité de l'État. « La première session du concile nous a montré qu'il ne faut pas craindre de reconnaître des retards et qu'il faut avoir le courage de nous adapter aux situations nouvelles²⁵ », constatent les signataires.

Cette question de la liberté religieuse et de ses corollaires, liberté de conscience, tolérance religieuse et laïcité de l'État, rebondit à nouveau dans la livraison de janvier-février 1963 presque entièrement consacrée à la question. On y reproduit les propos tenus lors d'une soirée organisée par des étudiants des facultés de droit, de lettres et de philosophie de l'Université Laval, au Palais Montcalm, au printemps 1962²⁶. Pour donner plus d'autorité et plus de poids à cette prise de position, on joignait à ce dossier un article, intitulé « La liberté des consciences », signé par une autorité en la matière, le cardinal Bea, président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens et promoteur du schéma conciliaire sur la liberté religieuse. On reprenait également le chapitre « Une légitime et saine laïcité de l'État » du livre de Dion et O'Neill, *Le chrétien en démocratie*. Enfin, on donnait la parole à un opposant en insérant un article de Lorenzo Paré, rédacteur en chef de *L'Action* – celui-là même qui avait refusé la tenue d'une table ronde au journal sur cette question –, qui dénonçait « le dialogue des laïcistes ». C'est sans doute la communication de Charles de Koninck qui agitera le plus les esprits. Son intervention, publiée d'abord dans *Le Devoir*, le 2 avril 1962, et ensuite dans *L'Action*

25. *Perspectives sociales*, p. 120.

26. Intervenait à cette soirée Charles de Koninck, Marcel Trudel et Gérard Pelletier.

catholique, le 4 mai suivant, suscite une vive controverse et sera à la source d'un véritable débat sur le rôle de l'État en matière de religion, débat auquel participeront d'éminents professeurs de l'Université Laval, dont Lorenzo Roy, M^{sr} Vandry, etc.²⁷ Sont alors discutées les notions de liberté religieuse, de tolérance, de neutralité de l'État en matière de religion, du droit positif des non-chrétiens, etc.²⁸ Au cours de cette période, la question de la liberté religieuse (et celles, corrélatives, de la neutralité de l'école et des relations entre l'Église et l'État) demeure la préoccupation centrale de la revue²⁹. Au cours de ces années, Gérard Dion est sur la brèche et les questions liées à la neutralité ou à la laïcité de l'État l'occupent. Il s'en saisit notamment par l'entremise du débat sur l'avenir de l'école et de l'université catholique dans les pages des *Perspectives sociales*³⁰.

Au cours des années conciliaires, l'Université Laval constituait donc un milieu où la pensée réformatrice était active. Ce milieu réformatrice lavallois trouvait dans la revue *Perspectives sociales*, véritable vecteur de diffusion des idées réformatrices, son lieu principal de diffusion. Ce milieu réformatrice était en réseau avec plusieurs autres milieux réformatrices : mouvement ouvrier, la revue dominicaine *Maintenant*, lancée en 1962, etc. Gérard Dion était un acteur important de ce milieu et de ce réseau. Cette question est également débattue dans la revue jésuite *Relations* qui publie dans ses livraisons de mai à septembre 1962 une série d'articles de John Courtney Murray sur « la liberté de religion ». Annoncée au mois d'avril, la revue des Jésuites, dont la proposition d'ouvrir une université à Montréal venait d'essuyer un refus, fait précéder ce dossier d'un éditorial où l'on exprime la conviction que le Québec doit envisager une autre solution politique à la question de la

27. On retrouve des échos de ce débat jusque dans les archives de Ch. Moeller, pièces 2669 à 2672. En plus du débat dans la presse, voir aussi l'entretien entre C. de Koninck et L. Roy dans *La Semaine religieuse de Québec*, p. 585-596.

28. Dans le liminaire de ce dossier des *Perspectives sociales*, Gérard Dion souligne que, depuis 1959, il est préoccupé de cette question.

29. Gérard Dion consacre un autre article à la question, « La liberté religieuse et la Couronne britannique », dans *Perspectives sociales* de mars-avril 1964, p. 37-38.

30. Voir notamment les articles de J.-M. Hamelin, « L'université en question » et « École chrétienne et école laïque », respectivement *Perspectives sociales*, vol. 20, n° 5, p. 118-124 et vol. 21, n° 6, p. 146-147.

liberté de religion au Québec, étant donné le pluralisme religieux qui le caractérise de plus en plus.

Le pôle de légitimation : un épiscopat divisé

Les milieux universitaires, surtout ceux qui sont liés aux sciences sociales, et les milieux d'action catholiques, liés à la jeunesse et au monde ouvrier, les deux entretenant des relations internationales suivies, sont donc les premiers à saisir que les choses bougent au Québec. Ces milieux disposent de relais ecclésiastiques par l'intermédiaire des clercs qui ont l'oreille des évêques et qui les alertent sur les mutations en cours. Cela est vrai en particulier à Montréal et à Québec. L'évolution du cardinal Léger est bien connue³¹, les évolutions de cette personnalité flamboyante ne passant pas inaperçues. Plus discret, M^{gr} Roy, plutôt que de se jeter lui-même dans la mêlée, laisse agir des intermédiaires, évitant de les censurer et les protégeant au besoin. Ainsi, quand M^{gr} Paul Bernier est prêt à dénoncer G. Dion au Conseil doctrinal de l'Université Laval pour son article sur la confessionnalité des syndicats³², Roy, tout en déclarant « désapprouve[r] l'un et l'autre article », rappelle que « tous deux ont été censurés : celui des anciens aumôniers et celui des abbés Dion-O'Neill », ce qui rend inopérante la démarche de Bernier³³.

Les débats à l'Assemblée épiscopale indiquent un net clivage entre la conscience de la situation développée dans ces deux villes et l'opinion dominante dans le reste de la province. Le parcours des procès-verbaux de l'Assemblée des évêques du Québec, plus encore que la lecture des notes prises en séance par M^{gr} P. Bernier³⁴, nous permet de constater à quel point le changement social observé au Québec, et dont ils ne finissent pas de prendre la mesure, et les dynamismes réformateurs préoccupent les évêques.

La question qui retient le plus l'attention est sans doute l'éducation. Aussi, la première réflexion de fond sur la liberté

31. Voir M. Lachance, *Paul-Émile Léger*, tome 1, *Dans la tempête : le cardinal Léger et la Révolution tranquille* et Denis Robillard, *P.-É. Léger. Évolution de sa pensée : 1950-1967*.

32. Notes manuscrites sur les débats de la réunion de l'Assemblée épiscopale du Québec, 14 décembre 1959.

33. *Ibid.*, réunion du 23 février 1960.

34. Ces notes sont conservées aux Archives Bernier, évêché de Gaspé.

religieuse au Québec aura lieu à l'occasion de la discussion sur la réforme de l'éducation. Cette discussion, d'abord démarrée en coulisse, s'amorce bien avant les travaux de la commission Parent³⁵ puisqu'on en trouve les premières traces en 1955. Elle devient cependant rapidement publique. Sur cette question, Léger a une perception assez différente de la réalité des autres évêques, soutenant un point de vue assez éloigné de celui de ses confrères sur la question de la réforme du Comité catholique. Pour lui, le gouvernement « ne peut pas ignorer les 100 000 Juifs de Montréal... » « Une représentation si massive [de l'Église] dans un organisme gouvernemental... est-ce bien ce qu'il y a de mieux?... Il faut prévoir pour d'ici 25 ans! Si nous sommes tous là pour encore 25 ans, nous ferons plus de mal que de bien à l'Église! [...] Si l'Église de France avait moins tenu à ses privilèges, nous n'aurions peut-être pas eu la Révolution de 1789!... [...] Il faut] Avec prudence et souplesse, assurer la présence de l'Église pour que dans 25 ans... nous soyons encore là » (p. 20). Bernier, qui avait élaboré tout un projet de réforme du comité catholique assez éloigné des vues de Léger, déclare, à l'opposé: « Je serai le dernier à accepter la réforme du Comité catholique, non pas le premier. Et encore à des conditions et sous des réserves bien nettes! » (p. 22).

Cette position de Léger s'exprimera avec vigueur au cours de sa participation aux travaux conciliaires. Déjà en 1959, ses *vota* comportent un appel à une révision en profondeur des positions classiques (thèse et antithèse) de l'Église en matière de neutralité de l'État. Cette position s'exprime avec encore plus de clarté dans son allocution lors de la deuxième rencontre nationale des comités diocésains d'Action catholique, le 21 mai 1961. Il y déclare: « Au plan social, le milieu canadien-français est entré en contact plus que jamais avec le monde pluraliste ou non confessionnel qui l'entoure et il a senti le besoin de s'y adapter. Il serait vain de vouloir vivre chez nous dans un Moyen Âge illusoire où les structures seraient parfois elles-mêmes plus chrétiennes encore que les hommes. Au Canada français d'aujourd'hui, le chrétien doit très souvent témoigner de sa foi dans des cadres qui n'ont aucune référence à la religion³⁶. » Il allait confirmer cette position dans

35. L'épiscopat s'en saisit déjà en 1955.

36. Service d'information de la CCC, n° 96, 25 mai 1961, p. 6.

une entrevue au magazine jésuite *America*, le 11 mai 1962 : « Notre respect de la liberté des autres n'est pas une concession inspirée par la prudence, mais un nouveau développement des principes permanents de notre religion. » Même position dans son adresse aux 1000 ligueurs du Sacré-Cœur de son diocèse réunis sur le Plateau-Mont-Royal et qui venaient de se proclamer « des troupes de choc contre l'école neutre, contre l'alcool le dimanche, etc. » « Ce n'est pas avec la faux ou avec des matraques, [déclare le cardinal], que le Seigneur nous a envoyés dans son champ, mais avec la semence de sa Parole! », ajoutant « qu'il fallait bien comprendre ce que signifie troupes de choc sur la ligne de feu³⁷ ».

Avec ces déclarations, le débat est donc bel et bien engagé sur la place publique et non seulement derrière les portes closes de l'Assemblée épiscopale. L'épiscopat s'inquiète du débat public et ouvert dans les *Perspectives sociales*, au sujet de la confessionnalité des syndicats et du système d'éducation et il n'arrive pas facilement à définir sa position.

Dans ce débat comme sur tant d'autres³⁸, Léger et Lemieux, auxquels s'associent souvent Coderre³⁹ et quelques autres évêques de la province ecclésiastique de Montréal, résistent à l'idée de prendre des mesures disciplinaires contre ceux qui se distancient des positions « traditionnelles » (les innovateurs) et qui, non seulement s'émancipent de la ligne tenue par le parti au pouvoir, mais adoptent une autre manière de traiter les questions

37. Compte-rendu de la CCC, juin 1962, repris dans *Perspectives sociales*, 17, 3 (mai-juin 1962), p. 43. Du côté de Québec, les archives Roy nous portent à croire que son intérêt pour la liberté religieuse date de 1960, même si elle n'est pas aussi tranchée et qu'elle ne s'exprime pas encore publiquement.

38. Deux succès de librairie un peu gênants, *Les chrétiens et les élections*, publié le 3 mai 1960, juste avant la campagne électorale et, plus embarrassant encore, cinq mois plus tard, *Les insolences du frère Untel*, occupent les discussions de l'Assemblée en 1960.

39. Voir ses *vota* dans lesquels l'archevêque de Saint-Jean-de-Québec (aujourd'hui Saint-Jean-Longueuil), où se trouvait le Collège militaire royal, souhaite voir mieux précisées les modalités régissant les relations entre les confessions chrétiennes lors des prières publiques pour les militaires défunts, des funérailles officielles, des inaugurations d'édifices publics, etc. De même, les *vota* des évêques de Valleyfield, de Saint-Jean-de-Québec et de l'auxiliaire de Montréal (V. Bélanger) demandent que les termes « confessionnalité », « non-confessionnalité », « neutralité » et « mixité » soient définis.

des relations entre l'Église et l'État. Reste le groupe le plus important, fédéré autour de Roy et pour lesquels, même si les positions sont répréhensibles et condamnables, prudence et silence valent mieux que toute intervention intempestive et publique. Au-delà de l'effet génération ou des tendances idéologiques, un autre clivage joue à fond : le lieu d'enracinement de ces évêques. Dans le débat sur la déconfessionnalisation de la CTCC, par exemple, Coderre est le seul à percevoir « la déchristianisation en masse des ouvriers » alors que les autres, sauf Jetté et Frenette, qui signalent « que les deux tiers de nos ouvriers sont dans des syndicats neutres », évoluent toujours dans un univers catholique⁴⁰. Dans le débat sur l'avenir de l'université, Léger renchérit : « D'ici 10 ans, il y aura à Montréal une université laïque athée ! [...] Je vois gronder la révolution à côté de moi⁴¹. » Décidément tous ces gens ne vivent pas dans le même monde.

Cette diversité d'opinions limite l'Assemblée épiscopale à être un lieu d'échange d'idées où l'on se contente de constater les divergences. En pratique, elle est paralysée et vouée au silence. Roy résume bien la situation au terme de la discussion sur la confessionnalité syndicale : il s'agit d'une « question locale. Québec peut facilement et veut garder la confessionnalité. Montréal, au contraire, a des quartiers protestants ou protestantisés. Difficile ! » Cette impasse amène Bernier, appuyé par Martin et Cabana, à proposer de nouvelles règles de discussion dans les rencontres de l'Assemblée épiscopale du Québec. Il propose que toute proposition écrite soit mise aux voix, la majorité l'emportant. Léger s'oppose vigoureusement à cette procédure, rappelant qu'il a « 1,300,000 fidèles sous son autorité » et qu'il n'y a « pas d'homogénéité dans la Province de Québec. Parfois, notre silence, même s'il est considéré comme une lâcheté, est un acte de courage et de prudence⁴² ».

La position représentée par Léger finira cependant par s'imposer à l'ensemble. Dès 1962, elle était clairement définie. Outre

40. Dans ses *vota*, Coderre déplore également la déchristianisation du monde ouvrier. La conscience de vivre dans un monde moins en moins catholique s'impose à ces évêques.

41. *Votum*, 13 décembre 1960.

42. *Votum*, 13 décembre 1960.

ses prises de position publiques, on la trouve formulée avec beaucoup de clarté lors d'un vif débat à la septième et dernière séance de la Commission centrale préparatoire du concile (2 au 19 juin 1962). Je ne reprends ici que quelques éléments de son long *votum* (6 pages) présenté lors de la discussion du chapitre IX du *De Ecclesia* intitulé *De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de Tolentia religiosa*, préparé par la Commission théologique et introduit par le cardinal Ottaviani, et du schéma *De libertate religiosa* préparé par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et introduit par le cardinal Bea⁴³.

Léger est alors le troisième à prendre la parole (après les cardinaux Frings et Ruffini), si bien que l'on peut penser que son *votum* n'est pas influencé par l'opinion des autres membres de la commission. Il s'agit d'un *votum* préparé à Montréal avant que Léger se rende à Rome. Au sujet du chapitre sur la tolérance religieuse, il commence en indiquant que « le présent schéma présente une thèse qui valait pour les siècles passés, mais qui ne convenait plus dans les conditions politiques et sociologiques actuelles ». Il poursuit en relevant le fait que, selon ce schéma, il y aurait une thèse qui s'appliquerait là où l'État est catholique et une autre qui s'appliquerait là où l'État n'est pas catholique. Cela contredit la doctrine universelle de la liberté religieuse qui s'applique partout, aussi bien dans les États catholiques que dans les États non catholiques. « Ce sont là les raisons pour lesquelles, à mon jugement, le présent schéma *non placet*. »

Il en remet en soulignant que le texte « parle toujours de la société et de l'État comme s'il s'agissait d'une seule et même réalité », sans compter que l'on personnifie les institutions et les fonctions. Ainsi, « on parle de "pouvoir civil non catholique" » oubliant que « seuls les hommes (les princes, les chefs et les rois) c'est-à-dire des personnes humaines seulement peuvent professer une religion et non une fonction que l'on désigne du nom de "*potestas civilis*". Cette manière de parler appartient à un temps dépassé ». Cela amenait Léger à conclure qu'il n'est « pas néces-

43. Nous avons les textes préparatoires de ces *vota* donnés lors de la septième session de la Commission centrale préparatoire. Voir Archives conciliaires P.-É. Léger, [Naud, A.], *Votum de capite: De libertate religiosa*, 4 p. (annotations de P. Lafortune), AL 2034 et [Lafortune, P. et A. Naud?], *De libertate religiosa*, 5 p., AL 2035.

saire de faire une distinction entre “pouvoir civil catholique” et “pouvoir civil non catholique” parce qu’un pouvoir civil n’est pas religieux, il est civil; ceux qui exercent le pouvoir peuvent être catholiques, protestants, juifs, mais non le pouvoir lui-même». De surcroît «la théorie suivant laquelle le roi ou le chef de l’État récapitule toute la société civile et leur religion déterminerait celle du peuple (*Cujus regio ejus religio*) ne vaut plus. Aussi, l’État n’a aucune compétence dans la détermination de ce qu’est la véritable religion. Si l’on acceptait une telle compétence, alors on devrait admettre leur droit de s’immiscer dans le domaine religieux». Suit une série de remarques particulières et de questions qui mettent profondément en cause le schéma. Tombe enfin la conclusion :

D’un point de vue prudentiel, le présent schéma ne convient pas, parce que, dans les conditions politiques du monde d’aujourd’hui, ses thèses sont imprudentes et inopportunes. De telles thèses justifient tous les totalitarismes à l’endroit des non-catholiques. Selon la logique de telles thèses, il y a des États protestants, islamiques, bouddhistes, etc., où il est impossible à l’Église catholique de s’implanter. Je me demande comment un non-catholique peut accepter la double théorie suivant laquelle, quand les catholiques sont en majorité, ils reconnaissent une vague tolérance et, quand ils sont en minorité, ils réclament la pleine liberté pour tous. Cette théorie apparaît odieuse aux non-catholiques. Je crains qu’avec un tel schéma sur les relations entre l’Église et l’État, l’Église catholique elle-même soit condamnée. En conséquence, mon humble jugement pourrait se formuler comme suit: je pense sincèrement qu’il serait déplorable, pour le développement de l’Église et la paix des nations si la théorie du présent schéma était proposée au concile et je crois que la discussion devrait porter sur le schéma du Secrétaire du cardinal Bea⁴⁴.

On peut dire que ce ne sera qu’au cours du concile que la thèse soutenue par les innovateurs (pôle d’innovation) sera officiellement légitimée par l’épiscopat et le concile Vatican II (pôle de légitimation). Et encore, quelques évêques ne s’y rallieront pas, notamment M^{gr} Cabana, membre du *Coetus internationalis patrum*.

44. Pour l’ensemble de son intervention, voir *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series II, *Præparatoria*, Volumen II, Pars IV, Rome, Typis polyglottis, 1965, p. 695-701.

Cette légitimation intervient notamment lors du débat sur le bill 60 et la Loi sur les hôpitaux.

Le grand public

Il n'est pas simple de rendre compte de la position du grand public sur une telle question. Les sources habituelles sont souvent lacunaires. On peut déjà recueillir, ici et là, des témoignages dans les consultations préconciliaires, des laïcs, des prêtres et des religieux et religieuses. On pourrait également relever les lettres ouvertes dans les journaux, en particulier lors du débat sur le bill 60 et sur la Loi sur les hôpitaux. Il faudrait examiner ici les interrelations entre les évêques, entre quelques évêques (essentiellement Roy et Léger) et les cabinets politiques, entre les évêques et les religieux et religieuses (surtout les religieuses, sur la Loi sur les hôpitaux), enfin entre les évêques et la population catholique. De plus, il importe de périodiser de manière rigoureuse, car les positions ont évolué tout au long de ce débat dont on connaît déjà les grandes lignes grâce à quelques études, mais dont on ne connaît pas encore tous les dessous.

On sait qu'au bout du compte, après une opposition bien sentie, l'épiscopat du Québec consentit à la réforme du système d'éducation en contrepartie de l'inscription dans la Loi sur la réforme d'un préambule interprétatif qui définirait les droits de chaque citoyen, quelle que soit sa confession religieuse: «droit notamment des parents de choisir les institutions qui, selon leur conviction, assurent le mieux le respect des droits de leurs enfants»; «droit pour les personnes et les groupes de créer des institutions d'enseignement autonomes et, les exigences du bien commun étant sauves, de bénéficier des moyens administratifs et financiers nécessaires à la poursuite de leurs fins⁴⁵.» Cette déclaration des droits en préambule de la loi réformant l'éducation au Québec, qui anticipait la future Charte des droits et libertés, était communiquée à Jean Lesage, le 29 août 1963, dans une lettre que lui adressait le cardinal Roy.

45. Lettre de M^{sr} Roy à Jean Lesage, premier ministre du Québec. Archives de l'Archevêché de Québec.

Pour la réforme des hôpitaux, la question est plus compliquée et ce n'est que sous la pression des évêques que certaines congrégations acceptèrent les dispositions de la loi, notamment sur la direction laïque des établissements hospitaliers.

CONCLUSION

Cette première période de l'évolution des catholiques sur la question de la neutralité ou de la laïcité de l'État se conclut à mon sens en février 1965 lors de la réception offerte à Maurice Roy, tout juste nommé cardinal, par les parlementaires des deux chambres du Parlement de Québec. Au terme de son allocution qui répondait aux vœux des parlementaires, le nouveau cardinal posait en des termes nouveaux la relation entre l'Église catholique et la société québécoise. Pour ce faire, il reprenait, pour se les appliquer, les mots de l'apôtre Paul : « Je suis citoyen romain » : « [...] la cordialité de votre accueil [...], soulignait-il, me permet de dire, avec plus de gratitude et plus de fierté que jamais : je suis un citoyen du Québec. » La phase de redéfinition des relations Église-État qui va de 1950 à 1965, commandée par les évolutions sociales et culturelles et provoquée par la Révolution tranquille et le concile Vatican II se concluait. Un nouvel équilibre était trouvé. L'Église catholique avait consenti à reconnaître la neutralité de l'État, ne revendiquant que la liberté religieuse des citoyens. Elle-même se considérait désormais comme citoyenne, inscrite dans une société pluraliste régie par les règles de l'État. On était loin de la position exprimée dans la lettre collective des évêques du Québec en date du 22 septembre 1875 et dans laquelle ils déclaraient : « Non seulement l'Église est indépendante de la société civile, mais elle lui est supérieure [...], l'État est donc dans l'Église et non pas l'Église dans l'État. »

Pendant une quarantaine d'années, l'Église du Québec connaîtra une existence tranquille, ses relations avec l'État reposant sur les principes mis en place au cours de cette période. Elle traversera diverses crises, dont la plus éprouvante sera la bataille autour de la législation sur l'avortement. Ces principes furent mis à l'épreuve dès 1966 lorsque le gouvernement libéral au pouvoir à Ottawa annonçait son intention de modifier l'article 150 du Code criminel qui interdisait de donner des renseignements sur

la contraception, de vendre ou de distribuer des moyens anti-conceptionnels⁴⁶. Le 9 septembre 1966, la conférence épiscopale⁴⁷ publiait deux textes : une lettre pastorale adressée à tous les fidèles catholiques du pays et un mémoire présenté au comité parlementaire de la Chambre des communes (CCC 1966). La question était alors la suivante : « Le législateur chrétien est-il toujours tenu de voter en faveur de lois qui prohibent ce que l'Église dénonce ? Ou encore de s'opposer aux lois qui permettent ce que l'Église réproouve⁴⁸ ? Le débat ne portait pas sur la morale sexuelle – le passage de *Gaudium et spes* (l'article 51) qui se rapportait à ce sujet n'est jamais cité dans leur mémoire –, mais sur les normes devant orienter la conduite des parlementaires catholiques lorsque, dans

46. Pour saisir l'évolution des positions de l'Église catholique au Canada, il faudrait comparer les déclarations de 1966 avec la lettre pastorale du 31 mai 1939, où le gouvernement est violemment pris à parti au sujet de la propagation des méthodes anticonceptionnelles à la faveur de la guerre.

47. L'élaboration de ces documents a été confiée à un comité *ad hoc* initialement composé (25 fév. 1966) de huit membres : NN.SS. P. Pocock (coadjuteur de Toronto), président, M. McEachern (Charlottetown), W.J. Smith (Pembroke), W. Power (Antigonish), P. Caza (Valleyfield), L. Morin (né à Montréal ; après avoir été auxiliaire à Montréal, il est nommé évêque à Prince Albert en 1959), L. Noël (théologien moraliste, évêque auxiliaire à Québec), A. Proulx (auxiliaire à Sault-Sainte-Marie), assistés des *periti* W.H. Principe (basilien de Toronto), chef d'équipe, E. Gagnon (supérieur provincial de Saint-Sulpice, Montréal), P. J. Paquin (jésuite, Montréal). M^{gr} Grenier, professeur de philosophie à l'Université Laval, aurait joué un rôle de consultant et de *peritus* personnel du cardinal Roy. Le théologien du cardinal Léger, André Naud, ne semble pas avoir été saisi du dossier. On trouve cependant, dans les archives Naud, le projet de lettre pastorale de l'épiscopat canadien sur l'Église et la vie familiale de nos jours au Canada (mai 1966) qui indique que la lettre pastorale a été « préparée par une équipe de clercs et de laïcs » sur la base « du rapport présenté par le comité épiscopal et l'équipe de *periti*, mandatés par la CCC ».

48. Conférence catholique canadienne, « Lettre aux fidèles » et « Déclaration au Comité permanent de la santé nationale et du bien-être social concernant la modification éventuelle de la législation fédérale relative à la contraception ». Les deux textes ont été publiés dans le quotidien *L'Action catholique* (12 octobre) et repris dans *Documentation catholique*, LXIII, 1483, col. 2083-2090, ici, 2087. La lettre pastorale était aussi très explicite à ce propos : « La question dont le Parlement sera peut-être saisi n'est pas de savoir si le recours aux moyens anticonceptionnels est permis ou défendu moralement. Une telle question ne serait pas de la compétence du Parlement. La question précise – et elle relève à juste titre du Parlement – consiste essentiellement à savoir si, au regard du bien commun, les lois du pays doivent faire de la vente et de la distribution des moyens anticonceptionnels, ainsi que de la dispensation d'une information concernant la régulation des naissances, des crimes donnant lieu à des sanctions pénales » (col. 2083-2084).

un contexte pluraliste et multiconfessionnel, ils doivent se prononcer sur une question morale. Comment, dans ce contexte, ces laïcs arrivent-ils à concilier leur devoir de parlementaire avec l'enseignement de leur Église, leur loyauté à l'égard de leur groupe religieux et leur respect du magistère de l'Église qui s'exprime par la voix des évêques? Subsidiairement, la question était de savoir comment des évêques exercent leur fonction d'enseignement lorsqu'il s'agit de prendre position sur une question qui n'intéresse pas simplement la communauté catholique, mais tous les citoyens d'un pays.

Pour éclairer ces diverses questions, la lettre pastorale de l'épiscopat et le mémoire adressé aux parlementaires renvoient aux «enseignements du concile Vatican II», citant abondamment le chapitre 4 de la constitution pastorale («La vie de la communauté politique») dont il présentait le texte *in extenso* en annexe⁴⁹. De cet enseignement, les évêques tirent les éléments suivants: «Dans la communauté politique – selon l'enseignement même du Concile –, les chrétiens agissent “en leur nom propre, comme citoyens”⁵⁰.» Certes, leurs décisions doivent être orientées par une conscience chrétienne éclairée et formée, «car aucune activité humaine, même dans les choses temporelles, ne peut être soustraite à l'autorité de Dieu» (*Lg* 36)⁵¹. De cet enseignement

49. Ce chapitre aborde les thèmes suivants: la vie publique aujourd'hui, nature et fin de la communauté politique, collaboration de tous à la vie publique et à la communauté politique et l'Église.

50. Ce passage s'inspire de Gs 76: «Surtout là où existe une société de type pluraliste, il est d'une haute importance que l'on ait une vue juste des rapports entre la communauté politique et l'Église; et que l'on distingue nettement entre les actions que les fidèles, isolément ou en groupe, posent en leur nom propre comme citoyens, guidés par leur conscience chrétienne, et les actions qu'ils mènent au nom de l'Église, en union avec leurs pasteurs.» Cette distinction assumée par Vatican II renvoie à celle qui avait été faite par Maritain entre «agir en chrétien» et «agir en tant que chrétien».

51. Le texte complet de cette référence, reprise en entier dans le Mémoire des évêques, est le suivant: «En raison même de l'économie du salut, les fidèles apprendront à bien distinguer entre les droits et les devoirs qui leur incombent du fait de leur appartenance à l'Église, et ceux qui leur reviennent en tant que membres de la société humaine. Ils doivent s'efforcer de les mettre en harmonie les uns avec les autres, se rappelant que, dans toute chose temporelle, ils doivent se guider d'après la conscience chrétienne: car aucune activité humaine, même dans les choses temporelles, ne peut être soustraite à l'autorité de Dieu. [...] De même qu'on doit

conciliaire, les évêques canadiens concluent que, dans le domaine politique, les décisions relèvent des législateurs et que « les droits et les devoirs qui sont les leurs, en tant que citoyens, ne viennent aucunement de leur appartenance à l'Église⁵² ».

C'est cette position citoyenne, qu'ils tiendront tout au long de la deuxième période, comprise grossièrement entre 1966 et le début des années 1990. À partir de ce moment-là, on peut observer une inflexion graduelle de leur position. Cela tient à plusieurs facteurs : l'éloignement du concile Vatican II, dont la réception connaît une nouvelle orientation depuis l'assemblée extraordinaire du synode des évêques de 1985 et qui instille un nouveau climat dans l'Église catholique. De plus, le concile est de moins en moins une référence vivante pour une nouvelle génération d'évêques qui n'en ont pas fait l'expérience. En outre, on observe de plus en plus une opposition à l'orientation de l'épiscopat sur le terrain, d'abord sur les questions de la famille, de la sexualité, de la vie humaine et bientôt sur les questions scolaires. Cela se manifeste clairement lorsque des membres des groupes pro-vie ou des parents catholiques critiquent sévèrement les évêques qu'ils accusent de lâcheté dans la défense des positions catholiques. C'est le cas, en 1990, alors que des militants pro-vie accueillent par des protestations indignées la position de la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC) sur la loi C-43 sur l'avortement, position qui considérait qu'une loi protégeant l'enfant à naître – même si elle n'était pas parfaite – était finalement préférable au vide juridique créé par la décision de la Cour suprême qui avait déclaré anticonstitutionnelle la loi de 1968. Une centaine de manifestants ont alors entouré le siège de la Conférence épiscopale à Ottawa, le 21 février, en signe de protestation, portant une grande bannière qui dénonçait l'appui des évêques canadiens à l'avorte-

reconnaître qu'une cité terrestre, aux prises – et à juste titre – avec des problèmes terrestres, obéisse à des lois qui lui sont propres, de même faut-il, et au même titre, rejeter la théorie néfaste qui prétend construire la société sans tenir aucun compte de la religion et qui combat ou détruit la liberté religieuse des citoyens.»

52. CCC, « Déclaration au Comité permanent de la santé nationale et du bien-être social concernant la modification éventuelle de la législation fédérale relative à la contraception », *La Documentation catholique*, LXIII, 1483, col. 2086.

ment⁵³ et accusant les évêques, dans leurs déclarations aux journalistes, de ne pas transmettre l'enseignement de l'Église⁵⁴.

On n'observe pas pareil acte de défiance dans les années 1966-1968 lorsque les évêques reconnaissent aux parlementaires la faculté de légiférer dans un sens différent de la position catholique sur une question. Cela ne tient pas seulement à l'éloignement de Vatican II et à l'arrivée d'une nouvelle génération d'évêques. La contestation des positions épiscopales est désormais autorisée, ce qui n'était pas le cas auparavant. Il ne serait pas étonnant que les évêques aient fait l'objet dans le passé de dénonciations à Rome, ce qui fait partie du jeu. Toutefois, apparemment⁵⁵, depuis la fin du concile, même à la suite de la réaction

53. Sur les pancartes des manifestants, on pouvait aussi lire les slogans suivants : « Les évêques font volte-face à l'enseignement catholique » ; « Est-ce que la trahison vaut toujours trente pièces d'argent ? » ; « Que les évêques condamnent au lieu d'approuver » ; « Les évêques appuient le projet immoral de la loi C-43 » ; « Demandés : des évêques pro-vie » ; « Le cinquième commandement est : "Tu ne tueras pas" » ; « La CÉCC : des loups dans des peaux d'agneaux » ; « CCÉF : Conférence canadienne des évêques féministes » ; « Les vrais catholiques sont pro-vie » ; « Aucun catholique ne peut obéir à ni voter pour une loi qui en principe appuie l'avortement » ; « Une société pluraliste n'est pas une excuse pour la lâcheté » ; « Évêques catholiques – le sang des futures générations de Canadiens souille vos mains » ; « Les évêques manquent à leurs responsabilités » ; « Évêques catholiques : nous voulons la paix et le développement dans le sein maternel » ; « Laissez venir à moi les enfants : ne les en empêchez pas » ; « CÉCC : êtes-vous prêts à mourir pour votre foi ? » ; « CÉCC : *Quo vadis* ? » ; « La déclaration de la CÉCC ressemble à l'hérésie et le schisme » ; « CÉCC : Menez-nous à la foi de Pierre et au ciel avec Jésus » ; « En avant ! Catholiques fidèles » ; « Les évêques trompent les catholiques » ; « La barque du pape sauve tout ; la barque de la CÉCC coule et perd presque toute sa cargaison » ; « Les évêques abandonnent les enfants à naître » ; « Hérode aime la CÉCC » ; « Les évêques nous abandonnent » ; « Cinq trahisons dans 30 ans – 1969 : Loi Omnibus ; 1980 : Charte ; 1987 : Meech ; 1988 : Amendement A ; 1990 : Loi C-43 ».

54. Pour la presse écrite, on pourra se reporter aux articles parus dans les quotidiens francophones du pays du 22 février 1990 : « Pro-vie proteste contre la position des évêques vis-à-vis l'avortement », *Le Devoir* ; « Des catholiques pro-vie accusent la Conférence des évêques catholiques du Canada de favoriser l'avortement », *La Presse* ; « Pro-vie veut plus de fermeté de la part des évêques », *Le Droit*. Pour une synthèse des critiques de catholiques à l'endroit de l'épiscopat canadien à l'occasion de leur prise de position sur la loi C-43, voir Michael M. Cuneo (1989).

55. Il n'est pas aisé, dans les circonstances actuelles, de connaître les critiques adressées par le Saint-Siège à la hiérarchie catholique du Canada à la suite de ses diverses prises de position publiques sur des questions d'ordre moral ni au sujet de sa conduite dans la gestion des affaires avec l'État sur les questions d'éducation. Certains ont suggéré que les positions du cardinal Léger sur la question universitaire

canadienne à l'encyclique *Humanae vitae*, cela ne conduisait pas à une réprimande ou à une sanction du Saint-Siège à l'endroit d'un évêque ou d'un épiscopat. À défaut d'un plein accès aux sources, il nous faut nous contenter d'informations fragmentaires, notamment un passage d'une entrevue donnée en 1992 par M^{gr} Hayes, président de la Conférence des évêques du Canada de 1987 à 1989, au moment où un nouveau débat sur l'avortement faisait rage au Canada après que la Cour suprême eut invalidé la loi sur l'avortement thérapeutique de 1968. Celui-ci soulignait «la compréhension, l'appréciation et l'appui officiel du Saint-Siège envers la hiérarchie canadienne», en particulier du cardinal Casaroli, secrétaire d'État, et du substitut de ce dicastère, M^{gr} Edward Cassidy. Celui-ci avait soutenu les évêques canadiens, «non seulement pour ce qu'ils essayaient de faire, mais à cause de la méthode qu'ils utilisaient⁵⁶».

Le départ du cardinal Casaroli, remplacé par le cardinal Sodano en 1991, a probablement changé la donne. On constate, à partir de ce moment, un affaiblissement du pôle diplomatique du Saint-Siège accompagné d'une montée en puissance du pôle

n'ont pas été étrangères à sa démission, en 1967, qui lui aurait été demandé par Rome qui n'était pas favorable à une telle sécularisation de tous les établissements catholiques au Québec. À l'examen du dossier, cela est loin d'être évident, même s'il est vraisemblable que Léger ait été dénoncé à Rome par des diocésains qui ne partageaient pas sa ligne de conduite en cette matière. D'une part, la consultation des archives nous indique que bien d'autres motifs conduisent à la démission de Léger. D'autre part, sur la question universitaire, Léger avance avec l'aval de Rome. Tout au long du concile, le cardinal Léger informe la Congrégation de l'éducation catholique des évolutions à Montréal, d'abord à propos du choix d'un recteur laïque en 1963 et, ensuite, en 1967, au moment de l'élaboration d'une nouvelle charte. Le 18 février 1963, après une rencontre avec les autorités de la Congrégation, il consigne la réflexion suivante dans son *Journal* : «M^{gr} Staffa écoute avec intérêt la relation que je lui fais au sujet du "rectorat" de notre université. Il comprend le problème et la Congrégation approuverait probablement la nomination d'un laïc.» Par la suite, le projet de la nouvelle charte de l'Université de Montréal est soumis à Rome avant d'être adopté par le Parlement. Toutefois, pour mémoire, rappelons qu'au début des années 1960 Léger a été plusieurs fois dénoncé à Rome pour ses prises de position qui ne correspondaient pas aux attentes de certains groupes, en particulier de la Cité catholique ou des VVV (*Via, Veritas et Vita*). Léger – que certains à Rome ne demandaient pas mieux de voir taire – a dû se justifier au Saint-Office, gardant cependant toujours l'appui, au cœur de la tempête, de Jean XXIII.

56. B.M. Daly, *Se souvenir pour demain. Les cinquante ans de la Conférence des évêques catholiques du Canada, 1943-1993*, Ottawa, Service des éditions de la CECC, 1995.

doctrinal. De plus, la montée des groupes «evangelicals» et de leur correspondant dans l'Église catholique conduit à la formation de groupes de pression compacts, militants et bien organisés dans l'Église. Enfin, la publication d'une note doctrinale sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique en 2002⁵⁷ redéfinit les positions et vient déplacer les lignes. Cette publication survient juste avant la nomination de M^{gr} Marc Ouellet comme archevêque de Québec. Le pôle de légitimation vient cette fois appuyer ces groupes, au Québec comme dans l'ouest du Canada et en Ontario. Monte alors en puissance ce que l'on a appelé aux États-Unis les «culture warriors Bishops⁵⁸». La position citoyenne fait place à deux autres formes entre lesquelles on hésite : la position du lobbyiste et la position du guerrier. Il ne s'agit pas d'un retour à une position de chrétienté où la société était dans l'Église, mais de l'affirmation des revendications d'un groupe de pression dans une société qui semble hostile. Dans le cas, ce qui est poursuivi, ce n'est pas la recherche du bien commun en dialogue avec les autres citoyens, comme c'était le cas dans les déclarations de 1966, mais l'affirmation et la défense des intérêts particuliers d'un groupe spécifique. D'une action citoyenne qui pourrait correspondre à l'agir communicationnel d'Habermas, on passerait alors à une action stratégique commandée par la défense de ses positions particulières plutôt que par la recherche du bien commun qui était mis en avant dans la lettre des évêques aux catholiques en 1966.

Certes, ce passage, qui a pu paraître long, mais qui a finalement été relativement bref (1990-2010), a dû, à son tour, céder à un autre moment qui est encore à l'étape de la définition. Cette définition se fait dans un tout autre contexte, au moment où la société recommence à craindre la religion en raison des migrations et des actions terroristes et au moment où l'Église catholique du Québec n'a plus la même puissance, ce qui l'amène à douter d'elle-même et à souhaiter parfois réaffirmer son identité.

57. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Note doctrinale* concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique, 24 novembre 2002.

58. Voir M. S. Winters, «U.S. Bishops in the Public Square: Prophets or Pilgrims?», *Laval théologique et philosophique*, 71/3 (2015), p. 419-430.

BIBLIOGRAPHIE

- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et Vota Universitatum et Facultatum Ecclesiasticarum et Catholicarum. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, Rome, Vatican City Press, 1961.
- Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, Series II, Praeparatoria, Volumen II, Pars IV*, Rome, Typis polyglottis, 1965, p. 695-701.
- Behiels, Michael D., *Prelude to Quebec's Quiet Revolution: Liberalism versus Neo-Nationalism, 1945-1960*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985.
- Bélanger, André-J., *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement: la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977.
- Bourdieu, Pierre, «Le marché des biens symboliques», *L'Année sociologique*, 22, 1971, p. 49-126.
- CCC, «Déclaration au Comité permanent de la santé nationale et du bien-être social concernant la modification éventuelle de la législation fédérale relative à la contraception», *La Documentation catholique*, LXIII, 1483, col. 2086.
- Clavette, Suzanne (dir.), *Gérard Dion, artisan de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2008.
- Cuneo, Michael W., *Catholics against the Church. Anti-abortion protest in Toronto, 1969-1985*. Toronto, Toronto University Press, 168-178.
- Daly, B.M., *Se souvenir pour demain. Les cinquante ans de la Conférence des évêques catholiques du Canada, 1943-1993*, Ottawa, Service des éditions de la CECC, 1995.
- Fouilloux, Étienne, «Histoire et événement: Vatican II», *Cristianesimo nella storia*, 13, 1992, p. 525.
- Gauvreau, Michael, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.
- Hamelin, Jean-Marie, «Le problème de l'éducation», *Perspectives sociales*, vol. 16, n° 5, 1961, p. 99.
- Hamelin, Jean-Marie, «L'université en question», *Perspectives sociales*, vol. 20, n° 5, p. 118-124.
- Hamelin, Jean-Marie, «École chrétienne et école laïque», *Perspectives sociales*, vol. 21, n° 6, p. 146-147.
- La Semaine religieuse de Québec*, vol. 37, 17 mai 1962, p. 585-596.

- Lachance, Micheline, *Paul-Émile Léger*, tome 1, *Dans la tempête : le cardinal Léger et la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1986.
- Perspectives sociales*, vol. 17, n° 6, nov.-déc. 1962, p. 119-120.
- Racine St-Jacques, Jules, *L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, 1932-1962 : contribution à l'histoire intellectuelle du catholicisme et de la modernité au Canada français*, Université Laval, 2015.
- Robillard, Denis, *Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée : 1950-1967*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec », 105, 1993.
- Roy, Jean-Louis, *La marche des Québécois. Le temps des ruptures (1945-1960)*, Montréal, Leméac, 1976.
- Warren, Jean-Philippe, et É.-Martin Meunier, *Sortir de la grande noirceur : l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002.
- Winters, Michael Sean, « U.S. Bishops in the Public Square : Prophets or Pilgrims ? », *Laval théologique et philosophique*, 71 / 3, 2015, p. 419-430.

Catholicisme de gauche et laïcité durant la Révolution tranquille : l'exemple de la revue *Maintenant*, 1962-1968

MARTIN ROY

A l'aube des années 1960, le groupe canadien-français se sent à l'étroit dans un catholicisme avec lequel il a cessé de se confondre. Avec l'arrivée d'immigrants non catholiques d'expression française et la montée de l'anticléricalisme puis de l'incroyance en milieu canadien-français, la population francophone n'est plus unanimement catholique. Hormis certains éléments conservateurs, il n'échappe à personne que cet état de fait nouveau nécessite des réformes. Au Québec, l'État, quoiqu'il soit non confessionnel, présente des lacunes en matière de neutralité religieuse, ce qui heurte les minorités religieuses et incroyantes. Qui plus est, la population francophone ne dispose que d'écoles confessionnelles catholiques, ce qui mécontente également ces groupes minoritaires. Fondé en 1961, un organisme, le Mouvement laïque de langue française (MLF), veut remédier à cette situation discriminatoire et défendre, plus particulièrement, les droits des incroyants.

Durant la Révolution tranquille, les positions en matière de laïcité couvrent un large éventail qui va de la droite conservatrice à la gauche laïciste. Les idées du premier groupe, que défend, entre autres publications, une revue comme *Relations*, varient sensiblement au cours de cette période¹. Au départ, la droite, nostalgique du monopole catholique en milieu canadien-français, n'est pas sans réserve à l'endroit du projet de créer des écoles

1. Jusqu'à la fin des années 1960, la revue *Relations* est animée par des jésuites particulièrement attachés au catholicisme le plus traditionnel et conservateur. Cette publication éprouve alors beaucoup de difficultés à s'adapter à l'esprit réformateur du concile Vatican II. Sur la droite conservatrice, qui excède cette revue, voir X. Gélinas, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, p. 381-434.

neutres spécifiquement pour les incroyants. À partir de 1966, ces réticences n'ont plus lieu d'être puisque l'épiscopat catholique lui-même dit alors approuver la création d'un réseau d'écoles neutres parallèle aux secteurs confessionnels. Dès lors, la droite peut opter, sans équivoque, pour des thèses pluralistes. Quant à la gauche laïciste, dont font partie les animateurs de la revue *Parti pris* ainsi que l'aile radicale du MLF, ses positions changent peu à cette époque². Cette mouvance défend une laïcité séparatiste aux accents souvent anticléricaux et antireligieux qui prévoit la laïcisation intégrale des institutions, y compris de l'école³. Elle ambitionne d'exclure si possible le religieux de la sphère de l'État et des institutions publiques, au grand mécontentement de l'Église⁴.

Devant ces deux pôles opposés, comment peut-on situer la gauche catholique canadienne-française ? Pour bien connaître les idées de cette mouvance en la matière au cours de la Révolution tranquille, il convient de se reporter à la revue *Maintenant* qui n'a, à ce jour, fait l'objet que de peu d'études. Ce mensuel, dont nous proposons l'analyse pour la période allant de janvier 1962 à décembre 1968⁵, s'avère pourtant une excellente source documentaire, pour au moins deux raisons. D'une part, de sa création en 1962 jusqu'à 1968, cette revue a été la propriété de l'Ordre des dominicains, une communauté religieuse qui a été associée aux éléments les plus progressistes du catholicisme canadien-fran-

-
2. Voir le mémoire de N. Tessier, *Le Mouvement laïque de langue française: laïcité et identité québécoise dans les années 1960*. Au sujet des positions de *Parti pris*, revue marquante de la gauche marxisante et décolonisatrice qui milite, de 1963 à 1968, pour l'avènement d'un Québec laïque, indépendant et socialiste, voir notre article, « Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968) », *Bulletin d'histoire politique*, 22, 3 (printemps-été 2014), p. 205-228.
 3. Sur la laïcité séparatiste, voir J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, p. 90-95.
 4. Lors de la Révolution tranquille, intellectuels catholiques et partisans de la laïcité intégrale entendent par « laïcisme » un même modèle de laïcité, à savoir la laïcité séparatiste. Seule la perception, négative ou positive, d'un même modèle varie ici du tout au tout. Du côté catholique, le mot *laïcisme* est assimilé à une forme dévoyée et antireligieuse de laïcité, tandis que, dans l'autre camp, on le conçoit comme un surcroît du progrès et de l'humanisme.
 5. En 1969, la revue *Maintenant* devient un « mensuel indépendant ». De 1969 à sa disparition en 1974, cette publication sera proche du Parti québécois. Durant cette période, l'engagement proprement chrétien de *Maintenant* sera moins marqué. Voir notre ouvrage, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*.

çais. Depuis l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives, cette communauté est réputée pour ses critiques du cléricalisme⁶. D'autre part, en analysant la revue *Maintenant* durant sa période dominicaine (1962-1968), nous disposons, plus que dans le cas de la revue *Cité libre*, d'une vue complète sur les positions de la gauche catholique en matière de laïcité⁷. Dans les années 1960, l'engagement chrétien des citélibristes cesse en effet d'être aussi soutenu que par le passé. Des incroyants notoires, à l'instar de Maurice Blain, s'y expriment d'ailleurs de plus en plus sur la question laïque.

Comment caractériser les idées publiées par *Maintenant* sur le sujet ? À cet égard, nous formulons l'hypothèse que cette publication dominicaine occupe différentes positions au sein d'un espace intermédiaire compris entre la droite catholique et la gauche laïciste. Plus précisément, l'emplacement exact des idées de *Maintenant* au sein de cet espace tend à se déplacer vers la gauche au fil des années. Avec le temps, en effet, le mensuel s'éloigne progressivement des idées confessionnalistes de la droite catholique pour se rapprocher des thèses de la gauche laïciste, sans toutefois s'y confondre. Après avoir défendu autour des années 1962-1963 une laïcité de type pluraliste qui reconnaît le droit aux divers groupes convictionnels de la nation (catholiques, protestants et incroyants) de disposer de leurs propres établissements scolaires, le mensuel défend à compter de 1965 le principe d'un cadre institutionnel commun et neutre où tous les citoyens, croyants ou non, pourront cohabiter. Il renonce ainsi à des écoles confessionnelles pour la communauté catholique et invite plutôt celle-ci à s'intégrer à ce nouveau cadre. En cela, la revue *Maintenant* s'éloigne alors irrémédiablement de la droite catholique qui continue de défendre bec et ongles la confessionnalité scolaire. Mais, à l'encontre du laïcisme qui prévoit une institution rigoureusement neutre où toute expression religieuse est, sinon bannie, du moins considérable-

6. Voir la thèse de J. Racine-Saint-Jacques, *L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française*.

7. La revue *Cité libre* a été le principal lieu de réflexion du catholicisme de gauche d'après-guerre. Réputée pour avoir mené, jusqu'à la Révolution tranquille, un combat précurseur contre le cléricalisme catholique, cette publication perd, dans les années 1960, un peu de son influence, en partie à cause de son antinationalisme virulent.

ment limitée, le type d'institution laïque que défendent les intellectuels de la revue devra cependant être ouvert, c'est-à-dire qu'il devra permettre en son sein une vie de foi pour la communauté catholique, entre autres groupes convictionnels. Nous qualifierons de laïcité ouverte ce nouveau modèle qui succède au type pluraliste.

Dans ce texte, nous examinerons d'abord le premier modèle d'aménagement laïque de la société, conçu entre 1962 et 1963 par les intellectuels catholiques de *Maintenant*, à savoir la laïcité pluraliste, qui, d'un point de vue catholique, suppose une adhésion à l'idéal de la chrétienté. En deuxième lieu, nous verrons comment, à compter de 1964, la revue rompt avec l'idéal normatif de la chrétienté. Cette rupture est importante parce qu'elle oblige *Maintenant* à revoir ses idées en matière de laïcité. Dans la dernière partie, nous analyserons le modèle de laïcité ouverte sur lequel débouche la liquidation de ce paradigme. À ce moment, de 1965 à 1968, la revue abandonne la promotion d'un particularisme institutionnel catholique pour défendre un cadre institutionnel neutre et respectueux de la liberté de conscience et de religion, commun à tous les citoyens.

LA LAÏCITÉ PLURALISTE, 1962-1963

En 1962-1963, *Maintenant* veut mettre un terme au *statu quo* institutionnel et permettre aux incroyants et aux protestants francophones de disposer, à l'instar des catholiques, de leurs écoles respectives. Ce faisant, la revue ne souscrit pas pour autant au programme de la gauche laïciste qui veut notamment imposer une école laïque obligatoire pour tous les élèves, sans exception. Par ce double refus, le mensuel conçoit une laïcité pluraliste qui aspire à satisfaire les besoins respectifs des divers groupes convictionnels composant la nation, à commencer par la communauté catholique dont on veut garantir le droit à des institutions et à des écoles confessionnelles.

Ni *statu quo* ni laïcisme

Au départ, *Maintenant* s'oppose à certains tenants de la droite catholique et, dans une plus forte mesure, aux partisans du laïcisme. Le mensuel critique les premiers en ce que, attachés

au *statu quo* et à une confessionnalité tous azimuts, ils ne jugent pas nécessaire de réorganiser l'ordre institutionnel afin d'accommoder les incroyants. Comme l'écrivent les animateurs de la publication: «On continue de s'opposer, activement, violemment s'il le faut [...], à des manœuvres qui seraient néfastes: le supercléricalisme, la confusion du temporel et du spirituel, la stagnation définitive des institutions, la confessionnalité universelle et l'anesthésie du sens critique⁸.» La publication dénonce encore plus vivement les partisans de la laïcité séparatiste parce qu'ils entendent notamment supprimer les écoles confessionnelles et leur substituer une école unique et neutre. À ce modèle de laïcité considéré comme attentatoire aux droits des croyants, le mensuel dominicain oppose un tout autre type d'aménagement laïque davantage pénétré des valeurs de liberté de religion et de pluralisme.

À l'encontre des défenseurs du *statu quo*, le mensuel dominicain juge que, dans un contexte de montée du pluralisme religieux, les atteintes à la liberté de conscience et à l'égalité sont désormais intolérables. Le mensuel rejoint ici certaines des positions du MLF, lequel dénonçait, notamment, l'absence de cérémonie civile du mariage, l'obligation religieuse du serment et le caractère confessionnel des registres de l'état civil. La création d'un réseau d'écoles publiques neutres parallèle et égal en droit aux secteurs confessionnels, catholique et protestant, demeure toutefois le principal cheval de bataille du Mouvement. Aussi Pierre Saucier, membre laïque du comité de rédaction de *Maintenant*, appuie-t-il avec empressement cette dernière cause du MLF:

Les militants du MLF ont dénoncé toutes les formes d'archaïsme et plaidé vigoureusement en faveur d'une minorité qui n'obtient pas justice dans le contexte actuel. Les francophones protestants, orthodoxes, juifs ou sans dénomination religieuse ont le droit inaliénable de recevoir un enseignement dans leur langue maternelle et le respect total de leurs convictions. Le secteur neutre s'impose de toute nécessité pour des raisons de justice et, sur le plan pratique, pour mettre fin à l'hémorragie qui dirige les francophones vers l'étude de l'autre grammaire⁹.

8. «Diagnostic en vrac», *Maintenant*, 2, 1 (janvier 1963), p. 22.

9. P. Saucier, «On s'éloigne de la féodalité», p. 36.

Selon *Maintenant*, l'ordre institutionnel doit donc être réorganisé. Mais, dans l'esprit de ses animateurs, ces modifications nécessaires ne doivent nullement aboutir à une laïcisation intégrale des écoles publiques, comme le réclame l'aile radicale du MLF¹⁰, et, conséquemment, au laïcisme, dont le père franciscain Jacques Croteau, doyen de la Faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa, donne, en septembre 1962, une image très négative. Dans l'esprit de ce collaborateur de *Maintenant*, le laïcisme constitue en effet une dénaturation de la laïcité qui, en aspirant à remplacer les religions traditionnelles, impose aux citoyens une vision du monde «totalitaire» reposant à la fois sur l'athéisme, le naturalisme, le rationalisme et le primat du politique:

Aussi, la laïcité qui en découle renvoie-t-elle d'elle-même une image trompeuse. Elle ne représente plus seulement l'expression juridique de la liberté religieuse, mais elle reflète crûment toute une métaphysique. Car il y a métaphysique toutes les fois qu'un système quelconque prétend se prononcer sur l'ensemble du réel, et plus concrètement sur le sens ultime de l'existence. [...] L'État qui s'y appuie proclame la primauté du politique sur toute autre valeur refusant du même souffle l'émergence de la personne au-dessus de la cité temporelle. Puis, dans la même veine, il va jusqu'à imposer aux consciences sa conception naturaliste et athée de l'existence. En un mot, il se constitue le milieu du salut pour l'homme, fait de la raison d'État la règle ultime de la morale, du politique un absolu religieux¹¹.

Dans la perspective de Jacques Croteau, un tel système ne correspond pas à la laïcité, puisqu'il comporte des «éléments doctrinaux qui n'ont rien à voir» avec l'authentique laïcité qui consiste essentiellement en l'expression juridique de la liberté religieuse.

10. En 1962, le prêtre Denis Duval reproche au MLF de tenir un double discours. Sur un plan officiel, le Mouvement se montre respectueux des droits des catholiques et ne veut surtout pas attenter à l'école confessionnelle catholique, tandis que sur un plan officieux, par certaines remarques, certains militants préconisent l'école laïque unique. Voir D. Duval, «Le Mouvement laïque... incompris?», p. 243-246.

11. J. Croteau, «Les exigences laïques du pluralisme», *Maintenant*, 1, 9 (septembre 1962), p. 290.

Liberté et pluralisme

En 1962-1963, la revue *Maintenant* s'oppose donc à une droite encline au *statu quo* et à une gauche liberticide et uniformisatrice en proposant un modèle qui repose sur une conception exigeante de la liberté de conscience et de religion (principalement celle des catholiques), ainsi que sur un régime de pluralisme institutionnel. Au nom de la liberté de croyance, les trois groupes convictionnels composant la nation doivent pouvoir vivre selon leurs croyances. Comme on juge alors impossible que des institutions communes à ces trois groupes puissent répondre à cette exigence, on songe dès lors à un régime de pluralisme institutionnel¹² en vertu duquel chacune d'elles disposera d'institutions, et principalement des écoles, conformes à ses propres convictions. Ce faisant, les intellectuels catholiques rejettent tout projet de laïcisation intégrale des institutions, car la mise sur pied d'institutions neutres, communes et uniformes favoriserait les citoyens incroyants au détriment des chrétiens. Dans cette perspective, les valeurs de liberté et de pluralisme priment sur deux des principes au cœur du laïcisme, à savoir la séparation des Églises et de l'État et la neutralité religieuse des institutions publiques.

L'État

Mais le caractère pluraliste de ce modèle varie selon qu'il touche à l'instance étatique proprement dite ou aux institutions publiques en tant que telles. En effet, pour ce qui est de l'État, Jacques Croteau juge que «l'uniformité s'accepte mieux», c'est-à-dire que l'État peut davantage intégrer toutes les croyances sur une base de neutralité. L'auteur ajoute : «Il est pensable qu'à l'intérieur d'une seule et même cité chrétiens et non-chrétiens travaillent ensemble à la chose publique sur la base d'une

12. Dans le premier numéro de *Maintenant*, l'abbé Louis O'Neill s'écarte de la thèse pluraliste qui sera largement dominante par la suite. Selon lui, au lieu de créer des écoles non confessionnelles expressément pour les incroyants, il serait d'abord préférable d'envisager une *confessionnalité ouverte* qui accueillerait les «agnostiques» (comme on dit à l'époque) sans heurter leur sensibilité : «En réalité, ce n'est peut-être pas la non-confessionnalité que réclament certains catholiques non pratiquants ou des agnostiques, c'est parfois simplement une confessionnalité plus accueillante, moins exhibitionniste». Voir L. O'Neill, «Projet Lacoste : une solution?», p. 14.

charte commune¹³.» Mais, pour souscrire à cette charte, «il n'est pas requis pour tous [catholiques comme non-catholiques et incroyants] de le justifier spéculativement de la même façon¹⁴». Cette «charte commune» de l'État pourra découler, selon les cas, de bases théoriques et doctrinales diverses. Par là, il n'est pas nécessaire, notamment pour les catholiques, de faire abstraction de leur foi pour y adhérer, celle-ci pouvant même trouver des justifications religieuses.

Pour autant, s'il est indivisible, l'État peut se montrer sensible aux besoins et aux requêtes des divers groupes convictionnels. De la sorte, une conception beaucoup trop sourcilleuse de la neutralité religieuse de l'État et du régime de séparation des Églises et de l'État doit être dénoncée. Ainsi refuse-t-on en effet que l'État aille jusqu'à ignorer complètement «les pouvoirs spirituels» et à refuser de collaborer avec eux. Pour Guy Poisson, prêtre sulpicien qui dirigera bientôt la revue *Monde nouveau*, le fait que le MLF ait réclamé lors d'un congrès la laïcisation complète des registres de l'état civil témoigne d'une interprétation séparatiste de la laïcité. Certes, reconnaît-il, «la collaboration entre les deux pouvoirs [temporel et spirituel] comporte le risque de confusion. C'est vrai: le risque est réel et l'histoire nous rappelle les abus nés soit du césaropapisme, soit du cléricanisme. Cependant, il est difficile d'admettre en principe qu'il faut supprimer toute forme de collaboration entre deux sociétés à cause des risques de frustration, d'assimilation ou de confusion¹⁵». La collaboration entre plusieurs acteurs distincts est souvent nécessaire afin de mener à bien une œuvre d'envergure qu'à lui seul un acteur isolé ne saurait réaliser. Dans cette perspective, bien qu'il soit nécessaire de distinguer l'État et les Églises, on ne saurait les séparer complètement.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.* Cette façon d'envisager des manières différentes, mais convergentes quant au résultat, de justifier la «charte commune de l'État» rappelle beaucoup ce que, plus tard, le philosophe politique John Rawls appellera le «consensus par recoupement» (en anglais, *overlap agreement*). Voir B. Demers, *Quelle laïcité?*, p. 81-82.

15. G. Poisson, «Confessionnalité ou liberté?», *Maintenant*, 2, 1 (janvier 1963), p. 19.

Le pluralisme institutionnel

Au chapitre des institutions publiques, les valeurs de liberté et de pluralisme sont encore plus manifestes. En ce sens, *Maintenant* s'oppose fortement au programme proposé officiellement par le MLF, à savoir des écoles neutres pour les agnostiques et des écoles confessionnelles pour les catholiques et les protestants. De 1962 à 1963, tous les collaborateurs de *Maintenant* s'opposent à l'implantation d'un réseau scolaire unique rigoureusement neutre et non confessionnel. Ils contestent le raisonnement selon lequel l'école publique doit nécessairement être non confessionnelle dans un État neutre. Pour Jacques Croteau, un tel raisonnement est contraire au premier devoir d'un État véritablement laïque, soit de ne pas entrer « dans le sanctuaire intime des consciences¹⁶ ». Selon cette lecture, une école neutre obligatoire pour tous attenterait, en effet, à la liberté de religion des catholiques. Un État promouvant un tel régime scolaire « viol[erait] le caractère sacré des consciences » et « trahi[rait] la véritable laïcité ». En outre, une telle mesure serait contraire au pluralisme, valeur opposée à toute notion d'uniformité. Comme l'écrit le père franciscain, « le seul vocable approprié dans les circonstances n'est pas un autre que celui de monisme scolaire¹⁷ ».

Selon Jacques Croteau, l'État peut être davantage neutre puisque, « ici, nous avons affaire au domaine de l'action, alors qu'en éducation nous nous adressons davantage à l'intellection¹⁸ ». Il ajoute : « Nous concevons mal, par exemple, qu'on puisse imposer à un pays entier, divisé par ses croyances et ses idéologies, un système éducationnel qui prétendrait à la neutralité¹⁹. » Aussi, selon l'auteur, « le premier devoir de l'État laïque est de doter le pays d'institutions scolaires qui répondent aux désirs et aux besoins des diverses familles spirituelles [de la nation]. À ce compte, il ne fait aucun doute que l'enseignement confessionnel est autant dans la logique de la laïcité qu'un système neutre généralisé. Car la seule conclusion logiquement déductible du principe

16. J. Croteau, « Les exigences laïques [...] », p. 289.

17. *Ibid.*, p. 290.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

de laïcité n'est rien d'autre qu'un système scolaire véritablement à la portée de tous, celui d'un pluralisme institutionnel²⁰».

En mobilisant cette notion de famille spirituelle, l'auteur appréhende plus la liberté de religion dans sa dimension collective qu'individuelle. Contrairement au libéralisme pour qui la société n'est qu'«une poussière d'individus», «la personne humaine [selon Croteau] s'épanoui[t] par la création de communautés diverses²¹». Dans le même esprit, le père dominicain Joseph-Marie Parent, professeur au Collège dominicain d'Ottawa, ne reconnaît pas le droit individuel des catholiques de choisir leurs écoles, neutres ou confessionnelles. Seules les autorités ecclésiastiques compétentes sont appelées à trancher la question pour, faut-il préciser, enjoindre *in fine* aux fidèles d'envoyer leurs enfants à l'école confessionnelle²².

Le pluralisme institutionnel évoqué par Croteau ne concerne pas que l'école publique et certains collaborateurs de *Maintenant* en proposent la transposition à d'autres institutions. Par exemple, à l'encontre du MLF qui prône la laïcisation intégrale de l'état civil, Guy Poisson propose au contraire, en janvier 1963, d'accorder un état civil neutre aux seuls incroyants tout en conservant, pour les catholiques et les protestants, un enregistrement confessionnel. Comme l'affirme le prêtre sulpicien, «cette solution me paraît respecter mieux la liberté des citoyens» que le

20. *Ibid.* De son côté, l'abbé Gérard Dion justifie ainsi, en septembre 1963, le fait qu'un État non confessionnel et neutre, comme celui du Québec, en vienne à accorder des écoles confessionnelles aux catholiques: «On admet dès le départ qu'il doit exister chez nous un système *public* d'enseignement *confessionnel*. Et cela, non pour des raisons de confessionnalité de l'État, mais seulement parce que l'État, gardien du bien commun, responsable de le réaliser, doit reconnaître et tenir compte du droit des parents de donner à leurs enfants une éducation conforme à leurs convictions religieuses s'ils le désirent; et que, dans le Québec en particulier, le fait indiscutable est qu'en ce moment la grande majorité de la population exige de l'État l'organisation d'un système public d'enseignement confessionnel. Il ne s'agit donc pas d'une généreuse concession faite à l'Église par l'État, mais seulement d'un devoir démocratique vis-à-vis des citoyens, devoir qui oblige le gouvernement». Voir G. Dion, «Le Bill 60 et la confessionnalité», *Maintenant*, 2, 21 (septembre 1963), p. 262.

21. J. Croteau, «Les exigences laïques [...]», p. 290.

22. Joseph-M. Parent, «Une école acceptable pour tous?», *Maintenant*, 1, 2 (février 1962), p. 58.

projet du MLF²³. Opposé par ailleurs à ce que le mariage civil soit un jour obligatoire pour tous, comme le réclame là encore le MLF, le père dominicain Joseph-Marie Parent applique, en janvier 1963, la même règle pluraliste à l'institution maritale. Les incroyants pourraient bénéficier du mariage civil, tandis que les mariages religieux continueraient d'être accompagnés d'effets civils²⁴. On notera toutefois qu'avant 1964 les intellectuels de *Maintenant* n'ont jamais évoqué l'hypothèse d'une étatisation et d'une laïcisation du secteur hospitalier et du bien-être social²⁵. Dans la lignée du thème alors récurrent de la socialisation²⁶, ils évoquent plutôt une intervention accrue de l'État dans ces services, sans pour autant remettre en cause leur statut confessionnel qui paraît alors moins envahissant que dans le domaine scolaire.

La liberté de se conformer à une totalisation religieuse

Les principes au cœur du modèle de laïcité défendu par *Maintenant* dans cette première période sont la liberté de religion et le pluralisme, du moins pour ce qui concerne les institutions publiques. Le principe de neutralité religieuse et le régime de séparation des Églises et de l'État sont, par contre, davantage en retrait. Pour Guy Poisson, des institutions uniformément neutres pourraient avoir des effets nocifs, conduisant les catholiques à étouffer l'expression d'une foi religieuse, qu'ils doivent au contraire incarner dans toute leur existence. Elles risqueraient :

de trop compartimenter leur vie : une vie avec des conséquences sur le plan temporel et une autre vie avec des conséquences sur le plan spirituel. L'esprit chrétien n'est pas comme un habit que l'on

23. G. Poisson, « Confessionnalité ou liberté ? », p. 19-20.

24. J.-M. Parent, « L'Église et le mariage civil », *Maintenant*, 2, 13 (janvier 1963), p. 21.

25. Dans la livraison de novembre 1964, Maurice Bouchard souhaite, par souci « d'efficacité et de justice », que l'Église « se désengage rapidement du domaine hospitalier et de l'assistance sociale ». Voir M. Bouchard, « Le conformisme religieux », *Maintenant*, 3, 35 (novembre 1964), p. 331.

26. Par socialisation, Jean XXIII entend, en partie, dans l'encyclique *Mater et Magistra* (1961), le processus par lequel l'État intervient de plus en plus dans la vie sociale et économique des sociétés contemporaines. C'est une notion à laquelle recourent souvent alors des intellectuels catholiques pour justifier le transfert des responsabilités sociales et économiques vers l'État. Dans les colonnes de la revue, l'abbé G. Dion définit ce concept : voir « Socialisation », *Maintenant*, 2, 23 (novembre 1963), p. 331-332.

revêt pour certaines cérémonies et que l'on replace ensuite dans sa garde-robe. C'est toute la vie du citoyen, dans ses activités les plus banales, qui doit être baignée dans une atmosphère conforme à ses croyances²⁷.

L'auteur défend donc ici une vision englobante de la foi religieuse, qui doit embrasser toute l'existence, dans ses aspects tant privés que publics. Et c'est sans doute une telle conception qui explique cette méfiance à l'endroit de tout modèle de laïcité insistant sur les notions de neutralité religieuse ou de séparation des Églises et de l'État. Car ces derniers principes sont alors vus comme des moyens de limiter la foi au seul domaine privé (ou domestique) ou, en tout cas, de l'expulser le plus possible hors de la sphère des institutions publiques.

Plus profondément, il y a, au cœur de cette vision englobante de la foi catholique, une croyance très ancrée qui, pour être implicite, n'en oriente pas moins la pensée de plusieurs collaborateurs de la revue dominicaine à cette époque. Cette croyance veut que le catholique ne puisse vivre intégralement son adhésion à l'Évangile qu'à l'intérieur d'une institution confessionnelle et chrétienne, voire d'un réseau institutionnel catholique élargi et étendu. Cela est impossible à l'intérieur d'une institution neutre et commune. C'est cette croyance que remet en question la publication à partir de 1965, pour peu que l'institution neutre daigne être également « ouverte » à une présence chrétienne.

Le modèle de laïcité pluraliste défendu par *Maintenant* entre 1962 et 1963 ne chamboule donc pas l'ordre institutionnel en place et, dans les circonstances, sert, non pas exclusivement, mais en bonne partie, les intérêts institutionnels de l'Église catholique. Les intellectuels de *Maintenant* partagent donc avec la droite catholique une cause commune et croient avec elle que la communauté catholique conserve un besoin vital d'institutions confessionnelles. En revanche, de telles positions éloignent irrémédiablement ces intellectuels de l'aile radicale du MLF et des partipristes dont le programme laïciste trouve en eux des adversaires résolus.

27. G. Poisson, « Confessionnalité ou liberté? », p. 20.

Le bill 60 et l'étendue de la confessionnalité scolaire

Nous ne saurions conclure cette section sans évoquer les positions prises par *Maintenant* relativement au bill 60. Là encore, le mensuel est pris en tenaille entre une droite catholique et une gauche laïciste et, en défendant le bill 60, *Maintenant* prête le flanc à une double critique. Pour la droite, le renforcement des pouvoirs de l'État en matière scolaire par la création d'un ministère de l'Éducation met en cause le caractère confessionnel des écoles publiques. Pour la gauche laïciste, le maintien du caractère confessionnel des écoles publiques est contraire à une authentique laïcité, dans la mesure où un État neutre suppose que les écoles publiques soient neutres²⁸.

Dans la livraison de septembre 1963, l'abbé Gérard Dion, professeur au Département des relations industrielles de l'Université Laval, vise surtout les adversaires conservateurs du projet de loi à qui il reproche de nourrir une conception beaucoup trop absolutiste et cléricale de ce que doit être la confessionnalité d'écoles publiques. La droite catholique a, en effet, des exigences quant à la confessionnalité scolaire qui ont pour conséquence, à la fois, d'excéder les positions du Magistère romain et de ne pas respecter le caractère public des écoles publiques confessionnelles. Les positions du Magistère en matière de confessionnalité scolaire se résument essentiellement à la qualité de l'enseignement religieux qui y est dispensé ainsi qu'au climat chrétien qui règne dans l'ensemble de ces établissements scolaires. Ce dernier aspect implique que « tout l'enseignement, [y compris profane], toute l'ordonnance de l'école [...] doivent être imprégnés d'un esprit chrétien²⁹ ». Ainsi, la confessionnalité ne se limite pas seulement à « y enseigne[r] la religion à certaines heures³⁰ ». Or, la droite catholique dépasse ces exigences de l'Église, estimant que le principe confessionnel doit s'étendre à la direction pédagogique du système scolaire. Ce faisant, une telle revendication de la droite ne respecte ni, évidemment, le caractère public des écoles ni, conséquemment, les droits de l'État en matière scolaire. Aussi l'abbé Dion écrit-il :

28. Voir L. Dion, *Le bill 60 et la société québécoise*.

29. G. Dion, « Le bill 60 et la confessionnalité », p. 263.

30. *Ibid.*, p. 263.

Que l'Église ait un droit de regard, un droit de surveillance sur l'esprit de l'enseignement, sur l'atmosphère de ces écoles, sur le genre de formation morale qu'on y donne, c'est bien sûr. Lui refuser ce droit serait contraire à la mission de l'Église. Mais ce droit s'étend-il jusqu'à la direction de cet enseignement, est-il un droit de le contrôler, de déterminer son contenu, de le définir par rapport aux besoins communs de la société civile³¹ ?

D'après Gérard Dion, de telles fonctions doivent plutôt relever de l'État à qui incombe «le pouvoir de direction et de coordination» de l'ensemble du système scolaire. Prétendre le contraire et étendre indûment les exigences quant à la confessionnalité scolaire équivaut à subordonner l'État à l'Église dans la plus pure tradition du cléricalisme. «Est-il nécessaire [interroge l'abbé Dion] que les évêques possèdent un pouvoir de direction et de contrôle sur tout et sur tous ? C'est du cléricalisme de la moins indiscrete espèce³².» Et d'ajouter qu'une telle façon de voir est tout à fait anachronique au moment où se déroulent les travaux du concile Vatican II.

À lire le texte de Gérard Dion, les adversaires conservateurs du bill 60 défendent une conception absolutiste de la confessionnalité scolaire qui ne tolère en aucun cas l'intervention dans le système scolaire d'un acteur non religieux. Pour eux, le système doit être pratiquement confessionnalisé à tous ses échelons afin de pouvoir être vraiment confessionnel. Comme l'État est non confessionnel, il s'agira de le contenir et de diminuer ses pouvoirs. Voilà pourquoi ils sont si hostiles au projet d'instituer un ministère de l'Éducation digne de ce nom. La droite catholique, pour s'en désoler, et Gérard Dion, pour se féliciter de cette déroute du cléricalisme, mesurent assez bien que le bill 60 procède bel et bien à une limitation du caractère confessionnel du système scolaire, ainsi qu'à sa laïcisation partielle, par suite de l'entrée en scène de l'État dans le fonctionnement du système scolaire. À travers le débat sur le bill 60, le mensuel défend donc une vision équilibrée de la confessionnalité scolaire qui tient compte des prérogatives de l'État. Mais, plus tard, *Maintenant* ira plus loin encore et rejettera la confessionnalité scolaire pour s'ouvrir, dès 1965, au prin-

31. *Ibid.*, p. 263.

32. *Ibid.*, p. 264.

cipe d'une école publique neutre et commune pour tous les élèves sans exception. Cependant, avant d'aboutir à de telles positions, elle devra, tout d'abord, liquider l'idéal de chrétienté.

LA LIQUIDATION DE L'IDÉAL DE CHRÉTIENTÉ, 1964-1966

Entre 1964 et 1966, les intellectuels de *Maintenant* sortent de l'idéal de chrétienté en vertu duquel la communauté catholique doit, nécessairement, disposer d'un réseau élargi d'institutions confessionnelles couvrant autant que possible tous les aspects de sa vie sociale. En liquidant cet idéal, on renonce à une forme exigeante de particularisme institutionnel catholique en même temps qu'on s'ouvre à la perspective d'une société séculière au sein de laquelle les principales institutions seront neutres et déconfessionnalisées. Le régime du pluralisme institutionnel perd l'une de ses principales raisons d'être, soit d'assurer à la communauté catholique des institutions et, surtout, des écoles confessionnelles, parallèlement aux autres « familles spirituelles » de la nation. Dès lors, il sera permis à ces intellectuels de concevoir un nouveau modèle, la laïcité ouverte, qui prévoit un cadre d'institutions publiques communes, neutres et ouvertes, où tous les citoyens, catholiques comme non-catholiques, pourront cohabiter. On invitera ensuite les catholiques à s'intégrer à ce nouveau cadre.

Comme l'écrit le chanoine belge Jacques Leclercq dans les colonnes de *Maintenant* en décembre 1964: « Une grande ambition se développe [durant le Moyen Âge]: construire un monde chrétien, une société imprégnée de christianisme. Ce sera la chrétienté et tout y sera chrétien³³. » La chrétienté consiste donc à instaurer, sur un plan social et institutionnel, une totalité ou un monopole catholique. Mais, au fil des siècles, cette totalité s'est fragmentée, et la chrétienté, de coextensive à des pays et sociétés entières, ne concerne plus que la communauté catholique au sein de certaines contrées, comme c'est le cas au Québec. L'histoire se charge de faire en sorte qu'« on reconstitue la chrétienté sur un plan plus restreint – les pays catholiques quand le protestantisme emporte la moitié de l'Église; la communauté catholique quand

33. J. Leclercq, « Feu la chrétienté? », *Maintenant*, 3, 36 (décembre 1964), p. 377.

l'État devient libéral –, mais on continue à aspirer à l'État chrétien où tout sera chrétien³⁴». De son côté, en février 1966, le sociologue Fernand Dumont estime que :

La chrétienté, c'est une conception de l'insertion de l'Église dans l'histoire, selon laquelle cette incarnation doit se faire en termes d'institutions chrétiennes : par exemple, un État chrétien, des écoles, des syndicats, des coopératives, des clubs sociaux officiellement chrétiens. Elle implique aussi l'existence, par rapport à la plupart des questions même les plus profanes, de ce qu'on pourrait appeler des idéologies chrétiennes officielles. En définitive [...], un état de chrétienté suppose une civilisation chrétienne³⁵.

En somme, un tel idéal invite les catholiques à christianiser la totalité de l'ordre social et, dans la mesure du possible, l'ensemble des institutions. Pour diverses raisons, auxquelles n'est évidemment pas étranger le concile Vatican II, l'idéal de chrétienté essuie une pluie de critiques de la part de *Maintenant* à partir de 1964.

D'abord, comme le souligne le dominicain français Pierre-André Liégé en février 1966, cet idéal a pour implication de « céder à [un] manichéisme qui identifie au monde des ténèbres tous les non-catholiques³⁶ ». Dans le même esprit, on assimile souvent la chrétienté à « un ghetto » ou à « une serre chaude » en marge du reste du monde et de la société. Pour le chanoine Leclercq, « l'ambition [d'un tel régime] était donc d'organiser un monde clos qui soit royaume de Dieu. De la naissance à la tombe, le chrétien devait être conduit par la main et ne rien voir, ne rien entendre que ce qui conduit à Dieu³⁷ ». Tout contact avec l'extérieur ou avec l'autre est découragé : « On essaie donc qu'ils [les fidèles] n'aient aucun contact [avec le dehors]³⁸. » Et Jacques Leclercq de conclure : « Dans l'optique de chrétienté, le catholique ne peut donc rester catholique que s'il demeure en milieu protégé. Mais la foi s'étiole quand on n'a pas à lutter, à faire d'effort ; quand elle n'impose pas de développer sa personnalité³⁹. » Dans les circonstances, le

34. *Ibid.*, p. 378.

35. J. Dugas et F. Dumont, « Chrétienté impuissante, défis d'aujourd'hui », *Maintenant*, 5, 50 (février 1966), p. 52.

36. P.-A. Liégé, « Le poids des institutions », *Maintenant*, 5, 50 (février 1966), p. 60.

37. J. Leclercq, « Feu la chrétienté? », p. 378.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

temps ne serait-il pas venu de sortir du ghetto du régime de chrétienté et de s'ouvrir à l'autre en cohabitant par exemple au sein des mêmes institutions ?

Ensuite, comme le remarque Fernand Dumont, en aspirant à christianiser toute la société et toutes les institutions, la chrétienté ne respecte pas suffisamment l'autonomie et la consistance propre du temporel et des valeurs profanes. La chrétienté, en les sacralisant, oblitère leur nature première. Comme l'affirme alors le sociologue, « depuis le début des temps modernes, le sens des valeurs profanes s'est approfondi. Même pour un chrétien, il devient extrêmement difficile d'accepter de systématiser ses attitudes dans un corps d'institutions et d'idéologies qui prétendraient englober tous les aspects de son existence⁴⁰ ». Le temps ne serait-il pas venu, pour respecter l'autonomie du temporel, de renoncer aux institutions chrétiennes et de songer à l'intégration des catholiques dans des institutions neutres ?

Enfin, Maurice Bouchard, professeur d'économie à l'Université de Montréal, reproche, en novembre 1964, au régime de chrétienté d'exercer une pression sociale sur les individus et d'être en conséquence nuisible à la liberté de conscience. Il affirme que « le membre de semblable société est en quelque sorte déterminé à croire », c'est-à-dire qu'il y est forcé et contraint par la pression des institutions. Une telle pression sociale induit un conformisme religieux et, par conséquent, une foi insincère et de faible qualité. Pour ces raisons, Maurice Bouchard invite l'Église à se désengager de plusieurs secteurs afin de revitaliser la foi chrétienne. « À l'idée intégriste d'un chrétien déterminé à croire par la vie sociale, c'est-à-dire conformiste, il faut substituer le projet d'un chrétien agissant démocratiquement et positivement sur l'organisation sociale en un sens favorable à la foi », « sans recours à la contrainte [des institutions confessionnelles] et au mensonge de l'intégrisme⁴¹ ». Est-ce que, en revanche, une société séculière et un ensemble d'institutions neutres susciteraient une foi plus libre

40. J. Dugas et F. Dumont, « Pour sortir du ghetto: une anthropologie nouvelle », *Maintenant*, 5, 50 (février 1966), p. 55.

41. M. Bouchard, « Le conformisme religieux », *Maintenant*, 3, 35 (novembre 1964), p. 330.

qui devrait tout à la conviction sincère ou personnelle, et rien à la pression sociale et au conformisme religieux ?

Toutes ces critiques illustrent les failles de l'idéal de chrétienté⁴², lequel doit dès lors cesser de mobiliser les énergies des catholiques et d'inspirer leur vision de l'ordre institutionnel. Au demeurant, un tel régime est condamné à disparaître dans le monde nouveau qui prend forme. Pour Fernand Dumont notamment, « cette liquidation doit se faire complètement⁴³ ». Le sociologue semble rejeter par avance toute hésitation ou toute nostalgie. La chrétienté liquidée, les intellectuels de *Maintenant* seront en mesure ensuite de concevoir un autre modèle de laïcité que le type pluraliste.

LA LAÏCITÉ OUVERTE, 1965-1968

Le modèle de laïcité que défendent, à compter de 1965 environ, les intellectuels de *Maintenant* prévoit essentiellement l'instauration d'un cadre où les institutions publiques seront 1) communes à tous les citoyens, 2) neutres et non confessionnelles, 3) mais « ouvertes ». Contrairement à l'institution laïque traditionnelle, et notamment à l'école laïque traditionnelle, la nouvelle institution neutre et ouverte à laquelle on songe n'imposera pas aux citoyens de cadre contraignant et uniforme dans lequel leurs convictions, notamment religieuses, ne pourraient s'exprimer. Dans l'institution neutre ouverte et dans l'école neutre ouverte,

42. Si l'on condamne l'idéal de chrétienté, on ne rejette pas pour autant toute institution chrétienne en tant que telle. Ainsi, on ne s'oppose nullement à ce qu'il y ait, çà et là, des institutions chrétiennes auxiliaires ou d'appoint qui œuvrent dans des domaines délaissés par les institutions publiques ou d'État, auxquelles, cependant, doivent revenir d'office les principales responsabilités sociales, économiques et culturelles. Autrement dit, s'il doit subsister des institutions chrétiennes, celles-ci doivent occuper des créneaux spécialisés et bien circonscrits. Voir Pierre-André Liégé, « Le poids des institutions », p. 60, et Jocelyne Dugas et Fernand Dumont, « Pour sortir du ghetto : une anthropologie nouvelle », p. 56. Par ailleurs, les services sociaux privés catholiques, qui subsistent vers 1965, correspondent à cette nouvelle définition de l'institution chrétienne. Sous le contrôle de l'État auquel incombent la planification et la coordination du système en entier, ces établissements doivent, selon Pierre-J.-G. Vennat, limiter désormais leur action à un rôle supplétif. Voir Pierre-J.-G. Vennat, « Socialisation de la charité », *Maintenant*, 4, 37 (janvier 1965), p. 35.

43. J. Dugas et F. Dumont, « Chrétienté impuissante [...] », p. 55.

toutes les libertés, religieuses ou non, pourront, en effet, fleurir et prospérer. La communauté catholique, entre autres groupes convictionnels présents, pourra y disposer de ses propres cours de catéchèse et de son service de pastorale. Au pluralisme institutionnel de naguère, le mensuel substitue donc un pluralisme interne à l'institution neutre et commune. Par là, on semble se rapprocher quelque peu des thèses de la gauche laïciste, sans cependant s'y identifier. Et par là même, la revue rompt complètement avec les thèses confessionnalistes de la droite catholique.

Le nouveau cadre institutionnel concerne, en premier lieu, l'école publique à partir de laquelle il est pensé et défini. Tout au long de la période 1965-1968, la revue *Maintenant* publie des articles qui portent sur la question scolaire. Peu à peu se définit «l'école neutre ouverte». Cette définition trouvera son aboutissement dans l'éditorial de Vincent Harvey en avril-mai 1968, moment auquel on renonce résolument à l'idéal de l'école confessionnelle publique vue comme «le dernier bastion de la chrétienté». Mais, cela dit, ce cadre commun et neutre déborde le cas de l'école et d'autres institutions doivent participer de la «laïcité ouverte». Ainsi, en mars 1967, Jean Proulx brosse, du point de vue catholique, une brève ébauche de ce cadre institutionnel neutre, commun et pluraliste qui, au-delà du domaine scolaire, concerne un vaste ensemble d'institutions publiques: «L'homme sécularisé, c'est un homme démocratisé, qui fait confiance aux organismes profanes et qui préfère aux institutions chrétiennes (hôpitaux, orphelinats, écoles, etc.) une présence agissante de l'Église au sein des institutions neutres⁴⁴.»

44. J. Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, 6, 63 (mars 1967), p. 105. Nous chercherions en vain, durant les années 1965-1968, un appel explicite à la déconfessionnalisation des hôpitaux et des services sociaux, comme c'est le cas pour les écoles. Sans doute convient-il, peut-être, d'expliquer ce silence par le fait que, sans nier pour autant la nécessité de la déconfessionnalisation complète de ces institutions, les intellectuels de *Maintenant* perçoivent leur caractère confessionnel comme moins contraignant et intrusif que la confessionnalité scolaire. Il y a d'autant moins urgence en la matière, par ailleurs, que l'étatisation et la laïcisation des hôpitaux et des services sociaux apparaissent comme imminentes; et elles surviendront de fait en 1971. Nous ne pouvons en dire autant des écoles publiques. Pour toutes ces raisons, l'opposition à la confessionnalité scolaire monopolise, en 1965-1968, toute l'attention de *Maintenant* en matière de laïcité.

Un cadre institutionnel public commun...

Pour parvenir au cadre institutionnel commun, il convient de renoncer au particularisme institutionnel catholique indissociable de l'idéal de chrétienté et de mettre un terme à un certain antirépublicanisme qui voit la marque d'un étatisme totalitaire dans tout effort pour cimenter la nation autour d'institutions laïques communes.

Le régime de chrétienté institue des remparts institutionnels qui isolent les catholiques des « autres ». Il réclame pour les catholiques des institutions chrétiennes spécifiques et distinctes. Pour sortir de ce particularisme institutionnel, il convient au départ de cesser de diaboliser les « autres » afin de pouvoir cohabiter avec eux au sein d'un même cadre institutionnel. À cet égard, le concile Vatican II apporte une contribution considérable en ouvrant un dialogue, d'abord avec les chrétiens non catholiques (*Unitatis redintegration*, 1964), ensuite avec les religions non chrétiennes (*Nostra Aetate*, 1965) et, finalement, avec les incroyants (institution d'une commission vaticane qui amorce un dialogue avec l'athéisme contemporain). Cette ouverture à l'autre trouve un écho dans les colonnes de la revue dominicaine. Ainsi, en janvier 1966, un éditorial du directeur Vincent Harvey met en cause l'adage célèbre voulant que hors de l'Église il n'y ait point de Salut. À cet égard, le père dominicain fait remarquer: « Mais voilà que Vatican II reconnaît la présence de valeurs religieuses authentiques et déjà évangéliques dans les religions non chrétiennes, tels le bouddhisme, l'islamisme, etc.⁴⁵ » Au sujet des non-croyants, il ajoute: « Cela veut dire que Dieu offre concrètement à chaque homme dans sa situation historique des possibilités réelles de salut, que ce soit à travers les religions non chrétiennes ou même à travers les "sagesses" humaines qui, sans être explicitement théistes, proposent un idéal de service et de dévouement à la justice, à la paix et à la fraternité sur terre⁴⁶. » Vincent Harvey conçoit qu'un tel changement de perspectives dans le monde catholique ne sera pas aisé, mais la tâche doit être entreprise.

45. V. Harvey, « Hors de l'Église, point de salut? », *Maintenant*, 5, 49 (janvier 1966), 1.

46. *Ibid.*, p. 4.

Dans cette perspective, l'autre n'est plus diabolisé. Il est même devenu un « frère ». Cette ouverture a pour effet de relativiser les clivages religieux qui justifiaient des barrières institutionnelles selon les groupes convictionnels. En novembre 1967, le dominicain Louis Racine rejette l'attribution de réseaux scolaires spécifiques pour chaque famille spirituelle car, en procédant ainsi, on « consacre l'idée voulant que des convictions religieuses différentes exigent des secteurs scolaires différents⁴⁷ ». Le temps est venu, non de séparer et de diviser, mais d'unir les diverses communautés de conviction au sein d'institutions communes. L'avènement d'un esprit empreint de sécularité contribue également à la suppression des anciennes barrières institutionnelles fondées sur des clivages religieux. Sur un ton enthousiaste, le même Louis Racine avait déclaré un mois plus tôt: « Dans une société sécularisée [...], on essaie de dégager la religion des structures sociales, politiques et même culturelles, en vue de constituer une société où tous, croyants et incroyants, se sentent chez eux, participant à la construction d'un même monde et communiant dans un ensemble de valeurs communes qui les rend frères, en deçà de toute appartenance ou non-appartenance religieuse⁴⁸. » Dans une société séculière, un espace neutre et laïque se met en place, où tous les hommes, devenus enfin frères, pourront cohabiter au sein des mêmes institutions. Ce qu'ont en commun les hommes l'emporte alors sur ce qui les divise.

Ainsi que nous l'avons vu, la crainte de l'étatisme et de l'uniformité, conçus comme des excroissances du laïcisme, explique que Jacques Croteau ait, en 1962, défendu avec autant de vigueur l'idée d'un pluralisme institutionnel. Un tel régime lui est apparu comme un moyen efficace de conjurer de telles menaces. Mais ce système pluraliste comporte de graves inconvénients qui n'échappent plus, dès 1965, à quelques collaborateurs de *Maintenant*. On lui reproche de diviser la nation en autant de familles spirituelles jalouses et exclusives qui, toutes, cherchent prioritairement à disposer de leurs propres écoles. En janvier 1965, *Maintenant* publie ainsi un article de Michel Duclercq, aumônier-fondateur

47. L. Racine, « L'école unique », *Maintenant*, 6, 71 (novembre 1967), p. 337.

48. L. Racine, « Québec nouveau, Église nouvelle », *Maintenant* (septembre 1967), p. 282.

des équipes enseignantes de France, dans lequel il dénonce un tel système pluraliste appliqué au domaine scolaire :

Dans la logique de ce pluralisme, toutes les confessions – et les « religions séculières » comme le marxisme – peuvent prétendre à la fonction scolaire et à créer un secteur scolaire. L'école tend alors à accuser et renforcer les différences et les oppositions civiles, au lieu d'assurer sa fonction de confrontation, de dialogue, de respect des différences et d'amitié civique. Il lui devient difficile de constituer le plan de sustentation des valeurs communes de la nation (et de l'humanité) qui fondent l'unité civile et temporelle des hommes. On conçoit que les pays et leurs pouvoirs responsables puissent prétendre, légitimement et sans être passibles d'étatisme scolaire, situer l'école non au niveau de la pluralité des groupes composant la nation mais au niveau où se situe et se réalise l'unité qui transcende cette légitime diversité⁴⁹.

Pour cet auteur, une école commune doit se substituer à ce modèle pluraliste parce qu'il est clair, selon lui, que « l'école se présente désormais comme organe de l'unité et de l'éducation nationale⁵⁰ ».

Au cours de ces années, la revue *Maintenant* est donc beaucoup moins hostile aux tendances républicaines de la laïcité séparatiste qui, traditionnellement, insiste sur la nécessité d'institutions publiques communes pour cimenter la communauté nationale. Pour Michel Duclercq, l'aspiration à une école laïque commune « doit pouvoir être reconnue et acceptée sans qu'on y voie une prétention étatiste, une menace totalitaire ou une visée laïciste⁵¹ ». À lire ce passage, nous mesurons tout le chemin parcouru depuis l'intervention de Croteau en 1962. Outre un changement de mentalité, les sympathies nationalistes, voire indépendantistes, de *Maintenant*, à partir de l'automne 1967, expliquent cette évolution.

Des institutions neutres...

L'idéal de chrétienté qui veut « instaurer toutes choses dans le Christ » et les soumettre à une logique religieuse est battu en

49. M. Duclercq, « Éducation au concile, au Québec », *Maintenant*, 4, 37 (janvier 1965), p. 20.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

brèche dans les colonnes de la revue à partir des années 1965. La reconnaissance conciliaire de l'autonomie des réalités terrestres ainsi que les théologies de la sécularisation expliquent en bonne partie ce ralliement aux institutions neutres. Quelques interventions invoquent, d'abord, « la juste autonomie des réalités terrestres », telle que l'a reconnue le concile Vatican II par le truchement de la constitution pastorale *L'Église dans le monde de ce temps*, pour justifier la notion d'institution neutre. Entre autres exemples, citons Michel Duclercq pour qui la fonction scolaire doit revenir, non pas d'abord à l'Église, mais plutôt à la société civile, en raison de « l'autonomie du temporel⁵² ». Sur l'école, Vincent Harvey déclare : « L'école est d'abord une institution caractérisée par des objectifs qui lui sont propres. Son premier objectif est la communication du savoir humain dans les domaines des arts, des sciences, des idées et de la technique. Les parents n'envoient pas leurs enfants pour que ceux-ci acquièrent d'abord une discipline de vie ou une meilleure conduite morale, mais pour qu'ils soient scolarisés, alphabétisés et enseignés : pour qu'ils apprennent quelque chose et se préparent adéquatement à exercer un métier et une fonction dans la société. L'école n'est pas un noviciat, ni une maison de retraite fermée⁵³. » On en vient ainsi à ne plus considérer comme normale et justifiée l'existence d'institutions chrétiennes œuvrant dans le domaine temporel et profane. Sur ce plan, l'institution neutre doit plutôt être la norme.

Durant la période comprise entre 1965 et 1968, le concept de sécularisation est, par ailleurs, très à la mode. Des théologiens, principalement protestants, recourent à la notion et la légitiment d'un point de vue chrétien⁵⁴. La sécularisation, celle des institutions comme celle de la société, est vue à l'époque comme un processus historique irréversible auquel les Chrétiens doivent

52. *Ibid.*

53. V. Harvey, « Des clercs s'opposent, la vie l'emporte », *Maintenant*, 6, 61 (janvier 1967), p. 25.

54. Les grandes figures de ce courant théologique sont Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer et Paul Tillich. Deux auteurs vont, dans les années 1960, vulgariser leurs thèses, soit John M. Robinson et Harvey Cox. Le livre à succès de ce dernier, *The Secular City* (1965), sera souvent évoqué dans les colonnes de *Maintenant*.

s'adapter et qu'il serait donc vain de combattre⁵⁵. Ne serait-ce que parce que ce mouvement purifie les religions de leurs aspects aliénants et magiques, les chrétiens ne doivent s'y opposer parce que ce processus de sécularisation permet à l'homme de conquérir son autonomie et sa liberté contre la tutelle du sacré et des Églises. En septembre 1967, Louis Racine écrit: «Entre la société traditionnelle, régie dans une large mesure par l'institution religieuse, et la société moderne en voie de sécularisation, il y a toute la différence entre un État colonisé, ou relevant politiquement encore d'une puissance étrangère, et un autre qui devient progressivement libre, capable de se constituer en État autonome⁵⁶.»

En vertu de la «sécularisation», les institutions œuvrant dans le domaine profane ne doivent plus être soumises à une logique religieuse. Louis Racine estime ainsi que «l'éducation est conçue d'abord et avant tout comme une formation morale et religieuse, les services sociaux comme des œuvres de bienfaisance» incombant naturellement à l'Église⁵⁷. Pour autant, dans la société moderne, de telles institutions ne relèvent plus d'une logique religieuse. Elles doivent être neutres et relever de l'État.

Il ne se fondera plus dans l'avenir [par exemple] de mouvements coopératifs ou syndicaux confessionnels, visant à protéger la foi des catholiques: ces organismes obéiront maintenant à des critères d'efficacité économique ou sociale. Les patros, les terrains de jeux ou les centres de loisirs, visant à regrouper les catholiques entre eux et à les protéger dans leur foi et leurs mœurs, seront de moins en moins nombreux, ils ne relèveront plus dans l'avenir d'une Église, mais s'inscriront dans une politique des loisirs relevant de l'État, et d'un ministère *ad hoc*⁵⁸.

Le fonctionnement des institutions cessera alors de se réclamer des Églises et de leurs normes. Le directeur de la revue dominicaine, Vincent Harvey, fait, à cet égard, remarquer que «les

55. Dans les années 1960 et 1970, le concept de sécularisation concerne autant les institutions que les mentalités. Sauf exception de notre part, nous réservons, de notre côté, la notion de sécularisation aux mentalités et celle de laïcisation aux institutions.

56. L. Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», p. 282.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 283.

critères eux-mêmes de l'aménagement de la société différeront [de ceux l'ère de chrétienté] du seul fait que ces critères relèveront désormais d'une philosophie humaine sujette à la diversité et au changement et non plus d'une religion au caractère intouchable⁵⁹». Grâce à la laïcisation, le domaine profane et séculier recouvre sa nature profonde, et cesse d'être annexé ou parasité par une logique et des institutions religieuses. Les Églises doivent s'en désengager en faveur d'autorités laïques afin que le caractère authentiquement profane des institutions sociales puisse être pleinement respecté.

Des institutions neutres... mais ouvertes

Avant de parvenir à cette notion de «neutralité ouverte», le mensuel dominicain accorde beaucoup d'attention à la notion de liberté religieuse à laquelle le concile Vatican II, au moyen de la déclaration sur la liberté religieuse (1965), vient de donner une immense consécration. Après avoir refusé de reconnaître ce principe au XIX^e siècle en vertu des seuls «droits de la vérité», l'Église conçoit que l'acte de foi doit être libre et sans contrainte. Elle condamne toute coercition sur ce plan. On ne doit nullement forcer les hommes à croire ou à ne pas croire. Comme l'écrit le père Paul-Marcel Lemaire, professeur de pastorale catéchétique, «la liberté religieuse s'oppose à toute contrainte sociale ou psychologique qui pousserait un individu soit à embrasser une religion, soit à s'en éloigner⁶⁰». Dans les circonstances, la question est de savoir quel sera le type d'institution qui sera le mieux à même de respecter la liberté de conscience et de religion, et qui ne nuira ni aux incroyants ni aux chrétiens. Est-il permis, par exemple, d'envisager une institution neutre où les chrétiens pourront se sentir vraiment à leur aise dans leur vie de foi? Déjà, en décembre 1964, l'abbé Jacques Grand'Maison, alors directeur de l'Action catholique au diocèse de Saint-Jérôme, s'interroge à ce sujet: «Les laïcs [catholiques] ont à se poser la même question: comment vont-ils traduire leur appartenance à la communauté chrétienne dans des institutions désormais autonomes [c'est-à-dire, autre-

59. V. Harvey, «La mort des Églises», *Maintenant*, 7, 77 (mai-juin 1968), p. 131.

60. P.-M. Lemaire, «La liberté religieuse à l'école», *Maintenant*, 5, 49 (janvier 1966), p. 27.

ment dit, neutres] ?⁶¹ » À quel arrangement institutionnel devratt-on songer ?

Selon plusieurs collaborateurs de *Maintenant*, l'institution confessionnelle classique ne correspond nullement à ce que devrait être cette institution idéale. À ce sujet, encore une fois, Paul-Marcel Lemaire, qui connaît très bien le milieu scolaire, dénonce dans ce type d'école une forme de contrainte qui défavorise notablement les élèves non croyants :

Que cela plaise ou non, il se trouve une bonne proportion de non-croyants dans la plupart de nos écoles secondaires et collégiales ; l'ignorer c'est pactiser avec la bêtise et l'injustice. À de rares exceptions près, ces non-croyants continuent de se terrer dans l'anonymat, de se plier en silence à toutes les requêtes de la religion à l'école, de ronger leur frein et de sécréter un ressentiment hargneux contre les parents et les éducateurs. Cette triste comédie devrait cesser immédiatement⁶².

Pour le moment, l'auteur exige seulement que l'école chrétienne puisse respecter la conscience de ces élèves. Mais, de son côté, dans un texte qui, en 1966, anticipe l'éditorial de Vincent Harvey, Louis Racine tire prétexte de cette situation de contrainte pour exiger une « école autonome », c'est-à-dire une école neutre, mais ouverte, qui saura satisfaire tous les élèves, croyants ou non⁶³.

Au chapitre de la liberté de conscience, l'école confessionnelle comporte, selon plusieurs collaborateurs, des lacunes évidentes. Qu'en est-il de l'institution laïque traditionnelle ? En janvier 1962, citant le médiéviste français Étienne Gilson, le père Joseph-Marie Parent avait fait remarquer que l'école laïque française était une institution qui, loin d'être vraiment neutre, était, dans les faits, une école vouée à la déchristianisation⁶⁴. Dans cette foulée, en mars 1966, Michel Despland, professeur au Département de religion de l'Université Sir George Williams, dénonce le laïcisme qu'il juge liberticide et antireligieux : ce type de laïcité,

61. J. Grand'Maison, « L'Église, le monde et le Québec », *Maintenant*, 3, 36 (décembre 1964), p. 391.

62. *Ibid.*, p. 27.

63. L. Racine, « Église libre, école autonome », *Maintenant*, 5, 51 (mars 1966), p. 79-80.

64. J.-M. Parent, « Pour ou contre l'école confessionnelle ? Le témoignage de M. Étienne Gilson », *Maintenant*, 1, 1 (janvier 1962), p. 16.

qui se résume à «un rationalisme antireligieux et dogmatique, s'oppose à l'épanouissement des convictions et de l'action religieuse» en même temps qu'il «se ferme à la transcendance et se glorifie dans l'autosuffisance⁶⁵». Pour Michel Despland, une telle laïcité s'assimile à vrai dire à «une pseudo-laïcité» puisque «la vraie laïcité» se révèle, en vérité, «autonome, indépendante à l'égard de la religion et ouverte à la religion⁶⁶».

Mais est-ce tellement l'école laïque qui s'est montrée hostile aux catholiques? Ne seraient-ce pas plutôt ces derniers qui l'ont délibérément refusée ou désertée afin de mettre sur pied leurs propres écoles? Dans *Maintenant*, en janvier 1966, le journaliste d'origine française Pierre Aubailly affirme que c'est ce qui s'est produit en France et que c'est ce qui risque également de se produire au Québec, si rien n'est fait pour l'empêcher. La communauté catholique de France a choisi délibérément de désert l'école laïque et d'investir les écoles confessionnelles. Mais une telle stratégie s'est montrée nuisible avec les décennies. Les catholiques français n'auraient-ils pas dû, en lieu et place d'une telle stratégie, investir les écoles laïques et y exercer une véritable présence chrétienne :

En contrepartie pensez un peu aux résultats, si ce même effort des catholiques [à se doter de leurs propres écoles confessionnelles] avait été orienté vers l'enseignement public! Quel témoignage ils auraient pu donner? Il aurait été cent fois plus efficace de fournir des aumôniers jeunes et dynamiques à tous les jeunes de France plutôt que d'immobiliser des prêtres pour l'enseignement d'une vingtaine d'enfants qui trouvaient déjà dans leur famille un exemple et un enseignement de la foi la plus authentique⁶⁷.

Ainsi, plutôt que d'alimenter un «ghetto» scolaire catholique, il est plus profitable pour la foi elle-même d'investir l'école neutre et d'y faire sa place. Par là, le catholicisme voit son rayonnement grandir et s'étendre à l'ensemble de la nation. Tirant les leçons de l'exemple français, la communauté catholique du Québec devrait

65. M. Despland, «Œcuménisme et liberté religieuse», *Maintenant*, 5, 51 (mars 1966), p. 101.

66. *Ibid.*

67. P. Aubailly, «Bilan d'un effort perdu», *Maintenant*, 5, 49 (janvier 1966), p. 24.

donc cesser de voir dans la confessionnalité scolaire la solution idéale.

La table est donc mise pour une institution publique, en l'occurrence une école publique, qui satisfait à la fois les croyants et les incroyants et ne heurte aucun des deux groupes. C'est dans un éditorial de mai-juin 1968 que, sous la plume du père Vincent Harvey, la formule d'une « école neutre ouverte » trouve sa description la plus précise et la plus fouillée. Ce faisant, le directeur de *Maintenant* s'approprie un passage d'un texte d'un expert en pédagogie, le père jésuite Pierre Angers, qui, parmi les premiers, a décrit en quoi doit consister ce type d'établissement :

L'horaire régulier comprendrait de la catéchèse et un enseignement des sciences religieuses. En outre, il existerait dans l'école un service de pastorale ayant la responsabilité d'animer les mouvements d'inspiration religieuse et d'alimenter la vie chrétienne. L'Église serait présente dans l'établissement, au service d'une proportion (plus ou moins grande, majoritaire, oui minoritaire) d'étudiants, de maîtres et de parents. Ce groupe, d'une importance variable selon les établissements, devrait former au sein de l'école de petites cellules ecclésiales ou une communauté chrétienne distincte de la communauté scolaire⁶⁸.

En somme, dans un tel cadre, les chrétiens pourront vivre leur foi et en témoigner librement, parmi d'autres élèves ayant d'autres convictions. Dans ce type d'école, les activités pastorales cesseront de relever des autorités civiles pour « être exercées au sein d'une structure ecclésiale⁶⁹ ». Nous aurons remarqué, par ailleurs, le caractère collectif des droits qui sont reconnus : on songe au moins autant à une « communauté chrétienne » qu'à des individus croyants en tant que tels.

Mais pourquoi, se demandera-t-on, le mensuel exclut-il la solution d'une confessionnalité ouverte, qui sera d'ailleurs celle que retiendront les gouvernements québécois successifs jusqu'à la laïcisation complète de l'école publique vers la fin du xx^e siècle ? Une confessionnalité ouverte accommode en effet les

68. V. Harvey, « Pour une école neutre ouverte », *Maintenant*, 7, 76 (avril-mai 1968), p. 102. La citation est tirée de P. Angers, « Confessionnalité ou pastorale dans l'école ? », *Prospectives* (février 1968), p. 58.

69. V. Harvey, « Pour une école neutre ouverte », p. 101.

élèves incroyants puisqu'elle les dispense des cours d'enseignement religieux sans nuire pour autant aux convictions de la masse des élèves catholiques. À cette question, il convient de faire intervenir un autre principe, celui de l'autonomie du temporel. Selon Vincent Harvey, l'école doit, en vertu de ce principe, constituer, d'abord et avant tout, une « institution civile ». Une école confessionnelle ne répond pas à cette définition. Au contraire, l'Église doit refuser de s'immiscer dans les tâches temporelles et de civilisation, propres à la chrétienté. Le directeur de *Maintenant* apporte des précisions sur ce point : « L'Église n'entre donc pas dans l'école pour y assumer les charges de la fonction scolaire, soit celles qui consistent à diriger des établissements, soit celles qui consistent à enseigner des matières profanes⁷⁰. » Dans l'école neutre ouverte, le rôle de l'Église doit être uniquement missionnaire : elle doit se contenter d'y annoncer le message du salut. Pour le directeur de la publication, il ne suffit donc pas que l'école soit ouverte et qu'elle respecte la liberté de religion ou de conscience : elle doit également être neutre et laïque.

La neutralité de l'école publique s'impose également parce que le projet de créer des écoles neutres distinctes et parallèles aux réseaux confessionnels, qu'envisagent les membres de la commission Parent dans le quatrième volume de leur rapport (1966), aurait pour résultat, selon Louis Racine, d'instituer plusieurs ghettos, des ghettos confessionnels et un ghetto « neutre ». Le pluralisme scolaire, qu'avaient défendu, au début de la décennie, le MLF et Jacques Croteau, fait donc ici l'objet d'une forte critique. À ce régime, Louis Racine préfère encore une école commune et neutre : « Actuellement, on veut diviser notre système scolaire en secteur neutre et secteur confessionnel. Il me semble que, si l'autonomie et la neutralité possibles du scolaire étaient acceptées et respectées, cette division ne s'imposerait pas et ce serait à l'avantage des deux partis⁷¹. »

70. *Ibid.*, p. 102.

71. L. Racine, « Église libre, école autonome », p. 79.

Et l'État ?

Si, entre 1965 et 1968, les intellectuels de *Maintenant* ont amplement réfléchi au problème de la laïcité des institutions publiques, la revue est moins diserte sur la question de l'État en tant que tel. Les positions prises par les intellectuels de *Maintenant* sur plusieurs questions morales lèvent néanmoins quelque peu le voile sur leur vision des rapports entre l'État et les Églises. Ainsi, allant à l'encontre de certaines voix conservatrices, le médecin Jacques Baillargeon encourage, en mai 1966, le gouvernement fédéral à persévérer dans son intention d'abroger l'article 150 du Code criminel, qui prohibe la contraception. Pour ce faire, le législateur devra, selon le médecin, tenir compte, en premier lieu, du bien commun et du pluralisme sociologique, ce qui semble exclure de prendre en considération certains interdits éthicoreligieux, dont ceux de l'Église catholique en particulier :

Dans l'optique du bien commun, le pluralisme religieux et sociologique de notre société canadienne exige qu'en matière de liberté de conscience, au niveau du couple, la législation appuie et confirme ce droit fondamental à la paternité et la maternité responsables et, par conséquent, le droit à l'information objective et scientifique concernant toutes les méthodes reconnues de limitation des naissances⁷².

De son côté, en mai 1967, le père jésuite Gérard Labrosse invite les autorités civiles à rendre le divorce davantage accessible aux citoyens québécois. Là encore, des motifs de bien commun, plutôt que strictement religieux, entrent en ligne de compte⁷³. Par ailleurs, dans son opposition farouche au projet de décriminalisation partielle de l'avortement proposé par Pierre Elliot Trudeau, alors ministre fédéral de la Justice, Hélène Pelletier-Baillargeon, adjointe à la direction de *Maintenant*, invoque, en avril 1968, des arguments qui ne se réclament pas comme tels des préceptes

72. J. Baillargeon, «Les médecins et la contraception», *Maintenant*, 5, 53 (mai 1966), p. 157.

73. G. Labrosse, «Divorce. II-La pastorale», *Maintenant*, 6, 65 (mai 1967), p. 162. L'attitude du père jésuite marque un changement de cap par rapport au discours assez ultramontain tenu en 1963 par le dominicain Joseph-Marie Parent pour qui l'État, en légiférant en matière de divorce, usurpe un droit qui n'appartient qu'au Christ et à son Église. Voir J.-M. Parent, «L'Église et le mariage civil», *Maintenant*, 2, 13 (janvier 1963), p. 21.

moraux de l'Église, mais, bel et bien, des valeurs d'un « humanisme véritable » : « Aussi est-il normal qu'à notre tour nous nous situions sur ce terrain élevé, celui du droit à la vie, pour nous objecter au projet de bill sur l'avortement qui contredit ces mêmes droits de l'homme et l'humanisme dont a fait preuve récemment le Parlement fédéral en abolissant la peine de mort⁷⁴ » (109). Ici se manifeste clairement l'intention de se démarquer des arguments théologiques traditionnels. L'État doit proscrire l'avortement, non pour complaire aux Églises, et à l'Église catholique en particulier, mais, d'abord, pour des considérations de bien public.

Au regard de ces trois enjeux sociaux, la contraception, le divorce et l'avortement, la publication dominicaine insiste sur l'autonomie et la neutralité religieuse de l'État par rapport aux Églises. Contrairement aux idées défendues dans les années 1962-1963, l'État se voit reconnaître, vers la fin des années 1960, une plus grande autonomie ou indépendance par rapport aux instances ecclésiastiques. Selon la revue, l'État n'a plus l'obligation morale de se conformer prioritairement aux codes moraux des Églises, même sur des sujets aussi sensibles. Ses décisions doivent plutôt s'appuyer sur d'autres bases, davantage laïques ou séculières, comme le bien commun, lequel ne coïncide pas en tous points avec les préférences morales des Églises. Y compris sur le plan des mœurs, l'État ne doit plus leur servir de bras séculier. Au contraire, les attributions et le rôle de l'État ont leur propre logique, leurs propres normes. La reconnaissance conciliaire de l'autonomie des réalités terrestres de même que les théologies de la sécularisation expliquent en bonne partie que *Maintenant* ait adopté de telles positions, lesquelles, au demeurant, s'apparentent grandement à l'attitude globale de l'épiscopat catholique québécois sur la contraception et le divorce à la même époque⁷⁵.

74. H. Pelletier-Baillargeon, « De nouveau "non à l'avortement" », *Maintenant*, 7, 76 (avril-mai 1968), p. 109.

75. Voir G. Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », p. 113-134.

CONCLUSION

De 1962 à 1968, les intellectuels de *Maintenant* ont défendu deux modèles de laïcité assez distincts. Dans la mesure où il accorde à la communauté catholique, entre autres groupes convictionnels reconnus de la nation, des institutions et des écoles qui sont imprégnées de sa vision du monde, le premier type, c'est-à-dire la laïcité pluraliste, a pour implication d'être assez proche des idées confessionnalistes de la droite conservatrice. Sont préservés ici les droits et les intérêts acquis de l'Église et de la communauté catholique. Mais, à la différence de cette même droite, le modèle pluraliste, défendu entre 1962 et 1963, accepte la réalité du pluralisme de la nation et permet conséquemment aux autres familles spirituelles reconnues (les protestants et les incroyants) de disposer de leurs propres institutions, à l'égal de la communauté catholique. S'ensuit donc un pluralisme institutionnel qui attribue aux trois groupes reconnus des institutions qui sont conformes à leurs croyances respectives. En mettant l'accent sur les valeurs de liberté de religion et de pluralisme, un tel type est, par ailleurs, à l'opposé du modèle laïciste qui insiste plus sur l'uniformité et la neutralité de la sphère publique. En vertu du modèle séparatiste, les institutions publiques doivent, en effet, constituer un espace de neutralité au sein duquel les citoyens de toute provenance auront à faire abstraction de leurs croyances, surtout religieuses. De telles exigences portent atteinte à toute conception exigeante et totalisante de la religion, en vertu de laquelle le fidèle doit, en toutes circonstances, vivre sa foi et en témoigner. En confiant aux différents groupes convictionnels des institutions imprégnées de leur vision du monde respective, la laïcité pluraliste est davantage en mesure d'accéder à une telle requête.

De nouveaux courants théologiques, dont les travaux du concile Vatican II et les théologies de la sécularisation, ont eu pour conséquence de changer les mentalités au sein du monde catholique. Soumis à de telles influences, les catholiques de gauche de *Maintenant* jugent inévitable de liquider l'idéal de chrétienté. Rompant irrémédiablement avec les idées confessionnalistes de la droite catholique, on s'ouvre à ce moment à la perspective d'une société séculière à l'intérieur de laquelle les principales institutions seront neutres et déconfessionnalisées. À partir de

1965, environ, le mensuel dominicain pense un nouveau modèle, la laïcité ouverte, qui présente plusieurs points en commun avec les thèses laïcistes. Il conçoit en effet un cadre au sein duquel les institutions publiques seront, d'une part, communes à tous les citoyens et, d'autre part, laïques. Un tel modèle favorise la cohésion de la nation, mise à mal par l'ancien modèle pluraliste. Mais, à la différence du laïcisme, les intellectuels de *Maintenant* songent à des institutions certes communes et neutres, mais également ouvertes. Au sein des écoles publiques doit pouvoir, en effet, se manifester une présence chrétienne sensible et visible. En cela, on s'éloigne du laïcisme qui ne prévoit pas une telle présence. Par définition, le modèle séparatiste défend une vision très exiguë du territoire social imparti au religieux. En vertu de ce type, le religieux doit avoir pour cadre unique et exclusif, sinon de prédilection, celui de la vie privée, c'est-à-dire la famille, les proches, l'intimité. Si jamais les tenants de ce modèle consentent à une présence religieuse dans les institutions publiques, elle devra être la plus limitée et la plus réduite possible⁷⁶.

La question reste de savoir si le modèle de laïcité conçu entre 1965 et 1968 par ces intellectuels catholiques est toujours conciliable avec une notion authentique de la neutralité. Celle-ci, par définition, n'implique-t-elle pas un espace de neutralité où les différences, surtout religieuses, doivent être mises de côté et, pour ainsi dire, dissimulées? La neutralité ne requiert-elle pas que les religions renoncent à leurs ambitions totalisantes? La vie de foi et l'appartenance religieuse ne doivent-elles pas s'effacer dans des lieux neutres et publics? Les chrétiens de *Maintenant* ont certes rejeté le principe de la confessionnalité des institutions, mais ils ont conservé une vision englobante de la vie de foi qui impose une forte présence religieuse aux institutions dites neutres. Les réflexions auxquelles se sont livrés en leur temps ces intellectuels soulèvent des questions qui demeurent encore très actuelles.

76. En 1965, Pierre Maheu accepte que des cours de religion facultatifs soient donnés à ceux qui le désirent dans l'enceinte même des écoles laïques. Mais, sur cette question, Pierre Maheu, devenu entre-temps vice-président du MLE, se ravise en 1967: «L'État ne devrait pas fournir locaux et argent aux religions». Voir «Inventer l'homme (notes)», p. 197.

BIBLIOGRAPHIE

- «Diagnostic en vrac», *Maintenant*, 2, 1, janvier 1963.
- Angers, Pierre, «Confessionnalité ou pastorale dans l'école?», *Prospectives*, février 1968.
- Aubailly, Pierre, «Bilan d'un effort perdu», *Maintenant*, 5, 49, janvier 1966.
- Baillargeon, Jacques, «Les médecins et la contraception», *Maintenant*, 5, 53, mai 1966.
- Baubérot, Jean, et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil, 2011.
- Bouchard, Maurice, «Le conformisme religieux», *Maintenant*, 3, 35, novembre 1964.
- Croteau, Jacques, «Les exigences laïques du pluralisme», *Maintenant*, 1, 9, septembre 1962.
- Demers, Bruno, *Quelle laïcité?*, Montréal, Novalis, 2013.
- Despland, Michel, «Œcuménisme et liberté religieuse», *Maintenant*, 5, 51, mars 1966.
- Dion, Gérard, «Le bill 60 et la confessionnalité», *Maintenant*, 2, 21, septembre 1963.
- Dion, Gérard, «Socialisation», *Maintenant*, 2, 23, novembre 1963.
- Dion, Léon, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, Hurtubise HMH, 1967.
- Duclercq, Michel, «Éducation au concile, au Québec», *Maintenant*, 4, 37, janvier 1965.
- Dugas, Jocelyne, et Dumont Fernand, «Chrétienté impuissante, défis d'aujourd'hui», *Maintenant*, 5, 50, février 1966.
- Dugas, Jocelyne, et Fernand Dumont, «Pour sortir du ghetto: une anthropologie nouvelle», *Maintenant*, 5, 50, février 1966.
- Duval, Denis, «Le Mouvement laïque... incompris?», *Maintenant*, 1, 7-8, juillet-août 1962.
- Gélinas Xavier, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2007.
- Grand'Maison Jacques, «L'Église, le monde et le Québec», *Maintenant*, 3, 36, décembre 1964.
- Harvey, Vincent, «Des clercs s'opposent, la vie l'emporte», *Maintenant*, 6, 61, janvier 1967.
- Harvey, Vincent, «Hors de l'Église, point de salut?», *Maintenant*, 5, 49, janvier 1966.
- Harvey, Vincent, «La mort des Églises», *Maintenant*, 7, 77, mai-juin 1968.

- Harvey, Vincent, «Pour une école neutre ouverte», *Maintenant*, 7, 76, avril-mai 1968.
- Labrosse, Gérard, «Divorce. II-La pastorale», *Maintenant*, 6, 65, mai 1967.
- Leclercq, Jacques, «Feu la chrétienté?», *Maintenant*, 3, 36, décembre 1964.
- Lemaire, Paul-Marcel, «La liberté religieuse à l'école», *Maintenant*, 5, 49, janvier 1966.
- Liégé, Pierre-André, «Le poids des institutions», *Maintenant*, 5, 50, février 1966.
- Maheu, Pierre, «Inventer l'homme (notes)», *Parti pris*, vol. 4, n^{os} 9-12, mai-août 1967.
- O'Neill, Louis, «Projet Lacoste : une solution?», *Maintenant*, 1, 1, janvier 1962.
- Parent, Joseph-M., «L'Église et le mariage civil», *Maintenant*, 2, 13, janvier 1963.
- Parent, Joseph-M., «Le conformisme religieux», *Maintenant*, 3, 35, novembre 1964.
- Parent, Joseph-M., «Une école acceptable pour tous?», *Maintenant*, 1, 2, février 1962.
- Parent, Joseph-Marie, «L'Église et le mariage civil», *Maintenant*, 2, 13, janvier 1963.
- Parent, Joseph-M., «Pour ou contre l'école confessionnelle? Le témoignage de M. Étienne Gilson», *Maintenant*, 1, 1, janvier 1962.
- Pelletier-Baillargeon Hélène, «De nouveau "non à l'avortement"», *Maintenant*, 7, 76, avril-mai 1968.
- Poisson, Guy, «Confessionnalité ou liberté?», *Maintenant*, 2, 1, janvier 1963.
- Proulx, Jean, «Construire le Québec», *Maintenant*, 6, 63, mars 1967.
- Racine, Louis, «Église libre, école autonome», *Maintenant*, 5, 51, mars 1966.
- Racine, Louis, «L'école unique», *Maintenant*, 6, 71, novembre 1967.
- Racine, Louis, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, septembre 1967.
- Racine-Saint-Jacques, Jules, *L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, 1932-1962*, Québec, Université Laval, 2015.
- Routhier, Gilles, «Le pari d'un catholicisme citoyen», *Sciences religieuses*, 38, 1, 2009.

- Roy, Martin, «Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968)», *Bulletin d'histoire politique*, 22, 3, printemps-été 2014.
- Roy, Martin, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, PUL, 2012.
- Saucier, Pierre, «On s'éloigne de la féodalité», *Maintenant*, 1, 1, janvier 1962.
- Tessier, Nicolas, *Le Mouvement laïque de langue française: laïcité et identité québécoise dans les années 1960*, UQAM, 2008.
- Vennat Pierre-J.-G., «Socialisation de la charité», *Maintenant*, 4, 37, janvier 1965.

Les acteurs catholiques et le processus d'émergence des politiques publiques sanitaires et sociales dans le Québec de la Révolution tranquille

JACQUES PALARD

Les institutions ne sont pas seulement des pourvoyeuses de biens et de services ; dans l'exercice de leur fonction socioéconomique, elles font figure aussi et peut-être surtout de cadres d'organisation et d'interprétation du monde. Elles représentent des vecteurs stratégiques de l'ordre sociétal parce qu'elles véhiculent des valeurs et des règles en tant que lieux porteurs de sens et de codification de l'action¹. Les projets de transformation ou de réforme dont elles peuvent être l'objet sont ainsi justiciables d'une analyse « cognitive » des politiques publiques². Une telle approche, en effet, ne cherche pas uniquement ni même d'abord à comprendre comment, selon une démarche qui ne serait que procédurale, la puissance publique définit de nouvelles orientations, élabore les voies et moyens pour parvenir à ses fins, met son projet en œuvre et en évalue *in fine* les résultats ; sa visée est plus ambitieuse :

Les politiques publiques ne servent pas (en tout cas pas seulement) à résoudre des problèmes. [...] L'analyse cognitive des politiques ne peut [...] être séparée de la dimension du pouvoir. Cela signifie que le processus d'émergence, puis de montée en puissance d'un référentiel (c'est-à-dire d'une nouvelle vision d'un problème, d'un secteur ou de la société) est loin de prendre la forme d'un « débat d'idées » consensuel. Au contraire, ce processus se caractérise

-
1. James G. March et J. P. Olsen, *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*.
 2. P. Muller, « L'analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l'action publique », p. 189-208.

souvent par des formes de violence économique, sociale voire physique³.

C'est dire que l'identité et l'activité individuelles et collectives des acteurs qui participent au fonctionnement des institutions se trouvent directement mises en jeu. Il convient dès lors de se demander de quelle façon et selon quelles modalités un nouveau référentiel à la fois global et sectoriel et de nouvelles normes peuvent s'imposer à ces acteurs, conduits, bon gré mal gré, à s'incliner devant la vérité du moment. Cela suppose que l'on saisisse l'étroite relation et les modifications successives qui s'instaurent, sous peine de dissonance ou de discordance, dans le rapport global-sectoriel, c'est-à-dire entre le changement des grands cadres interprétatifs du vivre-ensemble et l'adaptation – voire le bouleversement – des modes d'organisation des divers segments de la vie sociale. Poussée par de nouvelles élites promotrices d'un tel référentiel, la puissance publique se trouve investie de la fonction de fabriquer un nouvel ordre sociétal, et enjointe, de ce fait, à inscrire à son agenda une mise en concordance de la configuration des diverses institutions sociales avec la nouvelle *doxa*.

À l'échelle d'une société nationale, c'est un tel processus, à la fois complexe et ressenti comme irréversible, qui se trouve à l'œuvre dans la Révolution tranquille, à tel point d'ailleurs que l'instance centrale « laisse » alors sa place à une autre instance centrale ; à cet égard, Mikhaël Elbaz emprunte à Pierre Legendre l'idée fort suggestive, en forme de concept synthétique, selon laquelle l'État est un « substitut monothéiste⁴ ». Au Québec, la substitution de l'État à l'Église va à l'évidence bien au-delà d'une simple innovation de façade. C'est à l'« éclatement d'un monde⁵ » et à son reformatage que l'on assiste, à une véritable rupture des modes de régulation des rapports sociaux. C'est ce qu'expriment les juristes Andrée Lajoie et Patrick A. Molinari lorsqu'ils font part de la surprise que leur a inspirée l'exercice de sociologie du droit auquel ils se sont prêtés : alors que « le droit a toujours été

3. *Ibid.*, p. 194 et 196 ; en italiques dans le texte.

4. M. Elbaz, « Introduction », dans M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, p. 8.

5. P.-A. Turcotte, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*.

perçu comme à la remorque des changements sociaux qu'il n'entérinerait qu'avec retard», ils observent qu'«ici au contraire [...] ce sont les politiques portées et les projets introduits en cours de processus par les classes montantes, les nouvelles élites, qui passeront dans le droit⁶». Ces élites exercent en l'occurrence une fonction de médiation sociale à effet normatif. Cette étroite relation – de nature quasi causale – entre la refonte des rapports sociaux et la production de nouvelles règles ne saurait aller sans de très fortes incidences sur le sort – le plus souvent en forme de déclassement – réservé aux groupes sociaux et aux corps professionnels qui occupaient jusqu'alors une position de force et de prestige.

Le développement et l'ancrage des activités assumées jusqu'aux années 1960 par l'Église catholique furent indissociables de la stabilité de la configuration du système sociopolitique qui en a fondé, autorisé et légitimé l'exercice. L'Église «a fourni le langage, les signifiants et parfois les outils politiques de l'identité nationale⁷». La désintégration de cette configuration a pris la forme d'une déliaison qui a fait passer les congrégations religieuses «du statut de force structurante ou déterminante dans la société globale à celui de force dépendante ou déterminée⁸».

La puissance de l'Église catholique dans la société québécoise d'avant la Révolution tranquille s'est longuement incarnée, par-delà les structures proprement ecclésiastiques, dans des institutions qui ont conditionné la production et la reproduction sociales : l'éducation, la santé et les services sociaux. L'entrée en vigueur, dès le 1^{er} janvier 1961, du projet de loi sur l'assurance hospitalisation constitue un virage emblématique qui ouvre la voie au vaste train de réformes engagées par le gouvernement libéral de Jean Lesage et qui en préfigure les projets à venir. Plus encore que dans le domaine de l'éducation, qui fut l'objet d'une négociation ardue et qui a abouti à un concordat implicite avec les représentants de l'Église, les politiques instaurées en matière de santé et d'action sociale traduisent la volonté de la nouvelle

6. A. Lajoie et P. A. Molinari, «Introduction», dans A. Lajoie, P. A. Molinari et collab., *Pour une approche critique du droit de la santé. Droit et matérialisation des politiques sociales*, p. 11.

7. L. Raymond, «Le catholicisme québécois : une question de culture», p. 152.

8. P.-A. Turcotte, *op. cit.*, p. 16.

équipe dirigeante d'effectuer une laïcisation rapide et radicale des institutions pour mieux en contrôler le développement.

Dans le contexte des orientations novatrices prônées par le concile Vatican II (1962-1965), le milieu catholique se montre très divisé : à l'encontre des militants progressistes, favorables à la reconnaissance pragmatique et éthique de la responsabilité de l'État... providence, et d'un épiscopat qui a choisi de sauvegarder avant tout son droit de regard sur le secteur de l'éducation, vecteur incontournable de la socialisation des jeunes générations, plusieurs des congrégations religieuses ont au contraire tenté, mais en vain, de sauver la mise. Ce faisant, elles ont affronté deux obstacles en forte relation l'un avec l'autre : à l'interne, la remise en cause du fonctionnement traditionnel et de la capacité de mobilisation non seulement de l'Église catholique dans son ensemble, mais aussi et surtout des communautés religieuses ; à l'externe, la montée en puissance, amorcée dès le lendemain de la Seconde Guerre mondiale, d'un nouveau système d'action et de nouveaux acteurs en quête de réformes ou... de positions professionnelles. L'hégémonie a définitivement « viré de bord ».

LES NOUVELLES CONDITIONS RELIGIEUSES : UN MILIEU CATHOLIQUE EN PERTE D'EMPRISE

La sécularisation, processus selon lequel des institutions religieuses perdent de leur emprise et de leur influence sur la société par voie d'individualisation et de décléricalisation⁹, représente l'une des dimensions principales de la Révolution tranquille. Cette emprise et cette influence ne revêtirent pas seulement un caractère idéologique ou symbolique, ni n'imprégnèrent uniquement les discours ou l'imaginaire et les rites nationaux. Elles ont construit dans le temps long, depuis le milieu du XIX^e siècle, un patrimoine catholique qui s'est exprimé et qui a pris corps « dans l'organisation sociale sous la forme particulière de la confessionnalisation des institutions et du rapport à l'État¹⁰ ». Cela a pu avoir lieu grâce à « un volontariat d'élite : clercs, religieux et religieuses,

9. D. Koussens, *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, p. 13.

10. L. Rousseau, « Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec », p. 293.

qui ont fourni la main-d'œuvre et les cadres institutionnels d'un vaste domaine de services en expansion dont l'État libéral et bourgeois ne voulait pas s'occuper¹¹». C'est dire que confessionnalisation et cléricisation sont allées de pair.

L'émergence de points de vue critiques

Après la Seconde Guerre mondiale, on perçoit, dans ce dispositif, l'ouverture de premières brèches; les quelques illustrations qui suivent permettent de pointer, au sein même de l'Église catholique, un début de prise de distance à l'égard du système politicoreligieux en place¹².

- Le dominicain Georges-Henri Lévesque, qui fut à l'origine, en 1938, de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval, provoque une vive polémique, portée jusqu'à Rome, en raison d'un article qu'il a publié en décembre 1945 dans la revue *Ensemble*¹³, organe du Conseil supérieur de la coopération dont il a été le fondateur cinq ans plus tôt. Il y défend «la non-confessionnalité des coopératives», estimée apte à promouvoir une troisième voie entre incroyance/neutralité et ingérence sociale/confessionnalité.
- Au début de l'année 1960, Gérard Pelletier, codirecteur de *Cité libre*, dit percevoir une «rupture, déjà inscrite dans les faits, de notre unité religieuse», avant d'ajouter qu'«il n'est pas besoin d'être grand clerc pour distinguer dès aujourd'hui qu'une forte partie de notre population va basculer bientôt dans l'agnosticisme. L'unité de la foi ne règne plus¹⁴». L'ancien président de la Jeunesse étudiante chrétienne¹⁵ évoque la position inconfortable des

11. *Ibid.*, p. 294.

12. F. Ouellet, «L'étude du XIX^e siècle canadien-français».

13. G.-H. Lévesque, «La non-confessionnalité des coopératives», p. 2-5.

14. G. Pelletier, «Feu l'unanimité», p. 8. Ces propos ont d'abord fait l'objet d'une intervention, dix mois plus tôt, en janvier 1960, à l'occasion des journées d'étude qui marquèrent le cinquantième anniversaire du *Devoir*.

15. Selon André-J. Bélanger, la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval et la Jeunesse étudiante chrétienne «ont été, chacune à sa manière, une matrice de réflexion et d'action propre à la modernité et, comme par un effet pervers, le clergé aura été l'agent déclencheur de la modernisation». («Les leçons de l'expérience

croyants critiques de l'équipe de *Cité libre*, à qui il revient de «montrer que le monolithisme de la pensée chrétienne dans notre milieu n'était pas une institution intangible, [et d'] affirmer dans les faits que l'adhésion au dogme catholique n'était pas synonyme d'un appui aveugle à toutes les positions temporelles des pieux notables, du clergé et de la hiérarchie¹⁶». L'auteur, qui se plaît à signaler au passage la «clairvoyance tranquille du petit frère Untel», accorde une particulière importance à un fait qu'il «ne [...] soupçonnai[t] pas au départ», en l'occurrence «l'exode silencieux hors de l'Église d'un nombre croissant de jeunes Canadiens français¹⁷». Il considère *Cité libre* comme l'un des rares lieux propices à l'élaboration de «quelques formes de collaboration positive et ouverte entre croyants et incroyants¹⁸».

- L'ouvrage de deux «prêtres en colère», publié en 1968, exprime un sentiment qui prévaut dans une partie du clergé: «Dans les années 50, quand nous sommes devenus prêtres, le Québec était encore comme un immense monastère dans lequel tout le monde naissait, étudiait, travaillait, se récréait, s'épousait, et mourait sous la direction des abbés. Mais depuis quelques années le monastère se vide¹⁹.»
- Les abbés très en vue Gérard Dion et Louis O'Neill écrivent en 1961 que «le cléricalisme existe lorsque les hommes d'Église usurpent des fonctions temporelles qui ne leur appartiennent pas ou tentent, par divers moyens, de contrôler des secteurs de la vie profane pour des raisons plus humaines que spirituelles²⁰».

québécoise. "L'accès inusité du Québec à la modernité", dans Mikhaël Elbaz, André Fortin et Guy Laforest (dir.), *op. cit.*, p. 61.

16. Gérard Pelletier, *art. cit.*, p. 9.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 11.

19. C. Lambert et R. Bouchard, *Deux prêtres en colère. Pour la libération des chrétiens*, p. 7.

20. G. Dion et L. O'Neill, *Le chrétien en démocratie*, p. 39.

La prégnance de la période conciliaire

Avant même l'ouverture du concile, l'encyclique *Mater et Magistra* de Jean XXIII affirme la responsabilité de l'État dans les domaines économique et social. Elle engage ainsi une analyse de la société axée sur le thème de la «socialisation», entendue comme «à la fois cause et effet d'une intervention croissante des pouvoirs publics». Le pape estime bénéfique une telle intervention, qui :

permet d'obtenir la satisfaction de nombreux droits personnels, en particulier ceux qu'on appelle économiques et sociaux. Par exemple, le droit aux moyens indispensables à un entretien vraiment humain, aux soins médicaux, à une instruction de base plus élevée, à une formation professionnelle plus adéquate, au logement, au travail, à un repos convenable, à la récréation²¹.

En ce qui concerne la façon dont l'Église catholique québécoise vit, en forme de «dégel», la période préconciliaire, Gilles Routhier relève que les enjeux se cristallisent autour de deux questions principales : la confessionnalité des institutions et la liberté d'expression dans l'Église et dans la société. Sur ces deux plans, «après de longs échanges, l'épiscopat opte pour le renouveau, ce qui signifie qu'il faut imaginer un autre mode de présence de l'Église dans la société que celui des institutions confessionnelles²²». Ce mouvement est porté principalement par l'Action catholique et les communautés religieuses qui sont engagées dans des œuvres. Malgré les déclarations de principe des évêques, le processus de sécularisation et de laïcisation ne saurait toutefois aller sans tension entre le monde «religieux» et le monde «profane» à l'annonce des réformes.

La dimension démographique : la crise des ressources humaines

L'étude démographique du personnel religieux catholique du Québec est très éclairante : elle donne en effet à voir la montée en puissance graduelle de cette catégorie professionnelle au sein de la société québécoise jusqu'à la fin des années 1950, puis la décline qui s'amorce aussitôt et se poursuit à un rythme élevé,

21. Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 1961, n° 61.

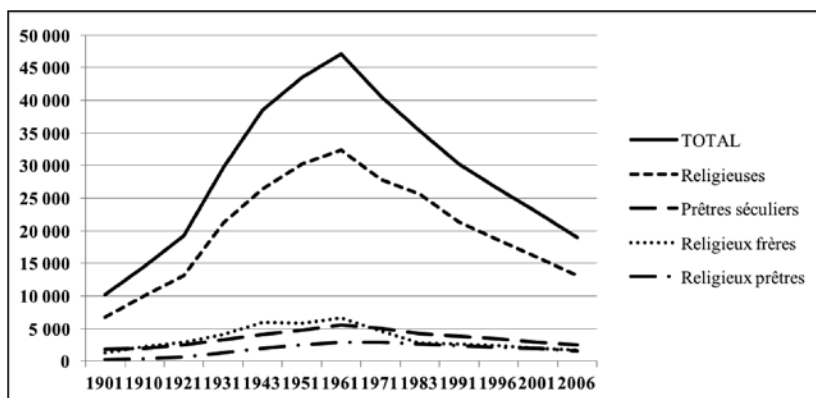
22. G. Routhier, «Introduction», p. 17.

accompagnée du vieillissement croissant qui lui est corrélatif. Pour une double raison, cette décreue s'avère cruciale: elle est d'abord synonyme de l'impossibilité, pour les communautés religieuses, de poursuivre à l'identique l'exercice de leurs responsabilités; elle donne lieu également à une facile reconversion au sein d'institutions désormais dirigées par l'État parce qu'elles sont implantées non seulement dans les mêmes secteurs d'activité mais, le plus souvent, dans les mêmes murs, par « simple » glissement d'un employeur à l'autre... Une mise en perspective de ce double mouvement, bien en-deçà des années 1960 et bien au-delà des années 1970, permet de prendre la pleine mesure de cette évolution démographique aux effets sociaux et institutionnels déterminants.

Effectifs du personnel religieux catholique au Québec de 1901 à 2006

	Religieuses	Prêtres	Religieux frères	Religieux prêtres	TOTAL
1901	6 701	1 877	1 363	292	10 233
1910	10 003	1 925	2 248	369	14 545
1921	13 105	2 530	2 883	661	19 179
1931	21 163	3 258	4 061	1 272	29 754
1943	26 430	4 047	5 986	2 008	38 471
1951	30 285	4 798	5 862	2 505	43 450
1961	32 418	5 510	6 630	2 870	47 428
1971	27 905	5 088	4 665	2 938	40 596
1981	25 603	4 226	2 793	2 665	35 287
1991	21 394	3 799	2 656	2 361	30 210
1996	18 580	3 399	2 309	2 077	26 365
2001	15 931	2 904	1 999	1 908	22 742
2006	13 114	2 506	1 726	1 579	18 925

Source des données : Gilles Gagné, Simon Langlois, Sami Jalbert et Catherine Poulin, *Effectifs du clergé catholique au Québec, 1901-2006*, Université Laval, Département de sociologie, 2007.



Les courbes qui représentent, sur un siècle, le nombre de membres du personnel religieux au sein de l'Église catholique du Québec dessinent un impressionnant contraste. Pris globalement, le nombre de religieuses, religieux (à la fois frères et prêtres) et prêtres diocésains passe de 10 233 en 1901 à 47 428 en 1961, date à laquelle il amorce une forte et continue diminution : 40 596 en 1970, 35 287 en 1981 et 18 925 en 2006. En 1951 au Québec, pour une population totale de 4 055 000, on comptait 43 450 membres du personnel religieux²³ : c'est dire qu'une personne sur environ 90, tous âges de la population confondus, était prêtre, religieux ou religieuse ; en 2006, le rapport était d'une personne sur 400. Au moment où s'enclenche la Révolution tranquille, le Québec compte 123 communautés de femmes, 52 communautés de pères et 43 communautés de frères.

On aura noté que c'est dans le groupe des religieuses et dans celui des religieux frères que l'évolution est la plus sensible, à la fois en croissance et en baisse : le nombre de religieuses passe de 6 701 en 1901 à 32 418 en 1961 (+384 %) et à 13 114 en 2006 (-60 %) ; celui des religieux frères passe de 1 363 en 1901 à 6 630 en 1961 (+364 %) et à 1 726 en 2006 (-77 %). Au cours des années 1960 et 1970, le Québec n'a évidemment pas le monopole de la déclergification²⁴, mais ce phénomène y revêt au moins trois caractères singuliers : l'importance capitale prise par le personnel religieux

23. Pour le début des années 1950, J.-C. Falardeau donne des chiffres globalement plus importants : « Rôle et importance de l'Église au Canada français », p. 214-229.

24. M. Sevegrand, *Vers une Église sans prêtres : crise du clergé en France*, p. 9.

catholique dans l'occupation et la maîtrise du champ social, qui est sans équivalent dans les autres provinces canadiennes, l'inversion très rapide du processus, enfin, et surtout, la concomitance de ce mouvement d'inversion avec la construction d'un appareil étatique qui entre objectivement en concurrence avec l'Église catholique et qui sort grand gagnant de cette confrontation inédite.

Ce phénomène a fait très tôt l'objet d'une vive attention et de tentatives d'analyse de la part de la Conférence religieuse canadienne²⁵. À compter de 1959 et selon un rythme annuel ou bisannuel, la Conférence édite, dans la collection *Donum Dei*, un « cahier » sous la forme d'un ouvrage qui comprend des contributions de responsables de communautés ou de théologiens. Le « cahier » n° 12, paru en 1967, s'intitule *Orientations nouvelles dans le gouvernement des religieux*, et le n° 14, publié en 1969 : *Nouvelles tendances dans la vie religieuse*. Ce volume rend compte d'une importante enquête menée dans les diverses régions du Canada ; dans le commentaire qu'il en fait, le jésuite Julien Harvey estime que « l'intégration des attitudes nouvelles est tellement exigeante que beaucoup de religieux ne pourront la faire. Nous devons accepter d'être peu nombreux au terme du processus [...]. Nous avons eu jusqu'ici beaucoup de vocations religieuses qui étaient en fait des vocations de "Peace Corps", des vocations à l'altruisme ; il y en aura de moins en moins à mesure qu'augmentera l'ouverture de possibilités réelles pour les laïcs²⁶ ».

LES NOUVELLES CONDITIONS SOCIOPOLITIQUES : UN SYSTÈME INSTITUTIONNEL ET DES ACTEURS EN POSITION HÉGÉMONIQUE

Les enjeux des projets de réforme sont à la mesure de l'emprise durablement acquise par les institutions catholiques et devenue fortement dominante dans les services sociaux et le système hospitalier : 58 % des 206 hôpitaux publics que compte le Québec en 1960 sont la propriété de communautés religieuses de femmes. Les autres hôpitaux appartiennent à des « corporations »

25. La Conférence religieuse canadienne a été créée en 1954, par un décret de la Congrégation des religieux.

26. J. Harvey, « Jugement global sur les tendances nouvelles de la vie religieuse », p. 101.

de laïcs catholiques ou d'autres confessions, mais près de 25 % de ces hôpitaux laïques sont confiés à des communautés, qui en assurent la gestion et leur fournissent une partie de la main-d'œuvre²⁷. Pour saisir l'organisation de cet univers féminin, on peut prendre pour guide Nicole Laurin²⁸ : l'hôpital est autonome et son mode de fonctionnement relève d'un « modèle d'organisation matriarcale hiérarchique²⁹ » et centralisé : un conseil formé de trois religieuses est responsable de la direction, et l'activité médicale est régie par le conseil des médecins. Les établissements appartenant à une même communauté sont placés sous la direction d'une directrice générale des hôpitaux. Il existe en outre, dans la province, six associations d'hôpitaux (deux ne sont pas confessionnelles, mais les religieuses y sont majoritaires), qui entretiennent des relations avec des associations hospitalières canadiennes et américaines : « La plupart des hôpitaux québécois sont agréés par les grandes associations médicales et hospitalières du Canada et l'on peut être assuré de leur conformité aux normes édictées par ces dernières. À mon avis, on peut avancer que les grands hôpitaux sont probablement les institutions les plus "modernes" de la société québécoise de cette époque, si l'on prend en considération leur pratique scientifique, technique et organisationnelle³⁰. » La majorité du personnel féminin travaille gratuitement ou presque, et la plupart des hommes sont rémunérés.

Pareille évaluation du degré de modernité du secteur hospitalier est loin de faire l'unanimité. Infirmière et conseillère à la Confédération des syndicats nationaux, Lucie Dagenais insiste, pour le dénoncer, sur le pouvoir exercé par les communautés religieuses, en matière à la fois de moralité des infirmières et de « contrôle absolu » des postes³¹. Selon Johanne Daigle, « les hôpi-

27. D. Juteau et N. Laurin, « La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec de 1960 à 1966 », dans Robert Comeau (dir.), *op. cit.*, p. 156.

28. N. Laurin, « Le projet nationaliste gestionnaire. De l'hôpital des religieuses au système hospitalier de l'État », dans Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *op. cit.*, 97-100.

29. *Ibid.*, p. 97.

30. *Ibid.*, p. 98.

31. L. Dagenais, « La loi de l'assurance hospitalisation et la loi des hôpitaux », dans Robert Comeau (dir.), *op. cit.*, p. 147. Cf. A. Charles, F. Guérard et Yvan Rousseau, « L'Église, les assureurs et l'accès aux soins hospitaliers au Québec (1939-1960) », *Études d'histoire religieuse*, 69, 2003, p. 29-49 : « On peut supposer que plusieurs

taux des années 1950 constituent l'un des secteurs les plus défavorisés de l'économie : leurs travailleurs sont reconnus comme étant les laissés-pour-compte de la prospérité économique générale³²», d'autant qu'à la déficience qualitative de ce personnel vient s'ajouter une déficience quantitative estimée sans précédent. À cet égard, le diagnostic critique porté en 1962 par le rapport de la Commission d'étude des hôpitaux psychiatriques que préside le Dr Dominique Bédard va rapidement entraîner une politique de désinstitutionalisation³³.

Les nouvelles orientations de l'État québécois

Lorsqu'en décembre 1960 le gouvernement de Jean Lesage établit l'assurance hospitalisation – grande priorité de la campagne électorale du Parti libéral –, le Québec est la dernière des dix provinces du Canada à s'inscrire dans le régime des contributions au paiement des coûts de l'hospitalisation adopté par Ottawa trois ans plus tôt; on peut donc voir dans cette disposition la simple traduction d'une politique d'alignement et de rattrapage après la défaite de l'Union nationale. Un certain lien de cause à effet s'établit également entre la constitution, par le gouvernement fédéral de John Diefenbaker, de la Commission royale d'enquête sur les services de santé (1961-1964), connue sous le nom de commission Hall, et la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social (commission Castonguay-Nepveu) créée par le gouvernement de Daniel Johnson en 1966.

laïcs, notamment ceux dotés de diplômes, verraient d'un bon œil une réduction du pouvoir des hospitalières» (p. 34).

32. J. Daigle, «Une "révolution" dans la tradition : les réformes dans le champ de la santé au cours des années 1960 et l'organisation du travail hospitalier», dans Robert Comeau (dir.), *op. cit.*, p. 149.

33. F. Boudreau, «La psychiatrie québécoise depuis 1960 : de structure en structure, la loi du plus fort est-elle toujours la meilleure?», *Santé mentale au Québec*, vol. 6, n° 2, 1981, p. 27-47.

SERVICES DE SANTÉ ET SERVICES SOCIAUX

Éléments de chronologie : 1957-1971

- 1^{er} janvier 1957: extension du champ de compétence du ministère du Bien-être social et de la Jeunesse (créé en 1946) à l'assistance publique: orphelinats, crèches, garderies et agences sociales.
- 10 avril 1957: *adoption à l'unanimité par la Chambre des communes du plan national d'assurance hospitalisation**.
- 1^{er} janvier 1961: entrée en vigueur au Québec de l'assurance hospitalisation.
- 1^{er} avril 1961: création du ministère de la Famille et du Bien-être social.
- 20 juin 1961: *création de la Commission royale d'enquête sur les services de santé (commission Hall) par le gouvernement de John Diefenbaker.*
- 8 août 1961: annonce par l'épiscopat du Québec de la création de la Commission générale des hôpitaux catholiques de la province.
- 6 décembre 1961: mise sur pied du comité d'étude sur l'assistance publique (commission Boucher); le rapport sera déposé en juin 1963.
- 13 juin 1962: adoption de la Loi sur les hôpitaux.
- 18 juin 1964: création du Conseil supérieur de la famille.
- 15 juillet 1965: création de la Caisse de dépôt et placement du Québec et de la Régie des rentes du Québec.
- 9 novembre 1966: création de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social (CESBES, dite commission Castonguay-Nepveu).
- 1^{er} novembre 1970: entrée en vigueur du régime d'assurance maladie universel et de la Loi sur l'aide sociale.
- 22 décembre 1970: entrée en vigueur de la Loi du ministère des Affaires sociales, créé à partir de la fusion du ministère de la Famille et du Bien-être et du ministère de la Santé; Claude Castonguay devient ministre des Affaires sociales.
- 15 décembre 1971: adoption à l'unanimité de la Loi d'organisation des services de santé et des services sociaux (projet de loi n° 65).

* En italiques: dispositifs fédéraux.

En faisant assurer le paiement par l'État de la plupart des services hospitaliers à la population, la Loi sur l'assurance hospitalisation provoque un bouleversement des critères de financement de l'assistance publique et elle induit un contrôle général de l'organisation des services. Cette tendance se confirmera dès 1962 avec la Loi sur les hôpitaux : la fixation du nombre de sièges que doivent compter dorénavant les conseils d'administration des établissements conduit à limiter la place accordée aux religieuses des communautés propriétaires à une part minoritaire des voix et à leur en faire perdre *ipso facto* la présidence. La prise de contrôle par l'État du secteur hospitalier se réalise ainsi par « une série de mesures qui sapent l'autonomie administrative des hôpitaux quant à leurs finances et à leur organisation³⁴ ». L'État bénéficie en cela de deux atouts : d'une part, la relative neutralité des administrateurs d'hôpitaux, dont la réorganisation résulte de la fusion, en 1966, de la nouvelle association des hôpitaux catholiques (voir ci-dessous) et de l'association non confessionnelle des hôpitaux ; d'autre part, l'appui des syndicats, qui préfèrent négocier à l'échelle provinciale et dont la grève de 1966 dans les hôpitaux représentera un facteur indirect de centralisation.

L'activité de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social (CESBES), présidée successivement par Claude Castonguay et Gérard Nepveu, est orientée par le mandat très large fixé par l'arrêté de création du 9 novembre 1966 : « Faire enquête sur tout le domaine de la santé et du bien-être social, [...] en particulier sur les questions relatives [...] à la propriété, à la gestion ainsi qu'à l'organisation médicale des institutions hospitalières et des institutions dites de bien-être social. » Du fait de l'universalité d'accès aux services de santé et aux services sociaux, la commission considère que « l'État devient ainsi l'État-providence réclamé au nom de la justice par le consommateur à revenu modeste³⁵ ».

34. D. Juteau et N. Laurin, *art. cit.*, p. 159 ; voir également J. Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, p. 246.

35. *Rapport de la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*, vol. III, *Le développement*, t. 1, Gouvernement du Québec, Publications du Québec, p. 211.

L'État et l'Église

La position conciliatrice qu'adopte l'épiscopat à l'égard de l'étatisation des services de santé et des services sociaux tranche notablement avec l'énergie qu'il déploie pour défendre – non sans succès – les attributs confessionnels du système scolaire public. Ce contraste est très net dans l'allocution que M^{gr} Maurice Roy, archevêque de Québec alors récemment nommé cardinal, prononce le 10 mars 1965 devant les deux chambres réunies du Parlement de Québec :

L'État peut désormais, et, avec raison, veut assumer toutes ses responsabilités. L'Église est heureuse de lui laisser ce qui lui revient; mais il ne s'ensuit aucunement que le domaine de l'enseignement lui devienne étranger. Ses enfants, non seulement laïcs, mais religieux et prêtres, ont naturellement un rôle à y jouer, chacun selon sa compétence propre, même dans les sciences profanes. Mais il y a plus: l'Église comme telle ne peut se désintéresser de l'école³⁶.

Aux yeux de Nicole Laurin, «l'Église s'efface devant l'État. Dans le secteur hospitalier, elle ne livre aucun combat³⁷». Cette position de l'institution catholique est mise en rapport avec les orientations du concile Vatican II, contemporain de ce processus et qui tend à considérer comme une fonction de suppléance les activités de l'Église et des communautés religieuses dans les services scolaires, sociaux et hospitaliers. La résistance opposée tout à la fois à l'État et à l'épiscopat viendra en définitive de la «base», «c'est-à-dire d'une partie des religieuses et des communautés hospitalières, retranchées dans leurs associations³⁸». Mais les évêques ont fusionné ces associations en une seule, chargée de négocier avec le gouvernement par-dessus les supérieures d'hôpital et leurs congrégations³⁹. Le Vatican est d'ailleurs intervenu par deux fois pour imposer cette disposition. En matière d'analyse de genre, du fait que la fusion des associations a enlevé *de facto* aux religieuses hospitalières leur autonomie d'organisation, le choix de l'épis-

36. Cardinal Roy, «Église et l'État du Québec», *Relations*, 292, avril 1965, p. 124.

37. N. Laurin, «Le projet nationaliste gestionnaire [...]», *op. cit.*, p. 100.

38. *Ibid.*, p. 101.

39. J. Hamelin, *op. cit.*: «L'épiscopat intervient peu – du moins directement – dans les débats et les négociations qui entourent la laïcisation du bien-être social. Des communautés le lui reprochent d'ailleurs» (p. 248).

copat a pu être interprété comme la conjugaison des efforts des *hommes* d'Église et des *hommes* d'État pour arracher le pouvoir à des instances de *femmes*, qui apparaissent comme des perturbatrices et des empêchuses de réformer⁴⁰.

L'Église, troublée par la désaffection du peuple à son endroit, ne songe pas à contester la nouvelle hégémonie des couches sociales liées à l'État ou leur idéologie [...]. C'est ainsi que les communautés religieuses, ces femmes qu'ont dit mesquines et arriérées, porteront seules l'odieux de la résistance à la centralisation et à la bureaucratization par l'État des services hospitaliers. Résistance infructueuse parce que les communautés ont été désarmées⁴¹.

De la lecture de l'argumentation par laquelle la CESBES défend sa logique d'universalisation des soins, il ressort une nette impression de disqualification des institutions religieuses dans la gestion du secteur de la santé et des services sociaux. Cette stigmatisation opère par voie d'amalgame entre valeurs traditionnelles et autorité religieuse⁴².

Les nombreuses auditions faites par la Commission parlementaire des affaires sociales d'organismes – plus d'une centaine – engagés dans le projet de loi n° 65 portant sur l'« organisation des services de santé et des services sociaux » sont, comme en pareille circonstance, l'expression des intérêts – principalement professionnels – en présence. Parmi ces organismes, il convient de porter une attention particulière aux deux groupements qui représentent des instances religieuses ou principalement religieuses : l'Association des hôpitaux de la province du Québec⁴³ et la Conférence religieuse canadienne du Québec⁴⁴. Ces deux longues auditions donnent à entendre, en arrière-fond, que

40. *Ibid.*

41. D. Juteau et N. Laurin, *op. cit.*, p. 160.

42. *Rapport de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social*, vol. 1, *L'assurance maladie*, Gouvernement du Québec, Publications du Québec, 1967, p. 11.

43. Cette association est née de la fusion en 1966 de l'Association des hôpitaux catholiques de la province de Québec (fondée en 1962 à l'initiative et sous la pression des évêques) et de l'Association des hôpitaux du Québec (fondée en 1956). Douze membres, tous des hommes, du conseil d'administration de l'association sont présents lors de l'audition; le vice-président est également président de la Société des alcools du Québec...

44. Cette association de l'Église catholique canadienne représente, on l'a vu, la plupart des instituts de la vie consacrée.

ceux qui s'expriment engagent un combat qu'ils estiment perdu d'avance et que leurs arguments seront en définitive jugés ni recevables ni légitimes par le ministre, ex-président de la CESBES. Il s'agit donc pour ces porte-parole, sur la défensive parce qu'ils sont défiants à l'égard des intentions du gouvernement et comme soumis à la « force des choses », de mener un baroud d'honneur ; les jours des corporations hospitalières sont désormais comptés. On perçoit clairement dans ces moments d'échanges asymétriques la « violence économique et sociale » évoquée en introduction pour rendre compte de l'approche proposée par l'analyse cognitive des politiques publiques. On ne saurait trop insister sur le caractère exceptionnel de ces moments de liturgie parlementaire qui se déroulent dans le confinement de l'Assemblée nationale et qui mettent aux prises, sans doute pour la dernière fois, des acteurs qu'opposent des visions antagoniques de l'organisation sociale.

La protestation des représentants de l'AHPQ et de la CRC-Québec ne se situe pas sur le même plan : elle est plutôt d'ordre administrativo-financier pour la première, tandis qu'elle prédomine dans la seconde dans des valeurs éthiques, déontologiques et spirituelles. En tout état de cause, elle est, de part et d'autre, empreinte plus d'amertume que d'une volonté de convaincre un gouvernement qui est perçu non plus en partenaire, mais comme un puissant concurrent, voire un adversaire. Les jeux sont donc faits, et chacun le sait. En décidant de ne pas monter au créneau, les évêques ont contribué à affaiblir et même à disqualifier la résistance engagée par les communautés religieuses de femmes. Il n'est d'ailleurs pas interdit de penser que la marginalisation des religieuses hospitalières a contribué à accélérer les départs des communautés.

Commission parlementaire des affaires sociales

Projet de loi n° 65 sur l'organisation des services de santé et des services sociaux

Extraits des auditions du mardi 19 octobre 1971*

Association des hôpitaux de la province du Québec (AHPQ)
et Conférence religieuse canadienne du Québec (CRC-Québec)

Henri-Paul LeMay (président de l'AHPQ): «Nous sommes d'abord les porte-parole de 215 hôpitaux, soit la quasi-totalité des hôpitaux généraux chroniques et psychiatriques du Québec. [...] Le projet de loi n° 65, par son article 50, fait table rase du passé. Il oublie les corporations hospitalières et les conseils d'administration existants. Aucune disposition n'a été prise en vue de respecter le principe de la continuité. Aucune considération n'a été apportée à l'énergie, à l'initiative et au dévouement prodigués par les corporations et tous les membres qui les constituent. [...] Les hôpitaux voient dans ce projet de loi une réorganisation si radicale qu'elle équivaut à la mainmise de l'État et à la disparition des corporations existantes. [...] L'Association des hôpitaux de la province de Québec constate également, avec regret, que le projet de loi n° 65 fait table rase du droit de propriété. En effet, le processus de fusion et de conversion décrit dans le bill ne fait aucune mention du consentement des institutions concernées. Il s'agirait, ni plus ni moins, d'une expropriation de leurs biens et de leurs œuvres sans même qu'aucun mécanisme d'indemnisation ne soit prévu.»

Claude Castonguay (actuaire, ancien président de la CESBES, ministre de la Santé; il fut ministre de la Famille et du Bien-être social dans le cabinet Bourassa de mai à décembre 1970, date à laquelle il devient ministre des Affaires sociales): «Il est peut-être bon de mentionner que quant au droit de propriété, pour les hôpitaux qui sont aujourd'hui, à la suite de la Loi des hôpitaux, gérés ou sous le contrôle d'une corporation hospitalière et d'un conseil d'administration, il y a eu partage de patrimoine dans tous les cas où il y avait, anciennement, une communauté religieuse qui était propriétaire, en partie ou théoriquement, de l'hôpital. [...] Il faut maintenant se rendre compte que les fonds qui ont servi au développement de ces corporations sont des fonds publics et qu'en ce sens, malgré la présence de corporations, on ne peut assimiler cette propriété, par les corporations, à la propriété privée. C'est dans ce sens que nous croyons nécessaire ou utile de prévoir un pouvoir de fusion de corporations hospitalières, qui vise des fins complémentaires.»

* Voir le site: <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/cas-avant-1984-29-2/journal-debats/CAS-711019.html> (consulté le 26 octobre 2016).

Père Yvon Isabelle (président de la CRC-Québec): «Ce mémoire a été préparé à la suite de consultations écrites et de rencontres régionales à l'intérieur de la CRC. Je vous rappelle que la CRC représente 42,000 religieux dans le Québec, en plus de 5,000 qui œuvrent dans les pays du Tiers-Monde. [...] Nous trouvons que cette loi, si elle était adoptée dans sa teneur actuelle, exclurait, et de façon définitive, les communautés religieuses des œuvres caritatives, que ce soit dans le secteur hospitalier ou dans celui des foyers; elle exclurait ces congrégations de ces œuvres qui sont leur raison principale d'exister. [...] La fusion des hôpitaux chasse inévitablement les religieuses qui ne sont pas syndiquées des postes de cadre.»

Sœur Marie-Paule Levaque (sœur de la Providence, membre de la CRC-Québec, fondatrice de la Fondation de l'Hôpital du Sacré-Cœur): «Mais il reste que pour nous, religieuses, lorsque nous n'aurons plus de contrôle, que nous n'aurons plus rien à dire dans les politiques de l'hôpital, nous nous verrons peut-être imposer des politiques qui pourront aller à l'encontre de nos principes religieux. Je veux parler, par exemple, d'avortement, de ligature de trompes, d'euthanasie, etc. Et c'est ainsi que nous ne pourrions certainement pas travailler dans des situations semblables. Et c'est une des craintes que nous avons, si nous n'avons plus rien à dire dans le contrôle de nos institutions.»

La loi adoptée à l'unanimité le 15 décembre 1971 par l'Assemblée nationale instaure un système public de services de santé et de services sociaux qui se veut rationalisé et unifié. Alors que jusqu'aux années 1960 le Québec de Duplessis avait opté – par défaut – pour une politique de non-intervention, cette «initiative devait représenter un triomphe de la planification sociale. [...] En dépit du retrait des communautés religieuses pendant les années soixante, on n'a pas effectué de transformation cohérente du système de soin avant 1971⁴⁵». Un processus *global* a ainsi pris corps au cours des quatre ans qu'ont duré les travaux de la CESBES; il contraste fortement avec le mode de fonctionnement du système de santé de l'Ontario voisin, qui évolue plutôt de façon incrémentale⁴⁶. Au début des années 1990, Deena White tire de cette comparaison l'hypothèse selon laquelle il s'est établi au Québec une «relation symbiotique», pendant et depuis la Révo-

45. D. White, «La santé et les services sociaux: réforme et remises en question», p. 225 et 232.

46. J. Hastings, «The Ontario Health System: An Overview», p. 37.

lution tranquille, «entre la nouvelle classe moyenne ascendante, formée surtout de jeunes professionnels francophones ayant reçu une formation universitaire, et les planificateurs et les fonctionnaires technocrates qui dominent l'État⁴⁷». L'entrée de l'État dans le domaine de la vie familiale, du bien-être social et des soins médicaux a trouvé là sa base à la fois sociale et professionnelle⁴⁸.

Au cours des années 1960, ainsi que j'ai pu l'observer une décennie plus tard au sein des quartiers populaires de Montréal (Hochelaga-Maisonneuve, Pointe-Saint-Charles, Saint-Henri et Centre-Sud), on a également assisté au transfert progressif du travail social de la sphère religieuse à la sphère étatique. On a alors assisté au passage d'une forme d'intervention traditionnelle des agences sociales contrôlées par la hiérarchie catholique à un système d'action inspiré des méthodes préconisées par les promoteurs du développement des collectivités et de l'animation sociale⁴⁹, qui furent également actifs au sein du Bureau d'aménagement de l'est du Québec (BAEQ). Ce fut notamment le cas en ce qui concerne le Conseil des œuvres de Montréal, créé en 1934, d'abord sous le nom de Conseil catholique d'étude et d'action sociales, par la Fédération des œuvres de charité canadienne-française; cet organisme est devenu en 1968 le Conseil de développement social du Montréal métropolitain (CDSMM), avant de constituer la structure de base du Conseil régional des services sanitaires et sociaux (CRSSS), lors de la mise en œuvre du projet de loi n° 65⁵⁰.

47. D. White, *art. cit.*, p. 234. Voir aussi H. Guindon, «Malaise social, classes sociales et révolution bureaucratique».

48. P.-G. Cornell et collab., *Canada. Unité et diversité*, p. 535.

49. Au sein du Conseil des œuvres de Montréal, Michel Blondin a été directeur du Service d'animation sociale de 1966 à 1969 et l'un des principaux initiateurs de cette conception du travail social; cf. Michel Blondin, «Vie urbaine et animation sociale», p. 111-119.

50. J. Palard, «Le "travail social" au Québec: de la logique religieuse à la rationalité étatique», p. 136-167. À Trois-Rivières, Lucia Ferretti observe une évolution similaire: «Caritas-Trois-Rivières (1954-1966), ou les difficultés de la charité catholique à l'époque de l'État-providence», p. 187-216.

CONCLUSION

En une décennie, le système des services de santé et des services sociaux du Québec a été profondément bouleversé : les communautés religieuses ont disparu de la scène publique, où ont pris place de nouveaux groupes professionnels et institutionnels. « Comme cela arrive rarement dans l'histoire d'une société, il devenait politiquement possible d'introduire démocratiquement des changements majeurs de l'ordre social dans le domaine de la santé⁵¹. » Le rôle charismatique de Claude Castonguay, « grand prêtre » de la réforme passé de la présidence de la CESBES au poste de ministre des Affaires sociales, a beaucoup compté dans la détermination d'objectifs et d'idéaux ambitieux et dans la légitimation du processus de réforme. Mais ce rôle n'explique pas tout... L'interprétation estimée la plus plausible par Marc Renaud réside dans ce qui caractérise les « relations entre les classes sociales dans l'économie politique québécoise », en l'occurrence dans « l'émergence d'une certaine petite bourgeoisie nationale qui trouve son intérêt dans l'expansion de l'État et dans l'accroissement de la légitimité de l'appareil d'État⁵² », pourvoyeur attendu d'emplois prestigieux et rémunérateurs. Comme cette classe a « développé une culture politique qui valorise les réorganisations globales et visibles⁵³ », une telle analyse est en parfaite congruence avec l'approche cognitive des politiques publiques et son concept analytique de référentiel. Pour Pierre Muller, en effet, ces politiques servent précisément à constituer « des espaces (des forums) au sein desquels les différents acteurs concernés vont construire et exprimer un rapport au monde qui renvoie la manière dont ils perçoivent le réel, leur place dans le monde et ce que le monde devrait être⁵⁴ ».

On notera au passage que « les réorganisations globales et visibles » – relatives ici à la constitution d'un « méta-secteur » – ne sont pas sans affinité, bien au contraire, avec une culture catholique universaliste encore très prégnante ; la fonction matricielle

51. M. Renaud, « Réforme ou illusion ? Une analyse des interventions de l'État québécois dans le domaine de la santé », p. 133.

52. *Ibid.*, p. 145 ; les italiques sont dans le texte.

53. *Ibid.*, p. 146.

54. Pierre Muller, *art. cit.*, p. 195.

de cette culture peut permettre de comprendre comment il a été possible de passer de façon mimétique et sans heurt d'une régulation religieuse du politique à une régulation politique, sinon du religieux en tant que tel, du moins des institutions religieuses naguère puissantes dans le domaine de la santé et des services sociaux. Jean-François Laniel invite à juste titre à prêter attention au caractère singulier des processus de transformation des sociétés, qui n'agit pas, en effet, selon des modalités de politiques publiques qui seraient universelles: le pluralisme culturel et religieux porte pleinement l'empreinte des cadres institutionnels et de la matrice culturelle des formations sociales où il émerge et se développe⁵⁵. Cette transposition par inversion du rapport de forces ne compte pas pour rien dans l'évincement du pouvoir des groupes porteurs du modèle clérical; évincement d'ailleurs prôné par certains acteurs catholiques eux-mêmes, qui ont écrit une partie du drame qui s'est joué; évincement qui a signifié aussi *ipso facto*, on l'a vu, l'effondrement d'un système d'organisation de la main-d'œuvre féminine⁵⁶.

Par combinaison de la rationalité instrumentale et de la mémoire culturelle, de la modernité et de l'identité, l'action que la société québécoise a alors exercée sur elle-même a pris indirectement en charge sa propre historicité. Réservé à l'égard d'une lecture en matière de rupture d'un ordre finalisé, Alain Touraine énonce que «la politique, le développement, c'est faire du neuf avec du vieux, ce n'est pas casser le vieux pour laisser passer le neuf⁵⁷». C'est peut-être cela la Révolution tranquille: une métamorphose, qui ne serait ni foncièrement révolutionnaire ni véritablement tranquille.

55. J.-F. Laniel, «La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république», p. 425.

56. D. Juteau et N. Laurin, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, p. 110-111.

57. Alain Touraine, «Identité et modernité», dans Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), p. 12.

BIBLIOGRAPHIE

- Blondin, Michel, « Vie urbaine et animation sociale », *Recherches sociographiques*, IX, 1-2, 1968, p. 111-119.
- Boudreau, Françoise, « La psychiatrie québécoise depuis 1960 : de structure en structure, la loi du plus fort est-elle toujours la meilleure ? », *Santé mentale au Québec*, vol. 6, n° 2, 1981, p. 27-47.
- Charles, Aline, François Guérard et Yvan Rousseau, « L'Église, les assureurs et l'accès aux soins hospitaliers au Québec (1939-1960) », *Études d'histoire religieuse*, 69, 2003, p. 29-49.
- Comeau, Robert (dir.), *Jean Lesage et l'éveil d'une nation*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1989.
- Cornell, Paul G. et collab., *Canada. Unité et diversité*, Montréal, Holt, Rinehart et Winston limitée, 1971.
- Dion, Gérard, et Louis O'Neill, *Le chrétien en démocratie*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1961.
- Elbaz, Mikhaël, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy et Paris, Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 1996.
- Falardeau, Jean-Charles, « Rôle et importance de l'Église au Canada français », *Esprit*, 20^e année, n^{os} 193-194, août-septembre 1952, p. 214-229.
- Ferretti, Lucia, « Caritas-Trois-Rivières (1954-1966), ou les difficultés de la charité catholique à l'époque de l'État-providence », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 58/2, 2004, p. 187-216.
- Guindon, Hubert, « Malaise social, classes sociales et révolution bureaucratique », dans Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Albert Saint-Martin, 1990.
- Hamelin, Jean, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3, *Le xx^e siècle*, tome 2, *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal express, 1984.
- Harvey, Julien, « Jugement global sur les tendances nouvelles de la vie religieuse », dans *Nouvelles tendances dans la vie religieuse*, Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1969.
- Hastings, John, « The Ontario Health System: An Overview », dans Georges Desrosiers (dir.), *Le système de santé de l'Ontario: enseignements pour le Québec*, Actes du 8^e Colloque Jean-Yves-Rivard, Université de Montréal, Les Éditions administration de la santé, 1987.
- Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 1961, n° 61.
- Juteau, Danielle, et Nicole Laurin, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1997.

- Juteau, Danielle, et Nicole Laurin, « La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec de 1960 à 1966 », dans Robert Comeau (dir.), *Jean Lesage et l'éveil d'une nation*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1989, p. 155-167.
- Koussens, David, *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, 2015.
- Lajoie, Andrée, et Patrick A. Molinari, « Introduction », dans Andrée Lajoie, Patrick A. Molinari et collab., *Pour une approche critique du droit de la santé. Droit et matérialisation des politiques sociales*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1987.
- Lambert, Charles, et Roméo Bouchard, *Deux prêtres en colère. Pour la libération des chrétiens*, Montréal, Éditions du Jour, 1968.
- Laniel, Jean-François, « La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », dans E. Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2016.
- Lévesque, Georges-Henri, « La non-confessionnalité des coopératives », *Ensemble*, décembre 1945.
- March, James G., et Johan P. Olsen, *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, New York, Free Press, 1989.
- Muller, Pierre, « L'analyse cognitive des politiques publiques: vers une sociologie politique de l'action publique », *Revue française de science politique*, 50/2, 2000, p. 189-208.
- Ouellet, Fernand, « L'étude du XIX^e siècle canadien-français », dans Fernand Dumont et Yves Martin (dir.), *Situation de la recherche sur le Canada français*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1962.
- Palard, Jacques, « Le "travail social" au Québec: de la logique religieuse à la rationalité étatique », *Service social*, 31/1, 1982, p. 136-167.
- Pelletier, Gérard, « Feu l'unanimité », *Cité libre*, XI^e année, n^o 30, octobre 1960.
- Rapport de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social*, vol. 1, *L'assurance maladie*, Gouvernement du Québec, Publications du Québec, 1967.
- Rapport de la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*, vol. III, *Le développement*, t. 1, Gouvernement du Québec, Publications du Québec.
- Raymond, Lemieux, « Le catholicisme québécois: une question de culture », *Sociologie et sociétés*, 22-2, 1990, p. 152.

- Renaud, Marc, « Réforme ou illusion ? Une analyse des interventions de l'État québécois dans le domaine de la santé », *Sociologie et sociétés*, 9/1, 1977.
- Rousseau, Louis, « Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec », *Recherches sociographiques*, LVII, 2-3, 2016, p. 293.
- Routhier, Gilles, « Introduction », dans Gilles Routhier (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides (coll. « Héritage et projet »), 2001.
- Roy, cardinal, « Église et l'État du Québec », *Relations*, 292, avril 1965.
- Sevegrand, Martine, *Vers une Église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2004.
- Turcotte, Paul-André, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981.
- White, Deena, « La santé et les services sociaux : réforme et remises en question », dans Gérard Daigle et Guy Rocher (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1992.

L’empreinte du catholicisme dans l’organisation territoriale et administrative du Québec

LOUIS GEORGES DESCHÊNES

Le territoire québécois a été fortement imprimé par la marque du catholicisme romain, qui fut à la fois animateur de la vie spirituelle du peuple canadien-français au premier chef et principal organisateur du territoire administratif sur lequel ce dernier a posé pied. Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser aux diverses configurations territoriales et administratives que le Québec contemporain a héritées du catholicisme historique. Ce territoire québécois a effectivement fait l’objet d’une organisation précise, dominée par le domaine paroissial catholique, qui ceint un territoire communautaire à dimension humaine. Dès la fin du xviii^e siècle, on prend conscience de l’importance de la paroisse comme fait civilisateur. Comme le rappelle avec justesse P.C. Poulin¹, la paroisse n’a pas qu’une fonction religieuse, elle est également un lieu communautaire d’importance, constituant ainsi une base solide vers l’édification d’un réseau municipal et régional. Ce réseau sera mouvant et de nombreux démembrements de territoire auront lieu pour des raisons de colonisation, d’une part, puis d’urbanisation, d’autre part.

1. P.C. Poulin, «La consolidation d’après-guerre», p. 207.

Dans ce chapitre, nous proposons de mettre en exergue la concomitance et l'influence respectives des processus de sécularisation² et de laïcisation³ sur l'organisation sociale et politique du territoire dans le Québec contemporain. En effet, l'Église catholique est à l'origine de la structuration administrative du territoire québécois, donnant lieu aujourd'hui à une gestion politique qui lui échappe. Nous mettons en relief l'évolution de ces processus concomitants de sécularisation et de laïcisation à partir de l'étude de six territoires qu'il nous faut diviser en deux groupes : le premier groupe illustre la marque de l'Église catholique sur l'édification du réseau municipal québécois ; le second groupe montre les effets pérennes de cette organisation municipale qui, mise en place par l'Église, lui pose des défis sur la gestion actuelle du religieux et doit désormais tenir compte des mêmes réalités administratives. Nous retenons comme cadre territorial d'interprétation les municipalités régionales de comté (ci-après MRC). Au Québec, la municipalité forme la plus petite unité autonome de gouvernement de proximité. À l'échelon supérieur, elle est regroupée au sein d'une municipalité régionale de comté depuis 1982 ou un territoire équivalent depuis 2002. Enfin, un nombre variable de MRC et de territoires équivalents forment une région administrative, dont le nombre est fixé à dix-sept depuis 1997, des régions qui épousent sensiblement les diocèses catholiques québécois (annexe A).

L'EMPREINTE DU CATHOLICISME ROMAIN SUR L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE DU TERRITOIRE QUÉBÉCOIS

Nous analysons dans un premier temps deux territoires administratifs dont la particularité réside dans le fait que l'orga-

-
2. Nous entendons la sécularisation comme un processus qui mène à une individualisation des pratiques et des croyances, individualisation qui remet en cause les modes d'appartenance religieuse, notamment sur le plan spatial. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », p. 683-729.
 3. Nous entendons par laïcisation le processus par lequel l'État ou une administration politique reprend la gestion du devenir des collectivités et des territoires au profit de l'Église qui les a organisés, voir M. Milot, « Laïcité et religion : pour une comparaison Québec-France », p. 475-477.

nisation première eut lieu sous le régime seigneurial, soit dans la période allant de 1632 à 1854⁴ : les MRC de Bellechasse et de Beauce-Sartigan.

La MRC de Bellechasse : exemple d’une naissance de réseau rural, paroissial et municipal dans le territoire de cadastre seigneurial

Le territoire issu du cadastre seigneurial de Bellechasse est situé sur la Côte-du-Sud, une sous-région géohistorique sise à l’est de la grande région administrative de Chaudière-Appalaches. Ce territoire comportait une vingtaine de seigneuries en front de fleuve entre Lauzon et Rivière-du-Loup, dont les seigneuries de Beaumont et de Saint-Michel. Aussi, notre regard se portera sur quatre paroisses, devenues au fil du XIX^e siècle quatre municipalités, et qui se trouvent alignées dans la direction nord-sud le long de la route québécoise 279. Cette dernière route constitue pour mémoire une ancienne montée seigneuriale perpendiculaire au fleuve Saint-Laurent depuis le bourg seigneurial de Saint-Étienne, dans l’ancienne seigneurie de Beaumont. Les bourgs seigneuriaux agissaient d’ailleurs comme centre spatial dans la plupart de ces premiers territoires politiques dont nous percevons encore la trace. En effet, ils sont situés autour d’un centre formé, d’une part, par le domaine seigneurial qui comprend le manoir et le moulin à farine, et, d’autre part, par le domaine paroissial qui regroupe minimalement l’église, le presbytère et le cimetière⁵. De Beaumont, on accède par le sud à un premier village, celui de Saint-Charles-de-Bellechasse. Ces deux villages composent l’essentiel du développement villageois dans la seigneurie de Beaumont car le village suivant, celui de Saint-Gervais, appartient déjà à la seigneurie voisine de Saint-Michel. Cette dernière encerclait en effet la seigneurie de Beaumont par le sud-est⁶. Cet arrière-fief fut l’apanage d’une colonisation nécessitée par l’arrivée massive d’Acadiens déportés dans la région, d’où le surnom de Petite-Cadie pour les deux premiers rangs d’habitation. De ce fait, et de manière schématique, les quatre premiers rangs depuis la limite avec Saint-Charles-de-Bellechasse relèvent de la paroisse de

4. B. Grenier, *Brève histoire du régime seigneurial*, p.24.

5. A. Laberge, « D’un territoire inoccupé à un espace saturé », p. 83.

6. P. St-Arnaud, *Histoire des frontières d’une seigneurie appelée La Durantaye*. 2010.

Saint-Gervais-et-Saint-Protas (aujourd'hui Saint-Gervais), marquant la fin de la plaine du Saint-Laurent, et les quatre derniers rangs toujours en direction sud forment, quant à eux, la paroisse de Saint-Lazare, déjà nichée dans le contrefort des Appalaches.

Ces quatre paroisses, devenues quatre villages avant 1855 et depuis des municipalités à part entière, constituent selon nous un ensemble représentatif de l'empreinte du catholicisme, notamment en raison d'une rare conservation des marqueurs territoriaux que sont les éléments du domaine paroissial et dont les villages en sont les manifestations concrètes. En effet, certains d'entre eux « deviendront des gros bourgs, structurés autour d'une grande place, dominée par l'église, le presbytère, le cimetière, et parfois le couvent et le collège. C'est l'aire sacrée, qui définit le cœur du village⁷ ». De manière synchronique, on pourrait illustrer cette empreinte explicite du catholicisme dans ces quatre villages par le tableau 1, qui dresse un court inventaire de l'état actuel du domaine paroissial local :

Tableau 1. Le domaine paroissial en Bellechasse (diocèse de Québec)

Municipalité	Saint-Étienne (Beaumont)	Saint-Charles-de- Bellechasse	Saint-Gervais	Saint-Lazare
Érection canonique	1721	1749	1832	1835
Église actuelle	1733 (exceptionnelle)	1752 (exceptionnelle)	1873 (patrimoniales)	1884 (patrimoniales)
Presbytère	1721 (patrimonial)	Oui (patrimonial)	Non	Oui
Cimetière(s)	1 ^{er} Ad sanctus 2 ^e cimetière	Oui	Oui	Oui
Calvaire	Oui	Oui	Oui	Oui
Enclos	Oui	Oui	Oui	Non
Chapelle ou autre	2 chapelles	2 chapelles	Non	Grotte
Fiche d'inventaire*	2003-12-040	2003-12-016	2003-12-015	2003-12-021

*Les fiches d'inventaire sont tirées de l'Inventaire des lieux de culte du Québec. Site télé-accessible à l'adresse suivante : www.lieuxdeculte.qc.ca. Consulté le 3 décembre 2016.

7. P.C. Poulin, *op. cit.*, p. 205.

Relevons ici que la paroisse et municipalité de Saint-Lazare trace la limite méridionale du territoire seigneurial perpendiculaire au Saint-Laurent. On perçoit un changement de cadastre dès le village suivant au sud sur la route 279, celui de Saint-Damien, qui se trouve au cœur du canton de Buckland érigé en 1806. Celui-ci représente le premier des cantons qui défileront jusqu’à la frontière américaine. De plus, le caractère central de Saint-Lazare fait de ce dernier village le chef-lieu de la MRC de Bellechasse, unissant ainsi en son sein d’anciennes seigneuries et de plus récents cantons. Cet amalgame de seigneuries et de cantons est caractéristique de la sous-région géohistorique voisine, celle de Beauce-Etchemin-Amiante, qui ceint par le sud la région administrative de Chaudière-Appalaches.

La MRC de Beauce-Sartigan : exemple du peuplement d’un territoire rural et supra-municipal sous l’égide d’une paroisse mère

Marquant une première étape routière entre la source de la rivière Chaudière au lac Mégantic dans les Cantons-de-l’Est et de sa rencontre avec le fleuve Saint-Laurent à Lévis, la ville actuelle de Saint-Georges de Beauce est un modèle d’organisation territoriale comportant à la fois d’anciennes seigneuries et des cantons plus récents. Située historiquement dans la seigneurie Aubert-Gallion, créée en 1736 sur la rive sud de la Chaudière, elle formait avec sa jumelle d’outre-rive, la seigneurie Aubin-De L’Isle⁸, ultime seigneurie de la vallée, l’entourant de cantons sur les hauteurs tant à l’est, au sud qu’à l’ouest. Du reste, la paroisse de Saint-Georges est à l’origine d’un important démembrement qui a servi de grand ordonnateur de cette région aux accents fortement ruraux. Dans le tableau 2, nous montrons les contours de ce démembrement qui a fait de Saint-Georges le pôle d’influence de la haute vallée de la Chaudière.

8. D’après la carte produite par B. Grenier, la seigneurie Aubin-De L’Isle a été divisée en 3 fiefs : Cumberland, Saint-Charles-de-la-Belle-Alliance et Sainte-Barbe-de-la-Famine. B. Tremblay, *Brève histoire du régime seigneurial*, p. 13 et 19.

Tableau 2. Les municipalités issues de la paroisse de Saint-Georges (diocèse de Québec)⁹

Versants de la rivière Chaudière	Seigneuries (création)	Paroisses originelles (érection)	Cantons (érection)	Paroisses originelles (érection)
Est	<i>Saint-François-de-la-Nouvelle-Beauce</i> (1736)	N.-D.-de-la-Providence, auj. N.-D.-des-Pins (1925) Saint-Simon-les-Mines (1928)	<i>Watford</i> (1864)	Saint-Prosper (1901) Saint-Philibert (1919)
			<i>Metgermette-Nord</i> (1885)	Saint-Côme-de-Kennebec (1888)
	<i>Aubin-De L'Isle</i> (1736)	L'Assomption-de-la-B.V.M. (Saint-Georges-Est, 1950)	<i>Linière</i> (1852)	Saint-René-Goupil (1941) Saint-Martin (1911)
			<i>Jersey</i> (1822)	
Ouest	<i>Aubert-Gallion</i> (1736)	Saint-Georges (1856) Saint-Jean-de-la-Lande (1932)	<i>Shenley</i> (1810)	Saint-Honoré (1900)

Cet ensemble politique d'origine religieuse constitue le cœur territorial de la MRC de Beauce-Sartigan, créée en 1982, en remplacement d'une partie du comté municipal de Beauce (1855). Aux paroisses-filles de Saint-Georges s'ajoutent des municipalités périphériques issues d'un peuplement régional plus large. Ainsi, au sud-ouest, nous trouvons les villages cantonaux de Saint-Gédéon-de-Beauce et de Saint-Théophile qui logent dans l'axe de la route provinciale 173 et, au sud-est, un groupe de municipalités dans les hauteurs de la vallée bordée *in fine* par la route provinciale 108. De fait, depuis Saint-Georges défilent, le long de la route provinciale 271, les villages cantonaux de Saint-Benoît-Labre (avec l'enclave de Lac-Poulin) ainsi que de Saint-Éphrem-de-Beauce; puis, sur la route 108 en direction sud, on traverse les villages de La Guadeloupe (anc. Saint-Évariste-Station) et de Saint-Évariste-de-Forsyth; enfin, blotti au cœur des terres, on découvre le village de Saint-Hilaire-de-Dorset, d'à peine 100 habitants en 2011, vestige d'une colonisation hardie du siècle dernier.

9. Routhier, G., « Les enjeux régionaux (1850-1930) », *ibid.*, p. 534-597.

La MRC de Beauce-Sartigan représente un exemple générique de l’empreinte de l’Église sur le territoire administratif. Plusieurs cas de figure suivent en effet les mêmes paramètres sur l’ensemble du territoire, notamment celui qui est issu du cadastre seigneurial. Après une première gestion administrative sur le mode spécifique de la paroisse, ces territoires se sont progressivement affranchis de l’influence directe du catholicisme pour être constitués en administration politique propre, soit une municipalité civile avec un maire et un conseil municipal. Pensons ici à la loi sur la création des municipalités de comté en mai 1855, divisant le territoire québécois en 61 comtés municipaux, un système qui perdurera ultimement jusqu’en 1983 (en 1945, le Québec comptera 76 comtés)¹⁰. Ce sont ces comtés municipaux, une administration purement politique et indépendante du pouvoir religieux, qui géreront le devenir des municipalités de ville, de village, de paroisse ou de canton entre 1855 et 1980. À partir de 1980, les municipalités régionales de comté prendront le relais de cette gestion du politique.

Cette prise en charge par le politique du devenir des collectivités territoriales a eu des répercussions sur la suite des choses. Pendant que le processus de laïcisation dans l’administration du territoire s’exprime comme on le voit ici, un processus de sécularisation a aussi lieu. En effet, les territoires religieux et politiques qui avaient les mêmes contours jusqu’aux années 1990, pour se doter d’un point de chute reconnu¹¹, connaissent depuis une rupture dans la spatialisation de la dimension religieuse. Cela nous conduit à notre deuxième groupe de territoires qui, à l’inverse des premiers, subissent l’effet inverse, à savoir celui de faire correspondre ou non la nouvelle paroisse issue du processus de sécularisation au territoire administratif et politique laïcisé depuis plus d’un siècle, et cela de la manière la plus proximale

10. Gouvernement du Canada, *Acte des municipalités et des chemins de 1855 et certains actes y relatifs, etc.*, Québec, Stewart Derbyshire et George Desbarats, 1855. Le Gouvernement du Canada est ici celui du Canada-Uni, ayant eu légalement autorité sur le territoire du Québec de 1840 à 1867. Notons également que les villes de Québec, de Trois-Rivières et de Montréal ne furent pas incluses dans une municipalité de comté en 1855.

11. Les récentes études d’É.-M. Meunier et de ses collaborateurs vont en ce sens, notamment É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*, p. 683-730.

possible. Pour illustrer l'effet de cette rupture entre le territoire administratif et le redéploiement de l'expérience religieuse topographique que constitue la paroisse avec pignon sur rue, nous avons retenu les territoires administratifs de la MRC du Granit, de la MRC du Val-Saint-François, de la MRC de Drummond et de la région administrative de la Mauricie (région 04).

LA RUPTURE SPATIALE ENTRE LE TERRITOIRE ADMINISTRATIF ET LA PAROISSE CATHOLIQUE

Pour marquer la transition avec le sujet précédent, gardons à l'esprit les liens géographiques et historiques qui unissent la MRC de Beauce-Sartigan et la MRC du Granit, voisines géographiquement et héritières de l'ancienne municipalité de comté de Beauce (1855-1912). L'intérêt porte sur le fait que des municipalités du premier territoire administratif sont désormais liées en termes paroissiaux à l'autre territoire administratif.

La MRC du Granit : un territoire politique unifié, un territoire religieux divisé

Dans un premier temps, tâchons de cerner les contours religieux et politiques de la MRC, située à la source de la rivière Chaudière et dans les montagnes des Cantons-de-l'Est. Le tableau 3 nous donne un aperçu de la division singulière du territoire. Selon que l'on se réfère à la municipalité ou à la commission scolaire, soit le territoire spécifiquement administratif et politique, ou encore au diocèse catholique, l'appartenance y est distinctement plurielle.

Le Granit forme ainsi un seul territoire administratif en termes politiques, mais entrecoupé par deux diocèses, des territoires religieux, et découpé en trois commissions scolaires, une empreinte assurément politique. C'est dire la complexité de l'espace pris dans son aspect quotidien. En effet, la personne qui paie des impôts municipaux, qui fréquente hebdomadairement la célébration dominicale ou qui fréquente un établissement scolaire ne prendra pas toujours la même direction à partir de sa demeure.

Tableau 3. La MRC du Granit divisée selon les territoires d'appartenance

Diocèse	Municipalités et ensembles paroissiaux (lieux de culte historiques)	Commissions scolaires
Québec (1672)	Saint-Jean-Paul-II (2017)* Saint-Ludger (1) Saint-Robert-Bellarmin (1)	<i>Beauce-Etchemin</i> (secteur Bélanger)
	Notre-Dame-des-Amériques (2015) : Courcelles (1) Lambton (1) Saint-Sébastien (1) Lac-Drolet (1)	<i>Hauts-Cantons</i> (secteur Lac-Mégantic)
Sherbrooke (1874)	Unité pastorale Sainte-Marie-du-Lac Audet (1) Frontenac (fermée) Lac-Mégantic (2 dont 1 fermé) Marston (fermée) Nantes (1) Sainte-Cécile-de-Whitton (1) Saint-Romain (1) Stornoway (1)	
	Saint-Joseph-des-Monts (2008) : Milan (1) N.-D.-des-Bois (1) Piopolis (1) Woburn (1) Val-Racine (1)	
	Saint-Frère-André (2015) Stratford (1)	<i>Appalaches</i> (Thetford Mines)

* Les cinq paroisses de la Haute-Beauce, dont deux sont sises dans la MRC du Granit, ont été regroupées en une seule paroisse le 1^{er} janvier 2017 sous le vocable de Saint-Jean-Paul-II. G.C. Lacroix, *Décret de suppression des paroisses de Saint-Théophile, de Saint-Martin, de Saint-Ludger, de Saint-Robert-Bellarmin et modification des limites et du nom de la paroisse de Saint-Gédéon*. Document télé-accessible à l'adresse suivante : http://www.ecdq.org/wp-content/uploads/2017/01/DECRET_Saint-Jean-Paul-II.pdf. Consulté le 10 mars 2017.

Du point de vue religieux, faisons le point sur les nouvelles territorialités issues des regroupements paroissiaux, un mouvement nommé généralement « tournant missionnaire » (Québec, Nicolet, Trois-Rivières ou Sherbrooke pour ne nommer que les

diocèses explorés dans ce chapitre). Spécifions, par exemple, que le diocèse de Québec ramènera à terme les paroisses de son territoire au nombre approximatif de 29¹². Dans cet esprit, plusieurs paroisses de la MRC de Beauce-Sartigan sont maintenant liées, par exemple, à des paroisses de la MRC du Granit, comme celles de Sainte-Martine (Courcelles), de Saint-Vital (Lambton), de Saint-Sébastien et de Saint-Samuel (Lac-Drolet), liées à de la paroisse Notre-Dame-des-Amériques, ou encore Saint-Gédéon, Saint-Martin et Saint-Théophile, unies au sein de la paroisse Saint-Jean-Paul-II. Dans cet esprit, le tableau 4 montre la géographie étonnante de la nouvelle paroisse Notre-Dame-des-Amériques érigée en 2015.

Tableau 4. La paroisse Notre-Dame-des-Amériques¹³
(diocèse de Québec)

Comté municipal	MRC (chef-lieu)	Canton historique (érection)	Municipalités (paroisses historiques)	Route Qc
Beauce (1855-1982)	Beauce-Sartigan (Saint-Georges, 1982)	<i>Shenley (1810)</i>	Saint-Honoré	269
		<i>Tring (1804)</i>	Saint-Éphrem Saint-Benoît-Labre et Lac-Poulin	271
<i>Forsyth (1849)</i>		La Guadeloupe (Notre-Dame) Saint-Évariste	108	
<i>Dorset (1799)</i>		Saint-Hilaire	Écart	
Frontenac (1912-1982) <i>démembré de Beauce</i>	Le Granit (Lac-Mégantic, 1982)	<i>Lambton (1848)</i>	Courcelles (Sainte-Martine) Lambton (Saint-Vital)	Écart 108
		<i>Aylmer (1848)</i>	Saint-Sébastien	263
		<i>Gayhurst (1868)</i>	Lac-Drolet (Saint-Samuel)	263

Mentionnons que la fabrique de la paroisse Notre-Dame-des-Amériques est basée à La Guadeloupe, sur la route provinciale 108, ce qui lui vaut d'être un centre spatial plutôt commode pour le nouvel ensemble, mais à partir duquel les villages de Saint-Sébas-

12. Diocèse de Québec, site Internet. Site télé-accessible à l'adresse suivante: www.ecdq.org. Consulté le 5 décembre 2016.

13. G. C. Lacroix (2015). *Décret de suppression des paroisses de Saint-Vital, de Saint-Éphrem, de Saint-Évariste, de Saint-Sébastien, de Saint-Benoît-Labre, de Saint-Honoré, de Sainte-Martine, de Saint-Hilaire-de-Dorset, de Saint-Samuel, et modification des limites et du nom de la paroisse Notre-Dame-de-La-Guadeloupe*. Document télé-accessible à l'adresse suivante: <http://www.ecdq.org/wp-content/uploads/2016/09/2015-10-29-DECRET-Notre-Dame-des-Ameriques.pdf>. Consulté le 19 novembre 2016.

tien et de Lac-Drolet paraissent nettement excentrés, puisqu’ils se trouvent sur un axe perpendiculaire le long de la route provinciale 263 dans les Cantons-de-l’Est, à partir de Lambton. Quant aux villages de Courcelles et de Saint-Hilaire-de-Dorset, ils se tiennent à l’écart de l’axe de la route 108, le second n’étant d’ailleurs joignable que par les rangs issus de la colonisation. De plus, cette nouvelle paroisse s’immisce tout aussi profondément vers le nord dans les hauteurs de Saint-Georges avec les villages de Saint-Benoît-Labre et de Saint-Éphrem-de-Beauce, tous deux érigés le long de la route provinciale 271, ainsi que du village de Saint-Honoré-de-Shenley, situé quant à lui sur la route 269, à partir de Saint-Éphrem. Une distance de 48 kilomètres sépare le clocher le plus au nord (Saint-Benoît-Labre) de celui qui se trouve le plus au sud (Lac-Drolet). Bref, la nouvelle paroisse relie des unités géohistoriques et socio-démographiques diverses qui n’ont pour lien historique commun que leur appartenance passée au comté municipal de Beauce entre 1855 et 1912, après quoi on y préleva le nouveau comté municipal de Frontenac, qui gravitait alors autour de la petite ville émergente de Lac-Mégantic, relevant depuis 1874 du diocèse de Sherbrooke. En vérité, il aurait été raisonnable, géohistoriquement parlant, que les paroisses de Saint-Ludger et de Saint-Robert-Bellarmin (aujourd’hui Saint-Jean-Paul-II) eussent été regroupées avec celles de Courcelles, de Lambton, de Saint-Sébastien et de Lac-Drolet, laissant celles qui étaient issues de la MRC de Beauce-Sartigan refaire l’unité plus au nord. Ces six premières paroisses du diocèse du Québec sont en effet à la fois politiquement dans la MRC du Granit et historiquement dans la dynamique particulière des Cantons-de-l’Est, des spécificités qui ne semblent pas avoir été prises en compte dans la refonte paroissiale, d’autant plus que la même équipe pastorale animait les deux anciennes unités paroissiales de la Haute-Beauce avant l’érection de Notre-Dame-des-Amériques et de Saint-Jean-Paul-II.

Avant d’introduire l’exemple suivant, soulignons seulement que dans la MRC du Granit l’unité pastorale Sainte-Marie-du-Lac et la paroisse nouvelle Saint-Joseph-des-Monts suivent en tous points le même modèle de restructuration que Notre-Dame-des-Amériques, à la différence près que la paroisse Saint-Joseph-des-Monts la devance chronologiquement de huit ans et que, dans

le diocèse de Sherbrooke, elle devient le modèle à partir duquel une série de paroisses nouvelles ont été créées depuis 2008. Nous sommes ici face à un effet de croisement entre le processus de sécularisation, compris comme une transformation dans les pratiques religieuses et dans la manière conséquente d'occuper le territoire¹⁴, et le processus de laïcisation qui reconfigure le territoire politique de manière indépendante du pouvoir religieux¹⁵.

Par ailleurs, nous examinerons de suite le cas de la MRC du Val-Saint-François, elle aussi remaniée en paroisses nouvelles et en unités pastorales. Elle illustre de manière exceptionnelle le délitement de l'empreinte réelle du catholicisme sur le territoire.

La MRC du Val-Saint-François : un exemple du délitement de l'empreinte catholique sur le territoire

Pour notre propos, nous traitons strictement du territoire cantonal situé à l'intérieur des limites historiques du canton de Windsor érigé en 1802, en sachant que les limites actuelles (2002) de la ville de Windsor intègrent également l'ancienne paroisse de Saint-Grégoire-VII de Greenlay, sise dans le canton de Brompton (érigé en 1801) et reliée à la ville historique par un pont sur la rivière Saint-François. Par ailleurs, toujours pour des raisons pratiques, nous soulignons que le canton de Windsor est divisé en rangs, parallèles à la rivière Saint-François, dont le premier débute dans la municipalité actuelle de Saint-Georges-de-Windsor, au nord, et que le onzième sert de limite nord à la ville de Windsor, située au sud.

Dans ce canton, du nord vers le sud, on retrouve subséquemment les villages historiquement catholiques de Saint-Georges-de-Windsor, de Saint-Claude, de la municipalité rurale de Val-Joli (hameau) ainsi que de la ville de Windsor. De même, l'armature routière principale est formée par la route provinciale 249 qui suit en partie l'axe de la rivière Watopeka. En revanche, l'état réel du paysage peut présenter une organisation plus confuse en raison du double peuplement des cantons, le premier plus conforme à l'esprit cantonal des Anglo-protestants, la ville de Windsor en

14. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*, p. 683-729.

15. M. Milot, *op. cit.*, p. 475-477.

porte d’ailleurs les traces, et le second plus soucieux d’impératifs religieux des Franco-catholiques, que l’on retrouve dans les villages. Pour les catholiques, le centre géographique à considérer est le domaine paroissial, spécifiquement le clocher de l’église, ce marqueur spatial par sa hauteur et temporel par sa cloche¹⁶. D’où le *gravitas* dans le choix de l’emplacement. À cet effet, la limite nord du canton de Windsor présente des caractéristiques intéressantes en raison de la courte distance qui sépare les villages catholiques de Wotton, du canton du même nom et érigé en 1849, et de celui déjà nommé de Saint-Georges-de-Windsor, soit à peine 7,4 kilomètres, ou l’espace approximatif de deux rangs de colonisation. Qui plus est, Saint-Georges-de-Windsor et les villages attenants de la MRC des Sources, dont le siège est basé dans la ville voisine d’Asbestos, ont regroupé leurs paroisses sous le vocable de Cœur-Immaculé-de-Marie (2013) sous la forme géographique parfaite de la MRC des Sources. Nous avons ici un cas où le territoire religieux épouse parfaitement le territoire administratif politique, mais de manière chronologiquement inversée, car le territoire politique a primé ici sur le religieux. Par conséquent, la géographie historique du canton de Windsor n’a eu que peu d’effets sur les destinées tant politiques (MRC différente) que religieuses de Saint-Georges-de-Windsor (paroisse nouvelle différente).

Le reste du canton de Windsor, soit environ les trois quarts de son territoire, rassemble sur le plan religieux les anciennes paroisses de Saint-Claude (dissoute en 2006), de Saint-Zacharie (Val-Joli, dissoute en 1999), ainsi que deux paroisses urbaines de Windsor : Saint-Gabriel-Lalemant (dissoute en 2005), à l’est de la rivière Watopeka, et Saint-Philippe, à l’ouest de la rivière Watopeka et au cœur du bourg principal. Ces quatre paroisses, tout comme celle de Saint-Grégoire-VII de Greenlay (dissoute en 2003), font désormais partie de la paroisse Saint-Philippe, elle-même en union pastorale avec la paroisse Saint-François-Xavier dans le canton voisin de Brompton¹⁷. Comble de malheur,

16. J.-P. Kesteman, « Sociétés, institutions et vie politique », dans J.-P. Kesteman, P. Southam et D. Saint-Pierre, *Histoire des Cantons de l’Est*, p. 403.

17. G. Baril, *Une Église entre lacs et montagnes. Archidiocèse de Sherbrooke, 1874-2010*, p. 413.

l'église patrimoniale Saint-Philippe fut la proie des flammes en mai 2013. Une nouvelle église plus petite et plus fonctionnelle a été érigée environ un an plus tard. Fait exceptionnel, plus aucune des anciennes églises de la paroisse élargie de Saint-Philippe n'est encore en fonction. L'église de Saint-Claude a été démolie en 2011 et sa disparation modifie profondément le paysage villageois. Quant aux églises de Saint-Zacharie et de Saint-Gabriel-Lalemant, elles ont été vendues à des intérêts privés. En somme, dans le canton de Windsor et dans ses limites originelles de 1802, il ne reste pratiquement plus d'éléments patrimoniaux issus du domaine paroissial qui marquent le territoire catholique, à l'exception de l'église patrimoniale de Saint-Georges, contrairement aux villages seigneuriaux de Bellechasse avec lesquels nous avons introduit notre propos.

La fusion des paroisses urbaines de Windsor nous amène à notre prochain point, celui du rôle de la paroisse urbaine comme agent structurant du tissu urbain. Pour illustrer notre propos, nous évoquerons l'aventure des paroisses urbaines de la ville de Drummondville, chef-lieu actuel de la MRC de Drummond depuis 1982 et présent siège de la région administrative du Centre-du-Québec depuis 1997.

La MRC de Drummond : de l'organisation à la recomposition politique et religieuse

La ville de Drummondville est située sur la rive sud-ouest de la rivière Saint-François, à cheval sur les cantons de Wickham et de Grantham¹⁸. Fondation anglo-protestante du début du XIX^e siècle, la ville se structure d'abord sur le plan économique, à l'instar des autres fondations de ce type dans la vallée du Saint-François (les fondations des papetières de Windsor Mills, de Brompton Falls, de Lennoxville et d'East Angus). De manière particulière, Drummondville s'édifie autour d'un moulin à scie. Les lieux de culte surgissent d'ailleurs dans ce premier périmètre¹⁹.

18. C. Bellavance et F. Normand, « L'organisation des échanges et l'émergence des premiers pôles urbains », dans C. Bellavance, Y. Rousseau, et J. Roy (dir.), *Histoire du Centre-du-Québec*, p. 217.

19. J. Roy, « La structuration du religieux au XIX^e siècle », dans C. Bellavance et collab., *op. cit.*, p. 405.

La paroisse Saint-Frédéric, à son érection en 1854, couvrira les cantons de Wickham, de Grantham sur la rive ouest de la rivière Saint-François et ceux de Simpson et de Wendover sur la rive est, soit le cadre général de l’actuelle agglomération. Quant au développement urbain et religieux de Drummondville, il aura lieu au xx^e siècle avec l’arrivée des industries textiles grâce à la construction du barrage hydroélectrique vers 1920. Ainsi, en 1911, Drummondville ne comptait que 319 familles pour environ 1700 habitants²⁰. Soulignons que la communauté était déjà catholique à 95 % et francophone à 93 %. Toutefois, en 1951, soit à quarante ans d’écart depuis le dernier dénombrement cité, Drummondville accueille 34 000 habitants, soit une augmentation de population de 13 fois le nombre de 1911. Dès lors, de nombreux quartiers et des paroisses urbaines apparurent autour des usines de textile et des artères principales.

Avec l’aide du tableau 5, nous pouvons constater que la paroisse mère Saint-Frédéric donnera aussi naissance aux diverses paroisses qui deviendront d’abord des villages ruraux campés dans les cantons voisins, puis à des municipalités satellites²¹ et, enfin, à des quartiers pérennes à la suite des fusions ponctuelles avec la ville-centre.

20. Y. Rousseau, « Drummondville et Victoriaville au xx^e siècle: d’une transition à l’autre », dans C. Bellevance et collab., *op. cit.*, p. 501.

21. Les municipalités satellites sont des quartiers résidentiels *extra muros* fondés pour diverses raisons tant civiles que religieuses, mais résultant essentiellement de l’étalement urbain causé par la démocratisation de la voiture.

**Tableau 5. Les démembrements de Saint-Frédéric
de Drummondville (diocèse de Nicolet)**

Cantons	<i>Intra-muros</i> (érection)	Municipalités satellites (érection, agglomération)	Paroisses rurales (érection, agglomération)
Wendover			Saint-Cyrille (1866)
Simpson		Saint-Charles-Borromée (1951, 2004)	
Grantham	Sainte-Thérèse-de- l'Enfant-Jésus (1937) L'Immaculée- Conception (1953) Christ-Roi (1953) Saint-Pie-X (1953)	Saint-Joseph-de-Grantham (1936, 1955) Saint-Jean-Baptiste (1947, 1955) Saint-Simon (1936, 1966) Saints-Pierre-et-Paul (1945, 1966)	Saint-Majorique-de- Grantham (1888, 2004)
Wickham		Saint-Philippe (1949, 1981)	Saint-Nicéphore (1916, 2004)

Au regard de cette féconde création de quartiers et de paroisses, nous observons que l'Église catholique est le principal agent structurant du territoire urbain de Drummondville, jusqu'au seuil des années 1970. Fait à noter, géographiquement parlant, la plupart des paroisses se trouvent dans l'axe de la route provinciale 143 (le boulevard Saint-Joseph) avec plus ou moins d'écart dans le tissu urbain. Les plus anciens clochers pointent le plus souvent en direction des usines, des moulins et de la rivière Saint-François alors que les plus récents indiquent le chemin de l'autoroute 55, parallèle à la route 143 plus à l'ouest. Par exemple, chaque paroisse urbaine a son domaine paroissial, c'est-à-dire une église, un presbytère ainsi que des écoles primaires, à l'origine un couvent (filles) et un collège (garçons). Ainsi, l'ancienne paroisse Saints-Pierre-et-Paul présente un centre spatial nettement délimité et quadrillé par les rues Saint-Alfred, Ringuet, Notre-Dame et Saint-Pierre (route 122). En son centre, on retrouve l'église paroissiale, le presbytère, l'école primaire ainsi qu'un centre communautaire. Le cimetière se situe quant à lui à une courte distance sur la rue Saint-Pierre vers l'ouest. Sur le plan plus global de l'agglomération drummondvilloise, l'église centrale de Saint-Frédéric a récemment été déclarée basilique mineure, un honneur plutôt rare dans les églises qui ne sont pas cathédrales

(17 novembre 2015)²². Il va de soi que le domaine paroissial de Saint-Frédéric est très riche : charnier, cimetière, enclos, maison du sacristain, monument et presbytère²³. Quant aux cimetières catholiques urbains, ils se font toutefois plus rares, Saint-Frédéric (1885) formant le plus ancien de la ville *intra-muros*. Le cimetière Saint-Pierre (1945), nommé ci-dessus, vient au second rang, puis celui de Saint-Philippe (1949) répond sensiblement à la même séquence historique. Enfin, chaque paroisse rurale d’origine possède aussi son propre cimetière (Saint-Majorique, Saint-Joachim²⁴, Saint-Nicéphore).

Cependant, au début des années 1990, le diocèse de Nicolet entreprend un premier chantier de restructuration paroissiale. La ville de Drummondville fait derechef partie de ce redéploiement. C’est pourquoi les treize paroisses urbaines et périphériques sont regroupées en trois unités pastorales : François-d’Assise, Le Jourdain et Bon-Pasteur²⁵. Dans les années 2000, la plupart des paroisses des trois unités pastorales sont ensuite dissoutes et reconfigurées en deux paroisses urbaines et en une unité pastorale qui unit, à la fois, une troisième paroisse nouvelle et une paroisse ancienne. Cela exclut Saint-Joachim-de-Courval, qui relève d’une autre dynamique territoriale²⁶ :

22. Diocèse de Nicolet, *En communion*, vol. 29, n° 3, novembre 2015, p. 9.

23. *Inventaire des lieux de culte du Québec*, fiche 2003-17-089.

24. Amalgamé en 2004, le village de Saint-Joachim-de-Courval fait exception. Municipalité de paroisse, il provient d’une scission en 1901 de la partie sud de Saint-Zéphirin-de-Courval (1845), la première paroisse de la seigneurie de Courval (1754), qui prolonge vers le sud la seigneurie riveraine de Saint-Antoine-de-la-Baie-du-Febvre (1683). Son histoire est donc liée aux suites du peuplement seigneurial lui-même et non à l’implantation cantonale. Cf. J. Roy, « Au sein de territoires plus vastes », dans C. Bellavance et collab., *op. cit.*, 53.

25. J. Roy, « L’Élan de la Révolution tranquille », dans C. Bellavance et collab., *op. cit.*, p. 829.

26. La paroisse Saint-Joachim a été dissoute en 2010 dans la nouvelle paroisse rurale Saint-Luc. R. Saint-Gelais, *Décret de suppression des paroisses Saint-Félix, Saint-Joachim et Saint-Lucien et modification des limites territoriales de la paroisse Saint-Cyrille-de-Wendover et changement du nom de la paroisse Saint-Cyrille-de-Wendover*. Diocèse de Nicolet, 2010.

Tableau 6. Les paroisses urbaines de Drummondville (diocèse de Nicolet)

Paroisses nouvelles		Paroisses dissoutes
Saint-François-d'Assise (2008)*		Saint-Majorique, Saint-Charles-Borromée, Sainte-Thérèse-de-l'Enfant-Jésus, L'Immaculée-Conception et Saint-Frédéric (paroisse mère, basilique mineure)
Bon-Pasteur (2007)**		Saint-Joseph-de-Grantham, Saint-Pie-X, Saints-Pierre-et-Paul. Saint-Jean-Baptiste (église fermée)
<i>Le Jourdain</i>	Saint-Jean-de-Brébeuf (2005)***	Saint-Philippe (église fermée), Christ-Roi, Saint-Simon (église fermée)
	Saint-Nicéphore (1916)	Saint-Nicéphore

* Saint-Gelais, R. *Décret de suppression des paroisses Saint-Majorique, Sainte-Thérèse-de-l'Enfant-Jésus, Saint-Charles-Borromée, de modification des limites territoriales des paroisses Saint-Frédéric et Bon-Pasteur et changement de nom de la paroisse Saint-Frédéric*, Diocèse de Nicolet, 2008.

** Saint-Gelais, R. *Décret de suppression des paroisses Saint-Joseph, Saints-Pierre-et-Paul et Saint-Jean-Baptiste et modification des limites territoriales des paroisses Saint-Frédéric et Saint-Pie-X et changement de nom de la paroisse Saint-Pie-X*, Diocèse de Nicolet, 2008.

*** Saint-Gelais, R. *Décret de suppression des paroisses Saint-Philippe et Christ-Roi et modification des limites territoriales des paroisses de Saint-Frédéric et de Saint-Simon et changement du nom de la paroisse de Saint-Simon*, Diocèse de Nicolet, 2005.

En postulant que dans un avenir rapproché l'unité pastorale Le Jourdain se fondera dans une seule paroisse nouvelle, possiblement nommée Saint-Jean-de-Brébeuf, le territoire religieux de Drummondville épousera sensiblement le même territoire qu'au moment de l'érection de Saint-Frédéric, la majeure partie des cantons de Grantham, Wickham, Simpson et Wendover. Le territoire recomposé sur le plan religieux épousera le territoire politique également recomposé lors des fusions municipales de 2004. Jusqu'ici, nous sommes demeurés dans une approche à grande échelle, celle de la MRC ou de la ville. Nous optons pour notre dernier exemple pour une approche à plus petite échelle, soit celle d'une région entière, vue à vol d'oiseau, et cela pour essayer d'en extraire une logique territoriale. Notre choix s'arrête sur la région administrative de la Mauricie qui épouse à peu de chose près le diocèse de Trois-Rivières. On y assiste à un renversement de la logique territoriale sur le plan religieux catholique.

La région administrative de la Mauricie et le diocèse de Trois-Rivières : exemple d’un renversement des rapports spatiaux historiques au Québec

Tout d’abord, notons que la région administrative de la Mauricie n’a pris ses contours actuels qu’en 1997. Auparavant, elle englobait aussi la région du Centre-du-Québec, qui est devenue à ce moment précis une région administrative à part entière avec son siège à Drummondville. Ainsi, le territoire politique qui nous intéresse se compose essentiellement de la rive nord du fleuve Saint-Laurent, autour de la ville de Trois-Rivières.

De manière rapide, rappelons quelques indications historiques sur le territoire avant 1982. Sous le Régime français (de 1643²⁷ à 1764), Trois-Rivières fut à la tête d’un gouvernement régional qui comprenait alors les seigneuries voisines à partir de Maskinongé en amont jusqu’à Sainte-Anne-de-la-Pérade en aval, ainsi que les seigneuries de la rive sud partant, dans la même direction, de Yamaska vers Saint-Pierre-les-Becquets. Le territoire seigneurial de la rive nord fut incorporé en 1855 aux nouveaux cantons limitrophes dans les municipalités de comté de Maskinongé, de Saint-Maurice et de Champlain, notamment en raison de l’émergence de nouveaux villages de colonisation au nord des anciennes seigneuries²⁸. La cité de Trois-Rivières, quant à elle, demeure alors indépendante des comtés et devient le siège d’un diocèse en 1852, un territoire qui couvre jusqu’en 1885 l’ancien gouvernement de Trois-Rivières, soit sur les deux rives du Saint-Laurent²⁹. Dans le

27. Année présumée de la création du gouvernement des Trois-Rivières. François de Champflour est le premier à en porter le titre. R. Hardy et N. Séguin, *La Mauricie. Les régions du Québec. Histoire en bref*, p. 25 et ss.

28. La seigneurie de Batiscan, la plus longue en profondeur du cadastre français (plus de 20 km), est à l’origine d’un important développement villageois qui débordera largement sur les cantons voisins. Son influence s’étend sur les MRC des Chenaux et de Mékinac. La seigneurie du Cap-de-la-Madeleine, qui avait le même profil territorial que celle de Batiscan, n’a pas connu le même développement. P. Jarnoux, « La colonisation de la seigneurie de Batiscan aux 17^e et 18^e siècles : l’espace et les hommes », *Revue d’histoire de l’Amérique française*, vol. 40, n° 2, 1986, p. 163-191.

29. Nous sommes redevables à la présente synthèse d’histoire régionale sur la Mauricie pour la chronologie et la géographie des informations. Cf. R. Hardy (dir.), *Histoire de la Mauricie*. Les informations ont été puisées principalement dans les derniers chapitres qui portent sur la période de 1950 aux années 2000, soit les chapitres 18 (par Normand Séguin et Normand Brouillette) et 19 (par Normand Séguin).

tableau 7, nous résumons l'évolution territoriale de la Mauricie de 1982 à aujourd'hui, dans ses contours actuels (ceux de 1997). Rappelons que nous le faisons à petite échelle, c'est-à-dire que le sort individuel des municipalités et des paroisses est donc inscrit dans des sous-ensembles régionaux : comtés, MRC, villes ou territoires équivalents (TÉ).

Tableau 7. L'organisation politique de la Mauricie depuis 1982

Municipalités régionales de comté (1982-2002)					
Démembrement du comté de Maskinongé (1855-1982)	Démembrement du comté de Saint-Maurice (1855-1982)			Démembrement du comté de Champlain (1855-1982)	
← La partie ouest revient à Lanaudière ↓ La partie est revient à la Mauricie	← Yamachiche et Saint-Sévère dans la MRC de Maskinongé ↳ Zone périurbaine de Trois-Rivières dans la MRC de Francheville (ainsi que la cité de Trois-Rivières, autonome) ↓ Cantons et Shawinigan dans la MRC du Centre-de-la-Mauricie			✓ Seigneuries dans la MRC de Francheville (aval de Trois-Rivières) ← Périphérie de Shawinigan dans la MRC du Centre-de-la-Mauricie ↓ Moyenne-Mauricie rurale dans la MRC de Mékinac ↳ Haute-Mauricie dans la MRC du Haut-Saint-Maurice	
Maskinongé (MRC)	Centre-de-la-Mauricie (MRC)	Francheville (MRC)		Mékinac (MRC)	Haut-Saint-Maurice (MRC)
Louiseville (chef-lieu)	Shawinigan (chef-lieu)	Trois-Rivières (chef-lieu)		Saint-Tite (chef-lieu)	La Tuque (chef-lieu)
Réorganisation municipale de 2002					
Dissolution de la MRC du Centre-de-la-Mauricie		Dissolution de la MRC de Francheville		Territoire inchangé	Dissolution de la MRC du Haut-Saint-Maurice
Maskinongé récupère la zone rurale du Centre-de-la-Mauricie et de Francheville	Fusion du périmètre urbain et périurbain de Shawinigan	Fusion du périmètre urbain et périurbain de Trois-Rivières	Partie rurale en aval (+ N.-D.-du-Mont-Carmel, Centre-de-la-Mauricie)		Agglomération centrée sur La Tuque (2006)
Maskinongé (MRC)	Shawinigan	Trois-Rivières	Les Chenaux (MRC)	Mékinac (MRC)	La Tuque (agglomération)
Louiseville (chef-lieu)	Ville unique	Ville unique	Saint-Luc-de-Vincennes (chef-lieu)	Saint-Tite (chef-lieu)	TÉ
17 municipalités	1 municipalité	1 municipalité	10 municipalités	14 municipalités	3 municipalités
46 municipalités					

Ce que nous cherchons à mettre en évidence avec le tableau 7 est la création de cinq ou six sous-ensembles régionaux selon que l’on se situe en 1982 ou en 2002. Ce sont ces sous-ensembles régionaux, créés par le Gouvernement du Québec, qui nous amènent à étudier l’organisation religieuse du diocèse de Trois-Rivières, qui est en pleine période de redéploiement³⁰.

Au 1^{er} janvier 2017, le diocèse de Trois-Rivières comprend cinq zones pastorales qui correspondent *grosso modo* aux sous-ensembles régionaux de 1982: zone de Trois-Rivières (MRC de Francheville, partie urbaine), zone du Centre-et-du-Haut-Saint-Maurice (MRC du Centre-de-la-Mauricie, MRC du Haut-Saint-Maurice), zone des Chenaux (MRC de Francheville, partie rurale), zone de Mékinac (MRC de Mékinac), zone Valentine-Lupien (MRC de Maskinongé selon le territoire de 1982). En outre, chacune de ces zones possède un nombre significatif de paroisses anciennes (d’érection originelle), de paroisses nouvelles (suppression de paroisses suivie d’une nouvelle érection), d’unités pastorales (une même équipe pastorale) ou paroissiales (prêtre curé partagé, animation pastorale distincte). Par exemple, la seule zone pastorale de Trois-Rivières compte à elle seule neuf paroisses et une unité pastorale de trois paroisses. Sur les neuf premières paroisses autonomes, cinq sont des paroisses reconfigurées, soit sous un nouveau patronage (trois), soit au profit d’une paroisse ancienne, comme celle de la cathédrale Immaculée-Conception-de-la-Sainte-Vierge (ouverture de registres en 1635). Notons que les neuf paroisses nouvelles reprennent le territoire de 23 anciennes paroisses originelles. Si l’on compte l’unité pastorale, Trois-Rivières a connu 26 paroisses sur son périmètre urbain avant les années 1990. C’est donc dire qu’une première réorganisation paroissiale avait déjà eu lieu dans les années 2000. De près d’une centaine de paroisses, le compte du diocèse de Trois-Rivières est passé au 1^{er} janvier 2017 à 61 paroisses, 6 desertes et 86 lieux de culte³¹.

30. S. Simard, *Rapport préliminaire de diagnostic organisationnel pour le diocèse de Trois-Rivières. Trois-Rivières, novembre 2014*. Document télé-accessible à l’adresse suivante: http://diocese-trois-rivieres.org/images/diocese_TR/Osons_le_tournant_missionnaire/Rapport_prliminaire_diagnostic.pdf. Consulté le 7 décembre 2016.

31. Diocèse de Trois-Rivières. Site Internet. Site accessible à l’adresse suivante: <http://diocese-trois-rivieres.org>. Consulté le 7 décembre 2016.

Depuis 2014, le diocèse de Trois-Rivières cherche par ailleurs à repenser sa présence sur le territoire en épousant le plus fidèlement possible les territoires administratifs municipaux créés au fil du temps. Or, dans les documents de réflexion, certaines propositions rationalisent au maximum l’ancrage au territoire en termes de paroisse-fabrique. Le tableau 8 montre les quatre propositions qui ont été à l’étude avant la décision rendue en février 2017 :

Tableau 8. La réorganisation paroissiale du diocèse de Trois-Rivières, 2015-2016³²

Propositions	I	II	III	IV
Zone V.-Lupien (Maskinongé)	1	1	2	3
Zone Trois-Rivières (urbain)	1	2	2	2
Zone des Chenaux (rural)	1	1	2	2
Zone Mékinac	1	1	2	3
½ zone Centre-de-la-Mauricie	1	2	2	2
½ zone Haut-Saint-Maurice		1	1	1
Total de paroisses-fabriques	5	8	11	13

Source : Deschênes, 2016

Comme on peut le constater, la proposition I s’avérait la plus radicale quant à l’ancrage territorial. En présumant qu’une paroisse-fabrique compte un certain nombre de lieux de culte et des services de proximité, le fait d’épouser de si près le territoire aurait fait de la paroisse du Centre-et-du-Haut-Saint-Maurice, qui aurait couvert la partie nord de Maskinongé, la ville de Shawinigan et la ville de La Tuque, un immense territoire tant à administrer qu’à animer. Le territoire compris entre Shawinigan et La Tuque présente en effet dans la réalité un écoumène discontinu le long de la route provinciale 155, en précisant que 130 km séparent les deux clochers des églises centrales Saint-Pierre de Shawinigan (en 2017, Sainte-Marguerite D’Youville) et Saint-Zéphirin de La

32. Diocèse de Trois-Rivières. *Osons le tournant missionnaire pour favoriser la rencontre de Jésus-Christ dans ma vie. 2^e document de consultation. Volet B. Paroisses – communautés – fonctionnement – églises*. 20 avril 2016. Document télé-accessible à l’adresse suivante : http://diocese-trois-rivieres.org/images/diocese_TR/Osons_le_tournant_missionnaire/Document-de-consultation-Volet-B-corrige.pdf. Consulté le 7 décembre 2016.

Tuque (en 2017, Saint-Martin-de-Tours). Par comparaison, la paroisse nouvelle de Notre-Dame-des-Amériques du diocèse de Québec couvre un territoire à l’écoumène continu où un maillage villageois existe d’un bout à l’autre de la contrée, malgré la distance de 48 km entre Lac-Drolet, en Estrie, et Saint-Benoît-Labre, en Chaudière-Appalaches. Tout compte fait, le 5 février 2017, l’évêque de Trois-Rivières, M^{sr} Luc Bouchard, a rendu sa décision après consultation des diocésains. Ainsi, la proposition IV l’a emporté. À l’exception de la paroisse Saint-Patrick desservant la communauté anglo-catholique du diocèse, les 67 paroisses de 2017 et d’origine canadienne-française seront entièrement redéployées en 13 paroisses-fabriques de manière effective le 1^{er} janvier 2018³³. En associant les nouvelles entités religieuses avec le territoire administratif municipal et politique contemporain, nous aurons donc le portrait suivant sur le plan géographique :

33. Diocèse de Trois-Rivières. *Osons le tournant missionnaire pour favoriser la rencontre de Jésus-Christ dans ma vie. Allocution de M^{sr} Luc Bouchard, 5 février 2017.* Document télé-accessible à l’adresse suivante : http://www.diocese-trois-rivieres.org/images/diocese_TR/Osons_le_tournant_missionnaire/ALLOCUTION-MGR-BOUCHARD---POUR-SITE-INTERNET.pdf. Consulté le 10 mars 2017.

**Tableau 9. Les 13 nouvelles paroisses du diocèse
de Trois-Rivières, 1^{er} janvier 2018**

Paroisse (nom)	Territoire administratif municipal	Paroisses au 1^{er} janvier 2017
Bon-Pasteur	Trois-Rivières (secteur central)	Sainte-Catherine-de-Sienne, L'Immaculée-Conception (cathédrale), Saint-Vincent-de-Paul, Saints-Martyrs-Canadiens, Jean-XXIII (anc. Trois-Rivières-Ouest)
Père-Frédéric	Trois-Rivières (secteur Cap-de-la-Madeleine)	Saint-Odilon, Saint-Eugène, Père-Frédéric-Janssoone, Sainte-Marie-Madeleine
Sainte-Élisabeth	MRC des Chenaux	Sainte-Anne-de-la-Pérade, Saint-Prosper, Saint-Stanislas-de-Kostka, Sainte-Geneviève-de-Batiscan
Saint-Laurent-de-la-Moraine	MRC des Chenaux	Saint-Maurice, Saint-Narcisse, Saint-François-Xavier (Batiscan), Notre-Dame-de-la-Visitation (Champlain)
Saint-François	MRC de Mékinac	Saint-Tite, Saint-Timothée, Saint-Séverin, Saint-Roch, Saint-Joseph-de-Mékinac
Saint-Cœur-de-Marie	MRC de Mékinac	Sainte-Thècle, Saint-Adelphe, Saint-Léopold (Hervey-Jonction), Saint-Rémi (Lac-aux-Sables), Notre-Dame-des-Anges, Saint-Éloi-les-Mines
Sainte-Marguerite-d'Youville	Shawinigan	Sainte-Marguerite-D'Youville, Saint-Gérard-des-Laurentides
Notre-Dame-de-la-Joie	Shawinigan	Saint-Sauveur, Notre-Dame-de-la-Présentation, Saint-André, Sainte-Jeanne-d'Arc, Notre-Dame-du-Mont-Carmel (MRC des Chenaux)
Sainte-Marie-de-l'Incarnation	Shawinigan	Saint-Jean-Baptiste, Saint-Jean-des-Piles, Saint-Paul, Sainte-Flore, Saint-Théophile (Lac-à-la-Tortue), Saint-Georges, Saint-Jacques-des-Piles
Saint-Martin-de-Tours	La Tuque	Saint-Martin-de-Tours, Saint-Thomas (Parent), Wemotaci
Saint-Frère-André	MRC de Maskinongé	Saint-Antoine-de-Padoue (Louiseville), Saint-Édouard, Saint-Joseph (Maskinongé), Saint-Justin, Saint-Léon-le-Grand, Saint-Angèle-de-Prémont, Sainte-Ursule
Saint-Christophe	MRC de Maskinongé	Sainte-Anne (Yamachiche), Saint-Sévère, Saint-Paulin, Saint-Alexis-des-Monts
Notre-Dame-de-l'Alliance	Trois-Rivières (district Pointe-du-Lac) MRC de Maskinongé	La Visitation (Pointe-du-Lac), Notre-Dame-des-Neiges (Charrette), Saint-Élie-de-Caxton, Saint-Mathieu, Saint-Boniface, Saint-Thomas, Saint-Étienne

Comme on peut le constater dans le tableau 9, les territoires administratifs municipaux créés par l’Église catholique au temps de la colonisation seigneuriale ou cantonale sont devenus des référents si ancrés dans les esprits que le diocèse a choisi de créer les nouvelles paroisses en respectant le plus possible ces entités historiques. Le sentiment d’appartenance semble désormais lié à l’entité territoriale administrative, municipale ou régionale, et non plus à la paroisse catholique d’origine.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons présenté des exemples qui illustrent les rapports entre l’Église catholique et le territoire québécois en matière d’organisation spatiale. Dans les deux premiers cas, l’Église est nettement l’agent structurant du territoire politique, soit sur le plan rural en territoire de cadastre seigneurial (MRC de Bellechasse), soit sur le plan supra-municipal (MRC de Beauce-Sartigan). Dans un deuxième temps, la mise en place d’un réseau municipal ou régional pérenne nous a permis de montrer comment l’Église catholique est maintenant redevable au même réseau en cherchant à reconfigurer sa présence sur le territoire. Elle doit tenir compte en effet des frontières municipales, diocésaines et scolaires dans un cas (MRC du Granit); ailleurs, elle s’efface sur le plan des éléments marqueurs (MRC du Val-Saint-François) ou elle laisse en place une structuration complète du territoire municipal (MRC de Drummond). Enfin, sur le plan régional, elle cherche à se reconfigurer en tentant de respecter les communautés locales créées au fil des siècles (région administrative de la Mauricie). Quoi qu’il en soit, cela se vit aussi dans l’ensemble des diocèses catholiques du Québec. D’ailleurs, ce sont ces derniers qui ont donné au Québec contemporain l’organisation territoriale qui nous sert aujourd’hui de référent commun.

BIBLIOGRAPHIE

- Baril, G., *Une Église entre lacs et montagnes. Archidiocèse de Sherbrooke, 1874-2010*, Sherbrooke, GGC, 2010.
- Bellavance, C., et F. Normand, « 5. L'organisation des échanges et l'émergence des premiers pôles urbains », dans C. Bellavance, Y. Rousseau et J. Roy (dir.), *Histoire du Centre-du-Québec*, Québec, INRS, 2013.
- Grenier, B., *Brève histoire du régime seigneurial*, Montréal, Boréal, 2012.
- Hardy, R., et N. Séguin, *La Mauricie. Les régions du Québec. Histoire en bref*, Québec, PUL et INRS, 2008.
- Hardy, R. (dir.), *Histoire de la Mauricie*, Sainte-Foy, PUL et IQRC, 2004.
- Jarnoux, P., « La colonisation de la seigneurie de Batiscan aux 17^e et 18^e siècles : l'espace et les hommes », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 40, n^o 2, 1986.
- Kesteman, J.-P., P. Southam et D. Saint-Pierre, *Histoire des Cantons de l'Est*, Sainte-Foy, PUL et IQRC, 1998.
- Laberge, A., « 2. D'un territoire inoccupé à un espace saturé », dans A. Laberge, M. Côté, D. Saint-Pierre, J. Saint-Pierre et Y. Hébert, *Histoire de la Côte-du-Sud*, Sainte-Foy, PUL et IQRC, 1993.
- Meunier, É.-M., et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 2, n^o 3, sept.-déc. 2011.
- Milot, M., « Laïcité et religion : pour une comparaison Québec-France », *Annuaire*, École pratique des hautes études. Section sciences sociales, tome 109, 2000-2001.
- Poulin, P.C., « 7. La consolidation d'après-guerre », dans S. Courville, P.C. Poulin et B. Rodrigue (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante*, Québec, PUL, 2003.
- Routhier, G., « 12. Les enjeux régionaux (1850-1930) », dans S. Courville, P.C. Poulin et B. Rodrigue (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante*, Québec, PUL, 2003.
- R. Saint-Gelais, *Décret de suppression des paroisses Saint-Félix, Saint-Joachim et Saint-Lucien et modification des limites territoriales de la paroisse Saint-Cyrille-de-Wendover et changement du nom de la paroisse Saint-Cyrille-de-Wendover*. Diocèse de Nicolet, 2010.
- Saint-Gelais, R., *Décret de suppression des paroisses Saint-Joseph, Saints-Pierre-et-Paul et Saint-Jean-Baptiste et modification des limites territoriales des paroisses Saint-Frédéric et Saint-Pie-X et changement de nom de la paroisse Saint-Pie-X*, Diocèse de Nicolet, 2008.

Saint-Gelais, R., *Décret de suppression des paroisses Saint-Majorique, Sainte-Thérèse-de-l’Enfant-Jésus, Saint-Charles-Borromée, de modification des limites territoriales des paroisses Saint-Frédéric et Bon-Pasteur et changement de nom de la paroisse Saint-Frédéric*, Diocèse de Nicolet, 2008.

Saint-Gelais, R., *Décret de suppression des paroisses Saint-Philippe et Christ-Roi et modification des limites territoriales des paroisses de Saint-Frédéric et de Saint-Simon et changement du nom de la paroisse de Saint-Simon*, Diocèse de Nicolet, 2005.

St-Arnaud, P. *Histoire des frontières d’une seigneurie appelée La Durantaye*, 2010.

Tremblay B., *Brève histoire du régime seigneurial*, Montréal, Boréal, 2012.

ANNEXE A – L'ORGANISATION TERRITORIALE DU QUÉBEC

Cette annexe présente l'empreinte de ce premier tracé régional. Nous avons indiqué les modifications territoriales avec les MRC et les territoires équivalents, mais également au moyen de sous-régions géohistoriques, telles qu'elles ont été conçues par le Chantier des histoires régionales de l'Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC)³⁴ dès 1981 et dirigé essentiellement par Normand Perron jusqu'à son parachèvement en 2013.

Diocèses catholiques (érection)	Régions administratives de 1997 et numéros (avec les contours géohistoriques des régions de l'IQRC)
Québec (1672)	Capitale-Nationale (03) : sous-régions Québec et Charlevoix
	Chaudière-Appalaches (12) : sous-régions de Côte-du-Sud (MRC de Bellechasse) et de Beauce-Etchemin-Amiante
Montréal (1836)	Montréal (06)
	Laval (13)
	Lanaudière (15) : MRC de L'Assomption
Trois-Rivières (1852)	Mauricie (04)
Saint-Hyacinthe (1852)	Montréal (16) : sous-régions du Piémont-des-Appalaches (3 MRC) et de Richelieu-Yamaska-Rive-Sud (5 MRC)
Rimouski (1867)	Bas-Saint-Laurent (01) sauf MRC de Kamouraska et ville de Rivière-du-Loup
Sherbrooke (1874)	Estrie (05)
Chicoutimi (1878)	Saguenay-Lac-Saint-Jean (02)
Pembroke (1882)	Outaouais (08) : MRC de Pontiac
	Abitibi-Témiscamingue (07) : ville de Témiscamingue
Nicolet (1885)	Centre-du-Québec (17)
Valleyfield (1892)	Montréal (16) : sous-région Haut-Saint-Laurent (3 MRC)
Joliette (1904)	Lanaudière (15) sauf MRC de L'Assomption
Mont-Laurier (1913)	Laurentides (14) : MRC des Pays-d'en-Haut, d'Antoine-Labelle
	Outaouais (08) : MRC de La Vallée-de-la-Gatineau
Gaspé (1922)	Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine (11)

34. Affilié maintenant à l'Institut national de la recherche scientifique (INRS).

L’empreinte du catholicisme dans l’organisation territoriale et administrative du Québec

Saint-Jean–Longueuil (1933)	Montérégie (06) : sous-région Richelieu–Yamaska–Rive-Sud (agglomération de Longueuil + 3 MRC)
Amos (1938)	Abitibi-Témiscamingue (07) : MRC de Témiscamingue (sauf ville de Témiscaming) et ville de Rouyn-Noranda
	Nord-du-Québec (10) : Baie-James et Nunavik
<i>Labrador-Schefferville (1945-2007)</i>	<i>La MRC du Golfe-du-Saint-Laurent intégrée dans le diocèse de Baie-Comeau ; Baie-James et Nunavik dans le diocèse d’Amos</i>
Baie-Comeau (1945)	Côte-Nord (09) dont MRC du Golfe-du-Saint-Laurent
Sainte-Anne-de-la-Pocatière (1951)	Bas-Saint-Laurent (01) : MRC de Kamouraska et ville de Rivière-du-Loup
	Chaudière-Appalaches (12) : sous-région de Côte-du-Sud (sauf MRC de Bellechasse)
Saint-Jérôme (1951)	Laurentides (14) sauf MRC des Pays-d’en-Haut, d’Antoine-Labelle
Gatineau (1963)	Outaouais (08) sauf MRC de Pontiac, de La Vallée-de-la-Gatineau
Rouyn-Noranda (1973)	Abitibi-Témiscamingue (07) sauf MRC de Témiscamingue et ville de Rouyn-Noranda

PARTIE 2

POSITIONNEMENTS CATHOLIQUES
ET DÉCONFESSIIONNALISATION DU SYSTÈME SCOLAIRE

Confessionnalité et laïcité dans la mire du rapport Parent

GUY ROCHER

La Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (commission Parent) fut créée en 1961, à l'image de la société québécoise de cette époque. Le gouvernement Lesage crut nécessaire – ou prudent – de la coiffer d'un président qui était un membre du haut clergé, rattaché de surcroît à l'historique séminaire de Québec fondé par M^{gr} de Laval. Cette nomination disait avec clarté, presque avec candeur, la place et le rôle du clergé catholique à tous les échelons du système d'éducation québécois de 1960, de l'école primaire de village jusqu'à la direction des trois universités, en passant par tous les collèges classiques répartis sur le territoire québécois.

Comme pour confirmer davantage que cette commission royale d'enquête sur l'éducation s'inscrivait sans équivoque dans la société catholique et chrétienne qu'était le Québec, le gouvernement Lesage nomma membre de la Commission, une religieuse professeure de philosophie dans un collège classique de filles. On pouvait considérer au départ qu'elle serait un gage d'orthodoxie catholique au sein de cette commission (ce qu'elle ne voulut pas être).

Et puis, on l'a rarement fait remarquer, le gouvernement Lesage nomma aussi comme commissaire le directeur général des écoles catholiques de langue anglaise à la Commission scolaire catholique de Montréal. Par ces trois nominations, l'Église catholique québécoise, tant de langue anglaise que française, était solidement représentée dans la commission Parent.

Le protestantisme n'était pas oublié : un professeur de l'Université McGill en assurait la présence. La commission Parent était ainsi à l'image de la société chrétienne qu'était le Québec, avec sa large majorité catholique et sa minorité protestante.

Ajoutons enfin que tous les autres membres de la Commission, et même les secrétaires, avaient la réputation d'être des catholiques pratiquants. Aucun athée reconnu comme tel ne fut nommé commissaire ni, non plus, secrétaire. Telle est, brièvement esquissée, la composition « religieuse » de la commission Parent. À cela s'ajoute un dernier fait : sept des neuf membres de la Commission avaient fait le cours classique, dans un des séminaires ou collèges catholiques qui offraient cet enseignement, tous privés de surcroît. Du point de vue sociologique, la commission Parent était composée d'hommes et de femmes appartenant à la mince couche des Québécois favorisés.

Cinquante ans plus tard, je le dis en toute candeur, je suis encore étonné que la commission Parent, ainsi formée, ait finalement fait les recommandations qu'elle a faites. Heureusement, le gouvernement de l'époque lui a accordé de travailler durant cinq ans, ce qui a permis le mûrissement de sa réflexion.

En ce qui a trait à la confessionnalité de tout notre système d'éducation, public et privé, je peux dire que ce fut évidemment un thème abordé tôt dans nos délibérations. C'était inévitable. La question était : comment et quand en traiter ? C'est-à-dire : quoi dire et dans quelle partie du rapport le dire ?

Le rapport Parent fut rendu public en trois tranches : en 1963, 1964 et 1966. Ce n'est finalement que dans la 3^e tranche que la commission a choisi de traiter spécifiquement de la confessionnalité et de la neutralité religieuse de l'État.

Mais, en réalité, la confessionnalité ne pouvait pas ne pas être présente dans la 1^{re} tranche, mais sans être traitée à fond. La 1^{re} tranche était exclusivement consacrée à la recommandation de créer un ministère de l'Éducation et un Conseil supérieur de l'éducation, et à la justification de cette proposition, jugée dangereuse, sinon révolutionnaire dans certains milieux notamment catholiques. Des théologiens catholiques étaient d'opinion que l'État ne devait pas enseigner, qu'il devait réduire son intervention au financement des institutions et à la gestion générale, donc un rôle financier et administratif. L'enseignement devait être réservé aux familles et à l'Église. La recommandation de la Commission qui proposait la création d'un ministère de l'Éducation responsable de tout l'enseignement, les programmes, les manuels

et les moyens didactiques, allait directement à l'encontre de cette philosophie catholique de l'école.

Mais le coup le plus dur fut que le nouveau régime politique proposé par la Commission retirait aux 22 évêques du Québec les pouvoirs qu'ils exerçaient de longue date sur l'ensemble de l'enseignement public, y compris les écoles normales pour la formation des enseignants et des enseignantes. Il s'agissait donc d'une déconfessionnalisation radicale, par le haut, à la tête même du système de l'époque. Cette mise à l'écart historique des évêques n'était même pas mentionnée comme telle dans le rapport, comme si la chose allait de soi.

C'est évidemment la réaction de l'épiscopat qui amena le gouvernement Lesage non pas à retirer le bill 60 créant le ministère, mais à le suspendre et à entreprendre des négociations avec l'épiscopat, retardant de près d'un an la sanction de cette loi et la mise en place du ministère. Il faut reconnaître que l'opinion publique québécoise n'était pas encore prête à accepter un rôle aussi important de l'État, du politique en matière d'éducation. C'est ce qui obligea le ministre Paul Gérin-Lajoie à entreprendre une vaste consultation et une campagne d'information à travers le Québec.

Puisqu'il est ici question de la confessionnalité du système d'éducation de 1960, n'oublions pas les protestants. Ils ne furent pas plus heureux que les catholiques du projet de créer un ministère de l'Éducation. Mais pour des raisons différentes. Les protestants québécois bénéficiaient depuis au moins 1875 d'une autonomie totale, d'une entière liberté dans la gestion de leur système d'éducation, du primaire à l'université. Il s'agissait donc d'un système complet parallèle, sans aucun lien avec le système catholique majoritaire, et ne dépendant d'aucune autorité gouvernementale. La création d'un ministère de l'Éducation venait mettre fin à ce régime d'autarcie, car tous les établissements d'enseignement protestants, y compris l'Université McGill, tombaient sous l'autorité d'un ministre et d'un ministère. Les protestants, eux aussi, demandèrent tous du temps pour absorber le choc.

En réalité, les protestants n'avaient vraiment rien à négocier, à la différence des catholiques. Car il faut ici ajouter que, si la commission déconfessionnalisait par le haut le système d'éducation,

en renvoyant les évêques du Québec dans leur diocèse, elle reconnaissait par ailleurs, au sein même du futur ministère de l'Éducation qu'elle décrivait dans le détail, l'existence des deux systèmes confessionnels, catholique et protestant, du moins dans le secteur public des commissions scolaires et des écoles primaires et secondaires. En effet, au sein du nouveau ministère, la Commission prévoyait que tout ce qui concerne les études et les programmes allait relever de deux « bureaux » différents, un catholique et un protestant. De surcroît, la Commission recommandait qu'à côté du sous-ministre soit nommé un sous-ministre associé de foi protestante. Mais elle ne proposait pas de poste similaire pour les catholiques.

L'explication en est qu'en vertu du fameux article 93 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, la constitution canadienne de l'époque, la minorité protestante du Québec jouissait d'une solide garantie et protection constitutionnelle de ses droits en matière d'éducation. Je peux dire que cette protection constitutionnelle de la minorité protestante était très présente et pesait lourd dans nos délibérations.

Toujours dans cette 1^{re} tranche de son rapport, la Commission se trouve à aborder le thème de la confessionnalité, surtout quand il s'agit de la création d'un nouveau Conseil supérieur de l'éducation. La question que les commissaires se sont posée était la suivante : faut-il maintenir au sein de ce conseil les deux comités, catholique et protestant, déjà existants ? La décision fut prise de les maintenir, mais en modifiant profondément d'abord leur fonction, qui n'allait être désormais que consultative et non décisionnelle, et en modifiant leur composition : chacun serait composé de 9 à 15 membres, représentant en parts égales trois groupes, soit les autorités religieuses, les parents et les éducateurs. En ce qui concernait les représentants de l'autorité religieuse dans le comité catholique, la Commission disait ceci : « L'assemblée des évêques de la province nommera ses représentants » (paragr. 198). C'est par ce petit bout de phrase que la Commission enlevait aux 22 évêques le privilège d'être membres de droit du nouveau comité catholique.

C'est de cette manière que, dans cette 1^{re} tranche, la commission Parent déconfessionnalisait le système, tout en reconnaissant

sa confessionnalité. Pour bien montrer qu'elle ne faisait pas fi de la question fondamentale, la Commission écrivait: « Le caractère confessionnel de l'enseignement s'appuie sur une tradition centenaire et nombre de mémoires nous ont recommandé de le maintenir... Nous avons l'intention de revenir plus tard sur les aspects sociaux et légaux de cette question » (paragr. 196).

À la différence de la 1^{re} tranche, la commission Parent fut totalement silencieuse en matière de confessionnalité dans la 2^e tranche de son rapport. Celle-ci portait sur « les structures pédagogiques ». C'est dans cette 2^e tranche que la Commission proposait de créer des écoles secondaires polyvalentes, et surtout de créer une nouvelle institution, le collège d'enseignement général et professionnel (cégep), intermédiaire entre le secondaire et l'université, et en même temps préparant au marché du travail dans des concentrations professionnelles. De plus, la Commission proposait d'ouvrir de nouveaux établissements universitaires à Montréal et en province.

Or, ce qui est frappant, c'est que la Commission propose que le futur cégep soit « une corporation de caractère public, contrôlée par l'État et dans la composition de laquelle les corps intermédiaires de la région seraient régulièrement appelés à dire leur mot » (paragr. 287). Ainsi constitué, le cégep vient donc au monde comme une institution non confessionnelle, religieusement neutre, donc laïque peut-on dire, sans le dire. Les cégeps se distingueront donc entre eux par la langue, non plus par la religion. Au niveau postsecondaire, la confessionnalité disparaît dès 1967-1968.

La commission Parent aborde la création de nouveaux établissements universitaires dans le même esprit. Ils devront être eux aussi des « corporations à caractère public ». On se souviendra peut-être que les jésuites québécois de langue française et ceux de langue anglaise avaient annoncé leur intention de mettre en place à Montréal deux nouvelles universités sous leur autorité, donc catholiques, une de langue française, l'autre de langue anglaise, pour répondre à la croissance des effectifs étudiants, présente et surtout à venir.

Lorsqu'ils furent connus, ces projets firent grand bruit, surtout chez les francophones. Un ouvrage fut publié dès 1961 par

l'Association des professeurs de l'Université de Montréal, sous le titre non équivoque: *L'université dit non aux Jésuites* (Les Éditions de l'Homme, 158 pages). Pris de court, le gouvernement Lesage confia à la commission Parent le soin d'étudier la question.

Celle-ci décida de refuser les deux projets. Voici la raison qu'elle invoque: «À notre avis, lit-on dans le tome II du rapport, l'État ne peut désormais s'en remettre à un groupe de caractère privé – religieux ou laïque – pour créer et diriger des établissements d'enseignement supérieur largement subventionnés par l'État» (II, paragr. 337).

La commission Parent était d'accord que la montée présente et à venir des effectifs étudiants justifiait la création d'une nouvelle université de langue française. Mais, tout comme pour les cégeps, elle devait être une corporation à caractère public, par conséquent non confessionnelle. Cette recommandation fut l'acte de naissance de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). L'Université Concordia naquit de la même manière, en incorporant le Loyola College des Jésuites anglophones. Avec la création des futurs établissements universitaires en région, un réseau d'universités non confessionnelles va rapidement s'installer pour couvrir l'ensemble du territoire québécois.

La Commission se tourne même vers «les universités existantes, de langue française et de langue anglaise, [qui] pourraient avantageusement s'inspirer [de nos] recommandations [...] pour réviser la composition de leur conseil d'administration [...]. Elles aussi sont largement subventionnées par l'État; elles pourraient étudier l'opportunité de s'appliquer la notion de corporation d'un caractère public particulier» (IV, paragr. 363). En d'autres termes, la Commission leur suggérait d'abandonner leur charte pontificale, de se laïciser.

C'est dans la 3^e tranche, qui était impatiemment attendue, que la commission Parent prend position et fait ses recommandations concernant la confessionnalité. Les commissaires prennent d'abord soin de préciser ce qu'ils appellent «le point de vue que nous avons adopté, en tant que Commission, pour traiter de cette question». La Commission, disent-ils, est «un corps public émanant du pouvoir politique» et ses membres y siègent en tant que citoyens. Une telle Commission doit donc «adopter,

en matière religieuse, la neutralité [...] elle fausserait son mandat civil si elle définissait la société, l'État ou l'éducation dans la seule perspective d'une confession religieuse particulière [...]. Il ne faut donc pas chercher ici l'expression d'une doctrine catholique ou protestante en matière de confessionnalité scolaire».

Ces précautions, il semble qu'il paraissait aux commissaires nécessaire de les faire, dans le climat et la culture de l'époque.

Puis, la Commission précise les deux principes sur lesquels elle se fonde pour traiter de la confessionnalité. Le premier, c'est «la neutralité de l'État en matière religieuse». Et il doit en être ainsi, affirment les commissaires, parce que «l'État, en tant que tel, n'a pas compétence pour décider de la vérité ou de la fausseté de la religion ou d'une religion particulière; ce problème de la vérité religieuse est hors de sa juridiction» (IV, paragr. 50).

Ce principe, tient à ajouter la Commission, vaut quelles que soient la constitution ou les lois d'un pays. Même si la législation ne reconnaît pas la séparation de l'État et des Églises, comme c'est le cas dans la plupart des pays, la neutralité religieuse de l'État s'impose: «Il s'agit d'une attitude, d'une mentalité, d'un esprit de la part de l'État, des citoyens, des Églises» (IV, paragr. 51).

Le deuxième principe est celui de la liberté des consciences. La Commission affirme avec force: «S'il est un domaine où le citoyen a droit à la plus grande liberté [...] à se déterminer lui-même sans aucune contrainte ni de la part de l'État ni de la part de tout autre, c'est bien celui de la conscience religieuse [...]. L'État et toute la société doivent reconnaître à chaque personne le droit de rechercher librement et de façon responsable la vérité en matière religieuse [...] de pratiquer une religion ou de n'en pratiquer aucune, bref de suivre en cette matière les dictées de sa conscience personnelle» (IV, paragr. 52).

C'est sur la base de ces deux principes, particulièrement le second, que les commissaires affirment: «Il faut reconnaître que ceux qui réclament un enseignement non confessionnel font valoir un droit incontestable [...] le système d'enseignement ne peut plus rester exclusivement confessionnel [...]. Les citoyens croyants qui réclament pour eux-mêmes la liberté de conscience ne peuvent brimer les autres quant à ce droit [...]. C'est en nous

appuyant sur ces principes que nous recommandons d'organiser un enseignement non confessionnel chaque fois qu'un nombre suffisant de parents en feront la demande » (IV, paragr. 60).

Je peux dire que certains membres de la commission Parent auraient préféré une option plus radicale : celle de remplacer la distinction selon la religion par la différence selon la langue, à savoir que, de confessionnelles, les commissions scolaires et les écoles primaires et secondaires publiques deviennent linguistiques. Mais les temps n'étaient pas encore mûrs. Tout d'abord, il semblait bien que la majorité des parents catholiques tenaient encore à leur école catholique, au primaire et au secondaire. Et puis, il était certain que les protestants auraient eu gain de cause devant les tribunaux, étant donné la protection constitutionnelle dont ils jouissaient au Québec.

Voilà qui fait le tour de ce que la commission Parent avait à dire et à proposer sur la confessionnalité et la neutralité religieuse dans le système scolaire au Québec. Je peux l'affirmer : le rapport Parent n'a pas été écrit d'un seul jet. Il a été longuement réfléchi, il est le produit d'un mûrissement et d'une longue démarche de la part des commissaires.

Mais cette démarche, ils ne la poursuivaient pas seuls, d'une manière isolée. Le Québec, le monde occidental, l'Église catholique étaient tous engagés dans des transformations, sinon des mutations, réelles ou appréhendées. La Commission se nourrissait des idées qui circulaient, elle était un lieu très particulier pour recevoir, absorber, synthétiser la diversité des courants de pensée de cette décennie.

En particulier, il faut rappeler que le concile Vatican II s'ouvrit le 11 octobre 1962 et se clôtura le 8 décembre 1965. Cette concomitance entre ce grand concile et les travaux de la Commission ne fut pas sans effet. Les remises en question et le vaste chantier théologique qui accompagnaient le concile ont encouragé la Commission à adopter des positions qui pouvaient heurter un certain nombre de catholiques. Mais, dans l'Église catholique québécoise, dans une importante partie du clergé, un vent de changement traversait toutes les institutions.

En réalité, dans le Québec francophone comme ailleurs en Occident, notamment en France, le catholicisme a connu un vent de changement avant Vatican II. Ici, au Québec, l'Action catholique s'était implantée dans presque tous les diocèses. La Jeunesse étudiante catholique (JEC) en particulier était présente dans presque tous les établissements d'enseignement, du primaire au collégial, s'inspirant d'une ecclésiologie qui remettait en cause la conception hiérarchique et cléricale qui dominait au profit d'une spiritualité dynamique pour le laïcat dans l'Église et dans la société moderne.

À l'autre extrémité du spectre, si je peux dire, on fondait à Montréal, le 8 avril 1961, le Mouvement laïque de langue française, à peine deux semaines avant la création de la commission Parent. Le congrès de fondation porta presque exclusivement sur la question scolaire. L'article 4 des *Principes et buts* du Mouvement se lisait comme suit : « Le Mouvement poursuit également comme but essentiel de ses activités l'établissement d'un secteur scolaire laïque, c'est-à-dire non confessionnel, égal en droit et parallèle au secteur multiconfessionnel déjà existant¹. » Le Mouvement laïque de langue française ne s'opposait donc pas à la confessionnalité telle qu'elle existait. Il respectait les droits des catholiques et des protestants, mais demandait le même respect pour les parents qui recherchaient pour leurs enfants une éducation religieusement neutre. Cette position « pluraliste » fut votée à la presque unanimité des centaines de participants au congrès de fondation du Mouvement.

On ne peut pas ne pas le remarquer : cinq ans plus tard, en 1966, la commission Parent faisait exactement la même recommandation. Ce n'est pas un hasard, évidemment. Les mêmes raisons amenaient les fondateurs du Mouvement laïque et la commission Parent à la même conclusion et à la même proposition. Au cours de ces cinq années, les idées avaient fait leur chemin. Le projet de créer un secteur neutre parallèle aux deux secteurs confessionnels ne paraissait plus aussi inquiétant qu'en 1961 pour une bonne partie de l'opinion publique québécoise.

1. *L'École laïque*, Éditions du Jour, 1961, p. 20.

Il est certain que, pour beaucoup de Québécois de langue française de 1960, la confessionnalité de leur système d'éducation faisait partie de leur identité collective ou nationale. Elle témoignait de leurs convictions, de leurs valeurs, de leur définition du NOUS canadien-français. Elle distinguait ce NOUS de tous les autres, qu'ils soient protestants, anglais ou autres.

Du même coup, la confessionnalité des institutions scolaires paraissait à beaucoup de parents un gage de la qualité de la formation morale qu'on y trouvait. Il leur était difficile de croire qu'une école sans religion pouvait inspirer aux jeunes la même conscience morale que l'école religieuse, surtout quand celle-ci était confiée à des enseignants religieux.

Il y eut une certaine opposition de la part de certains catholiques à l'idée de l'école neutre. Mais ce n'est pas à cause de cette opposition que le secteur laïque ne fut jamais créé. La déconfessionnalisation qui s'est produite fut due à plusieurs facteurs. Mais cela est une autre histoire.

La diversité interne des critiques catholiques relatives au cours Éthique et culture religieuse

STÉPHANIE TREMBLAY

INTRODUCTION

Depuis son implantation en septembre 2008, le cours Éthique et culture religieuse (ECR) a suscité diverses polémiques qui ont résonné dans l'espace public et traduit par le fait même de nouvelles critiques à l'égard de la laïcité « québécoise ». Parmi les principales résistances exprimées, certaines s'appuient sur un discours nationaliste, d'autres sur une vision plus rigide de la laïcité, et d'autres encore, sur une appartenance au catholicisme¹. Si les premières n'ont pas abouti jusqu'à présent à une contestation formelle du cours ECR par les voies juridiques, les critiques catholiques ont quant à elles donné lieu à deux jugements contrastés à la Cour suprême, après avoir essuyé les refus des juridictions inférieures. Alors que ces deux critiques ont souvent été analysées comme relevant d'une logique argumentaire commune, nous proposons ici de les distinguer en regard de divers aspects centraux de leur discours, porteurs de conséquences différentes sur l'éducation et le lien social. À première vue, cette affirmation identitaire relativement nouvelle de groupes ou d'individus catholiques ne nous semble pas étrangère à la mutation profonde du rôle de l'Église catholique au Québec survenue au cours des dernières années et au déplacement conséquent des interventions de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec (AECQ) dans ses interventions publiques en matière d'éducation. Cela dit, l'analyse du contenu des critiques

1. Coalition pour la liberté en éducation, *Manifeste face au cours d'éthique et de culture religieuse imposé par l'État*, 2008; *S.L. c. Commission scolaire Des Chênes*, 2012; *Loyola c. Québec*, 2015.

du Loyola High School² et des parents de Drummondville³, sous l'angle de leur degré d'activisme religieux, leur rapport à la laïcité et au pluralisme nous permettra de voir que, malgré leur référence commune au catholicisme, ces deux configurations argumentaires s'articulent autour de logiques bien différentes.

LAÏCITÉ ET MUTATION DU RÔLE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE DANS LES DÉBATS PUBLICS QUÉBÉCOIS

Le processus de laïcisation au Québec remonte selon plusieurs analystes à la période de la Conquête anglaise et, contrairement à d'autres cas de figure où elle s'est imposée de manière brutale ou combative, comme en France et en Turquie, la laïcité a plutôt fleuri au Québec sur la base de nombreux acquis sociohistoriques ayant pris la forme d'aménagements « tranquilles » du droit. Il n'en demeure pas moins que les débats relatifs à la religion dans le monde de l'éducation entre 1996 et 2008 ont transformé de manière accélérée et inédite les relations entre État et religion au Québec, en détachant les dernières ficelles institutionnelles entre l'Église et l'École québécoise⁴. Au fil de cet épisode politique, les prises de position de l'AECQ, principale représentante de la voix catholique séculaire dans les débats, ont évolué d'un discours ouvertement réfractaire à la déconfessionnalisation de l'École (en 1999) à « une attitude d'ouverture et de prudence » à cet égard en 2005, et plus encore en 2008⁵. Dans une déclaration publique de 2008, l'Assemblée se dit ainsi sensible aux transformations culturelles de la société québécoise, qui rendent prioritaire une contribution civique de l'école, à laquelle sera désormais articulé un enseignement sur les religions : « [...] l'ensemble des élèves seront initiés à une compréhension positive du phénomène religieux, notamment des traditions catholique et protestante⁶. » Cette inflexion marque un contraste important par rapport à la position que l'Assemblée tient en 1999, en vertu de laquelle elle définit la

2. Loyola c. Québec, 2015.

3. S.L. c. Commission scolaire Des Chênes, 2012.

4. S. Tremblay, *École et religions*, 2010.

5. AECQ, Déclaration de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec sur le Programme d'Éthique et de culture religieuse, 2008, p. 1.

6. *Ibid.*, p. 3.

tradition confessionnelle comme le seul vecteur valable de cette formation du citoyen. Elle ajoute qu'en l'absence de structures et d'un enseignement scolaire confessionnels l'Église se tourne de plus en plus vers les paroisses pour organiser ses activités de formation chrétienne, ce qui représenterait pour plusieurs personnes impliquées « un approfondissement de leur propre foi, et pour la communauté chrétienne une occasion de renouveau⁷ ».

Il semble que cette sorte de « respiritualisation » de l'Église catholique, dans la foulée de la laïcisation de l'école québécoise, l'amène à adopter, dans l'espace public, une position que l'on pourrait qualifier de « citoyenne⁸ » sur la question de la religion à l'école. En effet, comme le précise Routhier dans « Le pari d'un catholicisme citoyen » : « Être citoyen, c'est contribuer au débat public, en acceptant de se mettre, avec d'autres, à la recherche du bien commun et de soumettre sa propre position à la discussion et au jugement des autres [...] » De fait, les interventions de l'AECQ concernant l'enseignement de la religion depuis 2008 s'espacent progressivement et témoignent d'une adhésion de fond à la position gouvernementale, malgré les remarques critiques qu'elle adresse sur le contenu ou l'organisation du cours⁹.

Or, ce délaissement progressif par l'AECQ de sa fonction de « porte-étendard » confessionnel pour l'école dans le champ politique québécois serait-il en lien avec la montée de voix catholiques plus réactionnaires, nostalgiques de l'école séculaire ? Certes, cet article ne permettra pas de répondre directement à cette question, mais pourra certainement proposer des pistes de réflexion, à partir des exemples des prises de position de la direction du Loyola College et des parents de Drummondville dans les arrêts *Loyola c. Québec* (2015) et *S.L. c. Commission scolaire Des Chênes* (2012).

LE COURS ECR À LA COUR SUPRÊME : UNE MISE EN CONTEXTE

Dès la mise en place du cours ECR dans les écoles en 2008, Suzanne Lavallée de Drummondville, soutenue par la Coalition

7. *Ibid.*, p. 1.

8. G. Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », 2009.

9. AECQ, *op. cit.*

pour la liberté en éducation (CLE), demande à la commission scolaire d'en exempter son enfant en invoquant un «préjudice grave», tel que le prévoit l'art. 22 de la Loi sur l'instruction publique. Or, la direction du Service des ressources éducatives aux jeunes refuse, sans grande surprise, la demande d'exemption. M^{me} Lavallée et son conjoint, M. Jutras, demandent alors une révision au conseil des commissaires de cette décision avant de s'adresser à la Cour supérieure, suite à une autre réponse négative. À la Cour, les parents demandent au juge de réviser une nouvelle fois leur demande d'exemption tout en déclarant, pour la première fois, que le programme ECR met en péril leur droit à la liberté de conscience et de religion, de même que celui de leurs enfants. La Cour supérieure rejette cette requête, tout comme la Cour d'appel, qui refuse de l'entendre à nouveau. Le couple Lavallée-Jutras se tourne en dernière instance vers la Cour suprême qui s'aligne sur les juridictions précédentes en rejetant une nouvelle fois la cause.

Dans le cas de l'école secondaire Loyola, le contexte est passablement différent; il s'agit d'un établissement scolaire privé fondé dans les années 1840 par des Jésuites, qui poursuit depuis sa fondation un projet éducatif catholique. De plus, même si l'école demande une exemption au cours ECR, elle ne remet pas pour autant en cause ses finalités, puisqu'elle propose de le remplacer par un cours «équivalent» en vertu de l'article 22 du Règlement d'application de la Loi sur l'enseignement privé. Celui-ci s'articulerait autour «des convictions et de l'éthique de la religion catholique». Cette demande adressée par écrit à la ministre de l'Éducation est rejetée, cette dernière jugeant que le cours proposé n'est pas «équivalent» au programme ECR. Loyola sollicite alors la Cour supérieure pour réviser cette décision, laquelle conclut que le refus d'exemption dans ce dossier porte atteinte à la liberté de conscience et de religion de l'établissement. Mais cette décision est par la suite cassée par la Cour d'appel, qui réitère la validité de la décision initiale du ministre, même si, devant cette Cour, Loyola assouplit sa demande. En effet, l'école se dit alors disposée à enseigner le volet «culture religieuse» d'une manière neutre (à l'exception du catholicisme), tout en maintenant sa volonté d'enseigner l'«éthique» d'autres religions selon une

perspective catholique. Présentée à la Cour suprême, la requête est finalement accueillie et acceptée : les juges estiment que la décision du ministre, selon laquelle le programme ECR devrait être enseigné intégralement par Loyola d'un point de vue neutre, brime sa liberté de conscience et de religion et qu'elle est donc déraisonnable. L'exemption est accordée.

Dans les deux cas, les causes entendues en Cour suprême mettent donc directement en jeu le droit à la liberté de conscience et de religion (art. 2a de la Charte canadienne des droits et libertés et art. 3 de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec). Du côté des parents de Drummondville, si la sincérité de leur croyance est reconnue, la preuve de sa mise en péril par le cours ECR, visant une présentation neutre de différentes religions et visions du monde, achoppe. Chez Loyola, la liberté de religion se voit définie du point de vue tant des « aspects individuels » que des « aspects collectifs » des convictions religieuses. Ainsi, en raison du statut catholique de l'école privée confessionnelle Loyola, les juges estiment que la manifestation et la transmission de la foi catholique se retrouvent au centre de sa mission et, par conséquent, qu'une obligation d'enseigner sa propre religion d'un point de vue neutre porterait atteinte à la liberté des membres de l'établissement qui ont opté pour une école confessionnelle.

Plusieurs analystes ont considéré comme une erreur la décision favorable de la Cour suprême à l'égard de l'école secondaire Loyola et se sont inquiétés que cette exemption compromette l'avenir du programme ECR. Indépendamment de l'évaluation normative qu'il est possible d'adresser ici, nous tenterons d'illustrer que le contenu des deux jugements présente des différences notables, notamment à l'égard de leur vision de la laïcité, de la sécularisation et du pluralisme, qui à notre sens constituent les éléments principaux qui permettent d'éclairer, en filigrane, les conclusions contrastées de ces deux cas.

DES POSITIONS RELIGIEUSES DIFFÉRENTES

Les deux causes entendues à la Cour suprême semblent d'abord se distinguer de manière importante quant à leur vision du religieux ou à leur degré d'activisme religieux et aux interactions entre cette position et le champ du politique.

Précisions conceptuelles

Les travaux récents en sociologie des religions montrent bien qu'au-delà de l'hypothèse évolutionniste associant l'avancée du progrès et de la connaissance à un recul de la religion dans les sociétés modernes la religion n'a pas disparu, mais s'est transformée selon de nouveaux paramètres. Les croyances ont entre autres été frappées par divers « effets dissolvants » de la modernité¹⁰, tels que la rationalité formelle et la réflexivité critique qui s'y greffe, le pluralisme et ses effets modérateurs sur les « vérités » à prétention absolue, la sécularisation et la laïcité, qui disqualifient la religion dans l'organisation de la vie sociale et séparent les domaines public (État) et privé (Église), rétrécissant ainsi le champ d'action du religieux. En même temps, cette restructuration moderne de la vie sociale génère de nouveaux modes d'appartenance et de croyance, tels qu'un besoin accru de créer des liens communautaires pour contrer l'anomie et l'individualisme croissant, une quête d'expériences émotives pour compenser la froideur de la rationalité formelle et un besoin de repères absolus pour juguler la dérégulation des balises collectives.

Les traditions religieuses et leurs membres se trouvent ainsi happés par ces contradictions du monde moderne et se voient contraints d'y réagir, d'une manière ou d'une autre. Même si l'on ne retrouve pas de consensus entre les auteurs quant à la nomenclature des différentes positions possibles, la plupart des sociologues s'entendent pour distinguer trois principales stratégies d'adaptation, que l'on peut considérer ici comme des idéaux-types se retrouvant le plus souvent mêlés dans la réalité : le « traditionalisme », l'« accommodation » et le « fondamentalisme », dans ses différentes déclinaisons¹¹.

Dans cette perspective, le « traditionalisme » correspond moins à une critique de la modernité qu'à une reproduction plus ou moins consciente et naturelle de la tradition, qui n'est pas remise en question. Cette attitude caractériserait par exemple les protestants américains du Bible Belt, aux XVIII^e et XIX^e siècles, qui se

10. J.P. Willaime, *Sociologie des religions*, 1995.

11. M. Milot, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, 30, 1998.

référaient à la Bible en tant que source incontestée du savoir, compatible avec la raison et la science, sans militer en son nom dans l'espace public. Pour d'autres, le traditionalisme désigne une voie autoprotectrice qui vise à border le plus possible ses frontières, en se repliant sur lui-même et en évitant les contacts avec l'extérieur¹². Or, puisque ce mode d'adaptation réagit directement aux effets de la modernité qu'il tente d'éviter, il est considéré par certains¹³ comme une forme de fondamentalisme défensif lorsqu'il crée une enclave visant une relative séparation du monde ambiant et une recreation à petite échelle d'un microcosme où domine le champ religieux, incluant parfois un réseau institutionnel (écoles, hôpitaux, commerces, etc.), ce qui accentue ce renoncement au monde extérieur (ex. : Amish aux États-Unis). Selon Mayer, le traditionalisme devient fondamentalisme lorsque, après avoir surgi de la tradition, il s'en définit comme l'authentique représentant¹⁴.

Une deuxième stratégie d'adaptation à la modernité, caractérisant le comportement de nombreuses formations religieuses se rapproche de ce que Milot appelle l'accommodation. Comme cette dernière le précise: «Selon cette voie, la conception du monde moderne et ses principaux axes normatifs ne font pas l'objet d'une répudiation. L'individualisme, les droits de l'homme, le souci du bien-être [le pluralisme] seront intégrés à l'intérieur du langage religieux, quitte à devoir recourir à certaines interprétations renouvelées de la tradition¹⁵». Il s'agit donc de groupes qui acceptent à différents degrés l'interpénétration entre foi et culture, laïcité et sécularisation, dans une perspective de compromis et d'actualisation des croyances et des pratiques religieuses. Dans le catholicisme par exemple, de nombreuses lectures de la Bible s'appuient sur une critique des formes et une herméneutique des origines qui permettent de développer une vision réflexive des textes sacrés inscrite dans la réalité actuelle. Il en va de même du judaïsme réformé, qui accepte souvent d'inclure les femmes aux

12. *Ibid.*

13. J.F. Mayer, *Les fondamentalismes*, 2001, p. 58.

14. *Ibid.*, p. 22.

15. M. Milot, *op. cit.*, 1998, p. 14.

offices religieux ou de l'islam défini comme « universaliste » axé sur le bien-être et le développement de soi¹⁶.

Enfin, un troisième type de réaction des religions à la modernité renvoie au spectre du fondamentalisme, qui recouvre des modes d'appartenance fort variables. L'origine de l'expression « fondamentalisme », tirée du pamphlet *The Fundamentals: A testimony of the truth*, publié dans les années 1920 par un groupe de conservateurs critiquant la dissolution des valeurs morales aux États-Unis, montre bien à quel point cette position religieuse est liée à une réaction paradoxale aux « valeurs » modernes, en ce sens où « [les fondamentalismes] prétendent défendre et maintenir des traditions, mais ils le font en recourant à de nouvelles méthodes et idéologies¹⁷ ». Sur le plan de l'idéologie, les groupes qui sont identifiés à cette mouvance partagent généralement plusieurs caractéristiques communes, dont une réaction à la marginalisation de la religion dans la société (sécularisation) en prônant une réintégration du champ religieux dans l'espace politique (à différents degrés) et un refus du pluralisme des visions du monde. De plus, le fondamentalisme est souvent sélectif dans les critiques qu'il adresse à la modernité, n'hésitant pas par exemple à utiliser des technologies modernes qui lui permettent de diffuser ses idées ; il tend à un certain manichéisme moral, par une démarcation claire d'avec l'extérieur (bien/mal), adopte une lecture plutôt acritique des textes sacrés et une perspective millénariste ou utopique.

Deux visions de la laïcité, du pluralisme et de la sécularisation

L'école secondaire Loyola

À travers le jugement de la Cour suprême *Loyola c. Québec* et des précisions conceptuelles énoncées précédemment, nous pouvons constater que le profil de l'école secondaire Loyola, tel qu'il est exprimé dans sa requête au sujet du cours ECR, se retrouve à l'intersection d'une position religieuse « traditionaliste » et « accommodante » sur les plans de sa vision de la laïcité, du pluralisme et de la sécularisation. En effet, tel qu'on

16. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, 2002.

17. J. F. Mayer, *op. cit.*, p. 50.

le retrouve dans ces deux idéaux-types, le discours de Loyola se situe peu dans une critique de la modernité et de l'organisation sociale globale, mais revendique le droit d'y adhérer à partir de sa conception éducative catholique.

L'école secondaire Loyola, privée et confessionnelle, a été fondée dans les années 1840 et est administrée, depuis sa création, par l'ordre des Jésuites. La plupart des enfants inscrits à cette école viennent donc de familles catholiques. Elle se définit elle-même, dans sa mission et son historique, comme un établissement inscrit dans la poursuite de la tradition jésuite : « Through the continuity and direction of the Jesuits, the dedication of competent and committed faculty and staff, the generous support of parents, alumni and friends, Loyola continues to be an enduring, vibrant institution of learning¹⁸. » Elle est en même temps pleinement tournée vers l'extérieur : « We form the leaders of tomorrow ; we educate the whole child ; we offer student-centered education ; we provide education for the 21st Century ; we have caring and dedicated teachers¹⁹. » Dans le jugement de la Cour suprême, il ressort clairement que Loyola ne remet pas en question le régime de laïcité au Québec, en refusant par exemple la séparation entre l'Église et l'État dans le champ éducatif, dans la mesure où l'établissement respecte les finalités du programme ECR – reconnaissance de l'autre et poursuite du bien commun – de même que son découpage en trois volets portant sur l'éthique (C1), la culture religieuse (C2) et le dialogue (C3). L'école se dit toutefois en désaccord avec les moyens choisis pour véhiculer cet enseignement, qui s'inscrivent selon elle dans un « pluralisme normatif » (p. 639), incarné dans un enseignement « neutre » de tous les contenus proposés. C'est pourquoi elle demande de remplacer ce programme par un autre cours « équivalent » qui permettrait d'atteindre les mêmes finalités, mais au moyen d'une approche conforme à sa tradition, inspirée par la perspective catholique. Cette nuance est importante parce qu'elle traduit un respect fondamental des règles du jeu démocratique, une volonté de faire partie du libéralisme politique, mais à partir d'une perspective distincte. Cela diffère du même coup d'une position fondamentaliste qui chercherait à

18. Loyola High School, 2016.

19. *Ibid.*

se replier sur elle-même ou à se soustraire des règles laïques qui marginaliseraient, dans cette conception, le rôle public de la religion.

De même, sur le plan du pluralisme, Loyola accepte l'ouverture, voire la confrontation de points de vue différents, religieux ou éthiques, même si elle souhaite que cette initiation transite par la perspective catholique. Autrement dit, elle n'affiche pas comme dans la position fondamentaliste une résistance a priori au fait pluraliste qui caractérise la société québécoise, comme d'autres sociétés modernes. Dans son argumentaire, Loyola affirme par exemple qu'elle prévoit enseigner en ECR une diversité « d'enseignements doctrinaux portant sur l'histoire et les dogmes de l'Église catholique, une étude comparative des diverses religions dans le monde ainsi qu'un examen d'une foule de questions relatives à l'éthique et à la morale » (p. 668-669). En lien plus spécifique avec le volet en culture religieuse, Loyola propose dans sa version « équivalente » du cours de traiter « du judaïsme, de l'islam, du bouddhisme, de l'hindouisme ainsi que de la spiritualité autochtone nord-américaine » tout en initiant les jeunes à une connaissance de « la pratique religieuse, [d]es histoires sacrées, [d]es mythes et [d]es rituels que l'on retrouve dans les cultures religieuses » (p. 669). En outre, elle souligne que les élèves « sont libres de critiquer la position de l'Église catholique sur toute question et [qu']ils sont évalués en fonction de la qualité de leur raisonnement et non d'après leur adhésion à la position catholique plutôt qu'à une autre position [m.a. paragr. 13] » (p. 671). Loyola semble donc laisser place à une certaine réflexivité interne des élèves à l'égard de la tradition catholique, ce qui encore une fois se distancie de l'approche acritique et manichéenne du type fondamentaliste. Loyola se dit aussi prête à aborder la diversité interne au catholicisme à travers certains thèmes concrets d'enseignement, telle la question du mariage. Dans ce cas particulier, elle assure que les élèves pourront par exemple discuter, avec leur enseignant, du fait que, dans certaines religions et branches du christianisme, l'intimité sexuelle entre les personnes non mariées n'est pas proscrite, de même que dans le paradigme laïque dominant de la société occidentale. Ainsi « les enseignants présenteraient clairement la position catholique et ses justifications tout

en exposant de façon respectueuse les autres points de vue» (p. 685). Ce n'est donc pas au principe du pluralisme que s'oppose frontalement la requête de Loyola, mais bien à la manière de le véhiculer dans l'enseignement de l'ECR.

Quand Loyola précise les moyens qu'elle préconise pour opérationnaliser et transmettre les contenus du programme ECR, en culture religieuse comme en éthique, elle révèle clairement que, si elle endosse la laïcité scolaire, dont le cours ECR est un pur produit, elle n'adhère pas à la perspective séculière définie comme la seule voie possible de son enseignement. Ainsi, dans sa plaidoirie, il est mentionné que le cours proposé à Loyola «aborde la compréhension du phénomène religieux "d'une manière bien plus approfondie que le programme ECR"» (motifs du juge saisi de la demande, paragr. 38, p. 669). Elle ajoute que, pour ancrer le principe de tolérance et d'acceptation des autres, cher au programme ECR, «son programme ne se borne pas à une "simple explication" des coutumes externes d'autres religions, mais comporte un examen de leurs croyances fondamentales» (p. 669), le tout complété par un enseignement de sa propre religion selon une perspective catholique pour y susciter un «engagement vivant» des élèves (p. 670). En éthique, ce dépassement de la voie séculière par l'apport substantiel de l'approche religieuse s'exprime de manière encore plus explicite lorsque Loyola explique en parlant de son approche que «notre idéal éthique n'est pas simplement de "tolérer" les autres, mais bien "d'aimer" les autres, comme nous l'enseigne notre foi chrétienne» (motifs du juge saisi de la demande, paragr. 38, p. 671). Comme le reflètent ces quelques exemples, Loyola ne considère pas l'approche strictement culturelle ou séculière comme une voie suffisante pour permettre aux élèves d'intérioriser les principes démocratiques au cœur du programme. Pour l'établissement, cet enseignement doit être complété par la valeur ajoutée de la religion, qui crée un attachement plus profond à ces mêmes valeurs. Elle accepte donc les compromis de la position accommodante à l'égard de la laïcité et du pluralisme, mais pas celui de la sécularisation interne, qui compromettrait à son sens la «tradition» éducative qu'elle entend poursuivre.

J'ai d'ailleurs documenté dans le cas d'autres écoles confessionnelles au Québec cette philosophie éducative que je décrivais, avec Riedel, comme un « particularisme universel ». Malgré leurs affiliations confessionnelles ou spirituelles différentes (juive, musulmane, Steiner), les trois écoles que j'ai observées cherchaient en effet à articuler leur enseignement, notamment de l'ECR, à une perspective « spirituelle » ou religieuse afin de l'ancrer plus solidement. Par exemple, un enseignant de l'école musulmane où s'est déroulée l'étude exprimait ainsi cette « plus-value » : « Un bon citoyen, c'est ce qu'on apprend de l'extérieur, dans les livres, des autres, mais ce qui vient de toi-même, c'est ça la foi. C'est la foi qui va te dire si tu vois quelque chose par terre, des clous, ramasse-le parce que ça risque de blesser l'autre²⁰. » De même, à l'école Steiner, une certaine conception implicite de la formation du citoyen s'exprimait à travers la moralité vécue en classe, associant étroitement les valeurs éthiques (ouverture, partage, respect, écologisme, etc.) à la spiritualité chrétienne, définie dans une portée « universelle ». Finalement, à l'école juive, la religion représentait un vecteur clé d'ouverture à la diversité et d'engagement communautaire, à travers différents concepts moraux, dont celui de Tikkun Olam (réparation du monde). Ainsi, dans ces trois écoles, le « particularisme » identitaire ne contribuait pas à isoler l'établissement dans une logique défensive ou de repli, mais plutôt à favoriser son ouverture à une formation du citoyen sensible à la société extérieure et à la diversité des croyances ambiantes, comme si « cette connexion à l'absolu rend[ait] moins faillibles les valeurs en lesquelles on croit²¹ ». Appuyée sur ce même type de conception, la requête de Loyola en Cour suprême ne remet pas non plus en cause les relations structurelles entre les champs du politique et du religieux, mais souhaite y adhérer à partir d'une conception qui n'est pas séculière.

Le jugement de la Cour suprême mettant en jeu l'école secondaire Loyola s'inscrit donc dans le type « accommodant » en ce qu'elle accepte les principes au fondement du cours ECR et incorpore à son discours le langage moderne des droits fondamentaux,

20. S. Tremblay, *Les écoles juives, musulmanes et Steiner : pluralité des voies éducatives*, 2014, p. 181.

21. *Ibid.*, p. 261.

de l'ouverture à la diversité (pluralisme) et de la tolérance. En outre, elle critique peu l'organisation sociale globale et le régime de séparation entre Église et État (laïcité). Néanmoins, elle refuse de subir une sécularisation interne, en enseignant l'ensemble du programme ECR d'un point de vue neutre, position qu'elle justifie par la pérennité de la tradition catholique qui oriente sa mission éducative. En ce sens, elle s'inscrit plutôt dans une position « traditionaliste ».

Les parents de Drummondville

À la différence de Loyola, la requête de Suzanne Lavallée de Drummondville, telle qu'elle est restituée dans le jugement de la Cour suprême *S.L. c. Commission scolaire Des Chênes* (2012), se situe davantage dans un discours de type « fondamentaliste », dans la mesure où elle remet en question la sécularisation globale à l'œuvre dans la société québécoise, en s'opposant sur cette base à la séparation de l'Église et de l'État dans le champ éducatif, et où elle cherche à se soustraire au principe structurant du pluralisme.

En effet, la plaignante, qui réclame une exemption complète de ses enfants au cours ECR au nom de sa liberté de religion, n'adhère pas à la conception de la laïcité éducative s'appliquant au Québec selon laquelle l'enseignement confessionnel est désormais relégué au domaine privé (familles, paroisses, etc.). Comme le laisse voir le passage suivant de sa demande d'exemption à la commission scolaire, il s'agit pour elle :

[D'une] perte du droit de choisir une éducation conforme à ses propres principes moraux et religieux : brimer les libertés fondamentales de religion, de conscience, d'opinion et d'expression de l'enfant et de ses parents en forçant l'enfant à suivre un cours qui ne correspond pas aux convictions religieuses et philosophiques dans lesquelles ses parents ont le droit et le devoir de l'éduquer [d.a., vol. III, p. 499-500] (p. 251).

Cet extrait reflète bien l'opposition fondamentale de M^{me} Lavallée non seulement au cours d'ECR, mais plus largement à la séparation des domaines privé et public, religieux et politique, opérée par la laïcité dans le champ éducatif.

Mais l'objet le plus sévèrement critiqué par la plainte de M^{me} Lavallée réside certainement dans la place dévolue à la pluralité des convictions au sein du cours ECR, perçu comme le véhicule d'un « relativisme moral fondamental » (p. 260). Selon l'argumentaire présenté, la philosophie du pluralisme structurant le programme ECR est ainsi associée à quatre grands « préjugés » :

- Perturber l'enfant en l'exposant trop jeune à des convictions et des croyances différentes de celles privilégiées par ses parents.
- Aborder le phénomène religieux dans le cadre d'un cours qui prétend à la « neutralité ».
- Être exposé, dans le cadre de ce cours obligatoire, au courant philosophique mis de l'avant par l'État : le relativisme.
- Porter atteinte à la foi de l'enfant [d.a., vol. III, p. 499-500] (p.251).

La première et la dernière affirmation suggèrent que la mise en contact même d'un enfant avec une diversité de convictions et de croyances suffirait en soi à créer une « perturbation » chez lui et, par la suite, à ébranler la foi de l'enfant. Ce constat est d'ailleurs renforcé par d'autres déclinaisons de cette inquiétude ailleurs dans le jugement de Cour, dont celui-ci : « Les appelants objectent aussi que l'exposition des enfants à différents faits religieux crée de la confusion chez ces derniers. La confusion ou le "vide" résulterait de la présentation, sur un pied d'égalité, de croyances différentes. » (p. 254-255). La seule solution envisagée pour pallier cette situation aux yeux des parents consiste à retirer leur enfant de cette mixité cognitive. Or, ce refus catégorique du pluralisme se rapproche de ce qu'on a appelé plus tôt le fondamentalisme défensif, qui vise à créer un espace protégé à l'abri de la sécularisation et de la confrontation de différentes visions du monde, ici la maison. De plus, en filigrane de cette crainte se dessine la prémisse selon laquelle la transmission de la foi aux enfants serait conditionnelle à l'absence complète de « concurrence cognitive » entre des convictions différentes²². Or,

22. G. Bronner, *La pensée extrême : comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, 2009.

les différentes études menées récemment sur le fondamentalisme, mais aussi sur les profils psychosociaux caractérisant la « pensée extrême », montrent que ceux-ci présentent une très faible tolérance à la complexité, tendant plutôt à développer une pensée binaire (bien/mal, lumières/ténèbres, etc.). Il s'agit donc là d'un aspect central démarquant cette plainte de celle de Loyola. Les deux autres énoncés concernent plus directement les fondements du cours, en particulier en ce qui touche au phénomène religieux, ici décrit comme prétendant à la « neutralité », mais qui serviraient en réalité, selon la position défendue par M^{me} Lavallée, le « courant philosophique mis de l'avant par l'État : le relativisme » (p. 251). Cette accusation de relativisme visant l'État renvoie à une différence clé quant à l'argumentaire de Loyola puisque la cible de la critique n'est plus seulement liée ici aux méthodes d'enseignement (neutre ou catholique) opérationnalisant les principes du programme (reconnaissance de l'autre et poursuite du bien commun) comme chez Loyola, mais concerne les fondements mêmes du cours, perçus comme « relativistes ». Suivant cette position, il n'y aurait donc aucune manière acceptable de transmettre les contenus d'enseignement en ECR, contrairement à celle de Loyola qui consentait à combiner une approche neutre pour les contenus de la C2 (à l'exception du catholicisme) et une approche confessionnelle pour ceux de la C1. Pour la plaignante, la neutralité n'est donc qu'un simulacre dissimulant en fait un relativisme d'État, ce qui ne laisse voir aucun espace de compromis possible.

Cette opposition catégorique au programme ECR suggère que la seule solution possible pour réconcilier la demande des parents avec l'approche éducative dans le domaine des convictions religieuses serait de revenir à une situation « antérieure » à la sécularisation et la laïcité, qui réintégrerait la religion catholique dans le programme et l'organisation du champ éducatif. Ce type de plainte rappelle d'ailleurs celle de *Mozert vs Hawkins County* (1983), dans laquelle un groupe de parents du comté de Hawkins au Tennessee alléguait que le programme de lectures obligatoires de leur école publique portait atteinte à la liberté de conscience et de religion de leurs enfants. La critique ciblait un programme de lectures obligatoires (dont *The Wizard of Oz*,

Macbeth et *The Diary of Anne Frank*) jugé subversif par rapport aux valeurs des parents. Comme dans le cas des parents de Drummondville, l'exposition « neutre » à différentes visions du monde à travers ces lectures obligatoires dissimulait, selon ce groupe de parents, un endoctrinement au relativisme libéral, comme le souligne Stolzenberg dans son analyse de cette cause :

In their eyes, the standpoint of neutrality estranged the children from their parents' tradition by turning religious absolutes into matters of personal opinion. The schools seemingly objective appeal to individual reason plainly inculcated the values of individual choice, toleration and reason, values that rather than transcending culture, derive from and reproduce, liberal, pluralist society²³.

Dans le procès *Mozert vs Hawkins County*, un des thèmes centraux de l'argumentaire des parents s'articulait autour de la critique plus large de « l'humanisme séculier » de l'État, qui circulait dans tous les secteurs de la société, y compris en éducation. Cette expression, aujourd'hui récupérée par divers groupes religieux à tendance fondamentaliste²⁴, a d'abord fleuri aux États-Unis au début du xx^e siècle, avec la montée du fondamentalisme évangélique, qui critiquait la déchéance morale de la société. Elle est ainsi passée des mains d'intellectuels humanistes qui souhaitaient promouvoir la libre pensée et l'athéisme²⁵ à celles de fondamentalistes évangéliques qui l'ont transformée en catégorie idéologique discursive visant à discréditer la vision du monde libérale et pluraliste portée par l'État. Dans cette perspective, l'humanisme séculier agit comme une critique globale de la société (et de l'État) qui oppose de manière symétrique « religion », souvent définie d'un point de vue fondamentaliste, et « État », véhiculant un humanisme séculier. Ainsi, cette critique vise essentiellement à justifier un retour à une société régulée par la première, dans différents champs, en s'attaquant à un profil socioculturel global (place des femmes dans la société, conception de la famille, homosexualité, individualisme, etc.²⁶).

23. N. M. Stolzenberg, « "He Drew a circle That Shut Me Out": Assimilation, Indoctrination and the Paradox of a Liberal Education », 1993, p. 612.

24. O. Roy, *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, 2008.

25. American Humanist Association, *Humanist Manifesto I*, 1933.

26. O. Roy, *op. cit.*

Ce type de discours, mobilisant l'humanisme séculier comme repoussoir, sort donc d'une logique spécifiquement religieuse pour se braquer, à différents degrés, contre la société plus globale et les valeurs modernes, qu'on souhaite modifier, harnacher ou remplacer. Ce faisant, il se situe clairement dans le profil fondamentaliste défini précédemment. Certes, dans le jugement de Cour des parents de Drummondville, la notion d'humanisme séculier n'est pas convoquée nominale, mais, dans la manière dont est définie l'idéologie relativiste qui fonderait le programme, on se retrouve dans une configuration argumentaire très analogue. En effet, alors que le programme de lectures en jeu dans *Mozert vs Hawkins County* est associé à l'humanisme séculier de l'État (« liberal, pluralist society »), le cours ECR est considéré par S.L. comme la courroie de transmission de l'idéologie relativiste promue par l'État. Dans les deux cas, la laïcité de l'État est ainsi discréditée globalement, définie comme une « idéologie » imposée, une conception totalisante du monde opposée à la religion. On accuse ainsi dans l'une et l'autre cause l'État de marginaliser le statut public de la religion (enseignement confessionnel), en l'évacuant des savoirs scolaires, cela en procédant de manière subreptice, sous le couvert « prétendu » de la neutralité et de l'objectivité. Les deux causes présentent aussi dans des termes très similaires les effets pervers de cette « idéologie » sur leurs enfants : au Québec, on craint la mise en péril de la foi des enfants, la confusion, la perturbation et le vide moral, tandis qu'aux États-Unis on s'inquiète que les enfants s'éloignent des valeurs de leurs parents et que leurs absolus religieux soient transformés en opinions personnelles. Enfin, ni un ni l'autre n'entrevoit de compromis possible ; c'est la logique du « tout ou rien » qui domine, ce qui ne va pas sans rappeler la tendance au manichéisme moral caractérisant le profil fondamentaliste.

CONCLUSION : DES CONSÉQUENCES DIFFÉRENTES POUR LE « PACTE » DÉMOCRATIQUE

Les plaintes entendues à la Cour suprême concernant l'école secondaire Loyola et les parents de Drummondville renvoient donc à des visions fort différentes de l'éducation, de la laïcité et du pluralisme et, de ce fait, à des conséquences potentiellement

différentes sur le pacte démocratique. En effet, dans le cadre démocratique libéral canadien et québécois, le droit à la liberté de conscience et de religion (dans ses aspects individuels et partagés collectivement) représente une valeur fondatrice de nos lois et de l'organisation sociale. Mais, pour s'assurer qu'elle soit pleinement respectée, elle doit s'articuler à l'égalité individuelle et, par le fait même, à la reconnaissance par un État neutre du « pluralisme moral ». Comme l'expliquent Maclure et Taylor :

La présence de ce que Rawls appelle le « consensus par recouplement » sur les valeurs publiques de base est la condition d'existence des sociétés pluralistes. Un chrétien pourra par exemple défendre les droits et libertés de la personne en invoquant l'idée que l'être humain a été créé à l'image de Dieu ; un rationaliste kantien dira qu'il faut reconnaître et protéger la dignité égale des êtres rationnels ; un utilitariste dira qu'il faut chercher à maximiser le bonheur des êtres sensibles capables à la fois de plaisir et de souffrance [...] ²⁷.

Pour que de tels consensus sociaux adviennent, dans différents champs d'activité, le pluralisme s'exprimant dans l'espace public doit être « raisonnable », c'est-à-dire permettre un recouplement possible entre différentes « doctrines compréhensives » (religions, convictions séculières, etc.). Ce recouplement se fixe généralement autour de questions fondamentales de justice sociale en adéquation avec la dignité humaine, les droits de la personne ou la souveraineté populaire. Au regard de la question qui nous occupe, les finalités du cours ECR, soient « la reconnaissance de l'autre » et « la poursuite du bien commun », réfèrent directement à de telles valeurs publiques de base. Or, les deux plaintes analysées, comme nous l'avons vu, ne les conçoivent pas de la même manière.

La plaidoirie de S.L. Lavallée s'articule autour d'une conception du catholicisme définie comme « totalisante » au sens de Rawls, donc « déraisonnable », en ce qu'elle est incommensurable par rapport aux valeurs publiques de base associées à une idéologie imposée par l'État (en parlant du cours ECR). En ce sens, la position de S.L. Lavallée n'est pas compatible avec le consensus par recouplement au fondement du libéralisme politique puisqu'elle se définit à l'extérieur de ce cadre. Elle remet ainsi

27. J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, 2010, p. 20.

en cause les relations structurelles entre les champs du politique et du religieux dans la laïcité québécoise. La position de l'école secondaire Loyola tranche avec ce cas de figure dans la mesure où elle témoigne d'une acceptation du consensus par recoupement, en adhérant aux principes du cours ECR, mais propose des modifications aux moyens déployés pour les mettre en œuvre. Cette différence marquée apparaît comme un élément clé à l'origine des deux jugements différents concernant l'exemption de « catholiques » au cours ECR. Ainsi, la mise à l'épreuve de la laïcité scolaire de fraîche date au Québec par la raison juridique éclaire la portée et les limites de l'application du libéralisme politique en matière d'adaptation à la diversité.

Pour revenir à la question posée au début, est-ce que le déplacement de l'Église catholique au Québec dans la foulée de la laïcisation scolaire, et en particulier de l'Assemblée des évêques, aurait catalysé la montée de revendications catholiques plus crispées ? Il semble en effet que, malgré la sécularisation interne qui étiait depuis les années 1980 l'enseignement confessionnel dans les écoles²⁸, la rupture officielle entre Église et État marquée par l'implantation du programme ECR et l'effacement progressif de l'AECQ comme interlocuteur catholique de l'État aient libéré un espace à l'expression d'individus et de groupes catholiques plus conservateurs qui souhaitent rétablir un enseignement confessionnel à leur image. Dans le cas plus spécifique de S.L. Lavallée, la requête remet directement en question, au-delà du programme, les fondements de la laïcité (séparation public/privé) et du pluralisme moral, désormais endossés par l'AECQ. Est-ce que ce type de critiques risque de mettre en péril la pérennité du cours ECR ? Jusqu'à maintenant, il semble que ce ne soit pas le cas, si l'on saisit bien le fil conducteur des décisions prises dans les deux récents jugements de la Cour suprême. Cependant, d'autres critiques, laïques et nationalistes, font de plus en plus de bruit et semblent endossées dans certains milieux intellectuels et universitaires, bien qu'elles soient relativement marginales et peu appuyées sur la réalité empirique. Elles doivent ainsi être gardées dans la ligne de mire des formateurs et des analystes du programme ECR.

28. M. Milot, « Le respect du choix des parents : ou la démocratie contre la laïcité », 1997.

BIBLIOGRAPHIE

- Almond, G. A., E. Sivan et R. Scott Appleby, «Fundamentalism: Genus and Species», dans M. E. Marty et R. Scott Appleby (dir.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1995, p. 399-424.
- American Humanist Association, *Humanist Manifesto I*, 1933. Repéré à <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto1/>.
- Assemblée des évêques catholiques du Québec, Déclaration de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec sur le Programme d'Éthique et de culture religieuse, 2008. Repéré à http://www.eveques.qc.ca/sn_uploads/2008_ECRDeclaration17mars08.pdf
- Baril, N., et N. Baillargeon, *La face cachée du cours Éthique et culture religieuse*, Montréal, Leméac, 2016.
- Bock-Côté, M., «Les derniers cathos», *Le Journal de Montréal*, 2 juillet 2016. Repéré à <http://www.journaldemontreal.com/2016/07/02/les-derniers-cathos>.
- Bronner, G., *La pensée extrême: comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, PUF, 2009.
- Coalition pour la liberté en éducation, Manifeste face au cours d'éthique et de culture religieuse imposé par l'État, 2008. Repéré à <https://coalition-cle.org/lacle.php>
- Gouvernement du Québec, Règlement d'application de la Loi sur l'enseignement privé, § E-9.1, r. 1, 2008.
- Lamonde, Y., *Heure de vérité, la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Del Busso, 2010.
- Lavoie, J.J. (2016), *REL1090: La Bible, Recueil inédit*, Université du Québec à Montréal, 2016.
- Leroux, G. (2016), *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*, Montréal, Boréal, 2016.
- Loyola High School (2016), The Loyola Tradition, Mission and History, 2016. Repéré à <http://www.loyola.ca/discover-loyola/mission-identity/mission-history>.
- Maclure, J., «L'erreur de la Cour suprême du Canada dans le dossier Éthique et culture religieuse», *L'Actualité*, 20 mars 2015. Repéré à <http://lactualite.com/politique/2015/03/20/lerreur-de-la-cour-supreme-du-canada-dans-le-dossier-ethique-et-culture-religieuse/>
- Maclure, J., et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.
- Mayer, J.F. (2001), *Les fondamentalismes*, Genève, Georg éditeur, 2001.

- Milot, M. (1997), «Le respect du choix des parents: ou la démocratie contre la laïcité», dans M. Milot et F. Ouellet (dir.), *Religion, éducation et démocratie*, Montréal et Paris, L'Harmattan, 1997, p. 105-125.
- Milot, M., *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.
- Milot, M., «Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde», *Cahiers de recherche sociologique*, 30, 1998, p. 153-178.
- Mokhtar, B.B., *Les nouveaux rédempteurs: le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Paris, Éditions de l'atelier, 1998.
- Quérin, J., *Le cours Éthique et culture religieuse: transmission de connaissances ou endoctrinement?*, Montréal, Institut de recherche sur le Québec, 2009.
- Riedel, B. (2008), «Universal Particularism: Making an Ethical Islamic School in Chicago», dans M. Minow, R.A. Shweder et H. Markus (dir.), *Just Schools. Pursuing Equality in Societies of Difference*, New York, Russel Sage Foundation, 2008, p. 132-163.
- Routhier, G., «Le pari d'un catholicisme citoyen», *Studies in religion/ Sciences religieuses*, 38(1), 2009, p. 113-134.
- Roy, O., *L'Islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- Roy, O., *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- Stolzenberg, N.M., «“He Drew a circle That Shut Me Out”: Assimilation, Indoctrination and the Paradox of a Liberal Education», *Harvard Law Review*, 106(3), 1993, p. 581-667.
- Tremblay, S., *École et religions*, Montréal, Fides, 2010.
- Tremblay, S., *Les écoles juives, musulmanes et Steiner: pluralité des voies éducatives*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014.
- Tremblay, S., «Les “objections” au cours Éthique et culture religieuse: retour sur les enjeux du débat», *Philosophiques: la revue de la Société de philosophie du Québec*, 43(2), 2016, p. 499-507.
- Willaime, J.P., *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- Woehrling, J., «Les fondements et les limites de l'accommodement raisonnable en milieu scolaire», dans M. McAndrew, M. Milot, J.-S. Imbeault et P. Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique – Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008, p. 43-53.

Les arrêts *C.S. des Chênes* et *Loyola*: quand la valeur du pluralisme culturel perce le principe de l'autonomie confessionnelle

LOUIS-PHILIPPE LAMPRON

Les constitutions libérales requièrent la séparation des Églises et des États; qu'est-ce que cela implique quant au rôle que les religions et les communautés religieuses doivent jouer dans la société civile et dans la sphère publique politique, c'est-à-dire dans la formation de l'opinion et de la volonté des citoyens ?

Jürgen HABERMAS¹

Depuis son intégration dans le programme scolaire obligatoire des élèves québécois d'âge primaire et secondaire, le cours Éthique et culture religieuse (ci-après: ECR) a fait couler beaucoup d'encre et a été contesté à deux reprises devant la Cour suprême du Canada, dans les affaires *Commission scolaire des Chênes* (2012)² et *Loyola* (2015)³. Dans les deux cas, les contestations ont été entreprises par des groupes catholiques – un groupe de parents d'élèves dans le premier cas et une école confessionnelle dans le second – et étaient toutes deux fondées sur des allégations de violation à la liberté de conscience et de religion des plaignants.

Ces deux arrêts ont permis à la Cour suprême du Canada de préciser les limites que doit respecter le gouvernement du Québec – de même que tout autre gouvernement canadien qui souhaiterait l'imiter – lorsqu'il souhaite que les enseignants des

-
1. *Entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, p. 175.
 2. *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, [2012] 1 R.C.S. 235 (ci-après: l'arrêt *C.S. des Chênes*).
 3. *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, [2015] 1 R.C.S. 613.

différents types d'écoles primaires et secondaires⁴ abordent la réalité du pluralisme religieux. En abordant la question sous l'angle de la « bulle d'autonomie confessionnelle » dont doivent bénéficier les justiciables dans l'espace public canadien, tant individuellement que collectivement, nous verrons que la Cour suprême – respectant « l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens »⁵ – a clairement affirmé la légitimité (et la validité constitutionnelle) d'un programme d'éducation civique ayant pour vocation d'exposer les élèves d'âge primaire et secondaire aux autres courants religieux et moraux que les leurs ou celui de leurs parents ou de leurs familles, même dans un établissement d'éducation confessionnel.

LIBERTÉ DE CONSCIENCE ET DE RELIGION, NEUTRALITÉ RELIGIEUSE ET SÉPARATION DU RELIGIEUX ET DE L'ÉTAT

La liberté de conscience et de religion a un statut particulier au sein du catalogue des droits et libertés protégés en droit constitutionnel canadien en ce que l'essentiel des principes juridiques circonscrivant le régime canadien de gestion de la diversité religieuse dans l'espace public – la neutralité religieuse de l'État – a été imposé à partir de l'obligation constitutionnelle, pour les différents législateurs et ordres de gouvernement du Canada, de respecter cette liberté fondamentale. Dans le premier arrêt où la portée de la liberté de conscience et de religion fut interprétée après l'enchâssement de la Charte canadienne des droits et libertés (ci-après : la *Charte canadienne*⁶) au sein de la constitution, soit l'arrêt *Big M Drug Mart* de 1985⁷, la Cour suprême a opéré une rupture claire avec la pratique antérieure sur cette question,

4. Soit, essentiellement, les écoles publiques (non confessionnelles), régies par la Loi sur l'instruction publique, L.R.Q., c. I-13.3, et privées (confessionnelles et non confessionnelles), régies par la Loi sur l'enseignement privé, L.R.Q., c. E-9.1.
5. *Charte canadienne des droits et libertés*, partie I de la Loi constitutionnelle de 1982 [annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (1982), R.-U., c. 11], art. 27.
6. *Ibid.*
7. R. c. *Big M Drug Mart*, [1985] 1 R.C.S. 295. Dans cet arrêt, la Cour suprême a invalidé la Loi sur l'observance du dimanche, une loi fédérale qui avait été adoptée en vertu de la compétence du législateur fédérale en matière criminelle, parce qu'il a été mis en preuve que le législateur poursuivait un objectif religieux au moment de l'adoption de cette loi, c'est-à-dire « de rendre obligatoire l'observance du sabbat chrétien » : paragr. 136 de l'arrêt.

retirant du même coup au gouvernement fédéral le pouvoir d'adopter des dispositions criminelles dont l'objectif était de faire respecter certains aspects fondamentaux du dogme religieux de la majorité de la population canadienne : le christianisme.

Toutefois, s'il est vrai que l'obligation de neutralité religieuse de l'État canadien découle de la constitutionnalisation de la liberté de conscience et de religion, elle se veut également une reconnaissance – ou un renforcement par rapport à la situation qui existait au Canada avant 1982 – du principe de séparation du religieux et du politique. Comme le rappelait le juge Lebel, dans l'arrêt *Lafontaine* :

Cette neutralité est apparue au terme d'une longue évolution historique, commune à beaucoup de pays partageant aujourd'hui les traditions démocratiques occidentales. L'histoire du Canada constitue un exemple de cette expérience historique qui a permis de distendre, sinon de dissoudre les liens entre l'État et les Églises. Le Canada, comme on le sait, a connu des périodes d'union étroite des pouvoirs ecclésiastiques et civils. [...] Depuis ce temps, l'apparition et l'influence croissante de nouvelles conceptions philosophiques, politiques et juridiques sur l'organisation et les bases de la société civile ont graduellement dissocié les fonctions des Églises et de l'État, comme d'ailleurs l'impact de l'évolution démographique du Canada ainsi que de son urbanisation et de son industrialisation. Sans exclure les religions et les Églises de la sphère des débats publics, cette évolution nous a amenés à situer davantage la vie religieuse et les choix qu'elle implique dans le domaine de la vie privée des individus ou des associations volontaires [...] Ces changements sociaux tendent à créer une distinction nette entre les Églises et les autorités publiques, qui impose à celles-ci une obligation de neutralité. Sans faire abstraction des héritages historiques de notre pays, la jurisprudence de notre Cour reconnaît cet aspect de la liberté de religion⁸.

Le principe de séparation du religieux et de l'État exige donc, bien sûr, que le religieux ne puisse pas être imposé comme source

8. *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, [2004] 2 R.C.S. 650, parag. 66-67. La Cour suprême du Canada, à l'unanimité, a fait sienne cette citation du juge Lebel dans l'arrêt *Lafontaine* lorsqu'elle a résumé la portée du principe de neutralité religieuse de l'État canadien, aux paragraphes 71-76 de l'arrêt *MLQ c. Ville de Saguenay*, [2015] 2 R.C.S. 3 [ci-après l'arrêt *MLQ*].

normative au sein de l'appareil étatique canadien. Mais il exige également la réciproque inverse: que l'État ne puisse pas venir s'ingérer à l'intérieur de dogmes religieux et d'institutions nécessaires à l'expression des croyances et des rites qui composent ces mêmes dogmes. C'est cette « bulle d'autonomie confessionnelle » que visent à reconnaître et à protéger des dispositions comme le second volet de l'article 20 de la Charte des droits et libertés de la personne (ci-après la Charte québécoise⁹), qui se lit comme suit :

20. Une distinction, exclusion ou préférence fondée sur les aptitudes ou qualités requises par un emploi, ou justifiée par le caractère charitable, philanthropique, religieux, politique ou éducatif d'une institution sans but lucratif ou qui est vouée exclusivement au bien-être d'un groupe ethnique est réputée non discriminatoire¹⁰. [Nos soulignés]

S'il reconnaît l'existence de deux sphères d'autonomie au religieux et au politique dans l'espace public, le principe de séparation du religieux et de l'État à la canadienne n'exige toutefois pas que ces sphères soient totalement étanches l'une par rapport à l'autre. Cette porosité relative de la sphère politique à certaines manifestations religieuses a été clairement affirmée par la Cour suprême dans l'arrêt *MLQ*, lorsqu'elle écrivait que « l'on trouve dans le paysage culturel canadien de nombreuses pratiques traditionnelles et patrimoniales à caractère religieux. [...] il est clair que ce ne sont pas toutes ces manifestations culturelles qui violent l'obligation de neutralité de l'État¹¹ ». À l'inverse, il est bien entendu clair que l'État a toute légitimité à faire respecter les dispositions du Code criminel pour tout acte commis sur le

9. L.R.Q., c. C-12.

10. Il est par ailleurs à noter que la plupart des lois sur les droits de la personne en vigueur sur le territoire québécois reconnaissent des dispositions similaires au second volet de l'article 20 et permettent donc aux institutions religieuses de justifier des atteintes au droit à l'égalité dans la mesure où ces restrictions ont un lien rationnel avec un aspect du dogme qui est au cœur de leur existence: *Brossard (Ville de) c. Québec (CDP)*, [1988] 2 R.C.S. 279. Pour une liste de ces dispositions, voir L.-P. LAMPRON, *Convictions religieuses et droits fondamentaux au Canada*.

11. *MLQ*, précité, note 8, paragr. 87; dans le même sens, voir également le paragr. 116 du même arrêt.

territoire canadien, même si ces actes ont été commis lors d'activités d'une communauté religieuse¹².

Les litiges qui ont opposé des plaignants catholiques au gouvernement du Québec dans les arrêts *C.S. des Chênes* et *Loyola* concernaient, quant à eux, la question suivante : le gouvernement du Québec a-t-il la légitimité d'imposer, à l'entière des élèves d'âge primaire et secondaire scolarisés sur son territoire, un cours – ECR – dont l'objectif principal et les deux volets ont été résumés par le ministère de l'Éducation et de l'enseignement supérieur du Québec de la manière suivante :

Dans ce programme, la formation en éthique vise l'approfondissement de questions éthiques permettant à l'élève de faire des choix judicieux basés sur la connaissance des valeurs et des repères présents dans la société. Elle n'a pas pour objectif de proposer ou d'imposer des règles morales, ni d'étudier de manière encyclopédique des doctrines et des systèmes philosophiques.

Pour ce qui est de la formation en culture religieuse, elle vise la compréhension de plusieurs traditions religieuses dont l'influence s'est exercée et s'exerce toujours dans notre société. Sur ce chapitre, un regard privilégié est porté sur le patrimoine religieux du Québec. L'importance historique et culturelle du catholicisme et du protestantisme y est particulièrement soulignée. Il ne s'agit ni d'accompagner la quête spirituelle des élèves, ni de présenter l'histoire des doctrines et des religions, ni de promouvoir quelque nouvelle doctrine religieuse commune destinée à remplacer les croyances particulières¹³.

12. Voir notamment les arrêts *R. c. Gruenke* [1991] 3 R.C.S. 263 ; *R. c. Church of Scientology of Toronto*, [1988] 30 C.R.R. 238 (C.A. Ont.) et *R. c. Welsh*, 2013 ONCA 190 : permission d'appel refusée à la CSC.

13. Cette citation tirée du « préambule commun des documents intitulés *Éthique et culture religieuse* » sur le site du ministère de l'Éducation avait été identifiée – et citée – par la Cour suprême, dans l'arrêt *C.S. des Chênes*, précité, note 2, paragr. 34, comme résumant l'objectif du cours ECR. Dans l'arrêt *Loyola*, précité, note 3, paragr. 11, la majorité de la Cour résume l'objectif du cours en ces termes : « Le programme ÉCR comporte deux objectifs explicites : la reconnaissance de l'autre et la poursuite du bien commun. Le premier de ces objectifs repose sur le principe suivant lequel toutes les personnes sont égales en valeur et en dignité. Le second vise l'épanouissement des valeurs communes que sont les droits de la personne et la démocratie. En imposant ce programme dans ses écoles, le Québec cherche à inculquer à tous les élèves un esprit d'ouverture à la diversité ainsi que le respect de l'autre. »

L'ARRÊT *C.S. DES CHÊNES* – ECR DANS UN ÉTABLISSEMENT SCOLAIRE NON CONFESIONNEL

Après l'amendement constitutionnel de 1997 qui a rendu sans effet l'article 93 de la Loi constitutionnelle de 1867¹⁴ sur le territoire du Québec, le gouvernement québécois a complété la laïcisation des écoles publiques primaires et secondaires: 1) en remplaçant les commissions scolaires confessionnelles, catholiques et protestantes, par des commissions scolaires linguistiques, francophones et anglophones¹⁵ et 2) en remplaçant, en 2008, l'enseignement moral et religieux par le cours ECR¹⁶, faisant partie du programme obligatoire imposé à tous les élèves d'âge primaire et secondaire par le ministère de l'Éducation du Québec.

Refusant que leurs enfants suivent ce cours à l'école publique, deux parents d'élèves d'âge primaire (S.L. et D.J.) ont demandé à la Commission scolaire des Chênes d'accorder une exemption à leurs enfants, demande que la Commission scolaire a refusée. À la suite de ce refus, les parents ont contesté le caractère obligatoire du cours ECR en vertu de la Charte canadienne et de la Charte québécoise, alléguant principalement que l'imposition de ce cours portait atteinte à leur liberté de conscience et de religion en entravant leur capacité de transmettre les préceptes de la religion catholique à leurs enfants, notamment en créant chez eux une certaine « confusion » en matière religieuse. Autrement formulé, en imposant un cours dont l'objectif est justement d'exposer les élèves, de manière neutre, à différents courants religieux / moraux, le gouvernement québécois aurait excédé sa sphère de légitimité constitutionnelle en matière religieuse et percé indûment la bulle

14. *Modification constitutionnelle de 1997 (Québec)*, TR/97-141, dans la foulée de laquelle on a ajouté l'article 93A à la Loi constitutionnelle de 1867, 30 & 31 Vict., R.-U., c. 3 (ci-après la L.C. de 1867) qui se lit ainsi: « Les paragraphes (1) à (4) de l'article 93 ne s'appliquent pas au Québec. »

15. Loi modifiant la Loi sur l'instruction publique, la Loi sur les élections scolaires et d'autres dispositions législatives, L.Q. 1997, c. 47.

16. Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation, L.Q. 2005, c. 20. Dans le même sens, voir également: ministère de l'Éducation et de l'Éducation supérieure, *Programme Éthique et culture religieuse: historique du programme*, [en ligne: <http://www.education.gouv.qc.ca/de/contenus-communs/parents-et-tuteurs/programme-ethique-et-culture-religieuse/historique/>], (page consultée le 1^{er} mars 2017).

d'autonomie religieuse des parents croyants par rapport à l'éducation religieuse qu'ils souhaitent transmettre à leurs enfants.

La Cour suprême du Canada, à l'unanimité, va rejeter la plainte des parents catholiques et valider la constitutionnalité des objectifs poursuivis par le gouvernement du Québec en imposant un cours comme ECR aux élèves d'âge primaire et secondaire. Pour la Cour, à moins d'une preuve de biais philosophique/religieux dans l'enseignement du cours – de manière générale ou particulière – qui n'a pas été faite devant la Cour¹⁷, l'enseignement neutre de courants éthiques et religieux différents de ceux des parents fait partie intégrante de la mission d'éducation publique du Québec (raisonnement qu'il est par ailleurs possible d'élargir à l'ensemble des provinces et territoires canadiens en matière d'éducation) et n'est pas attentatoire à la liberté de conscience et de religion de quelque parent que ce soit :

Les parents qui le désirent sont libres de transmettre à leurs enfants leurs croyances personnelles. Cependant, l'exposition précoce des enfants à des réalités autres que celles qu'ils vivent dans leur environnement familial immédiat constitue un fait de la vie en société. Suggérer que le fait même d'exposer des enfants à différents faits religieux porte atteinte à la liberté de religion de ceux-ci ou de leurs parents revient à rejeter la réalité multiculturelle de la société canadienne et méconnaître les obligations de l'État québécois en matière d'éducation publique. Bien qu'une telle exposition puisse être source de frictions, elle ne constitue pas en soi une atteinte à l'al. 2a) de la *Charte canadienne* et à l'art. 3 de la *Charte québécoise*¹⁸.

On relève également de cet extrait que, malgré le fait que le litige particulier sur lequel devait se pencher la Cour ait été circonscrit autour de la seule atteinte alléguée à la liberté de conscience et de religion des parents désirant protéger leur capacité de transmettre leur foi à leurs enfants, la Cour s'est également prononcée sur la question d'un éventuel préjudice résultant de la « confusion » religieuse dont pourrait un jour se plaindre un enfant exposé au cours

17. Voir notamment les paragraphes 33 et 53-54 de l'arrêt *C.S. des Chênes*, précité, note 2. Cette absence de preuve est bien sûr cohérente avec le moment où les plaignants ont choisi d'instituer leur contestation constitutionnelle, avant même le début du programme ECR.

18. *C.S. des Chênes*, *id.*, paragr. 40. Les motifs concordants des juges Lebel et Fish confirment par ailleurs cet énoncé : voir le paragr. 52.

ECR. La possibilité de reconnaître un tel préjudice, qui aurait été nécessaire pour démontrer l'existence d'une atteinte à la liberté de conscience et de religion des enfants dans un tel contexte, est rejetée par la Cour d'une manière tout aussi ferme que pour le préjudice qui avait été allégué pour les parents (plaignants).

En résumé, il ressort clairement de l'arrêt *C.S. des Chênes* que, compte tenu de la réalité plurielle de la société québécoise et canadienne, le gouvernement québécois a toute légitimité constitutionnelle – et ne viole pas la liberté de conscience et de religion de quelque justiciable que ce soit, qu'ils soient parents ou enfants/élèves – en imposant le cours ECR à tous les élèves fréquentant des établissements scolaires non confessionnels, qu'ils soient publics ou privés. Quelques années plus tard, la Cour va être appelée à trancher la même question, mais cette fois dans le contexte d'un établissement d'enseignement confessionnel.

L'ARRÊT *LOYOLA* – ECR DANS UN ÉTABLISSEMENT SCOLAIRE CONFESIONNEL

Ce second arrêt de la Cour suprême sur la validité constitutionnelle du cours ECR a tiré son origine d'une demande d'exemption formulée par la direction de l'école secondaire Loyola, une école privée catholique pour garçons administrée par l'ordre des Jésuites depuis sa fondation en 1840¹⁹, qui souhaitait donner le cours selon une perspective catholique. En effet, le régime juridique applicable à l'entièreté des écoles primaires et secondaires en service sur le territoire du Québec, qu'elles soient publiques ou privées, prévoit que, sauf exception, ces écoles doivent dispenser le programme obligatoire – ou « programme d'étude de base » – tel qu'il est décrété par le ministère de l'Éducation du Québec en conformité avec la Loi sur l'instruction publique et la Loi sur l'enseignement privé²⁰. En l'espèce, l'école Loyola tentait d'obtenir une exemption fondée sur l'article 22 du Règlement

19. *Loyola*, précité, note 3, paragr. 7.

20. Au paragraphe 22 de l'arrêt *Loyola, id.*, la Cour suprême a par ailleurs décrit l'essentiel des dispositions de ces deux lois québécoises, en plus de celles du Régime pédagogique de l'éducation préscolaire, de l'enseignement primaire et de l'enseignement secondaire, qui sous-tendent le programme obligatoire que doivent respecter les écoles québécoises, publiques et privées.

d'application de la Loi sur l'enseignement privé²¹, que la Cour suprême a résumé de la manière suivante: «22. Tout établissement est exempté [du programme d'études obligatoire] pourvu que l'établissement offre des programmes jugés équivalents par le ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport²².»

Cette demande d'exemption, formulée en 2008, a été refusée par la ministre de l'Éducation qui a jugé que la proposition de «cours de substitution» faite par l'école Loyola ne constituait pas un programme équivalent au cours ECR. L'école secondaire a contesté la validité de cette décision qui, selon elle, portait atteinte à la liberté de conscience et de religion de l'établissement et des membres qui la composent. Avant que la cause soit entendue par la Cour suprême, l'école secondaire a substantiellement modifié sa position quant au «programme équivalent» qu'elle était prête à dispenser en lieu et place du cours ECR:

Devant la Cour, Loyola a adopté une position différente de celle qu'elle avait défendue au cours des procédures antérieures. Jusqu'alors, elle avait soutenu que *toute* l'orientation du programme ÉCR constituait une atteinte à son droit à la liberté de religion, puisque discuter de toute religion sous un éclairage neutre était incompatible avec les convictions catholiques. Selon la position révisée qu'elle nous a présentée, elle ne s'oppose plus à l'enseignement d'*autres* religions du monde de façon objective dans le cadre du premier volet, soit celui qui est axé sur «la compréhension du phénomène religieux». Cela dit, Loyola souhaite toujours pouvoir enseigner l'*éthique* d'autres traditions religieuses du point de vue de la religion catholique plutôt que d'une manière neutre et objective. De plus, elle continue à revendiquer son droit d'enseigner la doctrine et l'éthique catholiques dans une perspective catholique²³.

La Cour suprême va, à l'unanimité²⁴, renverser le cœur de la décision de la Cour d'appel du Québec dans le même litige, dans

21. R.L.R.Q., c. E-9.1, r. 1.

22. *Loyola*, précité, note 3, paragr. 23.

23. *Loyola*, *id.*, paragr. 31.

24. Bien que les sept juges ayant participé à la décision se soient divisés en deux groupes (4-3) pour leurs motifs, la source de leur dissension concernait essentiellement la portée du test de l'arrêt *Doré c. Barreau du Québec*, [2012] 1 R.C.S. 395 – applicable lorsque la source de la violation à un droit fondamental protégé par la Charte

laquelle la Cour s'était bornée à transposer le raisonnement suivi dans l'arrêt *C.S. des Chênes* en l'espèce, sans faire de distinction fondée sur le statut confessionnel de l'école Loyola. Autrement formulé: puisque les trois juges du plus haut tribunal québécois considéraient que la nature confessionnelle d'une école primaire ou secondaire « ne [lui] conf[érait] aucun statut particulier de ce seul fait et selon la législation²⁵ », force était de prendre acte du fait que la Cour suprême avait déjà tranché la question de la validité constitutionnelle du cours ECR dans l'arrêt *C.S. des Chênes* et que, par conséquent, celui-ci ne portait pas atteinte à la liberté de conscience et de religion des plaignants²⁶.

Pour la Cour suprême, il ne fait pas de doute que la liberté de conscience et de religion protège plusieurs aspects collectifs, notamment les aspects essentiels du dogme religieux qui est au cœur de la mission d'un établissement d'enseignement confessionnel comme l'école Loyola :

La liberté de religion au sens où il faut l'entendre pour l'application de la *Charte* doit donc tenir compte du fait que les convictions religieuses sont bien ancrées dans la société et qu'il existe des liens solides entre ces croyances et leur manifestation par le truchement d'institutions et de traditions collectives [...]. Méconnaître cette dimension des croyances religieuses reviendrait à [traduction] « dénigrer en fait les religions qui accordent une plus grande importance au culte collectif ou à d'autres formes d'activités religieuses collectives [...] ».

Les aspects collectifs de la liberté de religion – dans le cas qui nous occupe, la manifestation et la transmission de la foi catholique par le truchement d'une école privée confessionnelle – constituent un élément essentiel de l'argumentation de Loyola. Dans *S.L.*, la Cour a conclu que « l'imposition du programme ÉCR dans les écoles publiques ne portait pas atteinte à la liberté de religion individuelle des élèves et des parents. Le présent pourvoi peut toutefois être distingué de cette affaire parce que Loyola est une institution

canadienne émane d'un acte discrétionnaire, plutôt que d'une norme d'application générale – et non pas des principes pertinents en ce qui concerne la liberté de conscience et de religion.

25. *Québec (Procureur général) c. Loyola High School*, 2012 QCCA 2139, paragr. 8.

26. *Ibid.*, paragr. 171-175.

confessionnelle privée créée pour favoriser la pratique collective du catholicisme et la transmission de la foi catholique²⁷ ».

Cette prémisse une fois établie, la Cour doit s'attaquer ensuite aux conséquences d'une telle distinction entre écoles non confessionnelles et confessionnelles concernant la validité constitutionnelle d'un cours comme ECR. Essentiellement, elle devait répondre à la question suivante: la « bulle d'autonomie confessionnelle » d'un établissement comme l'école secondaire Loyola permet-elle à l'État québécois de lui imposer la dispense d'un cours dont le contenu touche aux questions religieuses? La Cour donnera une réponse nuancée à cette question, affirmant que le gouvernement peut effectivement imposer un tel cours, mais uniquement dans une certaine mesure:

Pour les motifs qui suivent, j'estime que le fait de prescrire à Loyola comment elle doit expliquer le catholicisme à ses élèves porte gravement atteinte à la liberté de religion et ne contribue pas d'une manière appréciable à la réalisation des objectifs du programme ÉCR. Dans un contexte comme celui du Québec, où l'existence des écoles privées confessionnelles est légalement reconnue, il s'agit d'une atteinte disproportionnée, et par conséquent déraisonnable, aux valeurs qui sous-tendent la liberté de religion des personnes qui veulent offrir et qui souhaitent recevoir une éducation catholique à Loyola. En revanche, je ne vois aucune atteinte appréciable à la liberté de religion dans le fait d'obliger Loyola à offrir un cours où l'on explique les convictions, l'éthique et les pratiques d'autres religions de façon aussi neutre et objective que possible plutôt que suivant la perspective catholique²⁸. [Nos soulignés]

La conséquence de l'arrêt *Loyola* est donc double pour le cours ECR:

1. Le gouvernement du Québec a toute légitimité d'imposer un cours ayant le même objectif qu'ECR – soit d'exposer tous les enfants d'âge primaire et secondaire au Québec, de manière neutre, à la diversité de croyances et valeurs qui ont cours au sein de la population québécoise – aux écoles confessionnelles en service sur le territoire du Québec;

27. *Loyola*, précité, note 3, paragr. 60-61. Dans le même sens, voir aussi les paragr. 135-140.

28. *Loyola*, précité, *id.* Dans le même sens, voir aussi le paragr. 162 des motifs de la minorité.

2. La mouture actuelle du cours ECR est inconstitutionnelle dans la mesure où elle impose aux établissements confessionnels une certaine manière de traiter du dogme religieux qui est au cœur de leur institution.

Percer valablement la bulle : introduire d'autres convictions/ valeurs que celles qui sont au cœur de l'établissement confessionnel

Dans l'arrêt *C.S. des Chênes*, la Cour avait affirmé avec force que la réalité plurielle de la société québécoise et canadienne était le point de départ contextuel à partir duquel il était nécessaire d'évaluer la validité constitutionnelle de l'imposition du cours ECR comme élément faisant partie du *programme obligatoire* des élèves québécois d'âge primaire et secondaire. C'est sur cette réalité – et les conséquences qui en découlent pour toute personne qui vit au sein de cette même société, en ce qu'elle sera nécessairement appelée à être en contact avec des individus qui ne partagent pas leurs croyances ou valeurs – que s'est fondée la Cour pour rejeter l'argument selon lequel l'obligation de suivre un cours comme ECR était susceptible de poser un obstacle à la capacité de personnes de transmettre leur foi religieuse à leurs enfants.

Dans l'arrêt *Loyola*, la Cour va faire un pas de plus en ce sens en affirmant que l'objectif derrière l'imposition d'un cours comme ECR – soit essentiellement de favoriser la coexistence pacifique au sein de la population québécoise par une introduction, de manière neutre, à la diversité des convictions et des valeurs des individus qui la composent – fait partie de ce que le gouvernement peut imposer aux établissements confessionnels d'enseignement sous l'égide du programme minimal obligatoire qui doit être enseigné à tous les élèves²⁹ :

[...] je partage l'avis de la Cour d'appel selon lequel le fait d'obliger Loyola à enseigner l'éthique d'autres religions d'une façon neutre, historique et phénoménologique ne porterait pas atteinte de manière disproportionnée aux protections pertinentes conférées

29. Dans la mesure où, comme nous le verrons au point 3.2, il ne touche pas au dogme religieux qui est au cœur des mêmes établissements.

par la Charte et en cause en l'espèce. La mise en garde formulée par la juge Deschamps voulant que l'exposition des enfants à divers faits religieux ne porte pas atteinte en soi à la liberté de religion de leurs parents demeure avérée dans le cas d'une école confessionnelle (S.L., paragr. 40). Je suis d'accord avec elle pour dire que, dans une société multiculturelle, le fait d'être obligé d'étudier (ou d'enseigner) la doctrine et l'éthique d'autres religions du monde d'une façon neutre et respectueuse ne saurait constituer une violation de la liberté de religion de qui que ce soit³⁰. [Nos soulignés]

Ce faisant, et sous réserve des observations que nous ferons dans la prochaine section, la Cour vient donc clairement affirmer la validité constitutionnelle d'un cours, imposé aux écoles confessionnelles et portant sur l'enseignement neutre de l'éthique en général ou des « croyances et doctrines éthiques » des autres religions en ce que ce cours ne porterait pas atteinte de manière injustifiée à l'obligation de neutralité religieuse de l'État. Toutefois, la formule actuelle du cours ECR et la position absolutiste de la ministre au sujet de la demande d'exemption déposée par l'école secondaire Loyola ont excédé les actes que le gouvernement avait la légitimité constitutionnelle de poser.

Quand la bulle devient bouclier : toucher au dogme au cœur de l'établissement confessionnel

Le cœur du raisonnement de la Cour en ce qui concerne l'aspect du cours ECR qui porte atteinte au principe de neutralité religieuse de l'État est résumé au paragraphe 63 de l'arrêt :

Comme le fait observer le juge Dickson dans l'arrêt *Big M Drug Mart*, « quels que soient les autres sens que peut avoir la liberté de

30. *Loyola*, précité, note 3, paragr. 71. Les juges minoritaires abondent par ailleurs dans le même sens lorsqu'ils écrivent : « Compte tenu de ce qui précède, nous proposons les lignes directrices suivantes pour circonscrire les limites de l'exemption prévue à l'art. 22 qui doit être accordée en l'espèce et pour guider l'évaluation que le ministre pourrait faire à l'avenir en réponse aux demandes du même type qui lui seront soumises :

- Les enseignants de Loyola seront autorisés à exposer et à expliquer la doctrine et les croyances éthiques catholiques du point de vue catholique et ne seront pas tenus d'adopter une position neutre.
- Les enseignants de Loyola devront exposer et expliquer les croyances et les doctrines éthiques des autres religions de manière objective et respectueuse » [nos soulignés] : paragr. 162 de l'arrêt.

conscience et de religion, elle doit à tout le moins signifier ceci : le gouvernement ne peut, dans un but sectaire, contraindre des personnes à professer une foi religieuse ou à pratiquer une religion en particulier» (p. 347). Bien que, en l'espèce, l'objectif de l'État soit laïque, obliger les enseignants de Loyola à adopter un point de vue neutre même lorsqu'ils parlent du catholicisme équivaut à dicter à ceux-ci la manière dont ils doivent enseigner la religion qui constitue l'identité même de Loyola. Cela revient à exiger d'un établissement catholique qu'il traite du catholicisme selon des modalités définies par l'État plutôt que d'après sa propre conception du catholicisme³¹. [Nos soulignés]

C'est donc dans la mesure où le gouvernement oblige un établissement confessionnel comme l'école Loyola à enseigner des aspects du dogme religieux qui est au cœur de son fonctionnement – en l'espèce, le catholicisme – selon une perspective donnée – ici, la neutralité – qu'il viole le principe de neutralité religieuse de l'État.

Par la suite, tant les juges de la majorité que ceux de l'opinion minoritaire concordante insistent à plusieurs reprises sur les difficultés de trouver un programme de substitution qui permettrait de donner le cours ECR en respectant à la fois : 1) l'exigence gouvernementale de neutralité et d'objectivité en ce qui concerne les volets *éthique générale* et *croyances et doctrines éthiques des autres religions* – qui a par ailleurs été déclaré constitutionnel par la Cour suprême dans le même arrêt; et 2) la liberté de conscience et de religion des membres de l'école secondaire catholique. Pour les juges de la minorité, cette difficulté ressort avec beaucoup de clarté lorsqu'on aborde le volet «éthique générale» dans un contexte où l'on tente de concilier les deux principes qui se trouvent en tension dans la structure du cours ECR :

Obliger les enseignants de Loyola à conserver une attitude neutre sur les questions d'éthique pose de sérieuses difficultés d'ordre pratique et porte considérablement atteinte à la façon dont l'établissement transmet sa conception de la foi catholique. Il est inévitable que des normes éthiques qui ne correspondent pas aux croyances catholiques fassent l'objet d'un débat. Confrontés à des

31. *Loyola*, précité, note 3. Les juges minoritaires appuient cet énoncé, comme en témoigne le paragraphe 143 de l'arrêt.

positions qui heurtent de front la foi catholique, les enseignants de Loyola se verraient forcés d'adopter une attitude de neutralité fautive et superficielle. En définitive, ils seraient ainsi réduits au silence pendant une grande partie du débat portant sur l'éthique, un débat qui, comme le programme ÉCR le présuppose, est essentiel pour développer une société civilisée et tolérante³².

Pour certains auteurs, dont le philosophe Jocelyn Maclure, cet extrait de la minorité concordante, combiné à l'identification, par la majorité, des nombreuses difficultés à respecter de front l'exigence de neutralité du cours ECR et la liberté de conscience de l'école secondaire permettent de croire que les établissements confessionnels ont « obtenu le droit d'ancrer l'apprentissage de la réflexion éthique dans une perspective catholique³³ ». À notre avis, tel n'est pas le cas, pour deux raisons principales :

1. La majorité, dans l'arrêt *Loyola*, s'oppose à cette conclusion de la minorité concordante³⁴ ; et
2. La Cour, à l'unanimité, a reconnu que l'imposition d'un cours qui aurait pour unique objet d'imposer aux écoles confessionnelles d'exposer leurs élèves, de manière neutre et objective, à l'éthique générale et aux croyances et doctrines éthiques des autres religions que celle qui est au cœur desdits établissements confessionnels n'a pas pour effet de violer de manière injustifiée le principe de la neutralité religieuse de l'État³⁵.

Pour autant, les difficultés soulevées par les deux groupes de juges à avoir rédigé les motifs de l'arrêt *Loyola* demeurent bien réelles et, à notre avis, inextricablement liées à la structure intégrée du cours ECR qui exige des enseignants de traiter de l'ensemble des sujets de manière neutre et objective. En effet, à partir du moment où la Cour reconnaît qu'il n'est pas possible d'exiger d'un établissement confessionnel comme l'école Loyola qu'il traite du catholicisme de manière objective, il nous semble que les réticences de la minorité concordante sont tout à fait fondées, dans la mesure

32. *Loyola*, précité, note 3, paragr. 156.

33. Jocelyn Maclure, « L'erreur de la Cour suprême du Canada dans le dossier Éthique et culture religieuse ».

34. *Loyola*, précité, note 3, paragr. 78.

35. Voir *supra*, texte correspondant à la note en bas de page n° 31.

où le gouvernement n'envisage pas, en guise de réponse à l'arrêt, de mettre sur pied un cours adapté aux écoles confessionnelles, duquel on retirerait les enjeux qui touchent au dogme religieux sur la base duquel elles ont été mises sur pied.

La création de ce nouveau cours, adapté aux écoles confessionnelles, constitue à notre sens l'approche la plus à même de permettre au gouvernement québécois de maximiser les importants gains qu'il a obtenus dans l'arrêt *Loyola* concernant la portée de son droit d'imposer le programme minimal obligatoire à toutes les écoles primaires et secondaires confessionnelles en service sur le territoire québécois. Dans le cas contraire, et considérant le fait que les principes établis dans l'arrêt *Loyola* sont applicables aux écoles confessionnelles de toutes les religions, il nous semble plausible d'assister à une multiplication: 1) des contestations judiciaires en cas de refus d'exemptions en vertu de l'article 22 du Règlement d'application de la Loi sur l'enseignement privé³⁶; ou pire: 2) de cas où le ministère de l'Éducation, par peur de voir des refus être contestés judiciairement, acceptera des programmes de substitution pour le cours ECR qui auront été trop largement définis par les écoles confessionnelles et qui permettront à ces dernières de ne pas avoir à enseigner le volet «éthique» selon une perspective objective.

CONCLUSION

Les idéateurs et responsables de l'élaboration du cours ECR devraient se réjouir fortement des arrêts *C.S. des Chênes* et *Loyola*, en ce que la Cour suprême a confirmé avec beaucoup de force que ce qui en constituait le cœur était constitutionnellement valide pour l'ensemble des écoles primaires et secondaires sur le territoire québécois. Dans le même sens, la Cour a aussi rappelé que le principe de séparation du religieux et de l'État, s'il permettait aux établissements confessionnels de jouir d'une grande latitude pour tout ce qui concerne le dogme religieux qui est au cœur de leur mission, ne confère pas de droit à l'isolement, qui permettrait aux mêmes établissements – et les parents qui choisissent d'y faire éduquer leurs enfants – de refuser que les élèves soient

36. Voir *supra*, note 21.

initiés, de manière neutre, objective et respectueuse, à la diversité de croyances et de valeurs qui composent le paysage pluriel de la société canadienne et québécoise.

Cela étant, il est à espérer que le gouvernement québécois prendra acte des défis posés par l'arrêt *Loyola* et de l'importance de préserver le droit des établissements confessionnels d'enseignement d'aborder les différentes composantes de la religion qui est au cœur de leur mission de la manière qui leur semble la plus appropriée. Bien qu'il s'agisse certainement de la solution la plus simple d'application, et pour les raisons que nous avons évoquées en fin d'article, le statu quo ne nous semble pas envisageable si tant est que le gouvernement entend faire en sorte que les élèves qui fréquentent les établissements confessionnels aient accès à un cours ECR qui respecte les objectifs qui le structurent. Bien qu'elle en ait validé l'essentiel, la Cour suprême a malgré tout confirmé que le cours ECR, dans sa formule actuelle, comportait des lacunes importantes lorsqu'on l'abordait dans le contexte d'une école confessionnelle, lacunes qui sont comme autant de fissures et lézardes qui affectent la fondation d'un édifice : même si elles ne causeront pas son effondrement à court ou moyen terme, elles constituent malgré tout des vices structurels qui ne doivent pas être dissimulés, mais bien faire l'objet d'une réparation en profondeur.

BIBLIOGRAPHIE

- Habermas, Jürgen, *Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.
- Lampron, Louis-Philippe, *Convictions religieuses et droits fondamentaux au Canada*, Bruxelles, Peter Lang, coll. Diversitas, section 4.2.1, 2012.
- Maclure, Jocelyn, « L'erreur de la Cour suprême du Canada dans le dossier Éthique et culture religieuse », *L'Actualité*, 2015, [en ligne : <http://www.lactualite.com/politique/lerreur-de-la-cour-supreme-du-canada-dans-le-dossier-ethique-et-culture-religieuse/>], (page consultée le 10 mars 2017).

PARTIE 3

REGARDS CATHOLIQUES
SUR LES NOUVEAUX ENJEUX DE LAÏCITÉ

Charles Taylor. Catholicisme, laïcité et identité collective au Québec

BERNARD GAGNON

Charles Taylor est un acteur incontournable des débats sur la laïcité au Québec. Sa notoriété auprès du grand public repose largement sur son rôle de coprésident (avec Gérard Bouchard) de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2007-2008), mais elle s'accompagne également de diverses sorties médiatiques dans lesquelles il a exprimé son adhésion à la laïcité ouverte ou encore critiqué le projet de charte des valeurs québécoises¹.

Son engagement public au Québec s'appuie sur une réflexion profonde au sujet de la reconnaissance des différences et de l'inclusion politique des minorités culturelles et religieuses². Celle-ci a alimenté un militantisme intellectuel qui ne s'est pas restreint aux enjeux québécois³. Taylor a dénoncé vivement les mesures législatives – ici et ailleurs – dont les conséquences limitaient l'expression publique des croyances religieuses (par exemple, l'arrêt ministériel en France pour l'interdiction du voile à l'école en 2004 et la controverse ontarienne de 2005 au sujet des arbitrages religieux dans le domaine du droit de la famille⁴). Ce sont des actions qu'il juge alors discriminatoires pour les croyants. Elles représen-

-
1. C. Taylor, « Charte des valeurs québécoises – Une neutralité trompeuse », *Le Devoir*, 28 septembre 2013, p. 5.
 2. C. Taylor, « Démocratie inclusive et exclusive », dans B. Gagnon et J.-F. Steele (dir.), *Concilier démocratie et diversité. Essais de théorie politique*, Bruxelles, P.E.I. Peter-Lang, 2014, p. 113-127.
 3. C. Taylor, « Religion is not the Problem. Secularism and Democracy », *Commonweal Magazine*, 25 février 2011, p. 17-21.
 4. D. Gaonkar et C. Taylor, « Block Thinking and Internal Criticism », *Public Culture*, vol. 18, n° 3, 2006, p. 453-455; C. Taylor et R. A. Kuipers, « The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor (Part Three of Three) », *The Other Journal*, n° 13, 2008.

tent des entorses à la liberté de conscience, mais également des symptômes d'un malaise identitaire qui relève de la difficulté de recadrer nos appartenances collectives dans le sens d'une plus grande acceptation de la diversité⁵.

Si Taylor est publiquement connu au Québec pour ses travaux sur la laïcité, il l'est beaucoup moins pour ses écrits sur le catholicisme⁶. Il y a pourtant des liens significatifs entre les deux que j'aborderai dans ce texte. Après une brève incursion dans la pensée de Taylor au sujet des conditions de la croyance dans le monde actuel, j'exposerai la continuité de sa pensée au cours des années sur le catholicisme, d'une part, et sur la laïcité, d'autre part. Enfin, j'énoncerai la manière dont la dynamique entre le catholicisme et la laïcité peut s'exprimer chez Taylor à travers certains problèmes qu'il associe à l'identité politique québécoise⁷. Ses réflexions sur la laïcité et le catholicisme ont ici un objet commun : celui d'un horizon social et politique qui ne peut se fermer à la diversité.

MISE EN CONTEXTE

Dans son ouvrage magistral *L'Âge séculier*⁸, Taylor précise les conditions contemporaines de l'expérience religieuse. Du processus de sécularisation qu'a connu la chrétienté occidentale, engagé avec les réformes protestante et catholique du xvi^e siècle, a émergé l'ordre moral moderne dont les éléments clés sont l'individu libre et rationnel, le principe de l'avantage mutuel ainsi qu'une société qui repose sur le consentement de ses membres. Cet ordre, précise Taylor, a vécu pendant près de cinq siècles avec le maintien de la croyance en Dieu comme paradigme dominant, voire quasi exclusif, de sa justification. Cette cohabitation a duré

-
5. Propos de Charles Taylor dans la conférence *Democracy, Diversity, Religion*, London School of Economics and Political Science, 1^{er} décembre 2015.
 6. Le plus notable de ces textes demeure C. Taylor, « A Catholic Modernity? », dans J. L. Heft (dir.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, p. 13-37.
 7. Il est remarquable que Taylor ait publié de nombreux textes sur le catholicisme, d'une part, et sur l'identité québécoise, d'autre part, mais qu'il n'ait pas écrit à ma connaissance sur le « catholicisme québécois ». Il demeure discret quant à ce dernier, malgré l'importance que les deux termes pris séparément – foi catholique et identité québécoise – occupent dans la définition de sa propre identité.
 8. C. Taylor, *L'Âge séculier*.

jusqu'à l'apparition progressive d'une thèse concurrente inédite : l'humanisme exclusif, soit l'idée que nos ordres politiques, culturels et éthiques devaient s'expliquer par la raison seule, c'est-à-dire sans référence à une réalité extrahumaine.

Le processus de sécularisation, précise Taylor, n'a toutefois pas conduit à l'éclipse du religieux, mais bien à une nouvelle économie de la croyance dans laquelle croire en Dieu devient une option parmi d'autres. La sécularisation a rendu possible l'affirmation d'une solution de rechange ontologiquement crédible à la croyance en Dieu. Si l'humanisme exclusif est longtemps demeuré une idée réservée à certains milieux intellectuels, il est devenu un phénomène de masse au cours de la seconde moitié du xx^e siècle, au point de devenir l'« option par défaut » dans une grande partie du monde occidental. L'humanisme exclusif ne résume cependant pas à lui seul le mécanisme de la sécularisation. Le travail de fond correspond plutôt à celui d'une séparation progressive entre *le régime de la croyance* et *l'ordre politique*. Lorsque l'humanisme exclusif a cherché à s'imposer comme l'unique explication de l'ordre établi, comme ce fut le cas de l'ancien ordre religieux, ses prétentions ont été contestées, d'une part, par l'humanisme chrétien résilient et, d'autre part, par les critiques romantiques au xviii^e et par les critiques antihumanistes qui s'exprimèrent dès la fin du xix^e siècle.

Selon la lecture taylorienne, la sécularisation modifie de façon irréparable le statut ontologique qui liait l'ordre politique à un ensemble déterminé de croyances religieuses ou humanistes. Ce phénomène est consubstantiel à un autre mouvement que Taylor aborda dans les *Sources du moi* : l'intériorisation des sources morales⁹. « [L]e mouvement vers la religion personnelle a lui-même fait partie de l'impulsion vers la sécularisation¹⁰ », soutient-il. La conséquence, nous dit-il, en est que nous vivons maintenant à un âge « dans lequel les choix éthiques et métaphysiques cruciaux sont relégués aux individus et aux groupes¹¹ ». Pour décrire la diversité des options ontologiques qui s'ouvrent dorénavant aux individus, et la « multiplication d'une variété de plus en plus

9. C. Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*.

10. C. Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*.

11. C. Taylor, « Cultures of Democracy and Citizen Efficacy », p. 149.

grande de différentes options spirituelles, de l'athéisme matérialiste le plus réducteur à l'orthodoxie la plus stricte¹²», il utilise l'image d'un effet « nova ».

En résumé, l'interprétation taylorienne de la sécularisation n'est pas l'effacement du religieux, mais une transformation profonde du régime de la croyance. Croire en Dieu est aujourd'hui une option ontologique parmi d'autres (humanisme transcendant, humanisme exclusif, antihumanisme), mais, j'insiste, elle demeure pour lui une *option viable et crédible*. L'ordre politique ne repose plus sur la loi divine, mais il ne peut reposer davantage sur la raison seule ni même sur une éthique politique entièrement indépendante.

La signification du cadre immanent est celle de l'existence d'ordres cosmique, social, personnel et éthique qui peuvent s'expliquer entièrement en leurs propres termes et qui ne nécessitent pas d'être sous la dépendance d'une réalité extérieure, supranaturelle ou transcendante. Ce cadre peut être vécu de manière fermée ou de manière ouverte sur l'au-delà. La tension entre ces deux dispositions s'exprime dans ce que nomme la « nova », c'est-à-dire une gamme croissante de positions qui s'entrechoquent¹³.

Il y a séparation entre *le régime de la croyance* et *l'ordre politique*, mais le besoin moral, philosophique et spirituel d'une explication de l'ordre des choses demeure ; la position du spectateur impartial n'existe pas dans le champ ontologique. Il revient dorénavant aux individus et aux groupes de trouver les réponses ultimes. C'est le dilemme des temps présents, dont nous sommes les héritiers. D'un côté, nous vivons dans les cadres d'un ordre politique immanent qui a ses propres règles et normes et, de l'autre côté, nous vivons dans un contexte de fragmentation des croyances religieuses et philosophiques. Ce sont deux dimensions séparées, mais interdépendantes, dont la première ne peut se passer entièrement d'une explication plus substantielle, même si cette dernière ne peut plus prendre la forme d'une religion ou d'une morale établie. La seconde a besoin d'un ordre politique qui reconnaît la diversité des options ontologiques qui s'ouvrent aux individus.

12. C. Taylor, « Afterword : Apologia pro Libro suo », dans M. Warner et collab., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, p. 306.

13. *Ibid.*, p. 306-307.

Et pour Taylor, comme je le poserai ci-dessous, dans cet ordre politique immanent le catholicisme demeure d'actualité parmi d'autres croyances, alors que dans un contexte de fragmentation des croyances la laïcité devient un incontournable pour définir la relation de l'État à la diversité.

UN CATHOLICISME MODERNE

En 1960, bien avant ses travaux sur la sécularisation, Taylor publie un article dans la revue catholique *Downside Review*¹⁴. Un texte singulier, car son engagement public se caractérisait alors davantage par sa participation à *New Left Review*¹⁵ et par un militantisme pour des réformes socialistes et la démocratie radicale. Cet article publié dans une revue qui n'est pas reconnue pour ses prises de position progressistes, afin d'y aborder les enjeux de la foi et de la mission catholique, surprend. Replacé dans la somme bibliographique de Taylor entre 1957 et 1999, il apparaît comme une énigme. Il s'écoulera près de quarante ans avant que Taylor revienne sur le sujet.

« Clericalism » est ainsi une première affirmation écrite de l'adhésion et de l'attachement de Taylor à l'Église catholique. Le style n'est pas celui d'un analyste du religieux, mais bien celui d'un croyant et d'un acteur catholique. On y note des références inspirées des écrits d'Emmanuel Mounier et de ceux de théologiens réformistes, parmi lesquels Yves Congar et Henry de Lubac. Taylor plaide pour une *Église dans le monde*; l'esprit à venir de Vatican II transpire de son propos¹⁶. Le contenu ne se démarque pas par son originalité et resterait sans importance si ce n'était qu'il est signé par l'un des philosophes les plus en vue aujourd'hui sur la question de la sécularisation et de la diversité religieuse.

14. C. Taylor, « Clericalism », *Downside Review*, vol. 78, n° 252, 1960, p. 167-180.

15. C. Taylor, « What's Wrong with Capitalism? », *New Left Review*, n° 2, 1960, p. 5-11.

16. En septembre 2011, dans un entretien accordé à l'animateur Alain Crevier lors de l'émission *Second Regard* de la télévision de Radio-Canada, Taylor déclara : « Je suis venu à la foi catholique en lisant des théologiens, comme Congar et de Lubac, qui ont été mes penseurs de Vatican II. Je lisais Mounier, je lisais *Esprit*, et pour eux l'Église catholique, ce n'est pas le clergé, ce n'est pas le magistère : ce sont les fidèles. »

Taylor déplore le déclin du nombre d'adhérents au *peuple des croyants* et jette le blâme sur une Église et une élite cléricale déphasées des réels enjeux sociétaux. Il existe, soutient-il, un clivage entre l'Église et l'humanisme qui s'illustre par le désintéret de la première aux questions séculières qui sont l'objet des préoccupations quotidiennes des gens. En d'autres mots, l'Église ne répond pas aux attentes d'une société moderne. Le déclin de l'institution religieuse, qui pour certains serait un simple constat, est, pour le jeune Taylor d'alors, une situation déplorable. L'Église doit changer. Dans une envolée lyrique, il souhaite un renouveau spirituel qui aura pour base non le clergé, mais la communauté des croyants. L'Église a besoin d'un humanisme pour soutenir son effort missionnaire : elle « doit par l'entremise de ses fidèles laïques pénétrer tous les segments de la vie séculière, non à la manière d'un acte de politique planifiée, mais à la manière de l'eau qui imbibe la roche poreuse¹⁷ ».

Si ces idées d'un effort missionnaire et d'un humanisme chrétien pénétrant la vie séculière ne furent pas reprises au cours des quarante années qui séparent la publication de « Secularism » de sa conférence « A Catholic Modernity ? », je suis d'avis qu'elles demeurent latentes dans la pensée philosophique de Taylor. C'est du moins l'explication que je vois aux similitudes des thèmes entre ces deux écrits, malgré les nombreuses années qui les séparent. Le texte de 1999 insiste sur l'importance de l'humanisme chrétien – une métaphysique de la vie après la vie – pour préserver l'espérance. Elle seule, selon Taylor, peut combler le vide existentiel entre les promesses exigeantes de notre civilisation moderne (la liberté, l'égalité, l'amélioration des conditions de vie) et les échecs répétés de nos sociétés modernes (la persévérance des inégalités, de la misère et de la violence) ; cette idée fut reprise dans *L'Âge séculier*. Il y critique au passage les autorités catholiques dépassées par la culture moderne, tout particulièrement sur les questions liées à la sexualité. De plus, l'effort missionnaire demeure à l'ordre du jour. Taylor milite en faveur d'une « praxis » catholique et reprend le thème d'une « pénétration pratique de l'évangile dans la vie humaine », rendue possible par une foi chrétienne libérée du joug du magistère.

17. C. Taylor, « Clericalism », p. 178.

Taylor ajoute à cet effort missionnaire l'idée selon laquelle les religions ont un rôle public et politique dans les sociétés démocratiques, à égalité avec les vues séculières. Il justifie son adhésion au catholicisme, plutôt qu'à la proposition d'une religion personnelle (en référence à Williams James), par le rôle qu'il accorde à l'idée de communauté et d'action collective¹⁸.

C'est l'Église en tant que communion sacramentelle; une expression comme le « corps mystique » en dégage toute la force. D'un certain point de vue, ce n'est qu'un aspect du lien qui se crée à travers le mode de vie communautaire de l'Église. Mais cela évoque plus précisément l'idée que la vie de Dieu pénètre la nôtre, et que cette imprégnation est rendue plus complète, plus intense et plus immédiate par nos actions personnelles. Ces actions, dans toute leur diversité, incluent celles qu'on peut dire éthiques ou, plus généralement, charitables, dans toute la force du terme. Mais le lien gagne une intensité dans les signes établis pour le manifester, c'est-à-dire les sacrements. Ce lien sacramentel est donc lui aussi essentiellement collectif¹⁹.

Le catholicisme est une religion qui ne peut limiter son expression à la sphère privée sans se dénaturer, car son esprit et son action couvrent les différentes dimensions de la vie individuelle et collective. Le contraire serait d'omettre les dimensions sociales et collectives des religions chrétiennes, ainsi que leurs rôles dans la culture de la modernité. L'Église est une voix dans les sphères publiques et politiques, qui ne sont pas réservées à la seule voix séculière. L'autorité politique ne peut s'identifier à aucune de ces deux voix, mais à l'intérieur de ce cadre chaque voix peut faire entendre sa tradition lorsqu'il est question de la définition du bien commun.

La religion chrétienne est quelque chose qui se pratique collectivement, en église, et une religion qui pose des jalons pour notre vie publique, des exigences éthiques sur la politique. [...] Cela ne veut pas dire que nous avons le choix entre une religion qui occupe tout l'espace public ou une religion qui est reléguée au privé. Dire que c'est une action collective, c'est dire qu'à l'intérieur d'une société très diverse, c'est qu'il y aura des églises, qu'il y aura des collecti-

18. C. Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, op. cit.

19. C. Taylor, « *A Catholic Modernity?* », p. 28-29.

vités chrétiennes (comme musulmanes). Il y aura des groupes qui vont pratiquer leur religion²⁰.

L'Église catholique, comme d'autres institutions modernes, n'échappe cependant pas au phénomène de la fragmentation et de l'individualisation des croyances. C'est un constat que pose maintenant Taylor: l'Église ne parle pas d'une seule voix. De plus, cette réalité est accentuée par l'éthique de l'authenticité qui a gagné les sociétés occidentales dans les années 1960. Les luttes contre l'autorité, la révolution sexuelle et le culte de la jeunesse se sont exprimés par la recherche de nouvelles manières d'affirmer son identité – les revendications de reconnaissance des différences sur la base du genre, de l'orientation sexuelle ou des identités minoritaires – et ont accentué une fragmentation des croyances, au point de créer un phénomène «super nova». Ce mouvement n'est pas sans significations spirituelles, et il a pu gagner plusieurs croyants. Il est l'expression d'une éthique forte sur la manière de se représenter la vie et de se relier les uns les autres dans la culture moderne: une éthique de l'importance d'être vrai par rapport à soi-même, mais également du respect des différences, c'est-à-dire du droit de chacun de trouver sa propre voie(x). La culture de l'authenticité «inclut que chaque personne a potentiellement sa propre manière d'être humain et elle nous encourage à rechercher notre propre auto-expression²¹». Taylor ajoute qu'il ne s'agit pas uniquement d'un effet de mode, mais d'un phénomène structurel qui caractérise aujourd'hui le régime de la croyance.

Cette quête de nouvelles formes de vie s'exprime à l'intérieur comme à l'extérieur des Églises établies. Dans un texte au sujet du pontificat de Benoît XVI, Taylor a précisé cette idée d'une «Église diverse», composée de gens qui se tournent vers elle «pour compléter leur propre recherche²²». La crise que traverse l'institution religieuse – désaffection du nombre de fidèles – est ainsi compensée par un renouveau de l'engagement religieux. La diversité des voix à l'intérieur d'une même religion (diversité interne) est

20. Propos tenus dans la conférence-débat «La religion dans la cité des Modernes: un divorce sans issue?», réunissant Charles Taylor et Pierre Manent, organisée par la revue *Argument* au Musée des beaux-arts de Montréal, le 14 octobre 2006.

21. C. Taylor, «Benedict XVI», *Public Culture*, vol. 28, n° 1, 2006, p. 8.

22. *Ibid.*, p. 9.

source d'autocritique et de transformation pour la communauté des croyants. En un mot, Taylor est aujourd'hui moins catégorique au sujet d'une révolution spirituelle généralisée au sein de l'Église. Le défi est tout autre. Il concerne le maintien du lien sacramental entre différentes expériences religieuses au sein du catholicisme.

Parmi ces voix, il y a celle des *traditionalistes* (les *dwellers*)²³ qui se caractérise souvent par une fermeture à la diversité des positions de foi et à l'idée d'une séparation entre la spiritualité et le dogme religieux. Elle est également attachée à l'histoire ancestrale de l'Église catholique et trouve un certain réconfort dans le respect des rites religieux. Il y a ensuite la voix des *sécularistes* qui reconnaît d'emblée le pluralisme éthique contemporain. Elle est portée à défendre les positions religieuses dans l'espace public et politique, dans le respect des autres perspectives, et parfois en alliance avec certaines d'entre elles. Ces voix, selon Taylor, exercent un rôle politique et social indéniable et permettent d'élargir nos débats publics à un ensemble diversifié de points de vue.

Les voix traditionalistes et séculières représentent bien entendu des idéaux types. Taylor est d'avis qu'un chrétien, tel que lui-même, combine par des alliages variés l'une ou l'autre forme. À ces deux premières s'ajoute une troisième voix, celle des *spiritualistes* (les *seekers*)²⁴. Elle correspond à ceux qui, conformément à la culture de l'authenticité, cherchent une démarche authentique d'expression de leur foi, tout en demeurant dans les cadres de l'Église catholique. Il ne s'agit pas que d'une quête intérieure, encore une fois, mais d'un engagement social et politique. Un mouvement est perceptible, poursuit Taylor, dans différentes formes d'organisations non gouvernementales (ONG), de mouvements caritatifs et dans le mouvement des jeunes catholiques, où foi et développement social s'associent dans un projet commun. Par ces mouvements, les catholiques s'associent à des citoyens qui adhèrent à d'autres options métaphysiques ou philosophiques, parce qu'ils partagent des buts communs malgré leurs

23. C. Taylor, « The Church Speak – To Whom? », dans C. Taylor et collab. (dir.), *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*, p. 17-24.

24. *Ibid.*

différences de croyance²⁵. Au sujet du mouvement Occupy, Taylor précisera que les chrétiens avaient leur raison d'y être et qu'ils devaient y être²⁶. Pour lui, il est possible de partager un projet social et politique commun sur le fondement d'une diversité d'options ontologiques. Chacun a ses propres raisons d'y adhérer, mais l'essentiel demeure que nous y participions en commun. C'est, écrit Taylor, l'unité dans et par la différence ou l'esprit d'un nouvel œcuménisme²⁷.

On note ainsi une continuité dans les écrits de Taylor sur le catholicisme et la place de la religion dans le monde moderne, qui tourne autour de l'idée d'une source spirituelle qui imbibe la vie séculière par l'entremise des actions publiques et politiques de ses adhérents. Taylor demeure également critique de la position des élites cléricales et de leur difficulté, tout particulièrement en ce qui concerne la sexualité, de s'adapter à la réalité du monde d'aujourd'hui. Les voix traditionalistes et séculières s'allient trop souvent, maintient-il, pour pousser l'Église vers des positions conservatrices et dogmatiques. Mais l'Église, selon Taylor, est aussi une communauté et un dialogue, c'est pourquoi des *seekers*, comme lui, demeurent malgré tout dans son giron. Il y a des moments où l'idée de faire « corps », d'être uni par un lien puissant extrasensible, d'une solidarité hors du commun, concilie les hommes et les femmes malgré leur divergence sur divers enjeux séculiers.

Je n'ai abordé qu'un côté de la relation de l'ordre politique et du régime de la croyance dans les écrits de Taylor, celui de la perpétuité des sources spirituelles dans les sphères publiques et politiques. Il faut maintenant, de l'autre, regarder le type de régime politique adapté à la diversité des croyances religieuses et non religieuses. Car si le catholicisme trouve encore sa place en ce qui concerne les options ontologiques légitimes, il n'a pas le choix aujourd'hui de partager celle-ci avec d'autres options.

25. C. Taylor, « Disenchantment-reenchantment », dans G. L. Levine (dir.), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*.

26. Propos tenus dans la conférence « Re-imagining the Role of Religion in Public Life », 18 novembre 2014, Duke University.

27. C. Taylor, « John Main and the Changing Religious Consciousness of Our Time », dans L. Freeman et Stefan Reynolds (dir.), *John Main: The Expanding Vision*, p. 5-15.

LE MODÈLE DE LA LAÏCITÉ

En 1963, Taylor publie dans *Cité libre* un article qui est sans ambiguïté quant à son objet: «L'État et la laïcité²⁸». Taylor, qui est alors membre du Mouvement laïque de langue française, situe son propos dans le contexte d'une crise de laïcisation qui traverse le Québec. Celle-ci est poussée par deux courants irrésistibles. «Un séculier: l'évolution de l'État moderne dans le sens de la neutralité religieuse; l'autre spirituel: l'évolution de l'Église catholique de notre temps vers une spiritualisation qui la libérera de cette volonté de puissance qui pèse depuis des siècles sur son histoire²⁹.» Le second courant était d'ailleurs déjà abordé en 1960 dans «Clericalism». Taylor parle d'une transformation qui n'annonce pas le déclin de l'Église, mais son renouvellement spirituel. C'est toutefois le premier courant, celui séculier, qui est le sujet principal de cette section.

Le Québec, écrit-il, est dans une marche inéluctable vers la sécularisation de l'État. Il s'agit d'un mouvement structurel, d'une force historique qui suit le développement des idées des Lumières et de la modernité. La crise peut être intense, souligne-t-il, si l'Église s'accroche à ses privilèges – «l'histoire de la France nous en offre un bel exemple» –, mais elle peut être aussi modérée et plus courte – à l'exemple de «la Révolution glorieuse» – si les «hommes qui la vivent prennent leur responsabilité³⁰». Mais cette crise en voile une autre. Ceux qui ont la responsabilité de mettre en marche la voie vers la sécularisation – les partisans du mouvement laïque – ne s'entendent pas sur la signification de la laïcité. Il se dégage, écrit-il en 1963, deux tendances.

L'une préconise ce que l'on pourrait appeler une laïcité «intégrale», c'est-à-dire une séparation radicale de l'Église et de l'État, du spirituel et du profane, qui exclut toute reconnaissance officielle ou même officieuse de la religion de la part de l'État. L'autre au contraire semble rechercher une série de solutions concrètes à des problèmes donnés, dont l'ensemble ne formera peut-être pas un système, mais tant pis; pour ceux de cette «tendance», le système importe moins que les résultats. On pourrait parler de tendances

28. C. Taylor, «L'État et la laïcité», *Cité libre*, vol. 54, 1963, p. 3-6.

29. *Ibid.*, p. 3.

30. *Ibid.*, p. 4.

« cartésienne » et « empirique », ou de l'esprit « gaulois » face à l'esprit « britannique » ; mais ces étiquettes ne font que symboliser, souvent mal, une différence d'optique qui relève peut-être davantage d'options fondamentales d'ordre spirituel ou idéologique³¹.

Selon Taylor, si la première tendance risque de conduire à un État antireligieux, la seconde, qui est celle dans laquelle il s'inscrit, est compatible avec la liberté de choix pour les individus. L'État, selon lui, n'a pas à dicter les choix cruciaux qui relèvent de l'autonomie et de la liberté de conscience des individus, mais doit offrir les conditions qui permettent à ces derniers de réaliser ceux-ci. Par exemple, un État laïque doit offrir des écoles publiques non confessionnelles, mais cela ne signifie pas qu'il doit renoncer à financer des écoles publiques confessionnelles. « Car les refuser, insiste-t-il, ce serait défavoriser ceux qui ont pris l'option catholique³² ». De même, il doit reconnaître sur un pied d'égalité les mariages civils et religieux, et ne pas reconnaître seulement les premiers.

Trois remarques s'imposent concernant la continuité des écrits de Taylor sur la laïcité. Premièrement, Taylor rejette ici l'idée que l'État peut être neutre sur la question religieuse. Ce dernier est responsable du bien commun et doit voir à « la formation de l'homme » ; la société est première par rapport à l'individu, précise-t-il. L'État a l'obligation de favoriser l'autonomie des individus en matière des orientations fondamentales de la vie. Pour ce faire, il doit assurer « l'égalité entre les options » confessionnelles et non confessionnelles. « Refuser toute reconnaissance à la religion, c'est dire qu'elle n'a aucun rôle comme puissance formatrice de l'homme dans la conception du bien que se fait l'État. Et ce n'est pas là la neutralité³³. » Priver les individus d'écoles confessionnelles publiques ou de mariages religieux reconnus par l'État serait une atteinte à l'autonomie individuelle. La laïcité radicale et son « esprit gaulois » sont non seulement antireligieux, mais constituent de plus, à ses yeux, une entrave à la « liberté inté-

31. *Ibid.*, p. 4.

32. *Ibid.*, p. 6.

33. *Ibid.*, p. 4.

rieure de choisir les principes qui guident la vie et la liberté extérieure de dominer son destin³⁴».

La seconde remarque concerne l'opposition entre la laïcité radicale et la laïcité « empirique ». Ce n'est pas un simple désaccord stratégique entre alliés. C'est une querelle qui oppose des choix fondamentaux de société. L'absence de dialogue entre les parties, la nature tranchée du débat, montre la lutte entre deux camps irréconciliables. Cette querelle se prolonge encore aujourd'hui entre les partisans de la laïcité ouverte et ceux de la laïcité intégrale. Et dans ses interventions récentes, Taylor n'a changé ni le ton ni le sens de la critique : les radicaux ne proposent pas une véritable neutralité, mais un État antireligieux.

Cependant, et troisièmement, l'idée selon laquelle l'État ne peut pas être neutre sonne faux aujourd'hui, alors qu'il dit maintenant le contraire dans sa défense de la laïcité ouverte³⁵. Mais les deux positions ne sont pas si éloignées. Taylor s'est rallié à un langage de la neutralité, celui du pluralisme libéral, qui correspond le mieux à sa conception de la laïcité. Mais des points communs demeurent présents entre sa position actuelle et celle qu'il défendait en 1963. Dans les deux cas, l'État ne peut favoriser une conception religieuse au détriment d'une conception non religieuse (ou vice versa) : il est « neutre » à cet égard. L'idée de considérer des croyances sur une base d'égalité n'exclut toutefois pas un devoir positif de l'État pour concrétiser cette égalité pour tous les individus, car ces options jouent un rôle dans la conception du bien que se fait l'État. En ce sens, l'État n'est pas neutre, car il n'est pas indifférent au sort des citoyens dans leurs possibilités de vivre conformément à leurs choix fondamentaux. C'est sans doute la raison pour laquelle Taylor est toujours favorable au financement public des écoles confessionnelles. En favorisant l'égalité de traitement pour chacune des options, l'État montre qu'il n'est pas moralement indifférent au sort des individus ; ce qu'il doit éviter, c'est de favoriser une option au détriment des autres. La position de 1963 est d'ailleurs plus cohérente avec la philosophie communautarienne de Taylor que ses

34. *Ibid.*

35. J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, 2010.

emprunts actuels au pluralisme libéral³⁶, mais, dans une bataille aussi tranchée que celle de la laïcité, il importe peut-être, pour lui aujourd'hui, de choisir des alliés.

Il faudra aussi attendre près de quarante ans pour voir dans les écrits de Taylor une reprise du thème de la laïcité. La commission Bouchard-Taylor sera l'occasion pour Taylor de préciser sa pensée sur la laïcité au Québec, laissée en plan depuis la parution de *Cité libre*. Les affinités entre sa pensée et celle des défenseurs de la laïcité ouverte, en direction d'une plus grande reconnaissance de la diversité, sont évidentes. Ce modèle qui s'inscrit dans la perspective du pluralisme libéral place en priorité les deux principes moraux que sont la liberté de conscience et l'égalité morale des individus. À cela s'ajoutent deux principes institutionnels, la neutralité de l'État et la séparation de l'Église et de l'État, qui sont des moyens en vue de la réalisation des premiers. Comme j'ai posé ci-dessus, l'adhésion à la neutralité de l'État était acceptable pour Taylor dès l'instant où celle-ci fait écho à la reconnaissance du pluralisme et de la diversité. « Nous pensons, écrit Taylor, que la laïcité concerne les relations de l'État avec la religion, alors que dans les faits elle concerne la réponse de l'État démocratique à la diversité³⁷. »

La laïcité ouverte a été largement commentée, et ce n'est pas mon objectif ici de revenir sur ce modèle concurrent à la laïcité intégrale. Ce qui frappe toutefois, c'est que le ton adopté en 1963 au sujet de la confrontation entre deux tendances de la laïcité est toujours présent dans ses écrits actuels. La laïcité radicale est une atteinte à la diversité. Elle produit une atteinte à la liberté de conscience et un fétichisme de « l'institution » qui introduisent des mesures discriminatoires envers les minorités religieuses, ou qui font des croyants des citoyens de second rang. Selon Taylor, il est aussi erroné « d'identifier la société entière à une idéologie laïque que de l'associer à une religion parce que cela va à l'encontre de la diversité réelle dans la société³⁸ ».

36. B. Gagnon, « Du communautarisme à la neutralité libérale. Un tournant radical dans la pensée politique de C. Taylor », p. 127-147.

37. C. Taylor, « Religion is not the Problem [...] », *op. cit.*, p. 19.

38. Propos tenus dans la conférence *La Religion dans la cité des Modernes*, *op. cit.*

En effet, un régime qui remplace, au fondement de son action, la religion par une philosophie séculière totalisante fait de tous les fidèles d'une religion des citoyens de second rang, puisqu'ils n'épousent pas les raisons et les évaluations enchâssées dans la philosophie officiellement reconnue. En d'autres termes, ce régime remplace la religion établie, ainsi que les croyances fondamentales qui la définissent, par une philosophie morale séculière, mais anti-religieuse qui établit à son tour un ordre de croyances métaphysiques et morales³⁹.

Bref, le Québec n'en aurait pas terminé avec la lutte idéologique entre deux tendances de la laïcité. D'ailleurs, dans une réponse à la philosophe Ruth Abbey, qui reprochait au rapport Bouchard-Taylor d'avoir adopté une rhétorique conservatrice et, par le fait même, d'avoir atténué les conflits au Québec entre la majorité et les minorités, tout particulièrement au sujet de la religion, Taylor dit « [que] nous devons lutter contre un certain idéal de la laïcité présent dans l'esprit de certains républicains français et de leurs disciples québécois. En fait, le régime (informel) québécois est largement plus ouvert que ce modèle, et cela explique en partie [notre rhétorique conservatrice]⁴⁰ ». Le conflit entre les deux modèles, « gaulois » et « britanniques », marque ainsi toujours les frontières des débats publics sur le rapport entre l'État et les religions.

Dans ce contexte, Taylor a accepté quelques compromis dans le rapport Bouchard-Taylor. J'en noterai deux. Le premier concerne la proposition d'un livre blanc sur la laïcité. C'est sans doute le plus loin que pouvait se ranger Taylor au sujet d'un texte officiel sur la laïcité. Pour lui, une mesure législative plus stricte, telle qu'une loi ou même un énoncé politique, aurait pour effet de figer les fondements de la laïcité, alors que le dialogue doit l'emporter sur la règle. Dans l'esprit de la diversité, ce sont plutôt le dialogue et les initiatives citoyennes qui doivent être valorisées, « les valeurs qui sous-tendent la voie citoyenne (l'échange, la négociation, la réciprocité) sont celles qui fondent aussi le modèle

39. J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, op. cit., p. 22.

40. R. Abbey, « Plus ça change : Charles Taylor on Accommodating Québec's Minority Cultures », et C. Taylor, « Reply », p. 102.

d'intégration du Québec⁴¹ ». Et comme ce qui doit encadrer ce dialogue est déjà inscrit dans nos chartes – la liberté de conscience et l'égalité morale –, dans nos pratiques institutionnelles, ainsi que dans certains textes de loi où s'expriment la séparation de l'État et des Églises et la neutralité de l'État, il serait superflu d'en ajouter davantage.

L'idée d'un livre blanc est ainsi un moindre mal, car il n'engage pas l'État sur le plan législatif. De plus, il n'est pas sans vertu en tant qu'outil pédagogique. La suggestion du rapport est d'ailleurs que « le pouvoir de l'exécutif, prenant le relais des citoyens, se saisisse et discute d'un texte » dans lequel les grandes orientations du modèle québécois de laïcité (entendre ouverte) seraient exposées et définies⁴². Le modèle est déjà tracé et il revient au pouvoir public d'« officialiser » celui-ci, mais sans le rigidifier. Il s'agit d'un travail pédagogique dans lequel l'État est appelé à transmettre les lignes directrices qui doivent servir de point de référence dans son rapport à la diversité.

Le second compromis concerne la clause sur le port des signes religieux par les employés de l'État en position d'autorité : « un devoir de réserve à cette gamme limitée de postes (président et vice-président de l'Assemblée nationale, juges et procureurs de la couronne, policiers et gardiens de prison) représente le meilleur équilibre pour la société québécoise d'aujourd'hui⁴³ ». Il s'agit des postes qui représentent de façon marquée la neutralité de l'État, ou ceux dont les mandataires exercent un pouvoir de coercition. Le contenu de cette suggestion est contraire à ce qu'on retrouve dans les écrits de Taylor. Il n'y a pas, pour lui, d'évidence d'un conflit entre le devoir d'impartialité et le port de symboles religieux. On doit juger les actions et non les croyances des individus. Mais les détails se lisent entre les lignes.

Nous admettons que l'on peut y arriver en suivant différents types d'argumentation. Par exemple, on peut considérer que cette proposition est la plus appropriée dans le contexte actuel de la société québécoise, étant bien entendu que ce contexte peut changer avec

41. G. Bouchard et C. Taylor, « Dépôt du rapport Bouchard-Taylor. Le temps de la conciliation », *Le Devoir*, vendredi 23 mai 2008, p. 9.

42. G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, p. 153.

43. *Ibid.*, p. 151.

le temps. Ou alors, on peut également soutenir que la proposition revêt un caractère plus permanent, qui déborde le contexte actuel dans la mesure où elle incarne le principe de la séparation de l'État et des Églises. Nous n'avons pas à trancher ce débat puisque les deux argumentaires conduisent à la même conclusion⁴⁴.

L'argumentation de Taylor est de toute évidence du premier type, ce qui est cohérent avec d'autres de ses écrits. Dans un entretien accordé à la revue *Esprit* en janvier 2016, où il est fortement question du Québec, Taylor déclarera que, s'il existe un débat sur la laïcité au Québec, ce n'est pas en raison d'un problème d'accommodement des religions, mais plutôt en raison d'une peur, endémique au Québec, vis-à-vis de l'autre.

Au Québec, cette peur se conjugue en outre avec une autre peur endémique liée à notre statut de population minoritaire en Amérique du Nord et à notre fragilité démographique. Cela se traduit par une volonté politique affirmée de pérenniser notre identité au détriment de celles des nouvelles communautés immigrantes, et notamment de la communauté musulmane⁴⁵.

Cette peur conduit les Québécois à vouloir imposer une identité, la leur, au détriment de celles des autres. Taylor parle d'une réaction identitaire devant l'introduction d'une altérité très forte. Ce problème n'est pas ici uniquement d'ordre culturel, mais est également politique: «Le problème ne vient donc pas d'une radicalisation des discours religieux dans l'espace public, mais d'une difficulté de l'État québécois à faire face au multiculturalisme et à la diversité⁴⁶.»

Cette idée d'une difficulté québécoise à répondre aux enjeux de la diversité n'est pas un thème nouveau dans les écrits de Taylor⁴⁷. C'est pour lui un trait caractéristique compréhensible dans le contexte d'une société qui a dû lutter constamment pour sa survie culturelle, mais ses conséquences se traduisent par l'exclusion politique de minorités. Le Québec, écrivait-il, au lendemain du référendum de 1995, doit entreprendre le chemin de la diversité ethnoculturelle et accepter que l'identité collective soit

44. *Ibid.*

45. C. Taylor, « Vivre dans le pluralisme », p. 25.

46. *Ibid.*, p. 24.

47. C. Taylor, « Reply », *op. cit.*

l'objet d'un nouveau dialogue avec les minorités et les nouveaux arrivants⁴⁸. Cette réaction identitaire, selon Taylor, n'est pas particulière au Québec, elle se retrouve également en Europe dans les pays où existe une majorité culturelle forte – ce qui différencie le Québec du reste du Canada – et où l'on note un passé marqué par une forte présence majoritaire d'une religion établie. Les sociétés dont l'histoire a été marquée par une forte homogénéité culturelle et religieuse ont plus de difficulté que d'autres à s'adapter au contexte de la diversité.

On note ainsi ici le point commun entre l'identité religieuse – catholique – et l'identité collective – québécoise. Il s'agit de deux identités qui sont longtemps demeurées dans les cadres d'une identité de « mobilisation », c'est-à-dire d'une adhésion forte autour d'un système uniforme de croyances communes. Toutes les deux sont appelées à changer, si elles ne veulent pas régresser. L'identité québécoise n'est plus l'identité religieuse d'antan, mais elle a conservé « la culture de l'entre soi » et la crainte de l'« altérité ». Il n'est toutefois pas exclu que l'ouverture à l'autre passe au Québec par une redéfinition de la place de la religion dans l'espace public et politique. Pour Taylor, les deux destins semblent liés. L'Église (catholique) et l'État (québécois) doivent tous deux trouver leur place dans le monde. Ce sont des institutions séparées de manière irréductible, mais leurs cheminements s'entrecroisent.

LAÏCITÉ, RELIGION ET IDENTITÉ QUÉBÉCOISE

Quel lien pouvons-nous tracer entre ces écrits tayloriens sur le catholicisme et ceux sur la laïcité? Au cours des années passées, la pensée politique de Taylor fut constante sur un point : l'importance pour les démocraties d'une identité collective forte. Les citoyens d'une société démocratique doivent partager une allégeance commune aux institutions politiques, de même qu'un attachement à la société particulière dans laquelle s'incarnent les normes et les institutions. Il doit exister au fondement de ces sociétés un « nous », c'est-à-dire le partage de significations et de

48. C. Taylor, « Les ethnies dans une société "normale". Le modèle de nationalisme québécois doit être revu », *La Presse*, 21 novembre 1995, p. 3.

sensibilités communes entre les membres de la communauté politique.

Le dilemme des démocraties contemporaines est ainsi celui de la reproduction d'une identité collective substantielle dans un contexte où il n'est plus possible d'envisager un ralliement autour de conceptions de la vie bonne, religieuses ou laïques. Les identités nationales ont emprunté par le passé le mode de la mobilisation: l'unité autour de valeurs culturelles ou supposées universelles, que chaque citoyen devait intérioriser, ou alors être condamné à vivre en marge de la société. Aujourd'hui, la diversité, interne et externe, réduit la portée intégrative des modes traditionnels de l'identité collective.

Dans certains États – aux États-Unis, au Québec avant les années 1960, en Irlande –, l'appartenance confessionnelle et l'identité politique ont même été fusionnées un certain temps. C'est ce que Taylor nomme les identités néo-durkheimiennes dans lesquelles l'appartenance religieuse favorisait la mobilisation autour de valeurs et de croyances communes. Là où l'identité politique a emprunté la voie d'un régime laïque ou athéiste – en France –, la dynamique de l'inclusion autour de normes uniques était également à l'œuvre et s'imposait contre les identités rivales, religieuses ou régionales. Les États-nations, sur les modes laïques ou néo-durkheimiens, se sont traditionnellement construits sur des identités politiques qui imposaient une mobilisation non seulement sur les principes démocratiques, mais également sur un ensemble déterminé de justifications morales, religieuses ou philosophiques⁴⁹.

Toutefois, souligne Taylor, dans un contexte de fragmentation des croyances et d'éthique de l'authenticité, ces identités risquent de se transformer en mécanisme d'exclusion. Le dilemme des sociétés démocratiques contemporaines est celui de la difficulté de reproduire la dynamique de la mobilisation identitaire tout en évitant l'accentuation du sentiment d'aliénation des minorités. Les sociétés démocratiques requièrent un nouveau sens du partage suffisamment puissant pour remplacer les anciennes identités.

49. C. Taylor, «Religious Mobilizations», *Public Culture*, vol. 18, n° 2, 2006, p. 281-300.

Il se trouve que nous ne pouvons plus avoir de religion civique – basée sur Dieu, sur la laïcité ou les droits de l’homme, ni même sur aucune vision en particulier. Nous vivons aujourd’hui en territoire inconnu. Nous sommes confrontés à un défi unique dans l’histoire de l’humanité : la création d’une éthique politique puissante basée sur une solidarité reposant sur la présence et l’acceptation de visions plurielles⁵⁰.

À ce dilemme, Taylor propose une sortie en deux temps. Le premier s’appuie sur un consensus par recoupement autour d’une éthique politique « minimale », au sens où cette dernière propose des principes communs, essentiels à l’exercice démocratique, mais sans suggérer un mode unique de justification de ces principes. En d’autres mots, on peut reconnaître les libertés et les droits fondamentaux, les règles démocratiques, l’État de droit et quelques valeurs communes de notre histoire nationale, tout en laissant ouvertes les raisons philosophiques ou morales selon lesquelles chacun adhère à ces principes.

Il s’agit de séparer l’éthique politique des raisons philosophiques ou religieuses qui, dans les modèles traditionnels de l’identité nationale, devait favoriser la mobilisation autour de celles-ci. L’avantage d’un tel modèle, c’est qu’il ne demande qu’un consensus sur les normes de l’éthique politique, mais aucunement sur la justification de celle-ci. Ainsi, chacun aura la liberté de justifier cette éthique à partir de ses propres croyances : un catholique sur la loi naturelle ou sur la volonté de Dieu, et un kantien sur l’autonomie.

Taylor laisse parfois entendre que le consensus par recoupement autour d’une politique minimale est une solution suffisante pour répondre au besoin d’unité politique, puisqu’un tel régime produit de manière « subsidiaire » l’intégration civique. Les différentes familles spirituelles, qui pourront ainsi se joindre à l’État démocratique, sans renoncer à leurs convictions profondes, représenteront une multitude de sources de solidarité collective et garantiront ainsi la légitimité et la stabilité politique. La supériorité du consensus par recoupement sur les modèles traditionnels de l’identité collective, écrit Taylor, « [...] est précisément qu’il ne

50. C. Taylor, « Solidarité et pluralisme », *Project Syndicate*, 7 décembre 2015.

prescrit aucun modèle sous-jacent de justification» pour les principes fondamentaux de la vie collective. «Cela est laissé aux différentes familles spirituelles et à leurs membres qui composent la société⁵¹.» Ainsi, aux fins de l'unité politique, il n'est pas essentiel de connaître les raisons profondes pour lesquelles les individus et les groupes convergent vers des principes politiques communs; il est suffisant en soi qu'ils s'y rallient. Comme l'exprime la formule retenue par Taylor: «Laissez les gens souscrire, peu importe les raisons invoquées, laissez-les simplement souscrire⁵².»

Ce n'est cependant, à mon avis, qu'un temps de la solution préconisée par Taylor. Il s'agit de considérations horizontales – le consensus sur des normes politiques –, mais qui doivent être complétées par des considérations verticales – le dialogue des éthiques substantielles. Si le consensus par recoupement permet un ralliement autour d'une éthique politique commune, il demeure néanmoins sur une différenciation, voire une division, au sujet des raisons profondes. Cela ouvre la possibilité d'un débat politique sans fin au sujet de la gestion des affaires séculières et de la définition de l'identité collective. Dans une société diversifiée, où chaque voix compte et dans laquelle on ne discrimine pas ceux qui avancent leurs idées sur la base de principe religieux versus d'autres qui le font sur la base de principes laïques, il est peu probable qu'un consensus n'émerge sur les grands enjeux des débats publics (avortement, fin de vie, etc.) ni même sur les finalités de l'union commune. L'éthique politique minimale offre la discipline civique pour maintenir les discussions et pacifier les débats, mais elle ne remplace pas l'identité politique forte. Elle souffre d'un déficit en matière de solidarité collective.

Il y a un temps où la diversité devra également être synonyme du partage d'un projet commun source d'amitié civique. Cette idée est clairement exprimée dans les visions plus personnelles de la laïcité et de la religion présentes dans les écrits de Taylor. Aux valeurs morales de liberté et d'égalité s'ajoute celle de la participation politique: chaque famille spirituelle doit se faire entendre dans le processus de définition de l'identité collective.

51. C. Taylor, «Modes of Secularism», dans R. Bhargava (dir.), *Secularism and its Critics*, p. 52.

52. *Ibid.*

Cela suppose l'existence d'un projet collectif dans lequel s'inscrit l'éthique politique, mais qui, une fois le consensus réalisé, offre un dialogue authentique sur l'identité commune, laquelle pourra concilier l'unité et la reconnaissance des différences.

Taylor ne dit pas autre chose lorsqu'il est question de l'interculturalisme au Québec. Le renouveau de l'identité nationale passe par le renouvellement du récit collectif. Il ne s'agit pas de renoncer la trajectoire de la majorité, celle-ci demeure une préoccupation centrale de la nation québécoise, mais d'intégrer à ce récit la trajectoire des minorités. En d'autres mots, il s'agit de favoriser un dialogue transethnique – qui s'ajoute au dialogue transconfessionnel – au sujet de la trame narrative qui fait de nous une nation. Ce dialogue est un complément essentiel à l'éthique politique, car là où certains pourraient voir dans le consensus par recoupement une fragmentation des pôles d'allégeance épars, le récit collectif vise la reconnaissance et la conciliation des vues distinctes.

Nous devons définir que ce sera la nouvelle culture d'interaction en comparaison à l'ancienne. Nous devons exprimer la nouvelle manière dont nous serons les uns par rapport aux autres, une fois que nous aurons surmonté les iniquités et les exclusions qui caractérisent l'ancienne [culture d'interaction]. Nous avons besoin d'un récit de la transition que nous essayons de mener à terme⁵³.

Or, nous entrons ici dans une dimension de la pensée de Taylor où la transcendance et l'identité collective, qui jusque-là pouvaient se poser séparément, s'entrecroisent dans une relation qui n'a pas fait encore dans ses travaux l'objet d'une systématisation précise. Si le dialogue au sujet des destinées collectives doit être ouvert aux différentes familles spirituelles, religieuses et non religieuses, ce n'est pas uniquement aux fins de l'inclusion politique. L'objectif est également de faire communauté dans et par les différences. Cet objectif repose sur la possibilité d'un dialogue ouvert en direction d'une *fusion des horizons* : l'idée selon laquelle chaque vue spirituelle peut s'élever à un stade supérieur et vivre l'expé-

53. C. Taylor, « Interculturalism or Multiculturalism? », *Philosophy and Social Criticism*, p. 416.

rience d'un partage avec les autres sous la forme d'une complémentarité des vues⁵⁴.

CONCLUSION

Les problèmes de l'État démocratique moderne ne sont pas à ce titre très éloignés des problèmes de l'Église moderne. Si cette dernière doit favoriser le lien sacramental entre une diversité de manières d'exprimer sa croyance religieuse, le premier doit favoriser le lien politique entre une diversité de familles spirituelles. « Nous sommes mus par l'amitié, ce qui signifie une compréhension mutuelle dans laquelle chacun peut en venir à être motivé dans son action par ce qui anime l'autre. Tout cela concerne la réconciliation⁵⁵. » Dans les deux cas, il est question de transition, de reconnaître dans l'autre plus qu'un condisciple ou qu'un concitoyen, et de favoriser la reconnaissance et l'harmonisation des différences par le dialogue. « Le défi consiste à pouvoir reconnaître l'humanité sous-jacente à [la] vision [des autres], tout en étant en mesure de vivre la nôtre⁵⁶. »

C'est donc sans surprise que, lorsqu'il est question de l'identité collective des sociétés démocratiques diversifiées, Taylor utilise les métaphores religieuses et romantiques pour décrire les fins recherchées. Cette complémentarité est essentielle pour échapper à l'étroitesse de chaque vue particulière, mais également pour enrichir nos propres vues par la vision des autres. C'est l'idée d'une unité « d'êtres divers qui réalisent qu'ils ne peuvent atteindre la plénitude de manière isolée, mais que leur complémentarité est essentielle⁵⁷ ». L'idée d'harmonie – et parfois de communion – anime cette pensée selon laquelle différentes vues spirituelles sont vues comme différentes sources de réalisation humaine qui se complètent les unes les autres. Être membre d'une communauté politique n'a pas une vertu instrumentale – la

54. C. Taylor, « A Tension in Modern Democracy », dans A. Botwinick et W. E. Connolly (dir.), *Democracy and Vision. Sheldon Wolin and The Vicissitudes of the Political*, p. 79-95.

55. C. Taylor, « Afterword: Apologia pro Libro suo », *op. cit.*, p. 320.

56. Charles Taylor, « Gadamer on the Human Sciences », dans R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 142.

57. C. Taylor, « A Catholic Modernity ? », *op. cit.*, p. 14.

meilleure société pour réaliser ses buts personnels – puisqu'elle doit produire l'amitié, l'impulsion de solidarité, entre des vues spirituelles distinctes.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbey, Ruth, « Plus ça change: Charles Taylor on Accomodating Québec's Minority Cultures », *Thesis Eleven*, n° 99, 2009, p. 71-92.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement en matière de diversité culturelle, Québec, Gouvernement du Québec, 2008.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor, « Dépôt du rapport Bouchard-Taylor. Le temps de la conciliation », *Le Devoir*, vendredi 23 mai 2008, p. 9.
- Gagnon, Bernard, « Du communautarisme à la neutralité libérale. Un tournant radical dans la pensée politique de C. Taylor », *Politique et sociétés*, vol. 31, n° 1, 2012, p. 127-147.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar, et Charles Taylor, « Block Thinking and Internal Criticism », *Public Culture*, vol. 18, n° 3, 2006, p. 453-455.
- Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, 2010.
- Taylor, Charles, « Solidarité et pluralisme », *Project Syndicate*, 7 décembre 2015, en ligne: [<https://www.project-syndicate.org/commentary/solidarity-in-a-pluralist-age/french?barrier=accessreg>].
- Taylor, Charles, et R. A. Kuipers, « The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor (Part Three of Three) », *The Other Journal*, n° 13, 2008.
- Taylor, Charles, « Afterword: Apologia pro Libro suo », dans M. Warner et collab., *Varieties of Secularism in a Secular Age*.
- Taylor, Charles, « Les ethnies dans une société "normale". Le modèle de nationalisme québécois doit être revu », *La Presse*, 21 novembre 1995, p. 3.
- Taylor, Charles, « A Catholic Modernity? », dans J. L. Heft (dir.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, p. 13-37.
- Taylor, Charles, « A Tension in Modern Democracy », dans A. Botwinick et W. E. Connolly (dir.), *Democracy and Vision. Sheldon Wolin and The Vicissitudes of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 79-95.
- Taylor, Charles, « Benedict XVI », *Public Culture*, vol. 28, n° 1, 2006.

- Taylor, Charles, « Charte des valeurs québécoises – Une neutralité trompeuse », *Le Devoir*, 28 septembre 2013, p. 5.
- Taylor, Charles, « Clericalism », *Downside Review*, vol. 78, n° 252, 1960, p. 167-180.
- Taylor, Charles, « Cultures of Democracy and Citizen Efficacy », *Public Culture*, vol. 19, n° 1, p. 149.
- Taylor, Charles, « Démocratie inclusive et exclusive », dans Bernard Gagnon et J.-F. Steele (dir.), *Concilier démocratie et diversité. Essais de théorie politique*, Bruxelles, P.E.I. Peter-Lang, 2014, p. 113-127.
- Taylor, Charles, « Disenchantment–reenchantment », dans G. L. Levine (dir.), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2011.
- Taylor, Charles, « Gadamer on the Human Sciences », dans R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Taylor, Charles, « Interculturalism or Multiculturalism? », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38, n°s 4-5, 2012.
- Taylor, Charles, « John Main and the Changing Religious Consciousness of Our Time », dans L. Freeman et Stefan Reynolds (dir.), *John Main: The Expanding Vision*, Norwich, Canterbury Press, 2009, p. 5-15.
- Taylor, Charles, « L'État et la laïcité », *Cité libre*, vol. 54, 1963, p. 3-6.
- Taylor, Charles, « Modes of Secularism », dans R. Bhargava (dir.), *Secularism and its Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998.
- Taylor, Charles, « Re-imagining the Role of Religion in Public Life », 18 novembre 2014, Duke University. Accessible en ligne: [<https://www.youtube.com/watch?v=YChPGzELqMU&index=4&list=PL4f-cMf2qIANLbASbYzeBh1kD1PctnBFQi>]
- Taylor, Charles, « Religion is not the Problem. Secularism and Democracy », *Commonweal Magazine*, 25 février 2011, p. 17-21.
- Taylor, Charles, « Religious Mobilizations », *Public Culture*, vol. 18, n° 2, 2006, p. 281-300.
- Taylor, Charles, « Reply », *Thesis Eleven*, n° 99, 2009, p. 93-104.
- Taylor, Charles, « The Church Speak – To Whom? », dans C. Taylor et collab. (dir.), *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*, McLean, vol. 1, Washington, D.C., Council for Research in Values and Philosophy, 2012, p. 17-24.
- Taylor, Charles, « Vivre dans le pluralisme », *Esprit*, n° 10, 2014, p. 25.
- Taylor, Charles, « What's Wrong with Capitalism? », *New Left Review*, n° 2, 1960, p. 5-11.

Taylor, Charles, *Democracy, Diversity, Religion*, London School of Economics and Political Science, 1^{er} décembre 2015, accessible en ligne : [<https://www.youtube.com/watch?v=fvjMdNn-Mc>]

Taylor, Charles, *L'Âge séculier*, Montréal, Éditions du Boréal, 2011.

Taylor, Charles, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, 2003.

Taylor, Charles, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003.

La redéfinition du mariage civil et son ouverture aux conjoints de même sexe comme enjeu de laïcité

Positions de l'épiscopat québécois

DAVID KOUSSENS

Depuis dix ans, la plupart des enquêtes sur la laïcité menées en contexte québécois ont testé l'effectivité de la laïcité québécoise, et plus précisément de la séparation des Églises et de l'État, dans des contextes de controverses sur la visibilité de la diversité religieuse. Pourtant, lors de la période récente, plusieurs débats sociétaux impliquant des choix d'ordre éthique, voire bioéthique, ont contribué à dissocier normativités religieuses et normativités civiles, s'inscrivant par là même dans le processus de laïcisation de l'État. Sans avoir été qualifiés, ni même simplement perçus comme tels, ils sont bien des moments de laïcité. Et l'on pourrait même dire qu'ils sont de vrais impensés des recherches universitaires et des nombreux travaux sur la laïcité produits au Québec au cours des dix dernières années. En effet, les récents processus de redéfinition du mariage civil et l'ouverture aux conjoints de même sexe dans la plupart des États occidentaux participent d'une mise à distance du religieux dans la régulation juridique et politique de la vie en société¹. Ils s'inscrivent, ce faisant, dans un processus de laïcisation de l'État et de ses institutions qui rejoint, dans une certaine mesure, la réalité sociale de ces sociétés sécularisées.

1. Voir aussi pour le Mexique, Blancarte, 2013; pour le Canada, R. Leckey, 2007.

Dans le contexte québécois, une première décision *Hendricks c. Québec (Procureur général*²) du 6 septembre 2002, confirmée en appel le 19 mars 2004³, invalidait les dispositions provinciales et fédérales qui limitaient le mariage aux conjoints de sexes différents en se fondant sur le droit à l'égalité garanti par les articles 10 de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec et 15 de la Charte canadienne des droits et libertés⁴. Dans la première espèce, la juge Lemelin disait :

la sécularisation du mariage oblige le législateur à tenir compte que l'institution est civile et ne peut être définie par la religion [...]. Le multiculturalisme, les croyances religieuses diverses, la laïcisation de plusieurs institutions témoignent de l'ouverture de la société canadienne. L'État doit s'assurer du respect de chaque citoyen mais aucun groupe ne peut imposer ses valeurs ou définir une institution civile⁵.

Le 9 décembre 2004, la Cour suprême du Canada entendait un renvoi relatif à la Proposition de loi concernant certaines conditions de fond du mariage civil⁶ et confirmait qu'elle ne voyait aucun obstacle constitutionnel à l'ouverture du mariage civil entre conjoints de même sexe. Cette décision ouvrait ainsi la voie à l'adoption de la Loi sur le mariage civil du 20 juillet 2005⁷, dont l'article 2 dispose que « le mariage est, sur le plan civil, l'union légitime de deux personnes, à l'exclusion de toute autre personne ». Dans ce chapitre, je propose, à partir d'une analyse des prises de position de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec (AECQ), d'observer comment l'épiscopat québécois s'est positionné dans le débat sur la redéfinition du mariage en tentant d'accommoder le normatif institutionnel de l'Église avec l'évo-

2. *Hendricks c. Québec (Procureur général)*, [2002] R.J.Q. 2506.

3. *Ligue catholique pour les droits de l'homme c. Hendricks*, 2003 CanLII 47729 (QC CA).

4. C. Landheer-Cieslak, « Le droit civil québécois contemporain et la religion : entre dynamique de sécularisation et dynamique de reconnaissance », p. 227-228 ; R. Leckey et N. Bala, « Les trente premières années de la Charte canadienne en droit de la famille », p. 425.

5. Tel que cité par Christelle Landheer-Cieslak, « Le droit civil québécois contemporain et la religion : entre dynamique de sécularisation et dynamique de reconnaissance », p. 228.

6. *Renvoi relatif au mariage entre personnes du même sexe*, [2004] 3 R.C.S. 698, 2004 CSC 79.

7. Loi sur le mariage civil (L.C. 2005, ch. 33).

lution des mœurs et les conditions concrètes de la vie dans un Québec sécularisé.

Depuis la crise de l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968, les enseignements pontificaux en matière sexuelle ont fortement perdu en légitimité au Québec, « la parole des autorités [étant désormais] considérée hors d'ordre⁸ ». L'Église québécoise se trouve dans un dilemme : procéder à une conciliation entre un dogme catholique immuable et des valeurs sociales que le catholicisme québécois lui-même a progressivement dû intégrer⁹, cela afin de conserver un minimum de crédibilité sociale et de garder un lien, aussi ténu soit-il, avec la culture ambiante¹⁰. Avec la redéfinition du mariage civil, l'évacuation du religieux des pratiques sociales trouve un nouvel écho dans la norme juridique et deux processus – sécularisation et laïcisation – qui ne sont pourtant pas toujours du même ordre, sont amenés à se croiser.

Dans ce contexte, quels arguments l'Église québécoise va-t-elle mobiliser pour plus d'audibilité dans le débat ? Je présenterai, premièrement, comment la Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*¹¹, du 3 juin 2003, propose aux évêchés locaux une argumentation qui déconstruit les politiques de la tolérance, et en particulier l'articulation du *juste* sur du *bien* dans l'adoption d'une politique publique. Je montrerai, deuxièmement, comment les évêques québécois vont partiellement hypothéquer, pour reprendre ici une expression de Lucia Ferretti¹², cette position romaine en ne procédant qu'à une transcription partielle de la Déclaration dans leurs contestations du processus de redéfinition du mariage. Sans insister sur la priorité du *bien* – « le Bien commun » – ou de la loi naturelle sur le *juste*, une telle priorité étant aujourd'hui difficile-

8. G. Laperrière, « L'Église au Québec et les années 1960 : l'ère de tous les changements », p. 13.

9. L. Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, p. 178.

10. P.-A. Turcotte, « Catholicisme romain ou catholicisme culturel... », p. 180-181.

11. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html.

12. L. Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, p. 177.

ment acceptable pour les Québécois sur les questions de moralité sexuelle, les évêques insistent plutôt sur les conditions de mise en œuvre de la justice. Je rappellerai, troisièmement, que, ce faisant, les évêques québécois se montrent plus mesurés que la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC), laquelle se doit d'être plus en ligne avec les positions romaines, n'étant, par ailleurs, pas soumise aux mêmes contraintes d'agentivité sociétale que l'est l'AECQ.

Deux précisions me sont enfin à apporter. D'une part, les travaux analysés dans ce chapitre correspondent aux prises de position publiques de l'AECQ et de la CECC sans nécessairement refléter celles de tous les évêques qui en sont membres. D'autre part, il s'agit dans ce texte de porter mon attention sur l'évolution des discours théologiques et ecclésiaux non pas spécifiquement sur un enjeu d'ordre social, celui de l'homosexualité¹³, mais bien sur un enjeu politique, celui de la redéfinition du mariage civil.

DÉCLARATION DE LA CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, 3 JUIN 2003

Mon point de départ est la Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi du 3 juin 2003 intitulée: *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*¹⁴. Cette déclaration entend ici «rappeler les éléments essentiels sur [le] problème [de la reconnaissance légale des unions homosexuelles] et fournir des argumentations de caractère rationnel, qui seront utiles aux évêques pour la rédaction d'interventions plus spécifiques, selon les situations particulières des différentes régions du monde». La Déclaration se veut ainsi un véritable outil politique, son but étant d'ailleurs «d'éclairer l'action des hommes politiques catholiques pour lesquels [elle indiquera] les lignes de conduite conformes à la

13. Voir plutôt P. Dickey Young, 2006; Jobin et Archambault, 2008; D. Koussens et Breton, 2011.

14. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, en ligne: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html.

conscience chrétienne quand ils seront confrontés à des projets de loi concernant ce problème».

Appelés à entrer dans le débat politique, les évêques sont enjoins de rappeler la nature du mariage qui n'est pas «une union quelconque entre personnes humaines. Il a été institué par le Créateur avec sa propre nature, doté de finalités et de propriétés essentielles». Et la Déclaration de préciser qu'«il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille».

Dans cette perspective, la Congrégation pour la doctrine de la foi indique, fort logiquement, que les politiques de tolérance – elles-mêmes un des fondements des aménagements laïques en sociétés occidentales – ne sont pas acceptables et la Déclaration fournit aux évêques un argumentaire très précis permettant d'en contester les assises. D'entrée de jeu, la Déclaration indique que, si les autorités civiles «promeuvent la reconnaissance juridique de telles unions [homosexuelles] sous prétexte d'éviter, par rapport à certains droits, la discrimination de celui qui vit avec une personne du même sexe», l'enjeu dépasse pourtant celui d'une simple priorité du *juste* «civil» sur le *bien*. Et, «à ceux qui, sur la base de cette tolérance, veulent procéder à la légitimation de droits spécifiques pour les personnes homosexuelles qui cohabitent, [la Déclaration précise qu']il faut rappeler que la tolérance du mal est bien autre chose que son approbation ou sa légalisation». Car dans ce raisonnement *juste* et *bien* se trouvent confondus. Refusant que soient séparées, sur cet enjeu d'égalité des citoyens dans la société, normativités religieuses et normativités civiles, la Congrégation pour la doctrine de la foi réitère une position qu'elle avait déjà exprimée le 23 juillet 1992 dans ses *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles* et affirme explicitement que la liberté ne saurait être également distribuée pour tous :

La distinction entre personnes, la négation d'une reconnaissance ou d'une prestation sociale sont inacceptables seulement si elles sont contraires à la justice. Ne pas attribuer le statut social et juridique de mariage aux formes de vie qui ne sont pas et ne peuvent

être matrimoniales ne s'oppose pas à la justice. C'est elle – la justice – au contraire, qui l'exige¹⁵.

Comme le souligne la Déclaration, le principe de non-discrimination, souvent invoqué en faveur de la légalisation des unions homosexuelles, devient dès lors inopérant au soutien de la redéfinition du mariage civil. La Déclaration précise enfin que «le principe de la juste autonomie personnelle ne peut [lui non plus] être invoqué raisonnablement», car un citoyen doit pouvoir «réaliser librement les activités pour lesquelles il éprouve de l'intérêt [si celles-ci] font partie des droits et des libertés civils communs». À l'inverse, «les activités, sans apport significatif ni positif pour le développement de la personne et de la société, ne peuvent recevoir de l'État une reconnaissance juridique spécifique et qualifiée».

POSITIONNEMENT DE L'AECQ

Quittons maintenant Rome pour le Québec où j'aborde rapidement, dans un premier temps, les débats sur le projet de loi 84 «instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation», puis, dans un second temps, ceux qui ont entouré le projet de loi C-38 «sur le mariage civil».

a. Le débat sur le projet de loi 84

Plusieurs recherches¹⁶ ont souligné que ce sont des positions relativement libérales qu'ont adoptées les évêques québécois lors du premier débat relatif à l'union civile en 2001 et 2002¹⁷. Quand l'évêque de Valleyfield, M^{gr} Cyr, qualifiait l'initiative du législa-

15. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, 23 juillet 1992, en ligne: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_fr.html.

16. D. Koussens et J.-F. Breton, «De l'Église à la paroisse [...]», p. 57; Voir aussi S. Lefebvre et J.-F. Breton, «Roman Catholics and Same-Sex Marriage in Quebec», p. 219.

17. Voir Ministère de la Justice du Québec. *Pour un traitement égalitaire: l'union civile*, Québec, 7 décembre 2001, 3 p.; Projet de loi n° 84: Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation, en ligne: <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-84-36-2.html>.

teur provincial d'«heureux compromis¹⁸», celui de Rimouski, M^{gr} Blanchet, ajoutait à la surprise, lui qui affirmait que «les évêques du Québec ne se sont pas opposés à l'attribution aux couples de même sexe de certains avantages réservés jusque-là à des personnes mariées». Il ajoutait que «la loi civile n'a pas à s'ajuster en tous points à la loi morale d'une religion. Son premier souci est d'assurer le bien commun de l'ensemble de la société, dans le meilleur respect possible des libertés de conscience et de religion¹⁹».

Dans ce premier temps du débat, droit civil et normativité religieuse sont clairement dissociés par l'épiscopat québécois et l'AECQ fait œuvre de prudence. Rappelant dans une déclaration du 6 mars 2002 qu'«une union de fait ne possède pas la même signification qu'un mariage civil et [que] celui-ci n'a pas le même sens que le mariage religieux», elle adopte à nouveau une position de relative neutralité, sans approuver ni s'opposer au projet de loi à l'étude. S'appuyant expressément sur une affirmation du Parlement canadien de juin 1999 qui rappelait que «le mariage est et doit demeurer exclusivement l'union d'un homme et d'une femme», l'AECQ se positionne notamment en garde-fou contre une ouverture du mariage aux conjoints de même sexe.

La situation change quand, à la suite des travaux menés en commission parlementaire, le projet de loi 84 est modifié avec la suppression du deuxième alinéa de l'article 365 du Code civil du Québec et l'élimination de la référence au mariage entre un homme et une femme²⁰. Alors même que cette modification n'a qu'une portée symbolique, et non juridique, la définition des conditions de fond du mariage n'étant pas de compétence pro-

18. S. Lefebvre et J.-F. Breton, «Roman Catholics and Same-Sex Marriage in Quebec», p. 227.

19. B. Blanchet (M^{gr}), *L'union civile et le mariage*, lettre ouverte, 15 mars 2002.

20. Voir notamment la justification qu'y apporte le ministre de la Justice Paul Bégin, *Journal des débats de l'Assemblée nationale*, 36^e législature, 2^e session (22 mars 2001 au 12 mars 2003), mardi 7 mai 2002, vol. 37, n^o 96, en ligne: http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/36-2/journal-debats/20020507/9633.html#_Toc8636225.

vinciale, l'AECQ monte au front par la voix de son président, M^{gr} St-Gelais, le 15 mai 2002²¹.

À aucun moment, le texte produit par l'AECQ ne renvoie explicitement à une argumentation d'ordre théologique et, pour contester la nouvelle mouture du projet de loi n° 84, ce n'est pas à la loi naturelle que réfèrent les évêques, mais bien à la loi civile. Et si l'Assemblée juge que la modification de l'article 365 du Code civil du Québec « rendrait l'ensemble du projet de loi tout à fait inacceptable », c'est parce que, « sous prétexte de respecter les tendances sexuelles individuelles, elle ne tient pas compte du caractère propre que la tradition juridique du Québec [...] a toujours reconnu à l'union matrimoniale et à ce qui en découle, à savoir la famille naturelle ». À l'argument voulant que la modification législative réponde à un principe de justice, corrigeant une situation discriminatoire, l'AECQ répond ensuite que « l'égalité devant la loi [...] doit respecter le principe de justice, qui exige qu'on traite ce qui est égal comme égal, et ce qui est différent comme différent. Que par ailleurs il soit nécessaire de reconnaître d'autres types d'unions et de leur accorder certains avantages pour éviter des injustices éventuelles, cela va de soi. Mais ces autres unions n'ont pas le caractère fondateur de l'union matrimoniale ».

Dans ce premier débat sur l'union civile, on constate que, si une anthropologie de la famille produite par l'Église transparaît en filigrane de la position de l'AECQ²², c'est pourtant bien à partir d'une argumentation d'ordre civil, plutôt que d'ordre moral, donc plus acceptable en contexte québécois, que les évêques interviennent dans le débat. Comment se positionnent-ils ensuite lors du débat mené au niveau fédéral sur la redéfinition du mariage civil au regard de la ligne définie par le Saint-Siège ?

21. AECQ, *Réactions de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec au projet de loi sur l'union civile*, 15 mai 2002. En ligne : http://www.eveques.qc.ca/sn_uploads/2002_Reactions-au-projet-de-loi-sur-l-union-civile.pdf

22. On notera à titre d'exemple que, quand ils réfèrent aux travaux de Tony Anatrella, c'est en sa qualité de « psychanalyste reconnu », et non en tant que membre du clergé catholique.

b. Le débat sur le projet de loi C-38

Dans une intervention du 16 janvier 2005²³, M^{gr} Blanchet défend d'entrée de jeu une anthropologie de la famille invariante, dont il retrace d'ailleurs les premiers fondements dans la Genèse, et qui assimile l'union à la procréation²⁴. Mais rapidement il reconnaît les transformations sociales qui ont marqué le Québec (« il est vrai que le mariage n'est plus l'institution normative d'autrefois ») et « comprend que l'union entre deux personnes de même sexe peut posséder certaines caractéristiques des couples hétérosexuels : l'amour et l'entraide mutuelle ».

S'il puise partiellement son inspiration dans la Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 2003, l'évêque de Rimouski s'en émancipe : il euphémise les enjeux d'ordre moral et préfère, à nouveau, légitimer sa position en s'appuyant sur des référents civils, plutôt que religieux. Il détourne ainsi l'argument anti-discriminatoire et, sans réfuter l'idée selon laquelle la définition actuelle du mariage serait effectivement discriminatoire à l'endroit des homosexuels, il préfère soutenir que la redéfinition du mariage serait elle-même source de rupture d'égalité entre les couples homosexuels :

Parlant d'égalité, il vaut la peine de souligner la difficulté d'y parvenir entre couples gais et couples de lesbiennes. Dans le cas de deux femmes, l'une peut facilement porter un enfant, soit à la suite d'une relation conjugale passagère avec un homme, soit par fécondation in vitro. La loi québécoise prévoit alors que sa conjointe est une co-mère. Mais un couple d'hommes ne peut avoir d'enfants que par adoption [...]. Or l'adoption internationale exclut cette forme d'adoption et l'adoption nationale, dit-on, ne fournit plus de bébés. La recherche d'égalité, ici encore, se bute à la différence des sexes.

Par ailleurs, et à nouveau à l'opposé de la position de la Congrégation pour la doctrine de la foi qui confondait le *juste* et le *bien*,

23. B. Blanchet (M^{gr}). *La définition du mariage et les enjeux d'une définition*. Table ronde sur le mariage. École de formation pastorale, 16 janvier 2005, en ligne : <http://www.diocèsesrimouski.com/ipar/pdf/mariage-tr.pdf>

24. Et il s'agit ici d'une argumentation que l'on retrouvera d'ailleurs largement huit ans plus tard dans les débats français sur le « mariage pour tous » (voir notamment Béraud et Portier, 2015, p. 63 et suivantes).

l'Église québécoise semble quasiment faire sien le principe même de laïcité. Et si, dans sa présentation, l'évêque de Rimouski critique «une société qui devient de plus en plus laïcisante», c'est pourtant bien en mobilisant plusieurs des principes aux fondements de la laïcité (celui de liberté de conscience et de religion, mais également le principe même de séparation des Églises et de l'État) qu'il appuie son opposition au projet de loi litigieux.

Premièrement, il en réfère à la liberté de conscience et de religion. Si la Cour suprême du Canada rappelait que les autorités religieuses ne pourraient, en vertu de cette liberté, être contraintes de célébrer un mariage entre conjoints de même sexe²⁵, l'évêque de Rimouski estime néanmoins qu'«il ne faudrait pas se surprendre que l'égalité devant la loi ait un jour préséance sur certaines expressions de la liberté de religion». C'est alors qu'il évoque, deuxièmement, une solution pour le moins surprenante, à cet hypothétique risque d'atteinte à la liberté de conscience des autorités religieuses. En appelant à «une séparation plus nette entre les responsabilités de l'État et celles des autorités religieuses», il réfère à la situation française de dédoublement du mariage – civil et religieux – où seul le mariage civil dispose d'une reconnaissance juridique, pour mieux assurer que les responsables religieux n'auraient en aucun cas à agir contre leur conscience.

Dans une intervention du 22 janvier 2005²⁶, l'archevêque de Québec, M^{gr} Ouellet, reprend une argumentation similaire à celle de M^{gr} Blanchet. Après en avoir appelé au respect du droit civil en vigueur, il situe également son propos sur le terrain de la non-discrimination. L'archevêque de Québec ne nie pas celles que vivent les homosexuels et dit comprendre «le changement de mentalité [qui] favorise l'accueil et le respect de leurs droits de même que leur égalité de traitement dans la société». Dans ce contexte, il juge que le cadre juridique organisant l'union civile au Québec est désormais «accepté». Mais M^{gr} Ouellet considère néanmoins que le projet de loi C-38 introduit une nouvelle discrimination au regard de «l'esprit de la Charte». Dans ce sens, il affirme que la

25. *Renvoi relatif au mariage entre personnes du même sexe*, [2004] 3 R.C.S. 698, 2004 CSC 79.

26. M. Ouellet (M^{gr}). *Mariage et société. Pour un vote libre et éclairé à la Chambre des communes*. AECQ, 22 janvier 2005, en ligne: http://www.eveques.qc.ca/sn_uploads/2005_Mariage-et-Societe_Mgr-Ouellet.pdf

loi «équivaudrait à opérer une discrimination entre une catégorie d'enfants qui ont droit à l'éducation d'un père et d'une mère et une autre catégorie d'enfants qui n'y auront pas droit».

Finalement, bien que l'archevêque de Québec s'inquiète de ce «tournant dans l'évolution de la société canadienne» risquant de mettre à mal «la définition universelle du mariage qui reflète la nature des choses, le sens commun de la population [...]», on retrouve à nouveau ici une position qui s'appuie principalement sur des référents civils (le principe de non-discrimination) certainement plus susceptibles qu'une argumentation de nature religieuse de recevoir un écho favorable dans la population québécoise.

POSITIONNEMENT DE LA CECC

Avec le déplacement du débat sur la redéfinition du mariage sur la scène fédérale, entre en scène un nouvel acteur religieux : la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC). Très active avec pas moins de 42 interventions publiques pendant les débats, la CECC va développer plusieurs des arguments «civils» présentés par l'AECQ : importance de la liberté de conscience des autorités religieuses²⁷, risque de discrimination entre enfants vivant en famille hétérosexuelle ou homosexuelle... Toutefois, elle prend moins de précautions que l'AECQ : d'une part, elle met plus largement en relief les dimensions anthropologique, personnelle, sociale et religieuse du mariage pour soutenir vivement le maintien de la reconnaissance de la définition traditionnelle du mariage²⁸; d'autre part, elle soutient explicitement la primauté de la loi naturelle sur la loi civile dans ce domaine.

Le 19 juin 2003, le Conseil permanent de la CECC affirme ainsi que «[le] mariage, conçu comme l'union stable d'un homme et d'une femme à l'exclusion de toute autre, préexiste à l'État.

27. Voir notamment B. M. O'Brien (M^g). Commentaires du président de la Conférence des évêques catholiques du Canada au sujet de l'adoption du projet de loi C-38 par la Chambre des communes, 27 juin 2005, en ligne : http://www.cccb.ca/site/index.php?option=com_content&task=view&id=1680&Itemid=29.

28. CECC, *Presentation by the Canadian Conference of Catholic Bishops to the House of Commons Standing Committee on Justice and Human Rights on the Discussion Paper Marriage and Legal Recognition of Same-Sex Unions*, 13 février 2003.

L'institution du mariage, parce qu'elle préexiste à l'État et parce qu'elle constitue un élément fondamental de toute société, ne saurait être modifiée ni par la Charte des droits, ni par l'État, ni par une cour²⁹». Dans un mémoire qu'il présente au nom de la CECC le 12 juillet 2005 au Comité sénatorial sur le projet de loi C-38 concernant certaines conditions de fond du mariage civil³⁰, M^{sr} Ouellet est moins prudent qu'il ne l'était en tant que représentant de l'AECQ et ajoute :

Les lois sont établies pour faire respecter l'ordre social. Or, un ordre social n'est valable que s'il respecte l'ordre inscrit dans la nature humaine elle-même. À partir du moment où des lois contredisent cet ordre naturel, elles deviennent injustes et risquent alors de provoquer divisions et dissensions, engendrant plutôt un désordre social.

Dans cette perspective où tant *juste* et *bien* que *loi naturelle* et *loi de la nature* se retrouvent confondus, l'État n'a alors fait qu'institutionnaliser juridiquement «une réalité qui existait bien avant [lui], reconnaissant par là que les caractéristiques inhérentes à cette réalité – la stabilité du couple, ainsi que la procréation et l'éducation des enfants – [assurent] le bien commun de la société». Pour la CECC, la redéfinition du mariage rompt donc irrévocablement avec l'histoire humaine, tout comme avec le sens et la nature même de cette institution. Elle modifie la pierre angulaire de la structure sociale actuelle, c'est-à-dire la famille qui correspondrait à l'unité de base de la société³¹.

29. CECC, *Mariage et unions de partenaires de même sexe*, Déclaration de la CECC, 19 juin 2003.

30. M. Ouellet (M^{sr}), *Sauver le mariage comme institution fondamentale reconnue par l'État*: mémoire de la Conférence des évêques catholiques du Canada, mémoire présenté au Comité sénatorial sur le projet de loi C-38 concernant certaines conditions de fond du mariage civil, 12 juillet 2005; voir aussi CECC, *Mémoire de la Conférence des évêques catholiques du Canada au Comité législatif spécial chargé du projet de loi C-38 Loi sur le mariage civil, 18 mai 2005, en ligne*: http://www.cccb.ca/site/Files/C38_Memoire-CECC.html.

31. CECC, *Projet de loi C-38 et débat sur le mariage. Lettre adressée à tous les membres du Parlement et du Sénat au sujet du projet de loi C-38*, 28 février 2005; *Sauver le mariage comme institution reconnue par l'État*, mémoire de la CECC, 13 juillet 2005; *Lettre pastorale aux catholiques du Canada sur la redéfinition du mariage*, 9 février 2005, en ligne: <http://www.cccb.ca/site/content/view/1342/1019/lang,fr/>.

Sur le plan de la discrimination, et contrairement à ce qu'il avait écrit 6 mois auparavant (en contexte québécois et au nom de l'AECQ), M^{br} Ouellet ajoute que :

Pour ce qui est de la protection des droits d'une minorité, il faut rappeler qu'une minorité n'a pas de droits pour l'unique raison qu'elle est une minorité. Ce sont les membres de cette minorité qui ont des droits, et ces droits sont soit absolus, soit conditionnels. Citons comme exemple de droit absolu, le droit à la vie. Et comme exemple de droit conditionnel, celui de pratiquer la médecine à condition d'avoir obtenu un diplôme en médecine. Le droit au mariage, reconnu par la Déclaration universelle des droits de l'homme, est aussi un droit conditionnel. Il est réservé aux personnes qui remplissent les conditions naturellement requises et rattachées à ce droit, dont la complémentarité sexuelle³².

À la veille de l'adoption du projet de loi sur le mariage civil en 2005, le débat prend de l'ampleur et le discours se durcit davantage. L'argumentaire de la CECC joue du catastrophisme. Il brandit la menace du chaos, du désordre social, du totalitarisme d'État et de la menace à la liberté de religion. Ainsi, le secrétaire général de la CECC affirme que « [lorsqu']une société passe des lois arbitraires au mépris de la primauté de la loi naturelle, non seulement s'expose-t-elle au chaos et au désordre social mais, comme le xx^e siècle en a été témoin, elle risque d'ouvrir la porte à un totalitarisme d'État³³ ».

Finalement, deux raisons, l'une d'ordre structurel, l'autre d'ordre conjoncturel, permettent d'expliquer la plus grande orthodoxie des positions de la CECC à l'égard de la norme romaine. D'une part, en tant que conférence épiscopale, la CECC ne peut s'émanciper aussi librement des positions du Saint-Siège que l'AECQ (qui n'est pas une conférence épiscopale)³⁴. D'autre

32. Voir dans le même sens P. Morissette (M^{br}), *Projet de loi C-38 et débat sur le mariage* : lettre adressée à tous les membres du Parlement et du Sénat au sujet du projet de loi C-38, 27 février 2005, en ligne : http://www.cccb.ca/site/index.php?option=com_content&task=view&id=1633&Itemid=29.

33. CECC, *Lettre aux honorables membres du Sénat et membres de la Chambre des communes : changements proposés affectant le sens et la nature du mariage*, 2 juin 2005.

34. Voir l'article 447 du Code de droit canonique : « La conférence des évêques, institution à caractère permanent, est la réunion des évêques d'une nation ou d'un territoire donné, exerçant ensemble certaines charges pastorales pour les fidèles de son territoire, afin de mieux promouvoir le bien que l'Église offre aux hommes,

part, à l'inverse de l'AECQ, la CECC n'est pas aux prises avec la même réalité sociale d'une société québécoise très sécularisée et peut faire œuvre d'une prudence plus mesurée dans ses prises de position publiques sur des sujets sociétaux.

CONCLUSION

Les débats sociétaux sur des enjeux d'ordre éthique, à l'instar du mariage entre conjoints de même sexe, que le Québec connaît depuis une vingtaine d'années ont favorisé l'émergence de nouveaux acteurs de la laïcité. Ce texte a ici abordé le positionnement d'acteurs traditionnels, soit de certains évêques catholiques du Québec qui ont adopté de véritables positions militantes en s'opposant fermement à une dissociation du *bien* et du *juste*, des normativités religieuses et civiles et, par conséquent, des Églises et de l'État lors des débats sur la redéfinition du mariage civil. Mais c'est en s'appuyant sur le même principe de « séparation » que d'autres acteurs de la laïcité ont, en réponse aux évêques, vu le jour. Il s'agit de certains militants homosexuels qui interviennent de plus en plus fréquemment dans les débats en mobilisant le principe de laïcité, et plus particulièrement celui de séparation des Églises et de l'État, pour réclamer que soit limité l'espace d'expression d'un religieux perçu comme menaçant pour leur égalité.

BIBLIOGRAPHIE

- Béraud, Céline, et Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. Interventions, 2015, 205 p.
- Blancarte, Roberto, « Droits sexuels, catholicisme, sécularisation et laïcité au Mexique », dans Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna, *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 137-150.
- Dickey Young, Pamela, « Same-Sex Marriage and Christians Churches in Canada », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 35, n° 1, 2006, p. 3-23.
- Ferretti, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Québec, Boréal, 1999.

surtout par les formes et moyens d'apostolat adaptés de façon appropriée aux circonstances de temps et de lieux, selon le droit.»

- Jobin, Guy, et Isabelle Archambault, «Discours théologiques et ecclésiastiques récents sur l'homosexualité au Québec», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 181-195.
- Koussens, David, et Jean-François Breton, «De l'Église à la paroisse. Discours sur l'homosexualité au Québec», *Québec Studies*, vol. 52, 2011, p. 55-67.
- Landheer-Cieslak, Christelle, «Le droit civil québécois contemporain et la religion: entre dynamique de sécularisation et dynamique de reconnaissance», dans Robert Mager et Serge Cantin, *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2010, p. 221-237.
- Laperrière, Guy, «L'Église du Québec et les années 1960: l'ère de tous les changements», *Cap-aux-Diamants: la revue d'histoire du Québec*, n° 89, 2007, p. 10-13.
- Leckey, Robert, «Following Same-sex Marriage: Redefining Marriage and the Impact for Polygamie», *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 31-35.
- Leckey, Robert, et Nicholas Bala, «Les trente premières années de la Charte canadienne en droit de la famille», *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 42, 2012, p. 409-457.
- Lefebvre, Solange, et Jean-François Breton, «Roman Catholics and Same-Sex Marriage in Quebec», dans David Rayside et Clyde Wilcox (dir.), *Faith, Politics and Sexual Diversity in Canada and the United-States*, Vancouver, UBC Press, 2011, p. 219-233.
- Turcotte, Paul-André, «Catholicisme romain ou catholicisme culturel. À propos de la messe et d'autres pratiques rituelles chez les francophones du Grand Montréal», dans Guy Lapointe, *Société, culture et religion à Montréal, XIX^e-XX^e siècle*, Montréal, VLB éditeur, 1994, p. 157-203.

Documents numériques

- AECQ, *Réactions de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec au projet de loi sur l'union civile*, 15 mai 2002, en ligne: http://www.eveques.qc.ca/sn_uploads/2002_Reactions-au-projet-de-loi-sur-l-union-civile.pdf
- Bégin, Paul, *Journal des débats de l'Assemblée nationale*, 36^e législature, 2^e session (22 mars 2001 au 12 mars 2003), mardi 7 mai 2002, vol. 37, n° 96, en ligne: http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/36-2/journal-debats/20020507/9633.html#_Toc8636225.

- Blanchet, Bertrand (M^{gr}), *L'union civile et le mariage*, lettre ouverte, 15 mars 2002, en ligne : http://www.eveques.qc.ca/sn_uploads/2002_Union-civile-et-mariage.pdf
- Blanchet, Bertrand (M^{gr}), *La définition du mariage et les enjeux d'une définition*, table ronde sur le mariage. École de formation pastorale, 16 janvier 2005, en ligne : <http://www.diocesisrimouski.com/ipar/pdf/mariage-tr.pdf>
- CECC, *Lettre aux honorables membres du Sénat et membres de la Chambre des communes : changements proposés affectant le sens et la nature du mariage*, 2 juin 2005.
- CECC, *Mariage et unions de partenaires de même sexe*, Déclaration de la CECC, 19 juin 2003. En ligne : <http://www.cccb.ca/site/content/view/1342/1019/lang,frc/>.
- CECC, *Presentation by the Canadian Conference of Catholic Bishops to the House of Commons Standing Committee on Justice and Human Rights on the Discussion Paper Marriage and Legal Recognition of Same-Sex Unions*, 13 février 2003, en ligne : <http://www.cccb.ca/site/content/view/1297/29/lang,eng/>.
- Congrégation pour la doctrine de la foi, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html.
- Congrégation pour la doctrine de la foi, *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, 23 juillet 1992, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_fr.html.
- Ministère de la Justice du Québec, *Pour un traitement égalitaire : l'union civile*, Québec, 7 décembre 2001, 3 p. <http://www.justice.gouv.qc.ca/FRANCAIS/publications/rapports/union-c.html>.
- Morissette, Pierre (M^{gr}), *Projet de loi C-38 et débat sur le mariage : lettre adressée à tous les membres du Parlement et du Sénat au sujet du projet de loi C-38*, 27 février 2005, en ligne : http://www.cccb.ca/site/index.php?option=com_content&task=view&id=1633&Itemid=29.
- O'Brien, Brendan M. (M^{gr}), *Commentaires du président de la Conférence des évêques catholiques du Canada au sujet de l'adoption du projet de loi C-38 par la Chambre des communes*, 27 juin 2005, en ligne : http://www.cccb.ca/site/index.php?option=com_content&task=view&id=1680&Itemid=29.

Ouellet, Marc (M^{gr}), Sauver le mariage comme institution fondamentale reconnue par l'État: mémoire de la Conférence des évêques catholiques du Canada, mémoire présenté au Comité sénatorial sur le projet de loi C-38 concernant certaines conditions de fond du mariage civil, 12 juillet 2005, en ligne: http://www.cccb.ca/site/index.php?option=com_content&task=view&id=1688&Itemid=29.

Ouellet, Marc (M^{gr}). *Mariage et société. Pour un vote libre et éclairé à la Chambre des communes*. AECQ, 22 janvier 2005, en ligne: http://www.eveques.qc.ca/sn_uploads/2005_Mariage-et-Societe_Mgr-Ouellet.pdf

Représentations du catholicisme et mémoire de la Révolution tranquille : le projet de loi 60 entre spectre et dialogue¹

CATHERINE FOISY

Quelle place le catholicisme occupe-t-il dans les débats québécois contemporains relatifs à la laïcité ? Les rapports entre catholicisme et laïcité en contexte québécois sont complexes, non seulement parce qu'ils s'inscrivent dans une dynamique du temps long, mais aussi à cause de la mémoire trouble, voire difficultueuse², qu'ils convoquent, autant celle du catholicisme d'avant les années 1960 que celle, parfois idyllique, de la Révolution tranquille. D'ailleurs, depuis une quinzaine d'années, l'historiographie s'est considérablement renouvelée du point de vue de l'analyse de l'apport catholique à l'avènement d'une modernité sociopolitique au Québec³. Les liens qui unissent laïcité et catholicisme méritent une attention accrue de la part des membres de la communauté scientifique dont témoignent des travaux récents⁴, ces derniers étant aussi influencés par la diversité religieuse présente au Québec⁵.

Ce chapitre vise à cerner la place que prennent les représentations du catholicisme de même que celles de la mémoire de la Révolution tranquille dans les débats contemporains relatifs à la

-
1. Ce chapitre est une version allongée de la communication prononcée lors du colloque « Les catholiques québécois et la laïcité » tenu les 1^{er} et 2 décembre 2016 à l'UQAM.
 2. M. Veilleux et J.-P. Warren, « Une mémoire trouble » ; C. Foisy, « Dépasser la haine de la religion au Québec ».
 3. J.-P. Warren et É.-M. Meunier, 2002 ; L. Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille* ; M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970* ; M. Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*.
 4. L.-C. Gagnon-Tessier, « Catholicisme et postmodernité : analyses philosophiques à partir de débats publics québécois ».
 5. Rousseau, 2016.

laïcité au Québec, tous groupes et individus confondus. Nous faisons le pari qu'une analyse rigoureuse des propos exprimés récemment dans la foulée du projet de loi 60⁶ pourrait s'avérer pertinente. Nous avons donc cherché à recenser les diverses positions face à la laïcité et au catholicisme mises de l'avant par des catholiques québécois (individus, regroupements et représentants hiérarchiques) à cette occasion, mais également ce qu'en disent des acteurs et des actrices du débat qui ne se réclament pas du catholicisme ou qui, carrément, s'en distancient. Quelles lectures des rapports entre catholicisme, laïcité et société québécoise ces divers groupes proposent-ils ? Quelles convergences et différences se dégagent de ces discours relatifs à la laïcité et au catholicisme ? Pour ce faire, nous avons fait dépouiller⁷ les mémoires déposés ou rédigés en vue d'être déposés lors de la commission parlementaire chargée de l'étude de ce projet de loi, qu'ils aient été produits par des regroupements et des individus catholiques ou non. Dans un deuxième temps, des 78 mémoires recensés, nous en avons retranché 30, faute d'intérêt du propos relativement à notre objet. Notre hypothèse est que la manière dont ces discours représentent le catholicisme oscille entre l'image d'un spectre⁸, plutôt négatif, brandi tel un repoussoir face aux expressions publiques du religieux au Québec (toutes traditions confondues) et celle d'une tradition de collaboration, inspirée des années conciliaires et postconciliaires, elle-même fondée sur le dialogue citoyen avec l'État⁹. Cet article est structuré autour de deux grandes parties. Nous exposerons d'abord les principales thématiques exploitées dans les mémoires. Nous proposerons par la suite une analyse des similitudes et des différences que l'on peut dégager du trai-

6. Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

7. Je remercie d'ailleurs Olivier Gauvreau, candidat au doctorat en sciences des religions à l'UQAM de la qualité remarquable de son travail de recension et d'analyse des mémoires.

8. Bien que Jacques Derrida donne un sens bien spécifique à ce terme et que l'un des auteurs référencés, Louis-Charles Gagnon-Tessier, emploie ce terme dans le sens derridien, je tiens à préciser que, dans cet article, je l'envisage davantage comme une sorte de voile qui masque la compréhension collective que la société québécoise contemporaine peut avoir du catholicisme, mais aussi comme un fantôme qui hante les représentations collectives de celui-ci.

9. G. Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen ».

tement de ces thématiques. Enfin, nous proposerons quelques pistes d'explication.

UN SURVOL DES MÉMOIRES : QUELQUES THÉMATIQUES CENTRALES

Pour être en mesure d'analyser le corpus ainsi rassemblé, nous avons procédé à un premier classement des mémoires recensés que nous avons regroupés autour de cinq enjeux se prêtant à une forme d'analyse transversale des représentations du catholicisme contenues dans ces mémoires de même qu'à une appréciation de la mémoire transmise et reçue de la Révolution tranquille. On retrouve une première perspective que nous avons qualifiée d'hostile à la religion sous toutes ses formes, une seconde catégorie traitant des rapports hommes-femmes, une troisième où s'inscrivent diverses visions du récit mémoriel relatif à la Révolution tranquille, une quatrième qui traite d'aspects de ce que certains ont affirmé être une catho-laïcité et, enfin, une toute petite catégorie, celle regroupant les mémoires de groupes se définissant clairement ou pouvant, avec certitude, être identifiés comme catholiques.

Les mémoires placés sous la perspective hostile à la religion sont au nombre de six. De manière quelque peu provocatrice, nous y avons intégré un mémoire qui propose une analyse se voulant neutre des expressions publiques du fait religieux, rappelant que «les recherches menées au CEETUM et ailleurs montrent bien que l'autonomie morale des croyants n'est pas seulement le fait des catholiques¹⁰». Autrement dit, l'argumentaire de ce mémoire est structuré autour de cette idée que la norme comportementale devant encadrer les pratiques religieuses n'a pas à être dictée par une religion particulière comme l'est le catholicisme pratiqué au Québec (ou en Occident plus généralement), notamment marqué par des formes très personnelles et privées de religiosité. Il revient également sur le fait que la laïcité n'est pas une valeur, bien qu'elle soit présentée comme telle dans le projet de loi 60 et qu'elle soit souvent discutée de cette manière par plusieurs acteurs du débat.

10. Mémoire du CEETUM, p. 8.

Dans les mémoires adoptant une perspective anti-religion, la compréhension et la vision développées relativement au catholicisme sont celles d'un spectre menaçant, dans la mesure où son mensonge éclaire la nature mensongère de toutes les autres religions, en plus d'en dévoiler les desseins théocratiques, voire dictatoriaux. Certains rappellent comment «le Québec a été sous le joug de l'Église catholique pendant des siècles. Au lieu de construire des centres du savoir et de recherche scientifique, on construisait des églises et des cathédrales pour la plus grande gloire de dieu. Les émotions versus la raison. Pendant ce temps, les citoyens vivaient dans une profonde misère économique et une pauvreté intellectuelle encore plus marquées que celles des Noirs aux États-Unis¹¹». La plupart des mémoires de cette catégorie vont même jusqu'à affirmer parler de théocratie, autant relativement au passé catholique québécois qu'au sujet des effets potentiels des demandes d'accommodements provenant d'autres groupes religieux. Les auteurs soulignent aussi combien les religions, le catholicisme n'y faisant pas exception, sont source de haine et de guerres. On y fait aussi référence au Moyen Âge, présenté comme ce grand moment de noirceur dans le parcours de la civilisation européenne et occidentale plus largement ainsi que comme un danger qui guette la société québécoise de basculer dans une ère : «La société de demain sera soit théocratique, soit laïque. Pour le bien des générations futures, il nous faut prendre nos responsabilités sans quoi elles nous taxeront d'être retournés au Moyen Âge et elles auront raison¹².»

Ces mémoires font aussi état des menaces intégristes que font peser les religions sur le Québec contemporain, même par des catholiques comme l'ancien archevêque de Québec, Marc Ouellet. Ce dernier, lors de son épiscopat à Québec, était sorti publiquement à maintes reprises, militant tour à tour en faveur de l'abrogation du droit à l'avortement, de la restriction des droits des gais et lesbiennes et du retour à un enseignement religieux dans les écoles, se positionnant clairement contre la mise en place du cours Éthique et culture religieuse (ECR). En ce sens, un des mémoires insiste sur la diversité des perspectives éthiques en jeu

11. Mémoire d'Yves Gauthier, p. 2.

12. Mémoire d'Andréa Richard, p. 4.

dans les sociétés contemporaines, en affirmant : « Nous rejetons en particulier la prétention des religions qui se considèrent les seules autorités compétentes en matière de morale, car nous savons que la morale et l'éthique sont éminemment humaines et trouvent leurs origines dans l'évolution biologique et culturelle. Les systèmes de "morale" prônés par les divers théismes et surtout par les monothéismes ne sont que des variantes corrompues de ce patrimoine évolutionnaire de l'humanité, les monothéismes étant le modèle même du totalitarisme¹³. » Il ne fait aucun doute, pour l'ensemble des intervenants qui adoptent cette perspective anti-religion, que le crucifix à l'Assemblée nationale est un reliquat inadéquat d'une époque où l'Église catholique était omniprésente, un symbole désormais obsolète. De plus, les privilèges fiscaux accordés aux paroisses ainsi qu'aux diverses congrégations religieuses devraient être mis à mal, tout comme ceux des écoles privées confessionnelles, selon ces auteurs.

Dans le second bloc de mémoires où sont recensés dix textes, la focale d'analyse porte sur les rapports hommes-femmes relus à travers les religions, avec un approfondissement des enjeux relatifs aux femmes plus spécifiquement. Tous ces mémoires se positionnent en faveur du projet de loi 60, sauf celui du Centre communautaire des femmes sud-asiatiques de Montréal. Dans celui-ci, on rappelle la vision dualiste de ceux qui sont en faveur de la Charte :

Le point de référence mis de l'avant par les partisans anti-religion de la Charte, telle Janette Bertrand, est le régime oppressif de l'Église catholique sous Duplessis, l'époque du christianisme catholique. Les féministes en faveur de la Charte ont une conception bien dualiste des choses. Elles doivent ignorer le fait qu'il existe des féministes chevronnées qui suivent des pratiques religieuses et qui exercent quand même leurs droits en tant que femmes. Il est faux d'assumer que toutes les religions et toutes les cultures sont statiques. Au contraire, elles sont dynamiques, fluides, elles évoluent au rythme du temps. Le fait de « permettre » le port de petits symboles religieux telles la croix et l'étoile de David montre bien l'incompréhension vis-à-vis les religions qui n'impliquent pas les mêmes pratiques symboliques ou pour qui le port de signes visi-

13. Libres penseurs athées, p. 3.

bles est intégral à l'identité culturelle, spirituelle et/ou religieuse. Le terme « ostentatoire » associé aux symboles religieux démontre en lui-même un préjugé culturel¹⁴.

Pour sa part, l'Association féminine d'action sociale (AFEAS) indique qu'« en fait, les religions, incluant le catholicisme, sont lentes à évoluer quand elles ne sont pas totalement réfractaires à tout changement. À preuve, un certain nombre de demandes d'accommodements ou d'ajustements formulés par les minorités culturelles ou religieuses viennent remettre en cause la place que les femmes prennent et le rôle qu'elles jouent dans notre société¹⁵ ». Plusieurs mémoires rappellent aussi avec force et raison que les fondamentalismes religieux (chrétiens et autres) font peser de nombreuses menaces sur les droits des femmes, notamment ceux qui sont relatifs à la santé sexuelle et reproductive. Certains mémoires¹⁶ indiquent d'ailleurs, comme nœud de ce problème, les fondements anthropologiques de rapports inégalitaires entre les femmes et les hommes, tels qu'on peut les retrouver dans le christianisme occidental en particulier.

De nombreuses sensibilités et pratiques religieuses chrétiennes s'accordent sur l'interdiction pour les femmes d'accéder à des fonctions de responsabilité. Ainsi, l'Église catholique réserve l'ordination aux hommes. Cette discrimination dont l'origine repose sur les traditions romaines et méditerranéennes est fondée sur une anthropologie qui attribue à chaque sexe une fonction strictement délimitée : l'homme est l'image de l'autorité sacramentelle, la femme est l'image de la Vierge, épouse et mère du Christ. L'exclusion du sacerdoce empêche aussi la femme d'accéder au pouvoir de gouvernement dans l'Église et le droit étatique ou international respecte le droit interne des collectivités religieuses. Les Églises protestantes sont certes plus souples, mais ce n'est que très récemment que les femmes ont été admises au sacerdoce à la suite d'une longue évolution due notamment à l'admission des femmes aux études théologiques¹⁷.

14. Mémoire du Centre communautaire des femmes sud-asiatiques de Montréal, p. 4 et 5.

15. L'Association féminine d'action sociale (AFEAS), p. 8.

16. Conseil du statut de la femme – CSF, Michel Lincourt.

17. CSF, p. 23.

L'enjeu d'une maîtrise de la sexualité des femmes par les institutions et autorités religieuses masculines, bien présent dans le christianisme, notamment mais pas exclusivement, transpire aussi des discours analysés, comme l'illustre cet extrait où l'auteur traite de la signification religieuse du voile, toutes traditions confondues: «D'un point de vue religieux, on le justifie pour marquer la pudeur dont devraient faire preuve les femmes en public pour se soustraire au désir des hommes. Qu'il soit consenti ou imposé, le port du voile marque une appartenance religieuse selon le sexe et renvoie à une conception de la femme comme source de désir et de péché¹⁸.»

Du point de vue de la place des femmes comme actrices politiques, l'histoire du droit de vote comme étant le fruit d'une longue lutte menée par les femmes québécoises contre l'opposition du haut clergé de la belle province est aussi prise comme exemple du spectre négatif que représente le catholicisme face aux droits de femmes¹⁹. Le mémoire du Mouvement des Janette mentionne: «De plus, le clergé n'hésitait pas à se prévaloir de Rome pour menacer les femmes qui auraient l'audace de vouloir cette égalité avec les hommes²⁰.» Or, comme l'ont montré les travaux d'historiens, la réalité est bien plus complexe que cela, Rome devant se plier aux transformations du monde durant la première moitié du xx^e siècle, le pape Benoît XV approuvant personnellement le droit de vote des femmes en 1919²¹. Ces mémoires soulignent aussi comment les catholiques se sont modernisés, en enlevant leurs voiles et tout autre signe ostentatoire de l'espace public, notamment pour être plus près des gens et sans que la société civile ait à le leur demander: «Les religieuses du Québec portaient aussi un voile et un costume dans la vie quotidienne. La majorité d'entre elles ont fait le choix de retirer leur costume, à la suite de Vatican II, pour adopter des vêtements plus légers et plus sobres. Bien souvent, le voile et la cornette de nos sœurs ont pris le bord²².» En effet, il s'agissait d'une réponse aux décisions prises

18. Claude Simard, p. 4.

19. Pour les droits des femmes – PDF.

20. P. 3.

21. A. Dumas, «Le droit de vote des femmes à l'Assemblée législative du Québec (1922-1940)».

22. Ghyslain Parent, p. 21.

par les évêques réunis en concile à Vatican II. Cette manière, individualisée et privatisée (même au cœur d'une collectivité comme l'est une congrégation religieuse), de vivre sa religion est posée en exemple, voire édiflée en norme, pour les croyants et croyantes de toutes les autres traditions religieuses.

La troisième thématique revenant en force est celle du récit mémoriel de la Révolution tranquille, elle-même directement liée aux représentations et à la mémoire collective du catholicisme. Les deux se sont en quelque sorte construits comme des vases communicants, tant et si bien qu'on y retrouve le récit classique, encore majoritaire parmi les 18 mémoires classés dans cette catégorie, du Québec qui entre dans la modernité sociopolitique et culturelle avec la Révolution tranquille, en opérant une rupture radicale avec l'Église catholique, en se sécularisant à une vitesse foudroyante et en laïcisant ses institutions de hautes luttes. Les champs sémantiques de la liberté, de la libération ainsi que de la lutte et de l'arrachement sont fortement représentés parmi ces mémoires majoritaires dans la catégorie: «L'heure est grave. La laïcité est menacée. La liberté est foulée aux pieds. De nouveaux clercs surgissent sur la scène médiatique et rabâchent leur morale sirupeuse. Ils cognent. Ils hurlent. Emmitoufflés de vertus, ils bafouent les acquis de la Révolution tranquille pourtant arrachés de longue lutte²³.»

Dans le contexte actuel, marqué, selon ces auteurs, par des attaques des chartes des droits et libertés par les tenants de principes religieux, il y a lieu d'organiser la défense du patrimoine légué par ceux et celles qui se sont battus pour l'avènement d'une société qui a consacré la séparation de l'Église et de l'État, tel que cela s'est produit au Québec avec la Révolution tranquille. En ce sens, le dessaisissement progressif de l'Église catholique de la sphère publique, par la délégation de ses services sociosanitaires et éducatifs à l'État québécois, est d'ailleurs posé en modèle, pour toutes les autres traditions religieuses, de ce qu'implique cette laïcité: «Depuis la fin des années 1960, une laïcité de fait a peu à peu fait son chemin dans les institutions publiques. Les enseignants ont arraché le droit d'être exemptés de l'enseignement

23. Karime Akouche, p. 4-5.

religieux; le personnel des institutions publiques s'est sécularisé alors que les écoles se sont progressivement laïcisées et que les hôpitaux se sont libérés de l'emprise des communautés religieuses; les parents ont obtenu le droit d'exempter leurs propres enfants de l'enseignement religieux; les commissions scolaires ont été déconfessionnalisées. Ces quelques développements témoignent d'acquis que le Québec a durement construits au fil du temps²⁴. »

Quelques autres proposent une lecture du même récit qui est marquée par la tendance historiographique révisionniste où le catholicisme est reconnu dans sa dimension de fonds culturel. Par exemple, sur la question du crucifix à l'Assemblée nationale, la Société nationale des Québécoises et des Québécois de Chaudière-Appalaches (SNQCA) rapporte :

On attribue généralement la présence du crucifix à l'Assemblée nationale à Maurice Duplessis. On a même construit autour de cette attribution tout un discours idéologique où ce geste viendrait sceller l'alliance entre l'État et l'Église. Dans les faits, l'historien Gaston Deschênes a cherché plus loin que le discours reçu et, malgré l'absence d'un verbatim des débats à l'époque, il a davantage éclairé nos lanternes en recourant à diverses sources biographiques et autres ainsi qu'aux journaux d'alors. On trouvera son article là-dessus qu'il a intitulé «Duplessis, le crucifix et le taxi de Rouyn» dans le *Bulletin de l'Amicale des anciens parlementaires du Québec*, printemps 2007. Pour faire bref, on y apprend en gros que l'initiative de l'installation du crucifix dans les deux Salons de l'Assemblée nationale trouverait sa source et dans la fin du régime de Taschereau et dans le début du régime de Duplessis par deux actants principaux, soit le député de Témiscamingue Nil-Élie Lari-vière de l'Action libérale nationale et le ministre Albiny Paquette, Union nationale, député de Labelle²⁵.

Ce fonds culturel a d'ailleurs permis à la société québécoise d'entrer dans une nouvelle ère, de nombreux catholiques, laïques comme religieux, ayant été des figures marquantes de cette période de transition et ayant même annoncé certains des changements qui ont eu lieu durant la décennie 1960-1970.

24. Coalition laïcité Québec, p. 23.

25. SNQCA, p. 9.

La problématique de la catho-laïcité a alimenté les réflexions de divers individus et groupes. Deux mémoires procèdent à la défense et à l'illustration du catholicisme québécois, notamment sur une base identitaire, comme le révèle cet extrait : « Autrement dit les signes religieux de la majorité, tellement nombreux et omniprésents qu'on a tendance à les oublier, sont autorisés, car il s'agit d'une question identitaire de patrimoine culturel, mais les autres sont interdits²⁶. » Cet enjeu d'identité se trouvant au fondement de la reconnaissance d'une primauté du catholicisme par rapport aux autres religions est dénoncé par une majorité des mémoires de ce groupe (9/11). La Fédération des femmes du Québec (FFQ) évoque une forme de catho-laïcité ainsi que les répercussions que cela peut avoir sur notre définition du vivre-ensemble :

Le projet de loi tend à introduire une laïcité chrétienne et de la discrimination envers les non-chrétiens. Le projet de loi gouvernemental introduit un traitement différent pour la religion de la majorité, la religion catholique, qui n'est pas appelée à faire des concessions, tandis qu'il impose des restrictions aux QuébécoisEs ayant des convictions religieuses minoritaires. On semble donc créer deux classes de citoyenNEs, une première dont la citoyenneté est d'emblée reconnue et les signes religieux sont acceptés, et l'autre, dont la citoyenneté est suspecte tant et aussi longtemps qu'elle ne ressemble pas à la première²⁷.

La primauté de reconnaissance publique dont bénéficie le catholicisme face aux autres religions est donc ici dénoncée sur la base de la défense des droits collectifs des minorités ethnoculturelles et religieuses. De plus, la FFQ adopte une perspective féministe marquée par une analyse intersectionnelle où les formes de discrimination relatives au genre sont prises en considération avec les discriminations découlant de l'appartenance à une classe, à une race ou à une orientation sexuelle spécifique, non pas avec une préséance sur les autres dimensions, mais en tenant compte de ces divers facteurs dans l'analyse d'un vécu de femme. Autrement dit, la réalité des femmes issues de diverses cultures et traditions religieuses est prise en considération, non pas à partir d'un modèle émancipatoire féminin incarné par la femme blanche,

26. Bill Clennett, p. 6.

27. FFQ, p. 3, p. 8.

occidentale, éduquée, mais à partir des dimensions qui affectent négativement le vécu de ces femmes. Cette catho-laïcité est aussi dénoncée par d'autres auteurs. D'une part, les décisions prises dans l'enceinte du Parlement devraient être exemptes de toute influence religieuse, fût-elle uniquement symbolique, comme dans le cas du crucifix de l'Assemblée nationale :

Le premier geste auquel on se serait attendu concerne le crucifix – à ne pas confondre avec une croix –, placé au-dessus du siège de la présidence de l'Assemblée nationale à un moment et dans des circonstances que les historiens connaissent bien. Comment affirmer haut et fort la neutralité religieuse et la laïcité de l'État quand, à son plus haut niveau, là même où on légifère et où se prennent les décisions relatives aux intérêts supérieurs de la nation – au « Salon de la race », à la « Maison du peuple » –, on affiche une référence religieuse aussi forte et aussi spécifique ? Le message qu'on envoie ainsi et qu'on a si souvent dû expliquer et relativiser devant les questions de visiteurs étrangers médusés, c'est que, dans cette enceinte, on légifère à l'ombre du Christianisme de tradition catholique romaine. C'est un message plutôt limpide²⁸.

D'autre part, on invoque des raisons de hiérarchisation des diverses traditions religieuses :

D'une part, la Charte des valeurs sanctionne la présence dominante du christianisme dans la vie et le paysage des Québécois et des Québécoises. Alors que vous demandez aux Autres d'effacer leur altérité, vous leur demandez d'accepter les symboles chrétiens comme patrimoine culturel commun. Ces symboles ne sont pas, comme vous le suggérez, un ensemble de formes inertes, des œuvres d'art ou des souvenirs. Pour les chrétiens qui croient encore et pour les croyants d'autres religions, ils sont l'expression d'une foi vivante. Comme les évêques québécois vous l'ont rappelé, le crucifix de l'Assemblée nationale n'est pas un objet patrimonial ; c'est un objet de culte²⁹.

Le cinquième et dernier bloc est celui des catholiques, où nous retrouvons l'Assemblée des évêques catholiques du Québec (AECQ) et le Centre justice et foi (CJF). Les évêques sont d'accord avec le principe de la laïcité de l'État, mais pas sous la forme du

28. Pierre Lucier, p. 4.

29. Raphaël Fischler, p. 4.

projet de loi 60. Ils insistent sur le parcours historique de la laïcisation des institutions religieuses, en prenant soin de montrer combien l'héritage catholique est constitutif du Québec contemporain, autant du point de vue des institutions fondées que de certaines logiques qui demeurent opérantes dans le domaine des services sociaux, de la santé et de l'éducation. C'est aussi sur cette base qu'ils défendent le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale, signe d'une sorte de préséance catholique dans l'espace public, mais également porteur de l'identité collective québécoise. Ils ne posent cependant pas le modèle catholique postconciliaire marqué par des modifications dans les habits religieux comme étant normatif pour d'autres traditions religieuses. Tout au contraire, ils invitent plutôt les Québécois à faire preuve d'ouverture et d'accueil des expressions religieuses de leurs concitoyens et concitoyennes issus d'autres cultures, sans juger les exigences qui peuvent être particulières, d'autres traditions.

Pour sa part, le Centre justice et foi remet en question toute la compréhension patrimoniale, voire muséale du catholicisme qui, à ses yeux, réduit trop vite la question catholique au passé alors que des chrétiens demeurent engagés dans des débats de société contemporains. Autrement dit, le catholicisme comme foi religieuse particulière demeure opérant dans les débats en cours ainsi que dans les orientations prises par la société québécoise et ce, sous plusieurs aspects, pas uniquement relativement à des questions religieuses. Du même souffle et s'inspirant de cette logique, les prières et le crucifix à l'Assemblée nationale n'ont pas, selon le CJF, de raison d'être dans l'espace public où se prennent des décisions politiques susceptibles d'avoir des répercussions sur l'ensemble de la population. En contrepartie, le CJF s'inscrit en faux de la doxa faisant de toute expression publique de la religion un impensé, voire une impossibilité et où celle-ci doit absolument demeurer reléguée à l'espace privé.

SIMILITUDES ET DIFFÉRENCES : DES DISCOURS QUI CONVERGENT AU-DELÀ DES THÉMATIQUES

Il semble clair que, dans une majorité écrasante des cas recensés dans cette étude, le catholicisme est envisagé comme un spectre, principalement négatif, ayant longtemps empêché la

laïcisation des institutions sociosanitaires et éducatives de l'État québécois; le consensus établi autour du récit de la Révolution tranquille comme moment de libération de l'Église catholique et comme charnière vers la modernité sociopolitique s'avère en ce sens incontournable. De façon concomitante, le récit de la sécularisation rapide du Québec et de la rupture radicale opérée par la population d'ascendance canadienne-française d'avec l'Église catholique fait mouche. Ce récit mémoriel représente un acquis sur lequel tabler pour poursuivre la vision des acteurs et actrices de la Révolution tranquille, spécialement du point de vue des enjeux actuels de la laïcité. C'est au nom de sa défense que l'on s'oppose farouchement au port de signes religieux ostentatoires par des concitoyennes et des concitoyens issus de diverses cultures. Plusieurs auteurs vont encore plus loin, alors qu'ils posent comme norme certains aspects, bien adaptés à la vie contemporaine, du catholicisme postconciliaire, tel l'abandon d'un costume et d'autres signes ostentatoires de la pratique chrétienne dans l'espace public. Le fait que les autorités hiérarchiques catholiques aient aussi finalement accepté de transmettre leur leadership à l'État québécois est un signe de prise en considération par une institution religieuse d'aspects de la modernité politique, ce que toute tradition devrait être encline à reconnaître. À l'autre bout du spectre, notons que peu de mémoires font, pour des raisons identitaires, l'apologie du catholicisme d'antan, pour envisager le devenir de la société québécoise du point de vue des rapports entre religion et État.

Sur la question des rapports hommes-femmes et de la place des femmes dans la société, il apparaît très clairement que les avis convergent en deux grandes familles. Dans la première, le catholicisme est présenté comme exemple de ce qui ne doit pas être reproduit par la société à l'égard des femmes, les arguments invoqués renvoyant, entre autres, aux fondements anthropologiques se trouvant dans le texte biblique et repris par l'Église pour étayer son traitement différencié des femmes, soit une position de subalternes au sein de l'institution ecclésiale, n'ayant pas accès au sacerdoce, par exemple. Dans la seconde et *a contrario*, les auteurs rappellent que des féministes chrétiennes (comme issues d'autres religions) ont largement contribué à faire avancer la réflexion et

l'action du point de vue de la laïcité au Québec. De plus, quelques mémoires dénoncent le paternalisme dont feraient preuve certains courants féministes québécois ayant défendu une interprétation de la laïcité qui soit stricte et qui soit favorable au retrait de tout signe religieux ostentatoire des institutions publiques. Divers mémoires y voient une méprise relativement à la réalité des femmes issues de l'immigration, notamment du point de vue de leur autonomie comme croyantes et comme professionnelles. D'ailleurs, quelques-uns d'entre eux ont construit leur argumentaire sur cette idée selon laquelle le fait d'être croyante, pour une femme, n'invalide en rien ses capacités à prendre ses propres décisions ni à orienter sa propre vie de manière pleinement autonome et réfléchie, comme le sujet moderne, tel qu'il était conceptualisé par les Lumières, rejoignant en cela des réflexions contenues dans des travaux scientifiques récents³⁰. Autrement dit, les auteurs de ces mémoires revendiquent le droit, pour ces femmes, de s'identifier à une religion particulière et de participer pleinement à la vie sociopolitique et économique en tant que citoyennes de leur nouveau pays, tout en mettant de l'avant cette dimension de leur identité.

Dans un autre sens, le catholicisme est aussi envisagé comme un souvenir positif, en cela qu'il a permis de produire certaines conditions favorables à l'élaboration de la modernité sociopolitique, voire de favoriser le maintien d'une identité culturelle forte pour les Québécois d'ascendance canadienne-française. Pour sa part, la préséance du catholicisme dans la manière d'aménager la diversité et de poser les enjeux de la laïcité dans le projet de loi 60 ne fait pas l'unanimité, même parmi les groupes catholiques. Pour plusieurs, diverses formes de catho-laïcité persistent dans le projet de loi 60 et menacent de discriminer des individus dont les pratiques et les croyances religieuses ne sont pas judéo-chrétiennes. En contrepartie, il est aussi très clair qu'une majorité écrasante des auteurs des mémoires analysés est en faveur du retrait du crucifix à l'Assemblée nationale, les raisons variant,

30. S. Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*; M. Leming, «Sociological Explorations: What is Religious Agency?»; S. Bracke, «Conjugating the Modern Religious Conceptualizing Religious Agency Contours of "Post-Secular" Conjuncture».

toutefois. Cela va de l'argument classique rappelant la nécessité que l'enceinte publique des délibérations politiques soit libérée de toute emprise religieuse (même symbolique) à celui selon lequel le crucifix est à sa place dans un lieu de culte. Ce second argument va aussi dans le sens de ce qui a été défendu par l'un des groupes catholiques recensés, le CJF, relativement à une forme d'instrumentalisation patrimoniale et identitaire du catholicisme au Québec, alors que des Québécoises et des Québécois adhèrent encore de nos jours à cette tradition religieuse et que leur engagement de foi les amène à prendre position dans divers débats de société en cours.

Le catholicisme est aussi invoqué, dans de très nombreux mémoires, comme repoussoir du religieux tous azimuts, particulièrement sur les questions relatives à la place des femmes dans notre société ainsi qu'aux rapports inégalitaires entre les hommes et les femmes. Le catholicisme postconciliaire, où les religieuses se sont départies de leurs voiles et habits religieux et dont la pratique est envisagée comme entièrement privatisée, est posé comme norme des comportements religieux désormais acceptables dans la société québécoise. Le catholicisme précédant la Révolution tranquille (allant chercher des images jusque dans le lointain Moyen Âge) est aussi représenté, dans plusieurs mémoires, comme le type de religieux qu'il ne faut pas reproduire. Il ne faudrait pas non plus lui permettre de s'enraciner au Québec, parce qu'il acquerrait un ascendant très fort sur la société, voire qu'il se révélerait potentiellement hégémonique comme ce qu'aurait connu le Québec durant presque quatre siècles, soit depuis la colonisation française jusqu'à la Révolution tranquille.

CONCLUSION

En commençant, nous posons comme hypothèse que la manière dont ces discours représentent le catholicisme oscille entre deux images. D'une part, celle d'un spectre négatif, ayant longtemps maintenu la population canadienne-française dans un état près de l'asservissement collectif et brandi tel un repoussoir face aux expressions publiques du religieux au Québec (toutes traditions confondues). D'autre part, celle d'une tradition de collaboration, inspirée des années conciliaires et postconciliaires et

fondée sur le dialogue citoyen avec l'État. Alors que la première hypothèse s'est avérée juste, les données confirmant la seconde demeurent très limitées, presque absentes. Cette position correspond à celle d'un seul des deux groupes catholiques dont les mémoires ont été analysés. Par ailleurs, cette position est aussi minoritaire du point de vue de l'interprétation de la Révolution tranquille, la perspective révisionniste reconnaissant l'apport positif des institutions, des autorités hiérarchiques et des acteurs et actrices catholiques à ce moment de transition étant tout à fait minoritaire.

Parmi les facteurs explicatifs, outre l'effet générationnel – qui, d'ailleurs, n'explique pas tout à notre sens, car on retrouve des représentations très négatives du catholicisme chez des gens qui n'ont pas connu la Révolution tranquille ni ne sont de la génération du baby-boom –, nous en distinguons deux autres. D'une part, la méconnaissance de l'histoire du christianisme en général et du catholicisme québécois en particulier. Cela est aussi vrai d'auteurs qui ont vécu la Révolution tranquille que de ceux qui n'en ont qu'une connaissance livresque. Les affirmations relatives au catholicisme autant d'avant que d'après Vatican II sont soit inexactes, soit incomplètes. D'autre part, la transmission se poursuit et, avec elle, la réappropriation d'une mémoire difficile, voire trouble du catholicisme, comme si le parcours de cette institution et de ces acteurs et de ces actrices, sur le temps long – quatre siècles –, avait été linéaire et que les prises de position avaient été monolithiques. En ce sens, poser la question de la présence et des représentations du catholicisme dans les débats actuels relatifs à la diversité culturelle et religieuse ainsi qu'à son aménagement – laïcité incluse – dans notre société devient crucial afin de permettre de dénouer des impasses, notamment du point de vue des normativités religieuses que cela induit. C'est aussi une contribution à lever un impensé et une invitation à la maturité d'être en mesure d'envisager, de réfléchir cette composante du passé québécois comme constituante de notre devenir.

BIBLIOGRAPHIE

- Bienvenue, Louise, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003.
- Bracke, Sarah, «Conjugating the Modern Religious Conceptualizing Religious Agency Contours of "Post-Secular" Conjuncture», *Theory: Culture and Society*, vol. 25, n° 6, 2008, p. 51-67.
- Dumas, Alexandre, «Le droit de vote des femmes à l'Assemblée législative du Québec (1922-1940)», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 3, 2016, p. 137-157.
- Foisy, Catherine, «Dépasser la haine de la religion au Québec», *Relations*, n° 788, 2017, p. 27-28.
- Gagnon-Tessier, Louis-Charles, «Catholicisme et postmodernité: analyses philosophiques à partir de débats publics québécois», Thèse de doctorat (Ph. D. en sciences des religions), Université de Montréal, 2014.
- Gauvreau, Michael, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2005.
- Leming, Laura M., «Sociological Explorations: What is Religious Agency?», *The Sociological Quarterly*, 48, 2007, p. 73-92.
- Mahmood, Saba, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005.
- Rousseau, Louis, «Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec», *Recherches sociographiques*, vol. LVII, n°s 2-3, 2016, p. 289-310.
- Routhier, Gilles, «Le pari d'un catholicisme citoyen», *Studies in religion/ Sciences religieuses*, vol. 38 n° 1, 2009, p. 113-134.
- Roy, Martin, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.
- Veilleux, Marco, et Jean-Philippe Warren, «Une mémoire trouble», *Relations*, n° 716, 2007.
- Warren, Jean-Philippe et E.-Martin Meunier, *Sortir de la Grande Noirceur: l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002.

Liste des mémoires présentés en décembre 2013 à la consultation publique relative au projet de loi 60, « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement » et étudiés dans ce chapitre.

- Akouche, Karime, *Le Québec sera laïque ou ne sera pas*, 2013, 8 p.
- Assemblée des évêques catholiques du Québec, 2013, 19 p.
- Association féminine d'action sociale, 2013, 22 p.
- Centre communautaire des femmes sud-asiatiques de Montréal, 2013, 9 p.
- Centre d'études ethniques des universités montréalaises, 2013, 26 p.
- Centre justice et foi, *Pour une laïcité québécoise fondée sur l'égalité et la solidarité*, 2013, 15 p.
- Clennett, Bill, *Mémoire rappelant les Évangiles de Matthieu (7:3) et de Luc (6:41) « Pourquoi vois-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère, et n'aperçois-tu pas la poutre qui est dans ton œil ? »*, 2013, 269 p.
- Coalition laïcité Québec, 2013, 27 p.
- Conseil du statut de la femme, 2013, 29 p.
- Fédération des femmes du Québec, *Pour la laïcité sans domination*, 2013, 32 p.
- Fischler, Raphaël, *Lettre ouverte d'un Québécois juif à M. Bernard Drainville*, 2013, 6 p.
- Gauthier, Yves, 2013, 15 p.
- Libres penseurs athées, *Assurer un avenir laïque pour le Québec. La liberté de conscience comprend aussi la liberté de s'affranchir de la religion*, 2013, 13 p.
- Lincourt, Michel, 2013, 9 p.
- Lucier, Pierre, *La laïcité de l'État : l'essentiel et l'accessoire*, 2013, 21 p.
- Mouvement des Janette, 2013, 6 p.
- Parent, Ghyslain, 2013, 44 p.
- Pour les droits des femmes, 2013, 19 p.
- Richard, Andréa, 2013, 4 p.
- Simard, Claude, 2013, 6 p.
- Société nationale des Québécoises et des Québécois de Chaudière-Appalaches, 2013, 13 p.

Le droit est-il transparent à lui-même ?

Pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture

JEAN-FRANÇOIS LANIEL

Au printemps de l'année 58 av. J.-C., au cours des troubles de la fin de la République romaine, Cicéron est condamné à l'exil [...]. Clodius acquit alors la maison que Cicéron possédait à Rome sur le Palatin [...] où il fit placer une statue [...]. Cicéron est rappelé à Rome dès l'automne, recouvrant à la fois son honneur et sa situation [...]. Mais la maison et ses alentours avaient été consacrés, aussi Clodius et ses amis prétendaient que ces biens étaient devenus intouchables – c'était le but de l'opération [...]. Là, Cicéron prononça l'un de ses célèbres discours [...] [et] obtint la restitution de son bien [...]. Le plaidoyer de l'avocat pour lui-même le montre bien : la consecratio n'avait pas été précédée d'un vote régulier de l'assemblée populaire ; elle-même n'avait pas été accomplie selon les rites. Quant à la statue érigée sur le site contesté, dont Clodius prétendait qu'elle représentait la déesse Liberté, Cicéron démontre que c'était, en réalité, la représentation d'une femme de mauvaise vie, volée en Grèce sur une sépulture ! Et l'orateur de s'écrier : « Cette déesse, qui oserait la profaner, image d'une courtisane, ornement d'un tombeau, enlevée par un voleur, placée par un sacrilège ? Ainsi, elle me chassera de ma maison ? »

Jean Bart, « Patrimoine et religion. Les dieux possèdent-ils un patrimoine ? », 2006, p. 24-25.

Ce n'est pas d'hier que les liens intimes et mouvants entre la religion et la culture font l'objet de débats politiques et de joutes juridiques. S'ils interpellent spontanément les juristes et les politiciens, ils ne sont toutefois ni les seuls concernés

ni les principaux intéressés, pas plus qu'ils ne sont les seuls, voire les principaux juges. Dans cette célèbre histoire de Cicéron, c'est toute la cité qui est convoquée aux côtés des pontifes religieux pour soupeser la nature *res sacrae* de la terre de l'orateur et homme d'État romain, et celle de la statue de la « déesse Liberté ». De leur sacralité dûment consacrée par l'assemblée populaire et ritualisée par les pontifes dépend l'usage d'une maison et de son terrain, qui ne peuvent changer de main que s'ils sont *profanum*, alors sujets au *commercium*. En cet âge d'or du droit étatique, promis à une postérité républicaine et occidentale toute moderne, des considérations issues de la sphère religieuse et même populaire sont introduites dans l'ancre de la loi. Le droit est appelé à juger de l'instrumentalisation du religieux à des fins politico-économiques en ayant recours au savoir de l'orthodoxie religieuse, celui de la *res divini juris*.

Le passage de la Rome païenne à la Rome chrétienne n'élimine rien de ces liens profondément sociétaux entre la religion et la culture, entre le sacré et le profane. Il transforme toutefois leurs frontières – leur tracé, leur contrôle, leur passage. Les prêtres chrétiens obtiennent une autonomie matérielle et symbolique inconnue des anciens pontifes – ce qui appartenait aux dieux romains appartenait à tous, donc à personne, sinon qu'à l'État. Vers l'an 415, sous Honorius et Théodose, les biens destinés au culte sont faits propriété de l'Église, qui dès lors les (dé)sacralise selon ses termes, et ainsi les administre librement. « [U]ne religion nouvelle, d'abord persécutée, puis finalement reconnue par l'Empire romain, a favorisé la transformation des choses réservées aux dieux en patrimoine ecclésiastique¹. » Cette modification des statuts des biens religieux, si elle peut sembler banale, n'en a pas moins contribué à la légitimité – aux moyens, à l'autonomie, à l'ascendant – inédite de l'Église dans le maniement et la définition du sacré et du profane, dont la dialectique caractérise l'histoire de la laïcité en Occident².

-
1. J. Bart, « Patrimoine et religion. Les dieux possèdent-ils un patrimoine? », dans B. Basdevant-Gaudemet, M. Cornu et J. Fromageau (dir.), *Le patrimoine culturel religieux. Enjeux juridiques et pratiques culturelles*, p. 30-33.
 2. Sur ces « amants maudits » de l'histoire occidentale chrétienne que sont l'Église et l'État, le parti de l'hétéronomie et le parti de l'autonomie, le classique de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*.

De loin en loin, la désignation d'un bien continue d'être l'objet de multiples attentions, aujourd'hui au prisme de la religion et de la culture. Derechef, des acteurs d'horizons disciplinaires et religio-politiques variés sont mobilisés, élargissant au-delà des seuls cercles juridiques l'enjeu de la désignation du sacré et du profane. Plusieurs ouvrages savants récents en témoignent³. Encore et encore, c'est à une question que n'épuise pas le droit que reviennent ces réflexions ; il s'agit de statuer, en amont de la place qu'accorde le droit à la religion, de son exacte caractérisation. Comme se le remémore Marie Cornue dans un ouvrage portant sur le composite « patrimoine culturel religieux », « une des questions les plus débattues a porté sur l'objet même de la recherche, ce que nous mettons sous ce terme de "patrimoine culturel". Ce qui est de l'ordre du sacré, du religieux, du culturel. L'un ne chasse pas l'autre. Chacune de ces lectures cohabite sur cet ensemble commun. Le patrimoine culturel culturel n'est pas divisible ou séparable selon l'intérêt singulier que lui portent les fidèles, l'Église, le public, la collectivité publique⁴ ».

C'est néanmoins à cet effort de *distinguo* que le politique et le juridique sont fréquemment conviés depuis quelques années, soulevant de nombreuses questions quant aux frontières, enjeux et intérêts de la sphère religieuse et de la sphère profane, et plus exactement de la religion et de la culture. « Il peut être intéressant de se demander, écrit Jean-Paul Durand, doyen de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris, ce que devient la singularité religieuse ou confessionnelle d'un patrimoine, dont la caractéristique fondamentale ou initiale est d'être non seulement culturelle, mais d'avoir un caractère spirituel ou sacré, lorsqu'une décision juridique entend opérer son entrée dans l'usage profane⁵. » Pareille opération juridique exprime plus largement le

3. L. Turgeon (dir.), *Le patrimoine religieux au Québec: entre le culturel et le culturel*, 2005 ; S. Lefebvre (dir.), *Le patrimoine religieux du Québec. Éducation et transmission du sens* ; A. Fornerod, *Le régime juridique du patrimoine religieux* ; J.-S. Sauvé et T. Coomans (dir.), *Le devenir des églises: patrimonialisation ou disparition ?* ; A. Fornerod (dir.), *Funding religious heritage*.

4. M. Cornu, « Propos introductifs », dans B. Basdevant-Gaudemet, M. Cornu et J. Fromageau (dir.), *op. cit.*, p. 11.

5. J.-P. Durand, « Intérêt patrimonial et patrimoine religieux. Le droit canonique », *idem*, p. 159.

dilemme de la caractérisation religieuse ou culturelle d'un bien, tant ses usages sociétaux peuvent être multiples, ce que le droit doit néanmoins contribuer à trancher. « De façon générale, les édifices culturels sont donc l'objet d'un mouvement potentiellement contradictoire, explique Anne Fornerod : d'un côté le souci de perpétuer une pratique religieuse vivante, protégée par l'affectation culturelle, de l'autre le souhait de mettre à la disposition du public des monuments qui font partie de l'héritage national ou local⁶. »

Cette préoccupation quant à la gestion d'un patrimoine sensible, à la fois religieux et culturel, s'ajoute aux préoccupations concernant l'égalité des religions devant la loi, et leur place dans certaines enceintes publiques désirées « neutres ». Là encore, le débat a cours. Si toutes les religions sont égales devant la loi, s'agit-il également de pratiques et de symboles religieux, ou culturels ? S'il s'agit des deux, est-ce *d'abord* l'un, ou l'autre ? Selon qui, quoi ? À ces réalités mixtes que l'opération juridique met en procès aux fins de pièces séparées s'ajoute la diversité des droits eux-mêmes. En effet, toutes les législatures nationales ne répondent pas pareillement à ces questions. Non seulement parce qu'elles ont un entendement différent de la religion, mais aussi parce qu'elles conçoivent différemment sa place en société. Outre les définitions variées de la religion, de nombreux enjeux et principes sociétaux, diversement hiérarchisés et interprétés, président aux tracés des frontières entre la religion et le profane, entre le public et le privé, dont les définitions du bien commun, où la liberté et l'égalité religieuses ne sont ni seules ni univoques. À l'instar de *la* modernité et de *la* religion, *la* laïcité est multiple⁷.

6. A. Fornerod, « Affectation culturelle et affectation culturelle », *idem*, p. 239.

7. Notons à titre d'exemple son absence du vocabulaire juridique et scientifique anglo-protestant, qui lui préfère le terme *secularity*. Notons aussi, au sein même du principe de la liberté de religion, la liberté *face* au croire, et la liberté *de* croire, distinguant souvent (et respectivement) les pays catholiques et les pays protestants. J. Zylberberg, « Laïcité, connais pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni », p. 37-52 ; T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* ; P. S. Gorski, « Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research », p. 110-122 ; P. Berger, G. Davie et E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* ; M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr et M. Middel (dir.), *Multiple Secularities beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*. Voir plus largement les travaux de David Martin et de Françoise Champion.

Pour autant, si les finalités de la laïcité et les processus de laïcisation ne sont pas identiques d'un contexte à l'autre, s'ils sont portés par des institutions et des acteurs sociaux, les questions et les défis peuvent se ressembler⁸. Nous nous sommes contenté de le suggérer jusqu'ici : nous sommes d'avis qu'une semblable *querelle du religieux et du culturel* agite les sociétés contemporaines⁹. D'une ampleur politique et juridique inédite, cette querelle structure de près ou de loin nombre de débats récents sur la laïcité. De la France des crèches de Noël dans les établissements municipaux (dont *l'affaire de la crèche de Vendée*) à l'Italie du crucifix dans une école publique (*affaire Lautsi*), chaque fois il est question de la valence culturelle ou religieuse d'une pratique, d'un symbole ou d'un bien, dont dépend son existence publique. Le Québec n'est pas en reste, alors que le crucifix placé au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale a récemment fait débat¹⁰. Si sa présence a finalement été entérinée politiquement en 2008 par un vote unanime des députés qui étaient présents à l'Assemblée nationale¹¹, au nom de la culture québécoise, la *querelle du religieux et du culturel* est aussi juridique, comme en témoigne cette fois le *procès Mouvement laïque québécois c. ville de Saguenay*, où fut contestée la récitation d'une prière (qui est dite religieuse) au début des réunions du conseil municipal de la ville de Saguenay et l'existence dans certaines salles municipales d'un crucifix et d'une statue du Sacré-Cœur¹².

8. Sur la modernité comme défis semblables et finalités multiples, S.-N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. A Collection of Essays*.

9. Surtout catholiques. Nous en traitons ailleurs de manière étendue J.-F. Laniel, « La querelle du religieux et du culturel. Religion culturelle, laïcité et pluralisme dans les sociétés de tradition catholique majoritaire », dans P. Portier et É.-M. Meunier (dir.), *Les catholicismes devant les nouvelles formes de régulation de l'espace public. Portraits comparatifs (Europe / Amériques)* et plus circonscrite J.-F. Laniel, « « Religion and National Identity in Catholic Societies. The Quarrel Between Religion and Culture », S. Lefebvre et A. Perez-Agotte (dir.), *The Changing faces of Catholicism, Annual Review of the Sociology of Religion*.

10. Pour une description de cette querelle, G. Zubrzycki, « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec », p. 311-332.

11. À l'instar du crucifix dans le hall d'entrée de l'Hôpital Saint-Sacrement de Québec. <http://www.ledevoir.com/politique/ville-de-quebec/492908/crucifix-le-chu-recule>.

12. Voir notamment le numéro spécial d'*Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociale et gouvernementale*, vol. 13, n° 2, 2011, intitulé « La prière dans les assemblées municipales ».

Hautement coloré et médiatisé, ce procès exprime ce qui nous semble au centre de nombreux débats contemporains sur la religion et que nous avons nommé *la querelle du religieux et du culturel*. Nous entendons par là *la question désormais politique et juridique de la désignation culturelle ou religieuse d'un symbole, d'une pratique, d'un bien voire d'un édifice, de laquelle dépend la légalité de leur présence dans la sphère publique*. Afin de déplier les termes de cette querelle, nous dirons, dans un **premier temps**, quelques mots sur les questions et les enjeux qu'elle soulève, en amont, pour une sociologie de la laïcité pleinement heuristique, ayant pour utiles adjuvants la sociologie historique et la sociologie des religions. Nous présenterons, dans un **deuxième temps**, les prises de position, les expertises et les jugements religio-culturels trois fois contrastés du procès Saguenay. Nous tenterons, dans un **troisième et dernier temps**, d'élargir le diamètre des enjeux soulevés par le procès et la *querelle du religieux et du culturel* en les inscrivant (i.) dans le parcours de sécularisation de la société québécoise, (ii.) parmi quatre positions religio-culturelles et politiques types (iii.) dont celle de l'Église catholique du Québec, au cœur du présent ouvrage.

Chemin faisant, nous proposerons un *oratio* en faveur d'une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture, attentive non seulement à la pluralité des *discours* sur la religion et la laïcité, qu'ils soient à visée universaliste (*la neutralité*) ou particulariste (*la laïcité française*), mais aussi à leurs *médiations*, juridiques et plus largement sociétales, celles d'un *universel particulier* ou *concret*¹³.

LA QUERELLE DU RELIGIEUX ET DU CULTUREL : *DISPUTIO* POUR UNE SOCIOLOGIE DE LA LAÏCITÉ

La question désormais politique et juridique de la désignation culturelle ou religieuse d'un symbole, d'une pratique, d'un bien, voire d'un édifice, nous semble désormais au centre des

13. Pour une réflexion approfondie sur ce terme et cette approche, S. Vibert, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*. Voir aussi, pour une application à la question nationale, sise au Québec, la contribution de J. Y. Thériault, dans W. Kymlicka et K. Walker (dir.), *Rooted Cosmopolitanism. Canada and the World*.

débats concernant la laïcité¹⁴. À la suite des demandes de reconnaissance et d'accommodement de pratiques religieuses issues de la diversité culturelle, et face au renouveau de courants laïcistes, un retour réflexif sur la place donnée à l'héritage chrétien semble s'être généralisé dans les démocraties occidentales, tout particulièrement chez celles où une confession chrétienne fut historiquement dominante, comme au Québec, où l'imprégnation catholique fut à hauteur de société.

Que faire, en effet, en contexte de pluralisme religieux croissant, des divers marqueurs chrétiens qui imprègnent la sphère publique ? Pour certains sociologues, un nouveau dispositif discriminatoire se mettrait en place, dispositif à la fois discursif et juridique, avec en son centre la distinction religion/culture. La catégorisation religion/culture serait en effet « instrumentalisée » par les groupes (« nationalistes ») issus de la culture majoritaire afin de masquer et de légitimer leur prééminence symbolique dans les institutions publiques. La majorité parlerait de ses pratiques et symboles en termes culturels, et de ceux des minorités en termes religieux, excluant ces derniers de l'espace public au nom de la stricte neutralité, tout en préservant les siens au nom du patrimoine national¹⁵. Le droit se ferait leur complice, avec à la clé une neutralité de l'État à géométrie variable.

Car ce dispositif discriminatoire logerait plus fondamentalement au cœur même des divers modèles sociétaux de laïcité. Tous portent la marque de leur construction historique particulière, comme de ses rapports de force, puisque la laïcité se construit dans un face-à-face avec certaines religions et certaines configura-

14. Pour une vue d'ensemble, attachée à la thèse de l'instrumentalisation du religieux par le majoritaire et les Églises dominantes, ainsi qu'à l'intéressante thèse de la sécularisation juridique – « [the] judicial secularization of these symbols to validate their use by government is likely to accelerate and entrench the very secularization that such religions deplore » – F. Mark Gedicks et P. Annicchino, « Cross, crucifix, culture: an approach to the constitutional meaning of confessional symbols », n° 88, 2013.

15. Plusieurs articles ont été écrits avec cette thèse, dont voici une déclinaison non exhaustive: L. G. Beaman, « Battles over symbols: the "religion" of the minority versus the "culture" of the majority », p. 67-104; D. Koussens, « Symboles et rituels catholiques dans les institutions publiques québécoises: aspects juridiques, débats politiques et enjeux laïques », p. 161-172; L.-G. Beaman, « La religion hors la loi: exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine », p. 45-63.

tions religieuses, qui les imprègnent. Ainsi, pour certains, la vraie liberté religieuse serait impossible aux États-Unis et au Canada, car elle est marquée au coin du subjectivisme protestant, laissant peu de place aux expressions collectives du croire¹⁶; elle serait tout aussi difficile, voire « falsifiée » en France, car la « guerre des deux France » a produit une « catho-laïcité » taillée sur mesure sur la conception institutionnelle du religieux catholique, désormais utilisée – et dévoyée – contre l’Islam¹⁷. Autrement dit, la co-construction historique des modèles de laïcité constituerait une entorse à l’égalité religieuse, d’une part en accordant une prééminence publique à la religion historique majoritaire, d’autre part en biaisant la définition juridiquement recevable du religieux.

Cette interprétation que l’on peut dire critique et déconstructiviste des usages de la distinction religion/culture (et des régimes nationaux de laïcité) a d’indéniables mérites. Au premier chef, celui d’inscrire la laïcité et la définition de ce qui est religieux dans un cadre sociétal plus large, tout à la fois politique, juridique, historique et culturel. À la suite de Marx, elle met en garde contre un certain juridisme que l’on aurait autrefois dit hégélien et bourgeois, où, en noircissant le trait, le droit semble transparent à lui-même, se contentant « d’énoncer la vérité » du lieu de ses principes universels, immunisé aux conflits de valeurs, aux changements culturels et aux rapports de pouvoir qui animent les sociétés et les êtres¹⁸.

Une telle perspective critique et déconstructiviste pourrait se retrouver dans ce que Guy Rocher a autrefois nommé une socio-

16. W. F. Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*. Lori G. Beaman se montre plus optimiste pour le Canada, qui aurait mieux intégré dans le droit une diversité de conceptions du religieux, notamment en raison d’un rapport de force historiquement plus équilibré entre les religions, surtout entre le protestantisme et le catholicisme. L. G. Beaman, « Is Religious Freedom Impossible in Canada? », *Law, Culture and the Humanities*, p. 266-284. C’est peut-être, toutefois, la liberté face à la religion qui s’en trouve diminuée. L. G. Beaman, « The will to religion: Obligatory religious citizenship », p. 141-157.

17. J. Baubérot, *La laïcité falsifiée*, p. 66.

18. Sur une histoire de la sociologie du droit, et de ses diverses traditions, G. Rocher, « Les dimensions fondamentales de la sociologie du droit », « Pour une sociologie des ordres juridiques », « Les phénomènes d’internormativité: faits et obstacles », p. 19-33, 47-81, 323-344.

logie des ordres juridiques, et plus récemment une sociologie internormative du droit, où celui-ci est étudié non seulement de l'intérieur, comme le fait le juriste, mais plus encore de l'extérieur, en considérant que le droit est traversé par la société, dont ses rapports de force, dont ses visions du monde conflictuelles. « Le point de départ de toute sociologie du droit réside dans la reconnaissance du fait que le droit n'a qu'une autonomie relative », explique Rocher, un des pionniers de la jeune sociologie québécoise du droit¹⁹. Cette autonomie « n'est que relative dans la mesure où le droit tire son inspiration des "us et coutumes" d'une société, que sa production et sa mise en application sont soumises à des jeux de pouvoir entre groupes d'intérêt et de pression, que son action s'inscrit dans la vie concrète d'institutions variées et qu'il se nourrit des valeurs et des idéologies sur lesquelles toute société humaine se construit, se maintient et se modifie. C'est précisément dans l'analyse de ces interactions entre le droit et le milieu social, économique, politique et culturel que la sociologie du droit trouve sa fonction, sa raison d'être²⁰ ».

Si elle a d'indéniables mérites, pareille perspective critique et déconstructive a toutefois des limites eu égard à une sociologie du droit qui se voudrait pleinement heuristique. En effet, une telle sociologie se proposerait non seulement d'être internormative, mais également d'être sociale-historique. Les interactions (conflictuelles) entre ordres juridiques et visions de la société s'inscrivent *aussi* dans une tradition (partagée) de débats, dans une succession de lois, de normes et de valeurs culturellement ancrées, partagées et débattues. Elles s'inscrivent dans l'horizon indépassable « d'une société humaine », écrit Rocher, d'une société globale concrète. Cet horizon permet d'étudier, en sus des conceptions en lutte de la laïcité, les raisons et les modalités effectives de leur cristallisation passée et présente; il aide à discerner, dans le fatras des opinions, non seulement des jurisprudences et des principes, mais aussi, sur la longue durée, des trames et des contenus sociétaux; il permet d'observer l'existence d'une certaine laïcité, d'*ici* ou de *là*, certes en débat. Une sociologie de la laïcité souhaitant cueillir tous les fruits promis par la mise en

19. Sur cette jeunesse, encore tributaire des facultés de droit, *ibid.*, p. 417-461.

20. *Ibid.*, p. x.

contexte du droit, telle que la défend la perspective critique et déconstructiviste, profiterait à assumer pleinement la dimension sociale-historique.

Ici loge en effet le premier paradoxe de la perspective critique : au bout de son parcours déconstructiviste, elle débouche sur un certain juridisme – abstrait, universaliste et normatif. Ses termes d’analyse sont évocateurs. Elle tend à opposer une laïcité dite « réelle », révélée soit d’en haut par les interprètes du droit positif, soit d’en bas par l’empirie infinie des pratiques et des demandes de laïcité²¹, à une laïcité « narrative », mise en scène par les acteurs, la culture, voire les institutions dites de la majorité (dont parfois le droit), lesquels mécomprendraient ou falsifieraient la « laïcité réelle²² ». Certaines grandes catégories du droit sont érigées en sujets de l’Histoire, par-devers les « discours » des sociétés, lesquelles font office de marches sur l’échelle d’un Progrès univoque, celui de l’égale liberté religieuse de l’« État neutre et pluraliste²³ ». Pour définir cette approche de la « laïcité réelle », on pourrait parler d’un hégélianisme de gauche, « ultra-moderne » ou « postséculier²⁴ ». D’une définition « universelle » de la laïcité à des fins de comparaison (et de multiplicité), on tend

-
21. Le paradoxe n’est qu’apparent. Si la laïcité est entendue comme égale liberté religieuse, elle n’est aussi que la pluralité des pratiques qui s’en réclament, en autant qu’elles ne cherchent un statut définisseur ou un autre principe de droit.
 22. J. Baubérot, *op. cit.* ; J. Baubérot, « Le Québec serait fou d’imiter un pseudo-modèle français », dans Marie Mc Andrew (dir.), *L’accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l’école publique. Normes et pratiques*. Voir aussi D. Koussens, « Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques canadiens », *Revue de droit de l’Université de Sherbrooke*, 2013, p. 183-214 ; D. Koussens et V. Amiroux, « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », dans Sébastien Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d’une laïcité ouverte au Québec*, p. 55-77.
 23. On retrouve pareille échelle, par ailleurs intéressante comme outil d’analyse et de comparaison, dans J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*. Voir par exemple les chapitres 2 et 3, qui semblent dénoncer les tours et détours d’une laïcité mal comprise et la partie 3, qui évoque précisément des « seuils » de laïcisation, plutôt que des types de laïcité. Voir aussi la note en bas de page 25 sur le procédé de conceptualisation.
 24. Pour une critique de la perspective et surtout de la philosophie de l’Histoire du « post-sécularisme », dont Charles Taylor est l’un des hérauts (avec Jürgen Habermas et Jean-Marc Ferry), qui évoque plus largement le retour des religions désormais libéralisées (post-durkheimiennes) dans un espace public lui aussi désormais ouvert à leur expression (post-sécularistes), lire le « presidential address » de J. A.

vers une définition universaliste de la laïcité à des fins de jugement (et de convergence, européeniste ou américaine²⁵). Dès lors, on peut noter un second paradoxe de la perspective (pourtant) dite critique, celui de correspondre à la vision et à l'ambition universaliste de l'Amérique anglo-protestante, la *secularity* de la « liberté de croire²⁶ ».

Beckford à la Society for the Scientific Study of Religion, « Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections », p. 1-19.

25. Le procédé peut *grosso modo* être déconstruit en quatre étapes, présentes dans l'ordre et le désordre. Une première étape écarte de l'analyse les « discours », ainsi que les contextes nationaux, qui empêchent de dégager un concept universel de laïcité – ce moment est habituellement dirigé contre *la laïcité française*. Ces contextualisations écartées, une définition universelle de la laïcité est proposée, celle de l'égalité liberté religieuse devant la loi – la « neutralité ». La « pluralité » de la laïcité se présente alors comme la myriade de pratiques d'accommodement de l'égalité liberté religieuse. Enfin, les sociétés sont classées (et jugées) sur une échelle, celle de leur respect de la « vraie » laïcité. Dans son article rapidement devenu un classique, portant sur la laïcité en France et en Italie, Alessandro Ferrari exprimait son désir d'une « laïcité du droit », tantôt mise en tension, tantôt opposée à la « laïcité narrative », qui permettrait de dégager une commune laïcité à la France et à l'Italie, laquelle serait celle d'une reconnaissance croissante du pluralisme religieux, car refusant toute « fin de l'histoire ». Une « laïcité du droit similaire dans les deux pays – par ses éléments constitutifs ou par son objectif de garantir le pluralisme comme seule voie vers l'unité ». Il est intéressant de noter que ce texte semble néanmoins souligner le problème d'un écart croissant entre le « droit » et la « narration », entre la technique et la politique, en ce que la légitimité d'un certain droit *autoréférentiel* viendrait à être mise en cause. A. Ferrari, « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans B. Basdevant-Gaudemet et F. Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du xviii^e au milieu du xx^e siècle en Europe*, p. 340-345.
26. Comme l'écrit Philippe Portier au sujet de l'influence du modèle états-unien sur la pensée post-séculière de Charles Taylor : « Les États-Unis présentent, quant à eux [c. la France], un tout autre profil. Ils ont opté pour un modèle de "laïcité ouverte", où la règle de séparation n'empêche nullement l'expression publique des appartenances confessionnelles, ni d'ailleurs, dans les discours officiels, des références appuyées à leur "destinée manifeste". » P. Portier, « Charles Taylor et la sociologie de la sécularisation », dans S. Taussig (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, p. 95. D'où, d'ailleurs, un intérêt ciblé pour le Québec « américain », avenir libéral de la France, et une critique vive du Québec lorsqu'il s'écarte de cet idéal. Un tel parti pris est particulièrement clair chez Jean Baubérot, pour qui le Québec serait « à l'avant-garde » de la France, « en avance » sur celle-ci, et sa « voie d'avenir », tant « qu'il ne se pensera pas comme un "flot menacé" mais comme une passerelle entre monde francophone et mode anglophone et qui, grâce à cet aspect biculturel, peut se trouver à l'avant-garde sur bien des points ». J. Baubérot, « Au Québec, la défaite d'une laïcité dogmatique », sur le site *Médiapart*, 8 avril 2014. Voir également J. Baubérot, *Une laïcité interculturelle : le Québec, avenir de la France ?*, p. 248-

Vue d'en haut ou vue d'en bas, la laïcité ainsi découverte est sociologiquement partielle – et partiale. On y observe peut-être ce que Guy Rocher a nommé une « sociologie *pour* le droit », distincte d'une « sociologie *du* droit ». « Dans le premier cas, le point de départ est le droit, dans le second, la société globale »; dans le premier cas, il s'agit d'éclairer les catégories du droit tel qu'il se pense, d'aider à en réaliser (certains) principes, par exemple en polissant l'institution de ses aspérités sociohistoriques; dans le second, il s'agit de contextualiser le droit, afin d'aider à comprendre la société globale dont il est une partie plutôt que le tout²⁷. Pareille « sociologie pour le droit » nous semble éloignée de la « sociologie du droit » qu'appelle de ses vœux Rocher. Elle écarte *in fine* la médiation par les institutions, la culture, l'histoire et les acteurs de la société globale (dite « majoritaire »), qui paraissent au mieux arbitrairement discursifs et « majoritaires²⁸ », au profit d'un principe surplomblant l'histoire. C'est dire que la tension particularisante entre le droit et les discours, lorsqu'elle se rompt, court le risque de se faire dichotomie universaliste, au profit d'un discours abstrait et normatif sur le droit. De fait, notons un troisième paradoxe de la perspective critique et déconstructiviste, celui de ne pas même considérer la possibilité d'une conception et d'une pratique d'abord culturelles du religieux²⁹.

251, et J. Baubérot, « Le Québec serait fou d'imiter un pseudo-modèle français », dans M. Mc Andrew (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*. La thèse vient peut-être du filon américaniste de la pensée québécoise, notamment dans M. Milot, préface de J. Baubérot, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Plus largement, à ce sujet, Marcel Gauchet offre d'intéressantes pistes pour comprendre la conversion aussi rapide que tardive de plusieurs intellectuels et politiciens français à l'universalisme américain. M. Gauchet, avec É. Conan et F. Azouvi, *Comprendre le malheur français*, p. 201-275.

27. En gras dans le texte. G. Rocher, *op. cit.*, p. xi.

28. Nous ne contestons évidemment pas au juriste son travail, pas plus que la fécondité du travail interdisciplinaire. Bien au contraire. Mais, pour qu'il y ait interdisciplinarité, encore faut-il des disciplines. Nous réfléchissons à celle du sociologue, et au regard qui serait le plus utilement sien.

29. Il est frappant de voir que tout y semble *a priori* religieux, et tout discours sur la culture *a priori* instrumental, alors même que sont *a priori* typifiées les « minorités » et les « majorités ». Dans le présent ouvrage, l'article de Catherine Foisy montre bien à voir, par l'étude des différents mémoires déposés en commissions au Québec, que les positions politiques transcendent la catégorisation minorités/majorité. Celle-ci réduit (et polarise) plus que n'éclaire l'étude des débats sur la laïcité au Québec. Il y aurait en outre toute une réflexion à avoir (ou à avoir de nouveau, avec le M.A.U.S.S.

Ceci participant de cela, c'est plutôt la dialectique complexe et ouverte entre «laïcité narrative» et «laïcité juridique» qu'une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité «réelle» pourrait avoir pour objet d'étudier, dans l'«universel concret» qu'est chaque société globale. Pareille sociologie réintègre l'étude de la laïcité à son cadre sociétal, c'est-à-dire à l'étude du rapport pratique et cognitif qu'entretient une population avec la religion, ainsi que leurs médiations institutionnelles et historiques. C'est un «modèle de conflit sociopolitique», mettant l'accent sur les luttes entre institutions et acteurs politico-religieux, d'un «modèle de médiation socioculturelle», puisque ces luttes sont médiées par les matrices culturelles (et juridiques) des sociétés, et d'une «analyse sociojuridique», car le fruit de ces luttes est cristallisé dans le droit³⁰. C'est, plus largement, l'étude de ce que Jacques Palard a nommé les trois niveaux du religieux, celui des comportements (micro-sociologique), des institutions (meso-sociologique) et de la matrice culturelle (macro-sociologique)³¹. Une analyse, dit autrement, des «modernités religieuses multiples³²» et des «régimes de religiosité³³», où la sociologie de la laïcité a pour utiles adjuvants la sociologie des religions et la sociologie historique.

et avant cela avec Weber) sur la grammaire utilitariste de nombre d'études sociologiques contemporaines (de Boudon à Bourdieu), jusqu'en études religieuses, au sommet de laquelle trône l'emploi d'un vocabulaire de l'«instrumental». Celle-ci, dans son utilisation généralement a-critique et aprioriste, semble supposer qu'une seule rationalité puisse être à l'œuvre chez les sujets étudiés (à tout le moins chez ceux issus de la «majorité»), une «vraie» rationalité méta-discursive que «dévoilerait» le chercheur, par-devers le discours explicite (ou l'intention, les motifs) des sujets, rationalité qui se réduit souvent à la quête ou au maintien d'un «pouvoir» – rationalité, bref, d'emblée utilitariste, en moyen et en finalité.

30. On retrouve quelque chose de cela dans les travaux de Philip Gorski et dans ceux de Matthias Koenig.
31. J. Palard, «Religion et politique dans l'Europe du Sud : permanence et changement», *Pôle Sud*, n° 17, novembre 2002, p. 23-44. Voir aussi K. Dobbelaere, *Secularization: an analysis at three levels*.
32. D. Hervieu-Léger, «Pour une sociologie des “modernités religieuses multiples” : une autre approche de la “religion invisible” des sociétés européennes», *Social Compass*, vol. 50, n° 3, 2003, p. 287-295.
33. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec : étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)», *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 687.

Pour qui désire comprendre les débats contemporains sur la laïcité, n'est-il pas instructif de se demander d'où provient la distinction qui lui est désormais centrale, celle de la religion et de la culture, comment elle est mobilisée dans divers contextes spatiotemporels, quelles réalités empiriques elle reflète et, ainsi, ce que peuvent en dire aussi bien les spécialistes du droit que ceux de la religion? Après tout, l'époque récente n'a inventé ni le sacré ni le profane. C'est quelque chose de cette démarche internormative et sociohistorique de la laïcité, avec pour biais analytique la *querelle du religieux et du culturel*, que nous esquisserons dans les prochaines pages, autour du procès opposant le Mouvement laïque québécois à la Ville de Saguenay. Il nous importe surtout de souligner ici le caractère ouvert du droit, son inscription dans la querelle religio-culturelle, tout comme l'heuristique de cette dernière pour comprendre les positions récentes en matière de laïcité québécoise.

MOUVEMENT LAÏQUE QUÉBÉCOIS C. VILLE DE SAGUENAY

En 2006, Alain Simoneau, citoyen ouvertement athée de Saguenay, dépose avec l'appui du Mouvement laïque québécois (MLQ) une plainte auprès de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ), qui accepte de se charger du dossier, s'estimant doublement discriminé, d'abord par la tenue d'une prière d'ouverture aux conseils municipaux de la Ville de Saguenay, laquelle invoque l'aide de Dieu pour guider les décisions du conseil, et ensuite par la présence d'un crucifix ainsi que d'une statue du Sacré-Cœur dans certaines des salles où se tiennent les assemblées. M. Simoneau demande le retrait de ces symboles et la fin du « rituel religieux ».

Trois experts sont sollicités pour l'occasion, avec pour mandat, précisément, de définir la nature religieuse ou culturelle de la prière et des symboles. Daniel Baril, anthropologue de formation, militant et ancien président du MLQ, pour le compte de M. Simoneau et du MLQ, d'une part; Gilles Bibeau, professeur d'anthropologie à l'Université de Montréal ainsi que Solange

Lefebvre³⁴, professeure de théologie à l'Université de Montréal, pour le compte de la Ville de Saguenay, d'autre part.

Le Tribunal des droits de la personne s'est le premier penché sur le cas, en 2006. Pour ce tribunal spécialisé, M. Simoneau a fait l'objet d'une discrimination : sa liberté de conscience fut brimée en tant que non-croyant, ce que devrait prévenir la neutralité étatique. Retenant en cela l'expertise de M. Baril, le Tribunal juge que la prière à la Ville de Saguenay est en fait un « rituel », car est mis en scène une communauté de pensée dont sont potentiellement exclus certains, mais plus précisément un rituel religieux, puisqu'elle invoque Dieu, et tout particulièrement un Dieu monothéiste, voire exclusivement chrétien et catholique. À cet égard, trois éléments contextuels jugés significatifs sont retenus : M. le maire Tremblay commence la prière en se signant du signe de la croix et en invoquant la divine trinité ; M. le maire Tremblay place ses divers mandats politiques sous le signe de sa foi catholique et est intervenu fréquemment dans les médias à ce sujet ; enfin, le crucifix ainsi que la statue du Sacré-Cœur invoquent les symboles du catholicisme, et orientent par le fait même le sens de la prière. Prière et symboles doivent donc être retirés, de statuer le Tribunal.

La Ville de Saguenay fait appel de la décision et la Cour d'appel du Québec accepte de reprendre l'affaire, en 2011. Retenant cette fois l'expertise de M. Bibeau, la Cour juge que la discrimination faite à M. Simoneau est superficielle, ce dernier n'étant pas obligé de participer à la prière et pouvant se retirer le temps de celle-ci, d'une part, mais, surtout, la Cour juge que ces rituels et ces symboles, s'ils peuvent être religieux pour certains, sont néanmoins d'abord et avant tout culturels et patrimoniaux, d'autre part : la prière est récitée depuis longtemps à la Ville de Saguenay, explique le juge, et les symboles chrétiens font partie de l'héritage culturel du Québec. « Si l'histoire de la société québécoise, y incluant ses références symboliques, ne doit

34. Pour un récit de cette expérience, S. Lefebvre, « The Prayer Case Saga in Canada: An "Expert Insider" Perspective on Praying in the Political and Public Arenas », dans B. L. Berger et R. Moon (dir.), *Religion and the Exercise of Public Authority*, p. 111-125. On retrouve plusieurs éléments de ces expertises dans le numéro spécial d'*Éthique publique*, *op. cit.*

pas faire obstacle à des courants de pensée différents de ceux qui l’animaient à l’origine, on ne peut pour autant ignorer sa réalité patrimoniale sans courir le risque qu’elle se coupe des assises qui ont façonné son évolution.» L’État québécois, de considérer la Cour, ne peut faire fi de «son devoir relatif à la préservation de [l’]histoire [nationale]», d’autant plus, de préciser le jugement, que «les manifestations qui autrefois étaient intimement liées à des dogmes religieux ont été depuis laïcisées». La Cour invoque ainsi un équilibre entre les droits à la liberté de conscience et «le bien commun qu’est censé défendre l’État, incluant la sauvegarde de son héritage culturel³⁵». La Cour d’appel annule entièrement le jugement du Tribunal, et permet de conserver et la prière et les symboles.

Cette fois, c’est le MLQ et M. Simoneau qui contestent la décision d’appel en 2013. Deux ans plus tard, la Cour suprême du Canada tranche le débat en le scindant, retenant pour sa part l’analyse sociologique, mais non l’interprétation juridique de M^{me} Lefebvre. Ainsi, la Cour suprême considère, comme le tribunal l’avait fait, que la prière municipale est bel et bien un rituel religieux. Si la Cour concède à M^{me} Lefebvre qu’il puisse s’agir d’une prière théiste où toutes les croyances religieuses peuvent se loger, ce dont doute néanmoins la Cour, car la référence au christianisme semble explicite, il n’en demeure pas moins que la liberté de conscience athée de M. Simoneau est brimée, laquelle a préséance, la prière contrevenant ainsi à la neutralité étatique. Répondant à l’analyse de M. Bibeau et au jugement de la Cour d’appel, la Cour suprême tient à préciser que, si «le devoir de neutralité de l’État ne l’oblige pas à s’interdire de célébrer et de préserver son patrimoine religieux [...] cela ne saurait l’excuser d’instrumentaliser une pratique discriminatoire à des fins religieuses³⁶». De fait, si la Cour suprême interdit la prière municipale, elle refuse de statuer sur la présence du crucifix et de la statue du Sacré-Cœur, qui pourront donc demeurer en place, bien que ce soit pour des raisons de procédure, le Tribunal n’ayant

35. *Saguenay (Ville de) c. Mouvement laïque québécois*, Cour d’appel, 2013 QCCA 936, n° 200-09-007328-112 (150-53-000016-081), 27 mai 2013, p. 8, 12, 14-15, 21, 23, 31.

36. *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*, Jugements de la Cour suprême, 2015 CSC 16, n° 35496, 15 avril 2015, p. 5.

pas fait enquête à l'origine. On peut néanmoins penser que, pour la Cour suprême, le crucifix et la statue du Sacré-Cœur étaient davantage patrimoniaux, puisqu'elle précise qu'il ne saurait être question de réécrire l'hymne national canadien ou la constitution du Canada, qui font mention de la croix et de Dieu. De fait, certains précédents ontariens laissent penser que le retrait de la prière aurait pu être évité³⁷.

Ce procès pose éloquemment la question – et alimente la querelle – de la définition culturelle ou religieuse d'une pratique et d'un symbole. C'est précisément sur cette question que les tribunaux se sont penchés, et sur celle-ci que les experts ont été appelés à formuler leurs avis. Elle est aussi structurante que polyphonique. Qu'est-ce qui sert de critère à définir le religieux ? Le sentiment du plaignant et sa sincérité ? L'usage qu'en fait le maire, représentant de l'État ? Le sens originel de ces pratiques et symboles ? Leur place au sein de l'histoire et du patrimoine collectif ? Le rapport qu'entretient à leur endroit la majorité de la population ? Les réponses ne vont pas de soi, comme en témoignent les avis et les jugements trois fois discordants. Dans ce cas-ci, la présence d'un maire ouvertement en croisade et le jugement d'un tribunal spécialisé en matière de discrimination ont, selon toute vraisemblance, joué en faveur du MLQ.

Cette affaire souligne également l'opération que sont désormais appelés à jouer les tribunaux, ce que d'autres ont nommé la « sécularisation juridique³⁸ », qui peut aller dans le sens d'une « sécularisation accélérée³⁹ » de certains symboles ou pratiques, en imposant de trancher son composite plus ou moins culturel et religieux – ce que nous avons ailleurs appelé l'aspect « caricatural » de la religion culturelle promue par la « Charte des valeurs québécoises » du Parti québécois⁴⁰, qui accélérerait la sécularisation

37. S. Lefebvre, *op. cit.*

38. F. M. Gedicks et P. Annicchino, *op. cit.*

39. Cette thèse est plus longuement développée par É.-M. Meunier, « L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive : une sociologie historique de l'exculturation », dans S. Lefebvre, C. Béraud et É.-M. Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, p. 21-44.

40. *Projet de loi n° 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Jean-François Laniel, « La laïcité québécoise est-elle achevée ?

du patrimoine catholique. Ce procès souligne aussi, s'agissant d'une cause qui s'est rendue jusqu'en Cour suprême du Canada, en contredisant le jugement de la Cour d'appel du Québec, les divergences interprétatives susceptibles d'exister entre juges québécois et canadiens, qui tiennent à la conception autant de la religion que de la tradition juridique⁴¹. Une comparaison en termes « d'ordres juridiques » pourrait être tentée entre le contexte canadien et européen, suivant l'influence de la Cour de justice européenne sur les droits nationaux – ce que d'autres ont nommé le processus d'« européanisation⁴² ».

Pour l'heure, nous chercherons à contextualiser la querelle québécoise du religieux et du culturel, et par là certains éléments du débat récent sur la laïcité, en les inscrivant dans le parcours de sécularisation du Québec, entendu comme acculturation avancée. Quelles relations existent effectivement entre la religion et la culture au Québec ?

Essai sur une petite nation, entre société neuve et république», dans É.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles: six enjeux pour le devenir d'une société*, p. 423-474.

41. À ce sujet, Sébastien Grammond, « Conceptions canadienne et québécoise des droits fondamentaux et de la religion: convergence ou conflit? », *Revue juridique Thémis*, vol. 43, n° 1, 2009, p. 83-108; B. Lavoie, « La tension sociojuridique entre laïcité et multiculturalisme: le bijuridisme comme clé de compréhension des débats québécois sur le rapport entre le droit et la religion », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n°s 2-3, 2016, p. 13-33.
42. Ce qui permettrait à nouveau une véritable sociologie de la laïcité, où les principes du droit sont portés par des acteurs et des institutions, et non simplement des processus, des évolutions, des essences. Pour une réflexion descriptive et critique, M. Koenig, « Europeanizing the Governance of Religious Diversity: An Institutionalist Account of Muslim Struggles for Public Recognition », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n° 6, 2006, p. 911-932; P. J. Katzenstein, « Multiple modernities as limits to secular Europeanization? », dans T. A. Byrnes et P. J. Katzenstein (dir.), *Religion in an Expanding Europe*; W. Spohn, « Europeanization, Religion and Collective Identities in an Enlarging Europe. A Multiple Modernities Perspective », *European Journal of Social Theory*, vol. 12, n° 3, 2009.

LA QUERELLE QUÉBÉCOISE DU RELIGIEUX ET DU CULTUREL AU PRISME D'UNE SOCIOLOGIE DE LA SÉCULARISATION

La sécularisation comme acculturation – le catholicisme culturel⁴³

Comment comprendre sociohistoriquement le rapport des populations occidentales à l'endroit de la religion, et plus particulièrement des Québécois à l'endroit du catholicisme ? Comment comprendre ce qui englobe la laïcité et investit le droit et le politique ? Déjà en 1974, Michel de Certeau constatait dans le *Christianisme éclaté* que « les comportements religieux et la foi se dénouent », que « les pièces du système [religieux] se désagrègent » et que les frontières entre le religieux et le social se brouillant, « le christianisme objectif se folklorise, [...] se détache de la foi pour appartenir à la culture⁴⁴ ». Il suggérait par là que l'héritage chrétien s'ouvrait progressivement à de multiples emprunts et emplois, notamment à son « esthétisation », son « emblématisation », sa « folklorisation », voire sa « patrimonialisation⁴⁵ ». Il rejoignait en cela François-Albert Isambert et sa thèse d'une « sécularisation interne » du catholicisme, entamée par le concile Vatican II, où le catholicisme fit le pari de s'approprier le langage du monde moderne, de se retrouver dans ses « signes des temps⁴⁶ ».

Cette « sécularisation interne » du catholicisme, là où Françoise Champion a parlé d'un « évidement interne » du protes-

43. Cette réflexion est plus amplement développée dans J.-F. Laniel, *op. cit.* ; J.-F. Laniel, « Qu'en est-il de la "religion culturelle" ? Sécularisation, nation et imprégnation culturelle du christianisme », dans S. Lefebvre, C. Béraud et É.-M. Meunier (dir.), *op. cit.*, p. 143-168.

44. M. de Certeau et J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, p. 11-18.

45. Nous avons choisi pour rassembler ces processus semblables la distinction entre la religion et la culture, pour quatre raisons : a) cette distinction s'inscrit dans une longue tradition sociologique aux riches travaux et aux multiples déclinaisons ; b) elle correspond au langage séculier des tribunaux et des politiciens d'aujourd'hui ; c) elle correspond également au langage utilisé par l'Église catholique, acteur de premier plan de ces débats, par le biais de la distinction entre la culture et la foi ; d) elle peut intégrer la notion de « patrimonialisation », sans y réduire l'étude des liens complexes et historiques entre religion et culture.

46. F.-A. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, p. 573-589.

tantisme⁴⁷, évoque plus largement la thèse de la sécularisation comme acculturation au monde, certes d'abord vue comme réinculturation, comme « nouvelle chrétienté⁴⁸ ». Entre autres choses, le concile Vatican II a consacré la liberté de conscience au sein de l'Église et a proscrit le prosélytisme, entérinant par le fait même le pluralisme du croire et le relâchement des règles entourant la pratique des rituels catholiques, jugés moins importants que l'intériorité de la foi⁴⁹. Le concile Vatican II a également reconfiguré le rôle de l'Église en société, désormais au service de la collectivité, tout en refusant de jouer un rôle supplétif à l'État. C'est que Gilles Routhier a nommé le « pari citoyen » de l'Église catholique québécoise, celle-ci ne cherchant plus à bâtir une « contre-société » sous sa gouverne, mais à accompagner dans ses quêtes le peuple québécois⁵⁰, à l'aune d'une éthique globalement « personnaliste⁵¹ ».

L'Église catholique n'en demeura pas moins présente à l'école publique québécoise, confessionnelle jusqu'en 2000, avec enseignement religieux catholique jusqu'en 2008. Il s'agissait toutefois d'une confessionnalité dite « ouverte », qui réduisit progressivement le contenu dogmatique et l'initiation à la foi de son enseignement, tout en l'ouvrant au pluralisme⁵². Autrement dit, si le catholicisme contribua encore à « intégrer la personnalité collective québécoise » après la Révolution tranquille, c'était sans

47. F. Champion, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, vol. 40, n° 4, 1993, p. 589-609.

48. M. Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*; É.-M. Meunier, « Feu la québécoïté ? », dans É.-M. Meunier (dir.), *op. cit.*, p. 1-18.

49. Lire notamment Philippe Grenier, « Activités d'évangélisation de l'Église catholique et prosélytismes », *L'année canonique*, vol. 47, 2005, p. 119-144; P. Grenier, « Genèse de la laïcité et prohibition du prosélytisme », *Transversalités*, n° 108, 2008, p. 21-37. Au Québec, voir notamment les témoignages instructifs recueillis par Colette Moreux (*Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française et Douceville en Québec la modernisation d'une tradition*), ainsi que son article « Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 64, 1978, p. 35-62.

50. G. Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol. 38, n° 1, 2009, p. 113-134.

51. É.-M. Meunier, *Le pari personnaliste : modernité et catholicisme au xx^e siècle*.

52. Sur l'école québécoise et l'Église catholique, J. Palard, *Dieu a changé au Québec : regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*.

présupposer ni exiger l'adhésion pleine et entière à son dogme ni même à la foi⁵³ – d'où un régime dit de « religion culturelle », qui n'interdit pas la foi, encore moins les valeurs inspirées du christianisme, mais n'en fait plus rigoureusement une obligation, une condition. Ainsi note-t-on au Québec depuis les années 1960 une désarticulation aussi constante qu'ordonnée des indicateurs de vitalité religieuse, où chutent la pratique régulière et le sentiment religieux, d'une part, tandis que se maintiennent les rituels de passage ainsi que l'appartenance déclarée au catholicisme, d'autre part⁵⁴.

Pour une majorité de Québécois, suivant un parcours historique, politique et théologique trop rapidement esquissé ici, le catholicisme semble être désormais effectivement vécu comme une réalité davantage culturelle que religieuse⁵⁵. Seulement, comme dans de nombreux pays catholiques, le Québec connaît un parti laïciste, tenant à la distinction entre le privé et le public, nourri d'une « colère anti-théologique⁵⁶ », héritage du combat contre le cléricalisme de la chrétienté canadienne-française, où la laïcité s'obtient *face* au croire, contre l'ambition d'encadrement social de l'Église. D'où, plus généralement, un rapport québécois d'amour-haine face au catholicisme, favorable à la culture – son histoire, son identité, ses valeurs –, mais critique du religieux – ses prescriptions, ses proscriptions. Ce rapport amour-haine, qui informe le rapport à la religion, a l'occasion de s'exprimer nouvellement lorsque, avec la déconfessionnalisation terminale

53. R. Lemieux, «Le catholicisme québécois: une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 145-164.

54. É.-M. Meunier, J.-F. Laniel et J.-C. Demers, «Permanence et recomposition de la 'religion culturelle': aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006)», dans R. Mager et S. Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec: où en sommes-nous ?*, p. 79-128. Le Québec n'est pas seul à ce chapitre. P. Bréchon, «La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes», *Social Compass*, vol. 56, n° 2, 2009, p. 163-178.

55. Ce qui, répétons-le, n'exclut pas aussi la foi, et encore moins un rapport à des valeurs chrétiennement inspirées. La relation est simplement d'abord culturelle, ce qui n'est pas encore folklorique, d'ailleurs. Voir en ce sens les entretiens menés par M. Milot, *Une religion à transmettre? Le choix des parents: essai d'analyse culturelle*.

56. Retrouvé dès les personnalistes. G. Labelle, «Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille», dans J. Palard, A.-G. Gagnon et B. Gagnon (dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, p. 337-364.

de l'école publique québécoise entre 2005 et 2008, qui coïncide avec la « crise des accommodements raisonnables », les termes du débat sur la laïcité sont reconfigurés : on passe d'une opposition entre laïcistes et confessionnalistes, à une opposition entre laïcistes victorieux, ouverts et stricts.

Les positions religio-culturelles et politiques au prisme de la querelle québécoise

Ce bref arrière-plan sur le parcours de sécularisation du catholicisme québécois sous la forme de son acculturation, ou de sa culturalisation, peut contribuer à comprendre certaines positions du débat québécois sur la laïcité, au prisme de la querelle entre le religieux et le culturel. Nous l'écrivions, le point de vue sur la laïcité varie en fonction de la conception donnée au religieux. Si certaines positions sont plus sociologiquement partagées, le déploiement du couple religion/culture permet de voir une gamme élargie de positions, autrement présentes. Nous en ciblons quatre, avec pour axe horizontal les pôles culture et religion, et avec pour axe vertical leur fusion et leur dissociation (**figure 1**). Des subdivisions sont naturellement possibles, ainsi que des croisements⁵⁷. Leur diversité souligne par ailleurs la difficulté de trancher la question religion/culture (et leur place en société) par une approche procédurale et théorique⁵⁸.

La **première position** peut être dite de la *culture dissociée de la religion*. La culture y est distinguée de la religion. S'il peut s'agir d'une culture imprégnée d'une histoire confessionnelle, elle s'en dissocie institutionnellement et religieusement. Politiquement, on reconnaît cette position au projet de consacrer dans le droit les deux faces (amour-haine) du catholicisme culturel, avec d'une part une laïcité « stricte » excluant la religion de l'espace public,

57. Elles peuvent se coupler, à notre avis, à d'autres typologies, politiques, notamment celle de G. Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*. Nous le suggérons d'ailleurs plus explicitement dans J.-F. Laniel et J. Y. Thériault, « Comment se débarrasser de la Grande Noirceur sans se débarrasser du passé québécois? », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, à venir.

58. C'est cette difficulté que nous semble éprouver Gérard Bouchard dans « Huit clés pour appréhender l'argument patrimonial », C. Mercier et J.-P. Warren, *Identités religieuses et cohésion sociale : la France et le Québec à l'école de la diversité*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016.

et d'autre part une reconnaissance du patrimoine culturel catholique. Si l'on se fie au sondage CROP-La Presse publié juste avant les élections provinciales de 2014, près de 51 % des Québécois étaient d'accord avec la Charte des valeurs québécoises, et 68 % des Québécois francophones⁵⁹. Suivant cette position, la distinction entre la religion et la culture est maintenue, au profit de la publicisation de la culture catholique et de la privatisation des religions.

La **seconde position** peut être dite de la *culturalisation du religieux*. Cette fois, la distinction entre la religion et la culture est tendanciellement abolie, au profit de la culture et de sa publicisation. Plus exactement, les caractéristiques du pôle culturel sont étendues à toutes les religions, c'est-à-dire que les religions sont *a priori* jugées conformes aux valeurs humanistes et séculières de la société, par-devers toute théologico-politique. Les religions obtiennent ainsi droit de cité et de reconnaissance dans le cadre d'une culture humaniste commune à laquelle les religions sont jugées acculturées⁶⁰. On la retrouve souvent politiquement lorsque vient le temps de légitimer la présence des religions non catholiques dans l'espace public.

La **troisième position** peut être dite de la confessionnalisation ou *caractérisation religieuse de la culture*. La distinction religion/culture est également abolie, mais cette fois en sens inverse : toutes les pratiques liées à une culture confessionnelle sont jugées fondamentalement religieuses, et doivent être soit combattues pour cela, comme au MLQ, soit défendues avec fougue, comme chez Jean Tremblay et M^{gr} Ouellet⁶¹. On la retrouve aussi chez certains tenants de la seconde position, lorsque vient le temps d'opposer la « religion des majoritaires » à la « religion des minoritaires ». Elle correspond davantage à une vision multiculturaliste

59. L. Leduc, « L'appui à la charte est maintenant majoritaire », *La Presse*, 3 mars 2014, [En ligne], [<http://www.lapresse.ca/actualites/dossiers/charte-de-la-laicite/201403/03/01-4744020-lappui-a-la-chartre-est-maintenant-majoritaire.php>].

60. Sa version caricaturale pourrait être celle de P. Couillard, se refusant à toute « Charte du linge ». Nous croyons retrouver cette perspective, par exemple, chez Gérard Bouchard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*.

61. Sa version caricaturale est celle décrite par Olivier Roy, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*.

du Québec, plutôt qu'à une vision interculturaliste, qui conserve un léger républicanisme⁶².

La position de l'Église catholique

Nous concluons avec la **quatrième position**, celle de l'Église catholique, puisque l'ouvrage porte sur les Québécois catholiques. Sa position nous semble un peu plus complexe. Contrairement à la forme troelschienne de la secte, voulue homogène, la forme Église constitue une société qui possède ainsi une grande diversité interne. Toutefois, dans les questions ici évoquées, sa position peut être dite de *la dissociation religieuse du culturel*. Comme pour la première position, la distinction entre la religion et la culture est maintenue, mais ici au profit de la religion, bien que discrètement.

En effet, depuis un bon moment maintenant, l'Église catholique du Québec déplore l'aspect culturalisé du « catholicisme d'ici ». C'est ce qu'on peut lire dès 1999 dans l'ouvrage *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec*, publié par l'Assemblée des évêques catholiques du Québec, et dont Gilles Routhier a été le « rédacteur principal ». « Nous avons peut-être trop tenu pour acquis qu'au Québec la première annonce de l'Évangile était un fait assuré pour tous. La forte persistance des demandes de baptême pour les petits enfants, dans une proportion difficile à mesurer, une demande soutenue pour l'enseignement moral et religieux dans les écoles publiques, et un appui incontestable en faveur de l'école confessionnelle ont vite fait de nous rassurer. Toutefois, ces faits en apparence rassurants ne reflètent peut-être pas toute la réalité⁶³. » Autrement dit, certains marqueurs d'affiliation au catholicisme auraient masqué une sécularisation plus profonde. C'est ce qu'on peut lire encore en 2006 dans le docu-

62. Des affinités naturelles existent entre les positions 2 et 3, où l'une peut déboucher sur l'autre. On la retrouve ainsi, respectivement, entre Gérard Bouchard et Charles Taylor (lire J. Y. Thériault, « Entre républicanisme et multiculturalisme : la commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, p. 143-155). La postérité plurielle de la pensée d'un Emmanuel Mounier, et de sa « cité pluraliste », mériterait d'être creusée, s'agissant de son importance chez les intellectuels catholiques québécois.

63. Assemblée des évêques du Québec, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec*, p. 94.

ment remis par les évêques québécois à Benoît XVI lors de leur visite *ad limina* à Rome: «Ce projet s'enracine d'abord dans la prise de conscience aiguë de la *rupture* signalée plus haut *entre la culture et la foi*⁶⁴.» La culturalisation (ou sécularisation par acculturation) de la religion étoufferait celle-ci, sans que cela soit inévitable. En effet, dans un article de la revue *Études*, Gaston Piétri voyait d'ailleurs comme l'un des premiers défis de l'Église catholique celui de redonner un sens religieux aux symboles et rituels catholiques, ou à tout le moins d'empêcher que la culture séculière se les approprie entièrement, voire d'empêcher qu'elle les élimine purement et simplement⁶⁵. On trouve écho à cette préoccupation pour une «nouvelle évangélisation», qui passerait par les «mèches qui fument encore⁶⁶» du catholicisme populaire, dans les documents ecclésiaux cités.

Ainsi, pour l'instant, l'Église semble surtout souhaiter que la culture catholique ne soit pas de nouveau et plus décisivement emportée par le sentiment anti-religieux renaissant ni qu'elle soit folklorisée davantage. La religion, dit-elle, n'est donc pas *que* ni *d'abord* la culture. La distinction revendiquée sert de garde-fou pour protéger le levain religieux, certes contenu dans la culture. D'où certaines ambivalences dans les prises de position de l'Église, qui se garde bien de renouveler l'exhortation de M^{gr} Ouellet aux Québécois en 2008, celle de se rappeler leur baptême collectif.

Dans les trois mémoires publiés depuis 2007 sur la laïcité⁶⁷, l'Église s'est d'ailleurs prononcée en faveur de la «neutralité

64. Assemblée des évêques du Québec, *Bâtir l'Église de Dieu qui est au Québec. La visite ad limina des évêques du Québec*, p. 40.

65. G. Piétri, «Cultures et religions. Les nouveaux enjeux», *Études*, tome 413, 2010, p. 643-654.

66. Assemblée des évêques du Québec, *Bâtir l'Église de Dieu qui est au Québec*, *op. cit.*, p. 32.

67. Mémoire à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2007; Mémoire de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec sur le projet de loi n° 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 2013; Contribution de l'Assemblée des évêques à la consultation publique organisée par la Commission des institutions sur le projet de loi 62, *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes*, 2016.

ouverte» de l'État, comme de la séparation entre l'Église et l'État, chaque fois au nom de la différence entre les deux sphères, en plus de se prononcer pour une liberté religieuse maximale pour tous, dont la sienne dans les institutions publiques; elle a aussi émis des craintes à l'endroit de la folklorisation du crucifix à l'Assemblée nationale, ainsi que des velléités de décatholiciser la topographie du Québec. Mais jamais n'y prétend-elle détenir l'exclusivité du sens de ses symboles ni préférer leur retrait à leur authenticité religieuse: elle adopte encore la position du «pari citoyen» définie dans la foulée de Vatican II, quoique davantage soucieuse de ses intérêts et de son langage propre – et de «nouvelle évangélisation» – maintenant que ses liens avec l'État québécois ont été rompus, avec la déconfessionnalisation ultime de l'école publique québécoise – ce qui peut à l'occasion donner l'impression d'une position «lobbyiste».

Seulement, pour l'essentiel, l'Église se contente-t-elle de rappeler que la religion n'est pas la culture, qu'il ne faut pas confondre les deux, et que la religion est d'importance. Pour l'heure, la position de l'Église nous semble celle d'une *pédagogie religieuse*, cherchant à désamorcer le rapport négatif des Québécois au passé catholique, en empêchant que le souvenir de la religion contamine ses présences dans la culture, ou que la culture absorbe le religieux, afin de ménager une future inculturation de la religion, en prenant la défense du pluralisme religieux et discrètement des symboles catholiques⁶⁸.

68. Parfois moins discrètement, comme lors de l'épisode récent (2017) de la croix dans le hall de l'Hôpital Saint-Sacrement, à Québec, où l'Archevêché de Québec a énergiquement soutenu ceux qui souhaitaient qu'il y soit remis, après que l'établissement l'eut retiré en raison d'une plainte formulée par un patient athée (<http://www.ecdq.org/retrait-du-crucifix-reponse-du-chu-et-declaration-a-venir-du-cardinal-lacroix/>). Parfois plus discrètement, comme lors du procès Saguenay, où l'Église n'a pas pris publiquement parti pour le maire Tremblay, tandis que M^{gr} Rivest, évêque de Chicoutimi, s'est dit «déçu, mais en même temps je suis un citoyen et je me range bien sûr à ce jugement-là. Comme pasteur, je suis déçu pour la grande majorité de la population qui est chrétienne qu'on ne tienne pas compte du droit de la majorité». <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/715812/veille-decision-priere-cour-supreme>.

CONCLUSION

La sociologie des religions au Québec s'est progressivement autonomisée de la sociologie pastorale au service de l'Église⁶⁹. Pareille professionnalisation disciplinaire ne s'est pas faite sans heurts. « Dans le Québec des années 1970 et 1980, expliquent Robert Mager et É.-Martin Meunier, il était mal vu de s'intéresser à la religion, comme pourraient en témoigner les quelques sociologues, historiens et théologiens qui s'y adonnèrent néanmoins. » S'y déployaient « un processus de définition utopique d'un Québec nouveau à construire et la liquidation d'un passé religieux, qui s'est faite sans ménagement. Dans ce procès, ces sciences n'étaient pas neutres : souvent nées d'un arrachement aux perspectives et au contrôle d'une conception traditionnelle de la religion, elles incitaient leurs représentants à en déclarer la mort ou à en faire l'autopsie. » Quelque quarante ans plus tard, se réjouissent-ils, « la quarantaine semble finie⁷⁰ ». De fait, dans la plus récente mise à jour de leur bibliographie sélective sur le catholicisme québécois, les historiens Christine Hudon et Guy Laperrière ont ajouté 180 nouveaux titres pour la seule période allant de 2010 à 2015, et près de la moitié des 494 titres que compte la bibliographie ont été publiés entre 2006 et 2015. Deux nouveaux onglets thématiques ont même été ajoutés pour tenir compte des nouveaux champs d'intérêt : « laïcité » et « catholicisme culturel ». C'est dire combien le présent ouvrage s'inscrit dans un champ et une actualité en effervescence.

C'est dire aussi combien une jeune sociologie québécoise de la laïcité a tout à profiter d'un dialogue encore rare avec la sociologie des religions et la sociologie historique, s'agissant d'étudier la co-construction du rapport à la religion au sein des sociétés

69. J.-P. Warren, « Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église : sociographie et sociologie religieuses au Québec (1945-1970) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n^{os} 3-4, 2014, p. 317-341 ; É.-M. Meunier, « Sociology of Religion in French Canada: Vicissitudinous Relations between Autonomous Knowledge and Institutional Dependence », dans A. Blasi et G. Giordan (dir.), *Sociologies of Religion. National Traditions*, p. 5-34.

70. R. Mager et É.-M. Meunier, « L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n^o 1, 2008, p. 15-16.

contemporaines⁷¹. Comme la sociologie des religions est appelée à comprendre intimement le phénomène religieux sans y perdre son langage propre, ainsi en est-il d'une sociologie du droit distincte d'une sociologie *pour* le droit⁷². Car, si l'étude du religieux et de la religion au Québec est revenue au goût du jour, c'est après s'être doublement distancée aussi bien d'une sociologie pour l'Église que d'une sociologie anti-religieuse.

Quoi qu'il en soit, comme le rappelle aujourd'hui la querelle du religieux et du culturel, pas plus que les frontières entre le sacré et le profane, celles entre les disciplines ne sont fixes, hermétiques et confondues. Et comme hier, leur tracé convoque des chercheurs et des acteurs d'horizons variés, dans l'antre de la cité.

BIBLIOGRAPHIE

- Asad, Talal, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Assemblée des évêques du Québec, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec*, Montréal, Fides, 1999.
- Assemblée des évêques du Québec, *Bâtir l'Église de Dieu qui est au Québec. La visite ad limina des évêques du Québec*, Montréal, Fides, 2006.
- Bart, Jean, « Patrimoine et religion. Les dieux possèdent-ils un patrimoine ? », dans Brigitte Basdevant-Gaudemet, Marie Cornu et Jérôme Fromageau (dir.), *Le patrimoine culturel religieux. Enjeux juridiques et pratiques culturelles*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 30-33.
- Baubérot, Jean, « Au Québec, la défaite d'une laïcité dogmatique », sur le site *Médiapart*, 8 avril 2014, [<http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-bauberot/080414/au-quebec-la-defaite-d-une-laicite-dogmatique>] (7 mai 2017).
- Baubérot, Jean, *La laïcité falsifiée*, Paris, Éditions La Découverte, 2014 (2012).
- Baubérot, Jean, et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Édition du Seuil, 2011.

71. Notons deux beaux exemples récents : D. Koussens (dir.), numéro spécial double, « Les terrains de la laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 56, n^{os} 2-3, 2016 ; É.-M. Meunier (dir.), « Catholicisme et laïcité au Québec », vol. 52, n^o 3, 2011.

72. Sur cette difficulté d'un langage disciplinaire propre mais informé, lire une récente « "immigration" disciplinaire » (p. 94), B. Lavoie, « Écueils et objectifs partagés entre juristes et sociologues : réflexions sur le dialogue interdisciplinaire entre le droit et la sociologie », *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 29, n^o 1, 2014, p. 93-101.

- Bauberot, Jean, *Une laïcité interculturelle : le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008.
- Baubérot, Jean, «Le Québec serait fou d'imiter un pseudo-modèle français», dans Marie Mc Andrew (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008.
- Beaman, Lori G., «La religion hors la loi : exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine», dans David Koussens, Marie-Pierre Robert, Claude Gélinas et Stéphane Bernatchez (dir.), *La religion hors la loi. L'État libéral à l'épreuve des religions minoritaires*, Bruxelles, Bruylant, 2017, p. 45-63.
- Beaman, Lori G., «The will to religion : Obligatory religious citizenship», *Critical Research on Religion*, vol. 1, n° 2, 2013, p. 141-157.
- Beaman, Lori G., «Battles over symbols: the "religion" of the minority versus the "culture" of the majority», *Journal of Law and Religion*, vol. 28, n° 1, 2012, p. 67-104.
- Beaman, Lori G., «Is Religious Freedom Impossible in Canada?», *Law, Culture and the Humanities*, vol. 8, n° 2, 2012, p. 266-284.
- Beckford, James A., «Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n° 1, 2012, p. 1-19.
- Berger, Peter, Grace Davie et Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- Bouchard, Gérard, *L'interculturalisme: un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.
- Bréchon, Pierre, «La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes», *Social Compass*, vol. 56, n° 2, 2009, p. 163-178.
- Burchardt, Marian, Monika Wohlrab-Sahr et Matthias Middel (dir.), *Multiple Secularities beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Boston, Berlin et Munich, De Gruyter, 2015.
- Certeau (de), Michel, et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- Champion, Françoise, «Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse», *Social Compass*, vol. 40, n° 4, 1993, p. 589-609.
- Dobbelaere, Karel, *Secularization: an analysis at three levels*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2002.
- Eisenstadt, Schmuël N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. A Collection of Essays*, 2 vol., Leiden-Boston, Brill, 2003.

- Ferrari, Alessandro, « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans Brigitte Basdevant-Gaudemet et François Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIII^e au milieu du XX^e siècle en Europe*, Leuven, Peeters, 2009, p. 340, 345.
- Fornerod, Anne (dir.), *Funding religious heritage*, Farnham, Ashgate, 2015.
- Fornerod, Anne, *Le régime juridique du patrimoine religieux*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Gauchet, Marcel (avec Éric Conan et François Azouvi), *Comprendre le malheur français*, Paris, Stock, 2016.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- Gedicks, Frederick Mark, et Pasquale Annicchino, « Cross, crucifix, culture : an approach to the constitutional meaning of confessional symbols », *EUI Working Papers*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n° 88, 2013.
- Gorski, Philip S., « Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research », dans Michele Dillon (dir.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 110-122.
- Grammond, Sébastien, « Conceptions canadienne et québécoise des droits fondamentaux et de la religion : convergence ou conflit ? », *Revue juridique Thémis*, vol. 43, n° 1, 2009, p. 83-108.
- Grenier, Philippe, « Genèse de la laïcité et prohibition du prosélytisme », *Transversalités*, n° 108, 2008, p. 21-37.
- Grenier, Philippe, « Activités d'évangélisation de l'Église catholique et prosélytismes », *L'année canonique*, vol. 47, 2005, p. 119-144.
- Hervieu-Léger, Danièle, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, 2003, p. 287-295.
- Isambert, François-A., « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, p. 573-589.
- Katzenstein, Peter J., « Multiple modernities as limits to secular Europeanization ? », dans Timothy A. Byrnes et Peter J. Katzenstein (dir.), *Religion in an Expanding Europe*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- Koenig, Matthias, « Europeanizing the Governance of Religious Diversity : An Institutional Account of Muslim Struggles for Public Recognition », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n° 6, 2006, p. 911-932.

- Koussens, David, et Valérie Amiraux, « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », dans Sébastien Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 55-77.
- Koussens, David (dir.), « Les terrains de la laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 56, nos 2-3, numéro spécial double, 2016.
- Koussens, David, « Symboles et rituels catholiques dans les institutions publiques québécoises : aspects juridiques, débats politiques et enjeux laïques », *Annuaire droit et religions*, vol. 6, 2012-2013, p. 161-172.
- Koussens, David, « Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques canadiens », *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, 2013, p. 183-214.
- Kymlicka, Will, et Kathryn Walker (dir.), *Rooted Cosmopolitanism. Canada and the World*, Vancouver et Toronto, UBC Press, 2012.
- Labelle, Gilles, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Québec, Presses de l'Université Laval; Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2006, p. 337-364.
- Lamy, Guillaume, *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*, Québec, Éditions Québec Amérique, 2015.
- Laniel, Jean-François, et Joseph Yvon Thériault, « Comment se débarrasser de la Grande Noirceur sans se débarrasser du passé canadien-français ? », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, à venir.
- Laniel, Jean-François, « La laïcité québécoise est-elle achevée ? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », dans É.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles : six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, « Amérique française », Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 423-474.
- Laniel, Jean-François, « Qu'en est-il de la "religion culturelle" ? Sécularisation, nation et imprégnation culturelle du christianisme », dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et É.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 143-168.
- Laniel, Jean-François, « La querelle du religieux et du culturel. Religion culturelle, laïcité et pluralisme dans les sociétés de tradition catholique majoritaire », dans Philippe Portier et É.-Martin Meunier (dir.), *Les catholicismes devant les nouvelles formes de régulation de l'espace public. Portraits comparatifs (Europe / Amériques)*, Ottawa et Rennes,

Presses de l'Université d'Ottawa et Presses universitaires de Rennes, à venir.

Laniel, Jean-François, « Religion and National Identity in Catholic Societies. The Quarrel Between Religion and Culture », dans Solange Lefebvre et Alphonso Perez-Agotte (dir.), *The Changing faces of Catholicism*, Leiden & Boston, Brill, à venir.

Lavoie, Bertrand, « Écueils et objectifs partagés entre juristes et sociologues : réflexions sur le dialogue interdisciplinaire entre le droit et la sociologie », *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 29, n° 1, 2014, p. 93-101.

Lavoie, Bertrand, « La tension sociojuridique entre laïcité et multiculturalisme : le bijuridisme comme clé de compréhension des débats québécois sur le rapport entre le droit et la religion », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n°s 2-3, 2016, p. 13-33.

Leduc, Louise, « L'appui à la charte est maintenant majoritaire », *La Presse*, 3 mars 2014, [En ligne], [<http://www.lapresse.ca/actualites/dossiers/charte-de-la-laicite/201403/03/01-4744020-lappui-a-la-charta-est-maintenant-majoritaire.php>].

Lefebvre, Solange (dir.), *Le patrimoine religieux du Québec. Éducation et transmission du sens*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

Lefebvre, Solange, « The Prayer Case Saga in Canada: An "Expert Insider" Perspective on Praying in the Political and Public Arenas », dans Benjamin L. Berger et Richard Moon (dir.), *Religion and the Exercise of Public Authority*, Oxford et Portland, Hart Publishing, 2016, p. 111-125.

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

Mager, Robert, et É.-Martin Meunier, « L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 15-16.

Meunier, É.-Martin, et Sarah Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec : étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 687.

Meunier, É.-Martin (dir.), « Catholicisme et laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011.

Meunier, É.-Martin, *Le pari personnaliste : modernité et catholicisme au xx^e siècle*, Montréal, Fides, 2007.

Meunier, É.-Martin, « Sociology of Religion in French Canada: Vicissitudinous Relations between Autonomous Knowledge and Institutional Dependence », dans Anthony Blasi et Giuseppe Giordan (dir.),

- Sociologies of Religion. National Traditions*, Boston & Leiden, Brill, 2015, p. 5-34.
- Meunier, É.-Martin, «L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive : une sociologie historique de l'exculturation», dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et É.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 21-44.
- Meunier, É.-Martin, Jean-Francois Laniel et Jean-Christophe Demers, «Permanence et recomposition de la "religion culturelle" : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006)», dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec : où en sommes-nous ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 79-128.
- Milot, Micheline, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.
- Milot, Micheline, *Une religion à transmettre ? Le choix des parents : essai d'analyse culturelle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991.
- Moreux, Colette, «Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 64, 1978, p. 35-62.
- Palard, Jacques, *Dieu a changé au Québec : regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- Palard, Jacques, «Religion et politique dans l'Europe du Sud : permanence et changement», *Pôle Sud*, n° 17, novembre 2002, p. 23-44.
- Piétri, Gaston, «Cultures et religions. Les nouveaux enjeux», *Études*, tome 413, 2010, p. 643-654.
- Rocher, Guy, «Les dimensions fondamentales de la sociologie du droit», *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, 2^e édition revue et augmentée, Montréal, Éditions Thémis, 2016 (1996), p. 19-33.
- Rocher, Guy, «Les phénomènes d'internormativité : faits et obstacles», *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, 2^e édition revue et augmentée, Montréal, Éditions Thémis, 2016 (1996), p. 323-344.
- Rocher, Guy, «Pour une sociologie des ordres juridiques», *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, 2^e édition revue et augmentée, Montréal, Éditions Thémis, 2016 (1996), p. 47-81.
- Routhier, Gilles, «Le pari d'un catholicisme citoyen», *Sciences religieuses/ Studies in Religion*, vol. 38, n° 1, 2009, p. 113-134.
- Roy, Martin, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

- Roy, Olivier, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- Sauvé, Jean-Sébastien, et Thomas Coomans (dir.), *Le devenir des églises : patrimonialisation ou disparition ?*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014.
- Spohn, Willfried, «Europeanization, Religion and Collective Identities in an Enlarging Europe. A Multiple Modernities Perspective», *European Journal of Social Theory*, vol. 12, n° 3, 2009.
- Sullivan, Winnifred Fallers, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Taussig, Sylvie (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014.
- Thériault, Joseph Yvon, «Entre républicanisme et multiculturalisme : la commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée», dans Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2010.
- Turgeon, Laurier (dir.), *Le patrimoine religieux au Québec : entre le culturel et le culturel*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005.
- Vibert, Stéphane, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- Warren, Jean-Philippe, «Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église : sociographie et sociologie religieuses au Québec (1945-1970)», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n°s 3-4, 2014, p. 317-341.
- Zubrzycki, Geneviève, «Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec», *Recherches sociographiques*, vol. 57, n°s 2-3, 2016, p. 311-332.
- Zylbergerg, Jacques, «Laïcité, connais pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni», *Pouvoirs*, n° 75, 1995, p. 37-52.
- «La prière dans les assemblées municipales», dossier, *Revue internationale d'éthique sociale et gouvernementale*, vol. 13, n° 2, 2011.

Une protolaïcité au Québec ?

RAYMOND LEMIEUX

Ne risque-t-on pas de méconnaître et de pervertir le passé quand on le crible des valeurs d'aujourd'hui ? C'est pourtant souvent ce qui arrive à beaucoup de discours savants et médiatiques quand ils évoquent la « grande noirceur » qui a couvert le Québec avant la Révolution tranquille. Cela fait problème, non pas du fait que leur posture serait fautive – on peut toujours « documenter » les failles de l'histoire –, mais parce qu'ils figent le passé dans une image statique et empêchent d'en saisir les dynamiques. Cela condamne le plus souvent à avaliser le narcissisme contemporain : nous serions désormais dans un environnement lumineux alors que nos ancêtres vivaient dans l'obscurité. Notons qu'il n'y a rien là de bien original : des penseurs du XVIII^e siècle, celui dit précisément « des Lumières », ont effectué une opération semblable à propos du Moyen Âge. Ils en ont fait un « âge obscur » pendant lequel l'histoire aurait bégayé sans rien apporter d'original, voire aurait effacé les splendeurs antiques qu'il a fallu retrouver à la... Renaissance. Heureusement, quand les historiens se sont penchés plus systématiquement sur ces temps médiévaux, ils ont pu relativiser le propos et suggérer des problématiques significatives, notamment en ce qui concerne le développement des technologies et, question encore pertinente aujourd'hui, la séparation des compétences temporelles et spirituelles.

PROTOHISTOIRE ?

Globalement parlant, on peut appeler « protohistoire » un certain état de la représentation du passé qui ne correspond pas nécessairement à une période définie, dont la conception n'offre pas la possibilité d'un récit cohérent, mais où quelque chose insiste pour se dire à travers ses paradoxes et ses phénomènes mal expliqués. Par exemple, il y eut longtemps l'idée

d'un « chaînon manquant » dans l'évolution des hominidés, ou encore on a buté sur l'apparente stérilité génétique de la cohabitation entre Néandertal et Sapiens. L'historien qui se risque sur de tels territoires, à moins de disposer de données inédites, se trouve devant un « casse-tête mémoriel » : en manque d'écritures et de vestiges matériels, il lui faut creuser, tel le paléontologue, en espérant découvrir des vestiges enfouis. Peut-être exhumerait-il quelque pollen fossilisé témoignant d'antiques forêts pluviales là où domine aujourd'hui le désert...

Poussé aux limites de l'observable, l'historien est interpellé dans son désir, c'est-à-dire en tant que lui-même sujet de l'histoire. Avant le xx^e siècle, la pauvreté, les couches populaires ou encore les femmes étaient à peu près absentes de l'historiographie. Les paysans sont rarement inhumés dans des mausolées de marbre et, à la différence des nobles, laissent peu d'actes notariés. Ce n'est pas non plus l'absence de personnages remarquables qui a mis sous embargo l'histoire des femmes médiévales : simplement, on a commencé à découvrir les Aliénor, Hildegarde et autres Héloïse quand, au xx^e siècle, la question de l'émancipation des femmes a commencé à avoir du sens dans la culture des historiens eux-mêmes.

Nul doute qu'avant la Révolution tranquille la société canadienne-française a évolué sous l'égide d'un grand Autre à figure catholique romaine. Aussi l'histoire politique, comme la religieuse, s'est-elle trouvée, pendant un temps tout au moins, dépendante de la position hégémonique de l'Église dans la quête d'intelligence des Québécois (qui se définissaient d'ailleurs alors comme des Canadiens français). Mais c'est trahir le passé – et pervertir le travail des historiens – que d'en faire un bloc monolithique. Dès les premières décennies du xix^e siècle, un François-Xavier Garneau, par exemple, a cherché à mieux comprendre son temps et à tirer du passé, qu'il estimait glorieux, des lumières sur l'avenir. Le récit historique étant monopolisé, à son époque, par la puissance coloniale plutôt que par l'Église, il était important pour lui de « donner à ses compatriotes des raisons de ne pas désespérer et des motifs de vivre pleinement leur aventure française en Amérique du Nord ». Il investissait son désir dans les préoccupations de son temps et incorporait ces dernières à son travail d'his-

torien. Du même coup, l'identité religieuse du peuple devenait tout naturellement un soutien de son émancipation.

DES FORCES EN INTERACTION

En aucun temps on ne peut faire l'économie des forces sociales qui s'agitent, s'opposent et s'adaptent les unes aux autres pour dessiner les conditions d'un vivre-ensemble spécifique. À l'époque de Garneau, les représentants de la métropole coloniale s'estimaient en droit de disposer du pays selon les meilleurs intérêts de leur puissance tutélaire. Ils l'ont fait dans l'esprit libéral du temps, conjuguant deux aspects d'un même objectif, le premier nécessaire au second : préserver la paix sociale et assurer la prospérité de la colonie (et en conséquence de la métropole) par le développement d'une bourgeoisie commençante et industrielle appropriée.

Le substrat colonial, d'abord sous gouverne militaire, forme déjà le squelette de ce qui va devenir une bourgeoisie canadienne. Et proche de celle-ci, globalement solidaire, mais en quête d'autonomie quand ses intérêts spécifiques sont en cause, émergera dès le XIX^e siècle, petit à petit, un segment canadien-français dont une partie revendiquera beaucoup plus tard, au milieu du XX^e siècle, la qualité de québécoise. L'essor de ce segment n'a certes pas été facile. Il a dû conjuguer plusieurs fidélités et constamment se battre sur plusieurs fronts : celui de la bourgeoisie canadienne, notamment, avec laquelle il est *de facto* en relations de concurrence, de clientèle et de solidarité, et dont l'importance est bien plus grande que la sienne ; le front de son enracinement dans le terreau canadien-français (puis québécois), ensuite, avec ses exigences communautaires typiques d'un peuple minorisé et qui lui fournit l'essentiel de ses occasions d'affaires. Les différentes facettes de cette pluralité s'allieront tout naturellement pour défendre et cultiver la prospérité globale dont toutes ont besoin. Elles deviendront antagonistes quand la fidélité à leur enracinement respectif sera mise en cause ou quand leur concurrence mettra en évidence leurs divergences d'intérêts.

Vestige de l'époque française, mais particulièrement nourrie d'humus « canadien », l'Église catholique a certainement trouvé profit de cette conjoncture. Au lendemain de la Conquête, elle

était pourtant une Église pauvre, essentiellement terre de mission, dont les ressources, disséminées sur un immense territoire aux voies de communication malaisées, étaient difficilement contrôlables. Ce n'est que dans la seconde moitié du XIX^e siècle que ce catholicisme deviendra une force dominante. Entre temps, cependant, il aura pris de la vigueur : en 1850, le ratio de prêtres dans la vallée du Saint-Laurent est de 1 pour 500 fidèles environ, alors qu'il était de 1 pour 1 080 vingt ans plus tôt. Des communautés religieuses, surtout féminines, françaises ou canadiennes d'origine, découvrent une terre libre de violence politique et particulièrement accueillante, ses besoins en santé et en éducation étant grands et aucune autre structure ne venant concurrencer significativement leurs initiatives. Le catholicisme deviendra alors capable d'encadrer solidement la vie religieuse et culturelle des Canadiens français.

Désormais, les fidèles pratiqueront plus régulièrement, feront leurs pâques, se confesseront et communieront assidûment. Le clergé renforcera l'encadrement spirituel et moral du peuple dans les institutions paroissiales et assurera l'éducation des « élites » dans ses collèges. Les communautés religieuses planteront un réseau remarquable d'institutions sanitaires, caritatives et éducatives. L'enseignement élémentaire sera assuré même dans les campagnes, sinon directement par les religieuses, du moins par les institutrices formées dans leurs écoles normales. Tout village le moins important se glorifiera de son couvent, à tel point qu'au début du XX^e siècle on trouvera une population féminine rurale plus scolarisée que son répondant masculin, plus aspiré par les travaux de la ferme et de la forêt.

Quoi qu'il en soit, peu de sociétés paysannes, dans l'état du monde au début du XX^e siècle, pouvaient s'enorgueillir d'un système d'éducation élémentaire comme celui des habitants du Québec, malgré leur habitat dispersé. Certes, en appliquant à ce système des critères idéaux contemporains, on peut gloser sur la préparation élémentaire de ses enseignantes parfois plus jeunes que certains de leurs grands élèves, ou encore sur le caractère archaïque de la pédagogie, quand on apprenait à compter et à lire en additionnant des Ave ou en déchiffrant des histoires pieuses, etc. Mais ne faudrait-il pas critiquer tout autant, aujourd'hui, la

mainmise des intérêts de marché sur les outils pédagogiques ? Quelle est la différence, d'un point de vue pédagogique, entre compter des Ave pour négocier son salut ou calculer des taux de rendement boursiers, promesses d'enrichissement matériel ?

Au tournant du xx^e siècle, l'Église catholique pourra être fière de ses ressources symboliques et humaines, voire de ses richesses matérielles. Ses accents triomphants domineront le chœur des forces sociales. La terre de mission enverra bientôt elle-même des missionnaires partout dans le monde. Cependant, alors que se déployait le triomphalisme catholique, une partie de plus en plus importante de la population, quittant les campagnes, était appelée à survivre dans des villes non conçues pour le type d'encadrement assuré par ses institutions, ni pour en soutenir les exigences communautaires. Fasciné par les modèles de la bourgeoisie sans en avoir les moyens, ce peuple est tiraillé entre plusieurs systèmes d'allégeance et de solidarité : l'usine et la famille, le patron et le camarade, le marché et le groupe affinitaire, la taverne et la salle paroissiale, l'effervescence de la rue et la chaleur des traditions, etc. Et chacun de ces systèmes alternatifs lui offre des modèles et des idéaux – sinon des occasions d'« affaires » – qui malmènent son identité.

Au chœur des forces sociales – coloniales, bourgeoises, ecclésiastiques –, il faut donc ajouter une quatrième voix, celle de la culture populaire urbanisée et, souvent, prolétarisée, c'est-à-dire, au sens strict : désappropriée de ses moyens de production.

QU'EST-CE QUE L'HÉGÉMONIE ?

Succinctement, nous pouvons dire d'une réalité hégémonique qu'elle représente la capacité de direction intellectuelle, morale, éthique, logique et organisationnelle qu'un bloc de citoyens est en mesure d'exercer, du fait de sa position dominante dans une formation sociale donnée. Au Canada français, depuis la Conquête jusqu'à la seconde moitié du xx^e siècle, l'Église catholique (et plus précisément le bloc ultramontain en son sein) s'est trouvée épisodiquement ou structurellement en position hégémonique. Cela peut se vérifier, notamment, dans le dernier quart du xix^e siècle et la première moitié du xx^e. Pourtant, pour rester cohérent, il faut postuler que toute formation sociale porte en elle la contestation

latente, sinon explicite, des forces hégémoniques qui la dominent. Sinon ce serait la stagnation, l'absence de tout dynamisme social et la fin de l'histoire.

On peut donc s'attendre à trouver des réalités complexes et des interactions ambiguës, voire des dissonances entre les voix du chœur social. Quoiqu'elle s'avère *grosso modo* vérifiable, l'hégémonie du catholicisme ne correspond pas nécessairement à l'image totalitaire que laisse entendre l'évocation de la « grande noirceur », même dans ses phases les plus fortes. Certes, on est loin d'une quelconque percée de laïcité au sens contemporain et éminemment politique de ce terme, à savoir le projet de « faire vivre ensemble sur le même territoire, durablement, des habitants qui ont des conceptions très différentes, voire opposées, de l'existence humaine ». Il est bien évident qu'une telle visée était impensable, au Québec, avant la deuxième moitié du xx^e siècle et l'on peut se demander jusqu'à quel point elle est devenue pensable, aujourd'hui même, en dehors des espaces relativement restreints où un « vivre-ensemble » s'impose empiriquement. Et la notion même de « vivre ensemble », non seulement au Québec mais en Occident, n'a commencé à occuper significativement la scène politique qu'avec le tournant du millénaire – ce qui nous tient encore loin d'un consensus à son propos.

Faisons remarquer toutefois qu'une telle conception de la laïcité est proche de celle que défendait déjà Thomas Jefferson dans ses contributions aux statuts des grandes institutions publiques américaines. Héritier des Lumières écossaises – assez loin des françaises de ce point de vue – et du libéralisme d'Adam Smith, il concevait le rôle du magistrat non pas comme un devoir d'éclairer le peuple, mais comme celui de veiller à ce que les idées du peuple puissent s'épanouir, quelles qu'elles soient. Dans cette perspective, la concurrence entre les Églises et les mouvements religieux, le dynamisme de la production et de la diffusion des biens de salut, dirions-nous aujourd'hui, est logiquement un facteur de prospérité, comme dans le commerce des biens matériels. En conséquence, le législateur doit-il laisser faire, ne pas intervenir, tant que des excès de zèle (ou d'autres dérives) ne menacent pas l'équilibre général qu'assure le marché et que protège la loi. Autrement dit, on n'empêchera personne de

chanter ses hymnes, même dans la rue, à condition qu'il ne perturbe pas trop la circulation.

Notons que cette posture idéale du législateur n'est pas une attitude de tolérance, mais bien d'indifférence. La tolérance en effet suppose la conviction de posséder une vérité supérieure à celle des autres. Or, ici, on ne trouve pas de jugement de contenu, mais une préoccupation pour l'ordre social, sans que les limites en soient véritablement définies. Le « mur de séparation » (Wall of Separation) entre les Églises et l'État garantit la liberté de l'État en évinçant les influences indues de formations religieuses trop puissantes – ce qu'en d'autres lieux on désigne comme le césaro-papisme. Il permet aussi d'éviter le favoritisme d'État à l'égard de l'une ou l'autre formation religieuse sur le terrain concret de leur concurrence. Une telle posture n'est pas anti-religieuse, elle ne vise pas à lutter contre l'obscurantisme, elle voit même plutôt d'un bon œil le développement des religiosités qui participent à la prospérité générale. Elle s'inscrit dans la logique du grand récit libéral : on n'est en rien tenu d'adorer une image particulière de l'Autre, mais on reconnaît volontiers que la destinée – l'équilibre du système – est conduite par une main invisible à la puissance indubitable.

Ou du moins cette main assure-t-elle un certain équilibre, parce qu'elle aussi – il faut le noter – a présidé à la montée d'une véritable religion civile qui, selon l'analyse initiale qu'en a faite Will Herberg il y a déjà plus d'un demi-siècle, est la religion commune des Américains en tant qu'Américains, voire une religion qui fait de leur histoire celle d'un salut qu'il faut apporter au monde. La société civile, bref, se substitue aux institutions religieuses confessantes, en les subsumant. Elle porte alors, en creux de son organisation même, des questions de sens susceptibles d'affecter la vie de ses citoyens, questions qui s'affichent à travers des religiosités paradoxales, des « spiritualités », des idéaux, attestataires et parfois contestataires, plus ou moins diffus.

Quoi qu'il en soit, un tel mode de concevoir la laïcité est bien différent de celui qui brandit le drapeau des lumières contre l'obscurité. Cette dernière position, en réalité, prend parti dans l'affrontement de deux systèmes de croyances assignées à fonder du sens. Elle est donc foncièrement religieuse. C'est pourquoi il

est difficile, sinon impossible, pour les instances politiques qui s'en réclament, de s'acquitter de leur devoir d'arbitrage dans les conflits où sont en jeu des antagonismes religieux. Un arbitre, en effet, est vulnérable, sinon peu crédible, s'il ne peut afficher sa neutralité. Quand il impose sa propre conception de la vérité, il devient forcément à son tour une sorte de dictateur, s'installant dans une position qui, si elle n'est pas nécessairement celle d'un totalitarisme avoué, n'en repose pas moins sur un système de conviction.

Un rôle d'arbitre suppose des règles du jeu arbitraires, c'est-à-dire fondées ailleurs que dans la conviction d'avoir raison. Certes, de telles règles du jeu sont souvent fragiles, dans la mesure même où elles ne peuvent revendiquer de fondements absolus. Le défi est alors de montrer comment elles favorisent le développement de choses possibles humainement désirables : la paix, l'émancipation, le développement des personnes, la justice, bref des idéaux susceptibles de soutenir le risque de vivre, au moins pour un temps. La laïcité, précisément, ouvre de telles possibilités quand elle met en valeur un désir de vivre ensemble qui respecte des conceptions du monde étrangères les unes aux autres. Dans le monde globalisé d'aujourd'hui, une telle position s'avère de moins en moins contournable.

L'arbitre partisan, au contraire, surtout s'il appartient à un groupe dominant, ne peut saisir les subtilités du jeu qu'avec les yeux de ce groupe. Ses valeurs conditionnent sa perception du bien commun. Certes, il peut se montrer vertueux, tolérant, ouvert. À la limite, il peut même reconnaître à l'autre (l'autochtone, par exemple) une part d'humanité. Après réflexion bien sûr, il pourra même lui accorder des privilèges. À ce titre, les principes de la politique jeffersonienne rompaient avec la tradition de tolérance développée dès le Moyen Âge chrétien et récupérée par l'Europe des Lumières.

Cette tradition, entre temps, s'était d'ailleurs soldée par de sanglantes guerres de religion voyant s'affronter, en arrière-plan, les intérêts de l'aristocratie déclinante et ceux de la bourgeoisie montante, les premiers associés à un certain catholicisme, les seconds à diverses formes de protestantisme. On comprend donc que, sur les terres nouvelles d'Amérique, on ait voulu éviter de

telles calamités. Beaucoup d'institutions modernes, par ailleurs, ont porté l'étendard d'une laïcité vertueuse et relativement tolérante, craignant l'obscurantisme religieux comme le diable, mais reconnaissant une fonction d'utilité publique à certaines institutions, telles les aumôneries militaires et carcérales, des écoles confessionnelles, des réseaux d'entraide et des initiatives charitables.

DE L'HISTOIRE REFOULÉE À L'HISTOIRE POSSIBLE

Comment trouver la trace des souterrains obscurs d'une protolaïcité québécoise ? Ou, pour poser la question autrement : avant la Révolution tranquille, y avait-il des signes, si ténus fussent-ils, d'un arbitrage non religieux de la gestion des dynamiques religieuses du Canada français ?

Revenons aux lendemains de la Conquête. Évoquons, d'entrée de jeu, comment le gouverneur militaire, sans mettre en cause sa fidélité au roi d'Angleterre, a accepté des aménagements avec le catholicisme local, alors même qu'il représentait un pouvoir antipapiste et persécuteur des catholiques romains dans sa mère patrie. L'obligation du serment de fidélité au roi d'Angleterre bloquant l'accès des citoyens catholiques à la fonction publique, par exemple, fut levée dès 1774. L'Acte de Québec consacra le « libre exercice de la religion de l'Église de Rome, sous la suprématie du roi ». L'évêque de Québec en saura gré aux nouveaux maîtres : dès 1775, il écrit que son ministère est sans contrainte, qu'il a gagné l'estime du gouverneur et que, si on lui fait parfois « des difficultés », il en vient à bout par la patience.

Cette « liberté » n'est certes pas sans ambiguïtés. La « suprématie », inhérente à l'hégémonie coloniale, fait problème. Rapidement pourtant, dès 1775, l'évêque de Québec pourra se féliciter que la piété de ses ouailles est plus vigoureuse que du temps des Français et que les difficultés sont aplanies grâce aux connivences pratiques qu'il développe avec le gouverneur, jusqu'à garder secrète la bulle d'abolition de l'ordre des jésuites par Rome. Écoutons-le :

La bulle du pape qui abolit les Jésuites m'a embarrassé parce que je manque de prêtres. Je la leur ai signifiée ou plutôt leuë et leur ai

dit en même temps de rester dans leur maison, de porter leur habit et de servir l'Église comme à l'ordinaire et de garder le secret. Tout ceci est de concert avec le gouverneur. Personne dans le Canada ne sait le secret. Je l'ai écrit au souverain pontife; sa mort me sera peut être favorable son successeur ne me blâmera peut-être pas. Au reste je n'ai pas cru que le tems fut propre à exécuter cette bulle: Les conquérants demandent le bien de ces religieux je veux le conserver à l'Église et notre aimable gouverneur me soutient en cela. Les conjonctures ne seraient pas favorables pour cette opération. Au reste encore je me suis déclaré leur Supérieur et je les ai continué par moi-même dans leurs différentes charges voilà tout ce que j'ai cru devoir et pouvoir seulement faire pour obéir à cette bulle... [sic]

Qu'est-ce qui peut motiver une telle posture, sinon une raison politique, même quand elle favorise la religion? Les deux partis savent bien, en fait, que leurs intérêts respectifs dépendent de la paix – la « conjoncture » – et de leur capacité à la préserver. Proprement politique, cette raison arbitre leurs différends et leur permet de passer outre les « difficultés » qu'ils trouvent sur leur chemin, peu importe d'où elles viennent.

Il peut sembler paradoxal qu'un gouvernement colonial relevant d'une métropole antipapiste ait favorisé un catholicisme ultramontain. La chose se répéta pourtant au cours du XIX^e siècle. Quand l'évêque Plessis promeut, en 1815, son Petit Catéchisme du diocèse de Québec, tout en se désolant du fait que « les fidèles les plus zélés sont dans les basses classes du peuple [et que] la haute classe des catholiques, conseillers, juges, avocats, marchands de quelque crédit, n'est point en général amie du clergé », il reçoit lui aussi l'aval du gouverneur qui en réalité craint bien moins un catéchisme ultramontain, ce que lui propose l'évêque, qu'un document potentiellement teinté d'esprit américain (tel le catéchisme de Baltimore que les sulpiciens proposent de traduire) ou de nostalgies gallicanes. Les révolutions, américaine et française, sont encore fraîches dans les mémoires et le pape, somme toute, est bien loin du cap Diamant. Gouverneur et évêque resteront donc entre concitoyens de bonne volonté...

Il nous est impossible de tisser tous les fils témoignant de problématiques de ce type dans l'histoire. Une telle entreprise nécessiterait un espace et des compétences dont nous ne dispo-

sons pas et la difficulté rencontrée est typique de toute investigation protohistorique. Nous pouvons cependant procéder par carottage, à la manière des archéologues qui creusent ici et là pour extirper les sédiments d'une vie disparue. Dans cette perspective, si certaines « conjonctures », comme celles qui viennent d'être évoquées, fournissent des indices, il arrive aussi que des personnages jouent ce rôle.

Un de ceux-ci porte un nom que la culture populaire a retenu comme signifiant d'une intelligence hors du commun : on ne peut donc dénier ses qualités d'« éclairé ». Ne dit-on pas : « avoir la tête à Papineau » ? Et on peut penser que plusieurs personnages du XIX^e siècle, comme lui, sont loin d'être allergiques aux lumières à la française. Quoiqu'ils ne soient pas en mesure de formuler un projet politique explicitement laïque qui les opposerait frontalement tant au pouvoir colonial qu'au clérico-conservatisme catholique, ils disposent d'un argumentaire déjà consistant. Agnostique et anticlérical avoué, Louis-Joseph Papineau écrit pourtant à son fils que le catholicisme fait partie des caractéristiques nationales qu'il faut mettre en évidence : « L'opposition au catholicisme est moins souvent indépendance de conviction ou de caractère que flagornerie pour un gouvernement protestant, ce qui, pour un Canadien, serait lâcheté. » Il défend la religion, certes, mais sa raison est-elle pour autant religieuse ? Ne concerne-t-elle pas l'identité nationale et la solidarité entre concitoyens, c'est-à-dire des valeurs phares de la laïcité ?

Lionel Groulx, qui écrit dans la première moitié du XX^e siècle alors que le catholicisme exerce pleinement son hégémonie culturelle, peine à comprendre les équivoques de Papineau. Comment celui-ci a-t-il pu perdre la foi alors même que, collégien, il était préfet de la Congrégation mariale au Séminaire de Québec ? Comment, anticlérical, a-t-il pu faire construire un oratoire dans son domaine de Montebello, à l'usage il est vrai de son épouse ? En poussant un peu, il le soupçonnerait de cryptocatholicisme... miroir inversé, peut-être, de sa protolaïcité.

Plusieurs autres figures pourraient sans doute illustrer la conjoncture politico-religieuse en cause. Certaines sont moins célèbres, mais non moins remarquables. Pensons en particulier à des militantes telles Irma Le Vasseur (1878-1964), médecin, Laure

Gaudreault (1989-1975), enseignante et syndicaliste, ou, plus près de nous, Simone Monet-Chartrand (1919-1993), syndicaliste, militante pacifiste et écrivaine. Issue de la bourgeoisie libérale du quartier Saint-Sauveur, à Québec, la première a poursuivi ses études de médecine aux États-Unis, les difficultés lui paraissant trop nombreuses au Canada. Elle a accompagné les armées britanniques dans les campagnes de Serbie pendant la Première Guerre mondiale puis, sensible à la misère des couches prolétariées de la population montréalaise, attentive à la situation sanitaire catastrophique des enfants, a travaillé à l'implantation de l'Hôpital des enfants qui deviendra Sainte-Justine, puis de l'Hôpital de l'Enfant-Jésus à Québec. Toute sa vie, il faut le noter, elle aura dû se battre sur plusieurs fronts : celui du sexisme ordinaire de son temps, de son milieu et de sa profession ; celui de l'étroitesse d'esprit d'une bourgeoisie qui, dans sa bonne volonté, cherchait parfois plus à promouvoir son image vertueuse qu'à servir une cause la dépassant ; celui des congrégations religieuses, enfin, qui, détenant le monopole de la charité et de l'engagement hospitalier, voyaient mal une laïque investir leur terrain au nom de son savoir-faire technique et dans une volonté politique plutôt qu'en regard des seules vertus chrétiennes.

Mais il n'y a pas que la bourgeoisie qui cultive des germes de contestation de l'hégémonie catholique. En témoignent aussi plusieurs éléments de la culture populaire. Dans l'après-guerre, les pré-adolescents lisaient, entre autres, *Les aventures de l'agent Ixe 13*, roman-feuilleton de 934 épisodes vendus à bas prix chez les marchands des journaux. Ixe 13, c'était un peu le James Bond de l'époque, mais un James Bond canadien-français qui, ennemi juré du général Mapoutine et flanqué de son fidèle complice Marius Lamouche, affrontait les pires dangers pour protéger son pays de la menace communiste. Les personnages y étaient éblouissants comme en toute littérature du genre, sans prétendre cependant aux « libertés » sexuelles qui s'affirmeront bien plus tard, dans les années 1970. Il va sans dire qu'ils étaient loin de la banalisation pornographique désormais disponible à tout venant sur Internet. On comprendra cependant qu'ils représentaient une culture bien distante de celle qui était promue par l'Église et que tout pré-adolescent faisait cette lecture en cachette : ni les prêtres

de la paroisse, ni les frères de l'école, ni les parents ne l'auraient approuvée. Pourtant, les feuilletons se vendaient et circulaient.

UN TRAVAIL D'ÉROSION

Laïcité? Bien sûr que la question ne se posait pas. Culture populaire? À l'usage de la bourgeoisie (qui sait, elle, comment parler du peuple), l'expression désigne généralement les mœurs simples et lisses de ceux qui n'ont pas accès à ses lumières. Mais des craquements sont déjà bien visibles dans la doxa qui préside à l'encadrement du peuple: ils offrent autant de possibilités de vagabondages, d'«échappées belles, où se dessinent des ruses d'intérêts et de désirs différents». Nous y sommes encore une fois plongés dans une histoire qui ne saurait s'écrire, mais qui insiste de toute part, sous forme de symptômes, représentant le mal là où les discours dominants veulent le bien.

Là où s'affirmait l'hégémonie cléricale, on craignait comme le diable une démocratisation de la culture comme celle que représentait, notamment, l'Institut canadien de Québec fondé en 1848. On craignait surtout sa tendance, pourtant bien marginale, à prendre des accents libéraux, parfois même voltairiens. Or, il faut protéger le peuple des mauvaises lectures. Aussi a-t-on monté un important réseau de bibliothèques paroissiales conçues essentiellement pour lui procurer des lectures adéquates. Dans un rapport adressé à la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique en 1962, on justifie ce réseau, grosso modo, par l'argumentaire suivant: certaines erreurs ont pénétré les esprits et amoindri la vie religieuse... l'école, qu'on pensa d'abord utiliser comme un moyen efficace de conversion, ne donna pas les résultats espérés... le prosélytisme protestant, de son côté, s'est tourné particulièrement vers la propagande par l'imprimé... une réaction catholique est donc nécessaire. «Comment mieux répondre à l'imprimé que par l'imprimé, au livre, par le livre?»

C'est donc bien encore fois la conjoncture politico-religieuse, lue à travers un regard canadien-français catholique, qui structure l'argumentaire. On en trouve les composantes structurelles: influence coloniale (le protestantisme), défense de l'identité nationale, souci communautaire, crainte des philosophies libérales. Ce sont bien là des ingrédients de l'hégémonie catholique,

telle qu'elle sera encore active aux abords de la Révolution tranquille. Mais ces arguments ne sont-ils pas laïques, par leur nature même? Certes, nous sommes loin d'une affirmation claire. Mais l'hégémonie catholique y paraît bien friable. Est-il aventureux de proposer qu'une laïcité clandestine la travaille, comme l'écume d'une marée montante qui, sur la plage, érode les déblais du littoral?

Certes, on peut s'entendre sur le fait que la religion populaire, au Canada français, a été largement une « religion de clercs... destinée aux fidèles et consommée par eux... une religion catholique hiérarchisée où le clergé propose et où les fidèles suivent (plus ou moins) docilement ». Il est cependant une craquelure qu'on ne peut passer sous silence puisqu'elle traverse profondément le langage populaire lui-même. On sait en effet combien celui-ci, aujourd'hui comme hier, est émaillé de jurons à caractère religieux, au point que les touristes québécois dans les pays du Sud ont pu recevoir le surnom collectif de « Tabarnacos »! On peut évidemment prendre la chose à la légère. Comme en tout fait de langage cependant, il ne faudrait pas sous-estimer la musique du signifiant qui s'y fait entendre, musique qui parfois est assez rock-and-roll, pour ne pas dire heavy métal.

Dédramatisons la chose. Qu'est-ce qu'un juron, en effet, sinon un signifiant passe-partout, c'est-à-dire désapproprié de signification propre, mais capable d'exprimer, sans effort de la part du locuteur, toute la gamme des émotions possibles. Il n'est certes pas insignifiant de voir qu'au Canada français ce sont précisément les signifiants de la sacralité catholique, par ailleurs hégémonique, qui jouent ce rôle, jusqu'à inscrire de telles habitudes de langage dans la trilogie des péchés sinon capitaux, du moins particulièrement capiteux, que sont le blasphème, l'intempérance et la luxure, nommés à nouveaux frais, dans la tonitruance des prêches, la sacrule, la champlure et la créature.

Ne sommes-nous pas là en présence de moyens de contestation élémentaires typiques d'un peuple minorisé? Là où s'affirment les sans-pouvoir? Là où, poète improvisé, le peuple peut donner libre cours à ses sentiments, quitte à ce que ses propos mal embouchés blessent les oreilles éduquées à ouïr d'autres musiques? Mais laissons là des considérations qui pourraient devenir

trop rapidement moralisantes. À notre niveau d'analyse, dans une anthropologie terre à terre, attardons-nous plutôt à ce que révèlent, sans le dire (puisqu'on est toujours en protohistoire) ces passe-partout langagiers.

Il faut évidemment se méfier, comme disait la chanson médiévale un peu grivoise, des serrures qu'on ouvre avec un passe-partout. La chasteté qu'elles gardent sous scellés peut être bien fragile. Et cet outil, s'il est facile d'usage, s'avère en même temps l'outil du pauvre : on l'utilise quand on ne possède pas la clé spécifique permettant d'accéder aux trésors scellés, en clair, celle du propriétaire. Si le sacre et le blasphème exhibent une velléité de puissance et d'émancipation, ils pointent aussi le caractère impossible du désir qu'ils mettent en scène, celui-ci ne disposant pas d'un langage articulé capable de lui donner consistance. La dynamique vitale dont ils témoignent, par leur impulsivité même, est donc bien celle d'une prolétarianisation, c'est-à-dire de l'état propre à un peuple désapproprié de ses moyens de production, ces moyens étant, ici, les fonctions signifiantes du langage.

UNE CULTURE EN SOUFFRANCE

Que dire de ces craquements de la culture populaire, comme de l'ensemble des indicateurs protohistoriques exhumés ici, sinon qu'ils révèlent une souffrance ? Entendons le terme à la manière de nos ancêtres, quand, au magasin du village, un article s'avérait « en souffrance », c'est-à-dire manquant à l'inventaire et que le client devait en conséquence rester insatisfait. De quel manque les ambiguïtés des discours hégémoniques, les paradoxes des personnages historiques, les impulsivités à la fois fantasques et impuissantes de la culture populaire, font-ils symptômes ? La question reste ouverte. Sa pertinence n'est pas l'effet d'une quelconque complaisance à l'égard de la misère humaine ; elle vient du fait que c'est le manque, au cœur de la condition humaine, qui nourrit les dynamiques de transformation d'une société. Le refoulé, le souterrain et l'interdit de signifiants propres en deviennent d'autant plus significatifs.

Nous avons proposé cette courte aventure dans les limbes de l'histoire un peu en réaction contre l'idée de « grande noirceur » qui, brandie sans discernement, fonctionne trop souvent

à la manière d'un poncif stérilisant le regard et interdisant les jugements nuancés. Si tant est qu'une démarche historique tire sa valeur du fait d'arpenter les cimetières du passé les yeux tournés vers l'avenir – en ayant bien en tête les conjonctures du présent puisque ce sont les seules sur lesquelles une emprise est possible –, prendre conscience des subtilités de l'histoire, fussent-elles souterraines, ne peut que faciliter la mise en bouche des complexités contemporaines. Les velléités hégémoniques, en effet, n'y sont pas moins actives qu'elles l'étaient hier, quoiqu'elles ne proviennent pas des mêmes blocs dominants.

À ce propos, une laïcité potentiellement hégémonique ne risque-t-elle pas, à son tour, de saper tout désir non conforme à sa doxa, de reléguer dans des caches souterraines tout ce qui la contesterait? Que deviennent les dynamiques humaines, individuelles autant que collectives, quand leurs mobilisations, notamment affectives, sont systématiquement réorientées vers l'insatiable désir de consommer? Quand tout désir est transmuté en objet de consommation? Quand la prolifération de ces objets fait office de victoire des Lumières? Quand les quêtes de sens qui se pointent dans l'expérience des limites, par ailleurs inéluctables, sont systématiquement marginalisées, voire interdites de cité?

Nous avons tenté de poser le concept de laïcité dans sa dimension essentiellement politique, non pas comme une nouvelle doxa, mais comme un principe d'arbitrage entre des poussées désirantes – ce que sont les quêtes de sens – hétéroclites, désormais assignées à cohabiter l'espace social. Cette notion de laïcité doit bien sûr être conjuguée avec d'autres concepts inhérents à l'analyse des sociétés contemporaines, tel celui de sécularité qui pose, à la manière wébérienne, que le monde est essentiellement le produit de sa dynamique propre (en conséquence, on peut penser que de plus en plus d'aspects et de secteurs de l'action humaine vont échapper au contrôle du religieux institué). Il faut y adjoindre aussi celui de pluralisme qui met en évidence la « concurrence dans l'ordonnement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne ». Sans oublier la réalité de la « désacralisation » dont nous avons pu percevoir quelques effets dans l'appropriation des signifiants du sacré par

la culture populaire et qui représente une dynamique à l'œuvre en Occident depuis plus de quatre siècles.

Sécularisation, pluralisme, désacralisation: ce sont là autant de dynamiques sociales labourant les glèbes humaines. Typiques de la modernité occidentale, en creux des hégémonies politico-religieuses que celle-ci continue d'exhiber, elles en ont travaillé et travaillent le terreau et en forment, en quelque sorte, les conditions de possibilités. Elles représentent autant de pistes pour la découverte – l'exhumation – d'une laïcité protohistorique restée sans mots, sans concepts qui lui soient propres, mais active dans l'irrigation des cultures même les plus traditionnelles.

Le Québec de ce point de vue ne représente sans doute qu'un lopin de terre particulier: les vents et les contrastes saisonniers qu'il a connus lui sont propres, mais restent, en même temps, charriés par un écosystème plus général que la globalisation du monde ne permet plus d'ignorer.

En posant ici le principe d'une protohistoire de la laïcité québécoise, nous misons par ailleurs sur le fait que c'est dans les récits contestataires et refoulés qu'on peut trouver les racines des transformations sociales. C'est là aussi une façon de suggérer que nos ancêtres n'étaient pas que des imbéciles au cerveau lessivé, comme peut le laisser entendre le poncif de la grande noirceur: dans les conjonctures et face aux problèmes de leur temps, ils cherchaient eux aussi des voies d'émancipation. Mais il ne faudrait pas oublier non plus, dans nos bulletins météo, que la raison contemporaine n'échappe pas plus à l'enchantement que les sagesse qui l'ont précédée, même quand l'enchantement prend des formes «émancipées». C'est pourquoi la concurrence des enthousiasmes nécessite, elle aussi, un arbitrage politique. Et la laïcité, dans ce contexte encore, doit être à l'affût d'un bien commun toujours à redessiner, parce qu'il reste sans cesse objet de nouveaux refoulements.

BIBLIOGRAPHIE

- Bellah, Albert, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York, The Seabury Press, 1975.
- Berger, Peter, et Thomas Luckmann, « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, n° 23, janvier-juin 1967, 117-127.
- Bollème, Geneviève, *Le peuple par écrit*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Brodeur, Raymond, « L'affirmation d'une identité culturelle: le petit catéchisme du diocèse de Québec (1815) », dans Raymond Brodeur et Jean-Paul Rouleau (dir.), *La production des catéchismes en Amérique française*, Québec, Éditions Anne Sigier, 1986, 183-222.
- Certeau (de), Michel « La beauté du mort » (en collaboration avec Dominique Julia et Jacques Revel), dans *La culture au pluriel*, Paris, Union générale d'édition, coll. « 10/18 », n° 830, 1974, p. 55-95.
- Certeau (de), Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 », n° 1363, 1980, p. 57.
- Certeau (de), Michel, *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1987.
- Despland, Michel, *Le recul du sacrifice. Quatre siècles de polémiques françaises*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.
- Drolet, Antonio, « L'Épiscopat canadien et les bibliothèques paroissiales de 1840 à 1900 », en ligne sur le site Érudit: <https://www.erudit.org/revue/schec/1962/v29/n/1007362ar.pdf>.
- Frégault, Guy, et Marcel Trudel, *Histoire du Canada par les textes, tome I (1534-1854)*, Montréal, Fides, 1952, p. 149-150.
- Gagnon, Serge, *Quand le Québec manquait de prêtres*, Québec, Les Éditions PUL-IQRC, 2006.
- Gill, Pauline, *Docteure Irma, biographie romancée*, Montréal, Québec-Amérique, tome 1, *La louve blanche*, 2006, 544 p.; tome 2: *L'Indomptable*, 2008, 469 p.; tome 3: *La soliste*, 2009.
- Gimpel, Jean, *La révolution industrielle du Moyen Âge*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », H19, 1975, 345 p.
- Groulx, Lionel, *Notre maître le passé*, deuxième série, Montréal, Librairie Granger Frères limitée, 1936.
- Havel, Vaclav, « Le pouvoir des sans-pouvoir », dans *Essais politiques*, Paris, Calmann Lévy, 1989.
- Herberg, Will, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York, Garden City, 1955.
- Lacroix, Bernard, et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, IQRC, 1984.

- Laot, Laurent, *La laïcité, un défi mondial*, Paris, L'Atelier, 1998.
- Lehoux, Jean-François, *La religion dans l'œuvre de Thomas Jefferson*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, février 1999.
- Lévesque, Kathleen, « Celle par qui la syndicalisation arrive », *Le Devoir*, du 25 septembre 2010.
- Meunier, É.-Martin, « Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec », dans Anne Fortin et Étienne Pouliot (dir.), *Identité et mémoire des chrétiens. Propositions au-delà d'un repli identitaire*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 2013, p. 17-36.
- Monet-Chartrand, Simone, *Ma vie comme rivière: récit autobiographique*, Montréal, Remue-ménage, 2003, 4 vol.
- Rousseau, Louis (dir.), *Le bas clergé catholique au dix-neuvième siècle. Approche comparative d'une population pastorale en voie de changement*, Québec, Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, volume 12, 1995.
- Rousseau, Louis, « À l'origine d'une société maintenant perdue: le réveil religieux montréalais de 1840 », dans Yvon Desrosiers, *Religion et culture au Québec: figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 71-92.
- Rousseau, Louis, « À propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIX^e siècle: où se loge le vrai débat? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, n^o 2, automne 1995, 223-246.
- Rousseau, Louis, et Frank W. Remiggi (dir.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.
- Savard, Pierre, et Paul Wyczynski, « François-Xavier Garneau », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. IX (1861-1870). En ligne: <http://www.biographi.ca/fr/bio.php?BioId=38568>.

PARTIE 4

ET SI LA MESSE N'ÉTAIT PAS DITE ?

De l'esprit des étiquettes de bières : bières, religions et microbrasseries au Québec

SARA TEINTURIER

« Notre AMERICAN JESUS PALE ALE a été nommé lorsque le band punk Bad Religion était de passage au Saguenay... Or, nous étions en déplacement pour un festival et n'avons pas pu aller les voir... En hommage à leur succès American Jesus, le nom de notre pale ale était trouvé! Rien de religieux en fait. »

(HopEra, 2015)

« L'histoire de la bière, c'est l'histoire du Canada. »

(Sherk, 2001, 4. Traduction libre)

« Rien de religieux en fait », assure la microbrasserie HopEra explicitant le nom donné à l'une de ses créations, la bière American Jesus Pale Ale, assortie d'une étiquette représentant un Christ rédempteur orange sur fond noir. En somme, il ne s'agirait là que de la coïncidence d'une rencontre entre les brasseurs saguenéens et un concert de rock punk au cours de l'été 2014. De telles coïncidences ont toutefois l'heur de se répéter au Québec : dans l'univers brassicole contemporain, près de 180 occurrences font ainsi référence à des éléments religieux, soit par le nom de la bière – comme la Pénitente, Sainte-Bénite de Ponce Pilate, La Noire Sœur –, par celui de la brasserie – Dieu du Ciel!, Le Saint-Graal, La Pècheresse –, ou encore par un élément graphique de l'étiquette – l'auréole et la porte du paradis de Ta Meilleure, ou la Mellifera dont le dessin propose une étonnante interprétation de Notre-Dame des Luchadores en Vierge à l'enfant-catcheur.

Au total, ce sont 178 noms (de bières ou de microbrasseries) ou étiquettes référant à un élément religieux qui ont été repérés

parmi les produits et les sociétés de production au Québec. Un tel corpus, dont il reste cependant difficile d'en attester l'exhaustivité, a été constitué en compilant les données accumulées dans diverses sources : les sites Internet des microbrasseries, de leurs regroupements ou de spécialistes reconnus (tel mariodeer.com), les forums ou pages Facebook regroupant les amateurs (type Capsules bière, Collectionneurs d'objets sur la bière du Québec, ou ratebeer.com), le magazine *Bières et plaisirs* en ligne et distribué en version papier gratuitement, portant sur l'actualité brassicole québécoise, ou lors de fréquentes visites dans les dépanneurs ou les boutiques spécialisées en bières de microbrasserie. Cette recension a été complétée par une mise en perspective historique de la culture brassicole au Québec ainsi que de sa réalité à l'époque contemporaine¹. Cette approche s'inscrit ainsi dans une démarche inductive, dont l'origine est à chercher dans mon étonnement initial devant la récurrence de l'usage de noms ou de symboles à connotation religieuse sur les produits brassicoles au Québec au regard d'autres scènes brassicoles que je connaissais alors (principalement en Europe) où la thématique « religieuse » ne semble pas être mobilisée de la même manière.

Cette recherche fait siennes les prémisses d'une théorie « enracinée » ou « ancrée » dans les données empiriques découvertes dans « des situations ordinaires de la vie quotidienne »². Aussi, ce n'est pas la proportion relativement faible d'éléments religieux que nous retenons ici. En effet, au regard des quelque 150 microbrasseries³ du Québec, qui ont produit en date de 2013 près de 3350 bières, au rythme de croisière d'environ désormais

-
1. Toutes les données ont été collectées entre août 2015 et septembre 2017. Le corpus est à jour au 15 septembre 2017.
 2. D. Céfai « Postface. L'enquête de terrain en sciences sociales », p. 518 ; B.-G. Glaser et A.-A. Strauss, *La découverte de la théorie ancrée : stratégies pour la recherche qualitative* ; P. Paillé, « L'analyse par théorisation ancrée » ; N. Ralph, M. Birks et Y. Chapman, « The Methodological Dynamism of Grounded Theory », p. 4.
 3. Au Québec, le terme « microbrasserie » est utilisé couramment pour désigner soit des lieux de brassage artisanal de la bière, soit des broue-pubs associant production et vente (bar), correspondant chacun à un type de permis de production spécifique. Dans cet article, sauf lorsque nous le mentionnons, nous entendons par « microbrasserie » toute société brassicole assurant la production et la vente d'une bière artisanale.

500 nouveaux produits par an⁴, 178 noms ou symboles religieux représentent environ 4,5 % des produits qui ont été créés depuis le milieu des années 1980. Indubitablement, c'est un corpus à première vue marginal. Il n'est pas pour autant insignifiant dans une société récemment détachée du catholicisme culturel⁵, mais dont la relation à la religion n'a pas cessé d'alimenter les débats politiques et sociétaux⁶ et la production culturelle⁷.

C'est à partir de ce double contexte de l'essor des microbrasseries au Québec depuis le milieu des années 1980, d'une part, et des relations entre société et religions au Québec, d'autre part, que je situerai mon hypothèse, à savoir que les étiquettes de bières peuvent aider à comprendre les renégociations de la religion historiquement majoritaire (le catholicisme) comme culture et héritage. Même si de nombreuses études – principalement anglophones – ont analysé la culture brassicole et le récent essor de la bière artisanale comme mouvement mondial à l'échelle locale⁸, peu s'intéressent à la thématique religieuse dans les références

4. Association des microbrasseries du Québec, «Un portrait de l'industrie brassicole au Québec. Évolution du nombre de permis», 2016; D. Cambrou-Goulet, «Le boom des microbrasseries au Québec», *Métro* (blogue), 16 décembre 2015; S. Cloutier, «Combien de bières au Québec?», *Bières et plaisirs - Québec* (blogue), 30 mai 2013; P. Wouters, «Cinq dossiers à suivre en 2017», *Bières et plaisirs - Québec* (blogue), 9 février 2017.
5. É.-M. Meunier et J.-F. Laniel, «Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006)», dans J.-C. Demers, *Modernité et religion au Québec*; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)», *Recherches sociographiques*, 52 (3), p. 683-729.
6. M. Burchardt, «Recalling Modernity: How Nationalist Memories Shape Religious Diversity in Quebec and Catalonia», *Nations and Nationalism*, 23 (3), p. 599-619; A.-G. Gagnon et J.-C. St-Louis, *Les conditions du dialogue au Québec: laïcité, réciprocité, pluralisme*, G. Zubrzycki, «Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec», *Recherches sociographiques*, 57 (2), p. 311-332.
7. L. Rousseau, «Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec», *Recherches sociographiques*, 57 (2-3), p. 289-310; P. Véronneau, «Quelles représentations de l'histoire du Québec construit le cinéma québécois?», *Bulletin d'histoire politique*, 23 (3), p. 144-179.
8. I. Cabras, D. M. Higgins et D. Preece, *Brewing, Beer and Pubs: A Global Perspective*; Colicchio et collab., *The Oxford Companion to Beer*; Fletchall, «Place-Making through Beer-Drinking: A Case Studies of Montana's Craft Breweries», *Geographical Review*, 106 (4), p. 539-566; S.-M. Schnell, «Deliberate identities: becoming local in America in a global age», *Journal of Cultural Geography*, 30 (1), p. 55-89.

des microbrasseries. Ponctuellement, cette thématique est cependant mobilisée par les acteurs du milieu, particulièrement aux États-Unis, berceau du renouveau des bières artisanales dans les années 1970 en Amérique du Nord : certaines brasseries y ont bâti une part de leur image sur de tels motifs, comme la Russian River Brewing Company⁹ ou la Shmaltz Brewing Company qui produit sous la marque He'Brew des bières qu'elle garantit cachère¹⁰. À cela s'ajoute la constitution de groupes comme la Beer Church et The Church of Beer qui proposent une parodie de religion (doctrine autour de la bière comme moyen de rendre le monde meilleur, ordination de ministres, etc.), tandis que des groupes religieux, principalement d'obédience chrétienne ou juive, organisent des rencontres « bible-bière » une pinte à la main¹¹. Pour Benjamin E. Zeller, un des seuls chercheurs à avoir proposé des pistes d'interprétation sur le sujet, cette situation s'inscrit dans ce qu'il conceptualise comme étant la « nourriture religieuse kitsh » (*religious food kitsh*), préparée non pour un rituel ou une observance religieuse, mais pour faire appel aux sentiments du consommateur, souvent sur le mode de l'humour ou de l'ironie¹². Kitsh, marketing, *glocal*, mais également sécularisation et déprise du catholicisme culturel sont autant de niveaux à saisir pour comprendre ce qui est en jeu dans l'usage d'éléments religieux dans le milieu brassicole au Québec à l'époque contemporaine.

Deux moments, se nourrissant l'un l'autre, ponctuent cet article. C'est en effet en rappelant certains des traits de la culture brassicole, liant religion et bière depuis la Nouvelle-France, qu'il

-
9. Parmi les bières produites par la Russian River : Hopfather, Benediction, Damnation, Deification, Erudition, Beatification, Compuccion, Consecration, Propitiation, Mortification, Perdition, Redemption, Rejection, Salvation, Sanctification, Supplication, Temptation.
 10. Parmi les bières produites par la Shmaltz : Hop Manna, Messiah (« The Beer you've been waiting for »), Genesis 15:15, Jewbelation, She'Brew, Hanukkah Chanukah, Circum Session.
 11. Beer Church: <http://beerchurch.com/>; The Church of Beer: <http://thechurchofbeer.com/>; des exemples de rencontres « bible-bière » : « Cheers and jeers greet Beer and Bible School at Dallastown church », *The York Daily Record*. Adresse : <http://www.ydr.com/story/news/2017/08/22/sweet-baby-jesus-beer-church/589628001/>; à Montréal: The Jewish Learning Lab, <https://www.facebook.com/jewishlearninglab/>
 12. B.-E. Zeller, « Food and Cooking », p. 239-240.

est ensuite permis de saisir quelques-uns des ressorts contemporains de ce geste « bio-culturel¹³ » qu'est celui de produire ou boire de la bière en mobilisant des références religieuses.

BOIRE DE LA BIÈRE AU QUÉBEC : HÉRITAGES ET REPRÉSENTATIONS

Les usages alimentaires et leur environnement prennent « leurs racines dans les siècles passés », quoique l'individu garde sa propre marge d'action en matière de choix alimentaires¹⁴. Le marché brassicole au Québec, en ce sens, présente ses propres caractéristiques qui se forgent dès l'établissement de la Nouvelle-France. L'histoire en est connue, quoiqu'elle soit relativement peu étudiée¹⁵. En effet, l'alcool fait partie intégrante de la culture des Européens qui s'installent en Amérique du Nord, mais se heurtent à des contraintes naturelles rendant difficile l'exploitation de vignes, situation à l'origine d'une importation d'alcool importante. Localement, la production brassicole se développe. Contrairement à la configuration européenne au même moment, les communautés religieuses et les abbayes n'en sont pas des acteurs significatifs : certes, les Récollets produisent leur bière dès 1620, comme les frères de l'Hôpital général de Montréal au début du XVIII^e siècle, tandis que les Jésuites ont leur propre houblonnière attestée en 1685¹⁶; les Sœurs Grises en produiront également en ce XVIII^e siècle – leur nom est précisément associé à l'ivresse (« grises »), apostrophe péjorative à leur adresse étant donné le trafic d'alcool auquel s'était adonné le mari de la fondatrice, Marguerite D'Youville (Sœurs Grises, 2012). Quoi qu'il en soit, le rôle des religieux en Nouvelle-France en matière brassicole semble marginal et est constitué principalement de la transmission d'un savoir-faire. Des commerces de bières existent par ailleurs, portés par des familles et quelques brasseurs de métier. Malgré sa Brasserie du roi, l'élan donné par l'intendant Jean Talon à la

13. M. Lecoutre, *Le goût de l'ivresse : boire en France depuis le Moyen Âge (V^e-XXI^e siècle)*, p. 9.

14. F. Régner, *Sociologie de l'alimentation*, p. 9.

15. C. Ferland, « De la bière et des hommes »; *Bacchus en Canada : boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France*; R. Fiset, « Brasserie et distilleries à Québec (1620-1900). Profil d'archéologie industrielle. »

16. C. Ferland, « De la bière et des hommes », *op. cit.*, p. 34 et 44.

production de la bière, pour des raisons économiques – assurer un débouché à la production de grains – autant que morales et sanitaires – faire diminuer l'ivrognerie jugée problématique dans la colonie – ne perdue pas devant la concurrence de l'importation des produits alcoolisés en provenance d'Europe. En Nouvelle-France, les représentations liées à l'alcool sont celles que l'on trouve en France à la même période : vin et eaux-de-vie bénéficient d'un certain prestige et se consomment dans l'élite sociale, au détriment de la bière assimilée aux classes laborieuses.

C'est dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, avec la Conquête, que la production brassicole s'enracine principalement dans les régions urbaines de Montréal, de Québec et de Trois-Rivières. La culture britannique, en la matière, se distingue de celle de la France en matière de consommation de bière : à Londres, la pollution de l'eau oblige à préférer la bière comme boisson quotidienne salubre¹⁷. À partir de ce moment, cette production donne lieu à une industrie pérenne, avec des brasseurs actifs durant plusieurs décennies, voire au-delà – c'est le cas de la brasserie Molson à partir de 1786 –, et de véritables marques et logos différenciant les produits les uns des autres. Fiset attribue une telle réussite à un contexte économique renouvelé, favorable à l'arrivée de nouveaux entrepreneurs grâce au taux peu élevé des taxes, à la disponibilité d'une main-d'œuvre peu coûteuse et au coût élevé des produits d'importation¹⁸. Fortuitement, un lien entre bières et religions s'établit, sans conséquence durable. En effet, c'est à la même période qu'un des membres de la famille Hart, première famille juive établie durablement dans la province de Québec, fonde une brasserie à Trois-Rivières en 1796 : Ezéchiel est plus connu comme ayant été le premier Juif élu député dans l'Empire britannique, ayant soutenu la loi de 1832 garantissant à toute personne confessant la religion juive les mêmes droits et libertés politiques que les autres « sujets de Sa Majesté de la province¹⁹ ». Son commerce brassicole, caractérisé par un paiement à crédit et non comptant, est racheté au milieu du XIX^e siècle sans

17. A. W. Sneath, *Brewed in Canada: The Untold Story of Canada's 350-Year-Old Brewing Industry*, 2001.

18. R. Fiset, *op. cit.*, p. 37.

19. M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*.

laisser de trace dans la mémoire collective, hormis la recette de sa bière récemment redécouverte aux Archives nationales du Québec, et recrée en 2016 par la brasserie Le Réservoir à Montréal sous le nom « L'Affaire Hart », en référence à la situation politique contestée d'Ezéchiel Hart²⁰.

La religion interfère plus profondément dans la culture brassicole à partir du milieu du XIX^e siècle. Au Bas-Canada, la consommation d'alcool est alors particulièrement importante ; Montréal compterait en 1836 pas moins de 314 auberges, 69 épiceries avec permis d'alcool et 500 débits clandestins, avec des conséquences économiques, sociales et morales inquiétant les autorités politiques et religieuses²¹. Quelques sociétés de tempérance protestantes, sur le modèle de celles qui existaient aux États-Unis, se développent alors, mais c'est l'abbé Charles Chiniquy, curé à Beauport, qui permet l'apogée d'un mouvement dont les traces sont vivaces dans la mémoire collective : à partir de 1839, il prêche au Bas-Canada, publie des « manuels des sociétés de tempérance », obtient des promesses d'abstinence de la part des fidèles et impose, à partir de 1842, la croix noire comme symbole de la tempérance. Son action est confortée par la tournée nord-américaine du cofondateur des Missionnaires de France, M^{gr} Charles de Forbin-Janson, évêque de Nancy, venu soutenir la mise en place des Missions populaires (1840-1842) encouragées par l'évêque de Montréal, M^{gr} Bourget : c'est lui qui bénit le monument de tempérance à Beauport en 1840²². Une des conséquences de ce mouvement est la production de la « p'tite bière » ou « bière de tempérance » (principalement de la bière d'épinette), au taux d'alcool faible²³. Au début du XX^e siècle, une nouvelle campagne de tempérance menée par l'Église catholique soutenant la Ligue

20. Canadian Beer News, 2016; G. Gillman, « Early Brewery in Quebec Leaves a Recipe, c. 1800 », *Beer Et Seq* (blogue), 16 février 2016; M. Perron, « La Brasserie Hart de Trois-Rivières », *Bières et plaisirs - Québec* (blogue), 5 août 2017.

21. N. Voisine, « L'apôtre de la croix noire : Charles Chiniquy », *Cap-aux-Diamants, la revue d'histoire du Québec*, n° 28, p. 44.

22. R. Germain, « Les p'tites bières », *Cap-aux-Diamants, la revue d'histoire du Québec*, n° 28; L. Rousseau, « Les missions populaires de 1840-42 : acteurs principaux et conséquences », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 53, p. 7-21.

23. R. Germain, « Les p'tites bières », *op. cit.*

anti-alcoolique coïncide avec la croisade prohibitionniste menée tant aux États-Unis qu'au Canada. Elle aboutit au référendum sur la prohibition de l'alcool (10 avril 1919) et à la mise en place d'un régime de prohibition finalement aboli en 1921, remplacé par la création de la Commission des liqueurs chargée du contrôle des ventes de l'alcool dans la province²⁴. Dès les années 1920 et 1930, devant les adaptations rendues nécessaires par la nouvelle réglementation comme par la crise économique, les petites brasseries disparaissent au profit des grands groupes industriels tels Molson, Labatt, Carling ou Dow.

Cette concentration de la production brassicole entre les mains de grands groupes jusqu'à aujourd'hui laisse la place, à partir des années 1980, à la résurgence de microbrasseries de bières artisanales. Même si elles prennent soin de se distinguer les unes des autres par des images de marque souvent fortes, elles présentent nombre d'éléments communs. Entre autres, l'héritage d'une certaine relation à la bière, à la fois boisson populaire, liée pour partie à la culture britannique et produit symbole d'une des croisades de l'Église catholique principalement, alors « entrepreneur de morale²⁵ » des comportements, entre en ligne de compte dans la création des produits brassicoles.

DU « RELIGIEUX » AU ROYAUME DU MARKETING ET DU GLOCAL

La révolution de la bière artisanale n'est pas que québécoise. Elle a lieu d'abord en Europe (en Belgique et en Allemagne principalement) à partir des années 1960 ; elle se poursuit aux États-Unis dès les années 1970, et sur la côté ouest du Canada au début des années 1980²⁶. Chaque fois, elle y est devenue un phénomène sociétal que manifestent, parmi d'autres, la croissance exponentielle de la production des bières de microbrasserie, la parution

24. R. Germain, « La bouteille "maudite" : la prohibition à Québec au début du siècle », *Cap-aux-Diamants, la revue d'histoire du Québec* 2 (3) ; J. Noël, *Canada Dry: Temperance Crusades before Confederation*.

25. H. S. Becker, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*.

26. I. Cabras, D. M. Higgins et D. Preece, *op. cit.* ; Colicchio et collab., *op.cit.* ; M. W. Patterson et N. H. Pullen, *The Geography of Beer : Regions, Environment, and Societies*.

de nombreux livres à destination du grand public²⁷, des itinéraires touristiques dédiés, une couverture médiatique régulière ainsi que la création ou l'enracinement de festivals de bières. Ce moment des années 1980 n'est pas anodin pour Charles, sommelier d'une microbrasserie québécoise et dans le milieu brassicole depuis plus de 15 ans²⁸ : dans la continuité de l'affirmation identitaire québécoise, c'est aussi le temps d'un changement générationnel et culturel. Alors que la « bonne » alimentation devient un programme de politique publique et une préoccupation sociétale, il s'agirait par ailleurs de retrouver le goût de la bière, que les grands groupes industriels ont eu tendance à harmoniser, voire à rendre insipide. Dans une telle perspective, ce serait rompre avec la génération précédente et renouer avec les racines du terroir quelque peu perdues dans le grand mouvement d'une mondialisation accélérée dont les effets se font sentir au quotidien. Réaffirmer l'identité québécoise, locale, passerait également par une production distincte de celle des industriels « anglos » dominant le marché – bref, comme lors de la Révolution tranquille sur le plan politique avec, en particulier, le détachement de la grande structure de pouvoir qu'a été l'Église, il s'agirait là de reprendre le pouvoir économique et social, une bière à la fois.

Pour une part et malgré la spécificité du contexte, ces représentations en jeu confirment les travaux réalisés analysant l'émergence des microbrasseries, principalement aux États-Unis. En effet, deux grands motifs composent la toile de fond de ce renouveau de la production des bières artisanales. C'est, d'une part, la (re)création d'un terroir. Renouer avec le goût n'a pas pour seule motivation de combler l'expérience du consommateur, mais également de développer le sentiment d'authenticité des visiteurs comme des producteurs et de créer ou conforter une communauté locale – de l'usage de produits locaux au sentiment de connexion avec un lieu physique²⁹, en réaffirmant « ce qui nous rassemble »

27. Par exemple, pour le Québec : S. Daignault, *Histoire de la bière au Québec*; J.-F. Joannette et G. Levesque, *Les microbrasseries du Québec*; P. Wouters, *Guide d'achat des bières au Québec : 250 bières*.

28. Entretien avec Charles, Montréal, 9 janvier 2017. Les prénoms sont modifiés.

29. J. Coulombe-Demers, « Bière, terroir et patrimoine au Québec le cas du style de bière *annedda* »; W. Flack, « American Microbreweries and Neolocalism: "Ale-ing" for a Sense of Place », *Journal of Cultural Geography*, 16 (2), p. 37-53; Fletchall, *op. cit.*;

*hic et nunc*³⁰. D'autre part, c'est contrebalancer les effets perçus de la mondialisation, à la fois dans une optique identitaire – affirmer l'identité et refuser l'anonymat – et dans un objectif économique – développer une production locale ne dépendant pas des grands groupes aux activités lointaines³¹. Bref, « redevenir local » à l'âge global³², s'inscrire dans un mouvement à la fois de *globeerization* et de *beeroregionalism*³³.

Interpeller le consommateur devient dès lors un des enjeux de l'image de la microbrasserie, passant non seulement par la qualité de son produit phare, mais également par la création d'une identité visuelle forte : *Pour boire, il faut vendre* est l'une des chansons populaires québécoises, dont le titre rappelle aussi qu'il n'y a pas de marché brassicole sans fort marketing, valorisation de la marque et autre publicité (Myre McCallum, 2012). Les noms de brasserie et d'étiquettes sont ici l'un des *topoi* les plus visibles de cette démarche, « le véhicule de notre identité³⁴ ». Les premières étiquettes des bouteilles d'Unibroue, une brasserie créée en 1991, constituent une rupture par rapport aux précédentes labellisations, y compris des nouvelles microbrasseries alors existantes. Unibroue propose non seulement un nom évocateur pour ses bières – Don de Dieu, La Fin du monde, La Maudite... – mais également un graphisme riche de sens pour qui a les clés

A.-M. Hede et T. Watne, « Leveraging the human side of the brand using a sense of place: Case studies of craft breweries », *Journal of Marketing Management*, 29 (1-2), p. 207-224; Murray et Kline, 2015; Schnell et Reese, 2014; M. Tremblay, « Du territoire au boire: la bière artisanale au Québec »; L. Turgeon, « Les produits du terroir, version Québec », *Ethnologie française*, 40 (3) : 477-486.

30. P. R. Da Silva Ferreira, « Ce qui nous rassemble autour de la "dernière bière". Vivre le feeling du moment en Beauce (Québec) ».
31. K. Lamertz et collab., « New identities from remnants of the past: an examination of the history of beer brewing in Ontario and the recent emergence of craft breweries », *Business History*, 58 (5), p. 796-828; P. Pesteil, « Au carrefour de l'économique et du culturel », *Études rurales*, n° 157-158 (janvier), p. 211-228; R. Sims, « Food, place and authenticity: local food and the sustainable tourism experience », *Journal of Sustainable Tourism*, 17 (3) : 321-336.
32. S. Schnell, « Deliberate identities: becoming local in America in a global age », *Journal of Cultural Geography*, 30 (1), p. 55-89.
33. D. F. Ruccio et C. O'Brien, « Globeerization or Beeroregionalism: Beer as an Economic Representation », dans *Economic Representations: Academic and Everyday*, 274-290, Routledge.
34. Entretien avec Charles, *op. cit.*

pour le décoder : architecture, références à la culture (populaire), histoire... Indéniablement, les microbrasseries cherchent ainsi à « parler aux Québécois³⁵ », pour « mettre la bière, la bière québécoise, sur un piédestal³⁶ ». Les thèmes mobilisés sont particulièrement larges, incluant des références au patrimoine local ou à la culture populaire. Dès lors, quels sens donner à notre corpus à thématique religieuse ? Plusieurs registres sont ici repérables, en résonance soit avec certains héritages historiques et les représentations que les consommateurs s'en font, soit avec l'affirmation d'une identité locale forte passant par la valorisation d'un terroir ou encore avec l'inscription dans la longue tradition brassicole commençant dès l'Antiquité.

Ainsi, un des thèmes les plus importants, y compris en ce qui a trait aux éléments religieux, relève d'une référence au patrimoine religieux, qu'il soit élément d'histoire et, spécialement, d'histoire locale (par exemple : La Croix-Noire [en référence aux ligues de tempérance], Don de Dieu, La Buteuse, Sœur Marie-Barbier, Monseigneur d'Esgly, La Guerre des clochers, Sœur Thérèse – cette dernière nommée en mémoire d'une religieuse enseignante du lieu ayant laissé un souvenir impérissable d'autorité et de sévérité), au patrimoine matériel, comme les bâtiments religieux (Sanctuaire, Vieux-Couvent), ou immatériel, comme les noms de lieux ou certains rites (Mea Maxima Culpa, Neuvaine, Péchés mortels, St-André, La Bonne Sainte-Anne, La St-Antoine, La Messe de minuit, Trois-Pistoles, Cap-Trinité, St-So [pour Saint-Sauveur]). En ce premier sens, l'étiquette de La Grande Noirceur, bière noire de Dieu du Ciel!, frappe par la synthèse commune à laquelle elle recourt pour évoquer la période³⁷ : entre deux clochers s'élançant vers le ciel, Duplessis semble prêt à écraser de ses deux vastes mains (tel un ogre) une masse populeuse et impuissante, prisonnière de l'entente cléricalo-politique.

35. G. Lawrence, « Quand les microbrasseries parlent aux Québécois », *L'Actualité*, 2015.

36. Entretien avec Laurent, Montréal, 19 décembre 2016. Laurent a créé une microbrasserie à Montréal au milieu des années 2000.

37. É.-M. Meunier et Warren, 2002 ; É.-M. Meunier, « La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 129 (décembre), p. 43-59.

La volonté d'une inscription dans une histoire brassicole étrangère, liée à la production en abbayes, est également mobilisée : ainsi en est-il de la Blonde de l'Abbaye d'Oka, nommée explicitement en référence à « la tradition séculaire issue des abbayes belges³⁸ », en reprenant le nom d'un site religieux québécois. La même logique est à l'œuvre avec les bières Mons d'Abbaye, ou avec la référence à Hildegarde de Bingen (bière La Hildegarde, microbrasserie Isle de Garde), sainte religieuse particulièrement réputée pour sa connaissance de la pharmacopée et pour avoir remis à l'honneur les vertus médicinales du houblon.

Certaines microbrasseries jouent du registre religieux et filent la métaphore : ainsi le resto-brasserie Le Presbytère – prenant le nom du bâtiment où il est installé, ainsi que sa date de construction comme référence : 1873 – les invite à une bénédiction : « Mangez. Buvez. Soyez bénis³⁹. » La microbrasserie Charlevoix, installée au Saint-Pub, lance un « Que Charlevoix soit en vous / Depuis 19 ans que le Saint-Pub transforme l'eau en bière ». Dieu du Ciel!, créée en 1997 à Montréal, a bâti l'intégralité de son image sur des composantes plus syncrétiques : elle mobilise aussi bien le registre de la moralité / immoralité (Moralité, Immoralité), que les références aux rythmes solaires (série Solstice), aux chamanismes (Chaman) ou au néopaganisme – registre que l'on retrouve ponctuellement avec la Druides des Brasseurs du Monde. Quant à la microbrasserie Siboire, particulièrement en verve pour des jeux de mots à répétition (« Si boire est un vice, cale verre en est un autre »), le registre mobilisé, hormis une Calvaire et une Mauvaise conscience, s'aventure sur d'autres terrains.

D'une certaine manière, ces différents registres, jusqu'ici, ne s'écartent pas de ce que l'on peut trouver pour d'autres étiquettes de bières. Concernant le « religieux » sur les étiquettes, le plus spécifique et transversal aux différentes thématiques relève d'un dosage savant entre culture populaire ou culture brassicole, références merveilleuses, humour, voire, pour un certain nombre de produits, registre d'une moquerie parfois virulente. Ainsi, la figure du diable est-elle omniprésente (graphisme de La Maudite

38. <http://brasseursillimites.com/bieres/abbaye/>.

39. <https://www.lepresbytere.ca/>.

accompagné d'une représentation de la chasse-galerie ou celui de la bière Eau bénite avec un diable dans un bénitier, brasserie Trou du diable, bières Belzébuth, Brassin #666, Diable, L'infernale, La part du diable, Fleur du diable, Diabliesse, L'Ange cornu, O'Born Devil, Fontaine du Diable, Une saison en enfer, El Diablo...). C'est là l'une des thématiques les plus communes dans la culture brassicole comme dans la culture populaire québécoise : succomber à la tentation en bravant ce qui a été des interdits religieux, ou obtenir ce qui est impossible aux humains par un pacte avec le diable et ses moyens surnaturels⁴⁰. Par extension, le registre de la lutte entre le bien et le mal et celui de la moralité sont également particulièrement représentés parmi les produits québécois (brasserie Le Bien, le malt, bières Moralité, Immoralité, L'Innocente, La Coupable, L'impardonnable, L'adultère, La Défroquée, ou l'ensemble des sept péchés capitaux, Orgueil, Avarice, Envie, Colère, Luxure, Paresse, Gourmandise, de la brasserie Saint-Graal). L'humour, autre caractéristique de la culture brassicole, est souvent mobilisé en premier lieu par des jeux de mots (La Corne et la muse, L'Amère supérieure, L'Abbé Niki, La Noire Sœur, La Blonde du frère Moffet, brasserie Siboire), par le détournement de certaines expressions (brasserie Le Démon de Maxwell), par la mise en scène de saints imaginaires (Sainte-Nitouche, Sainte-Moustache, Sainte-Source, brasseries Le Saint-Bock, Le Saint-Houblon, Le Saint-Graal) ou par le graphisme accompagnant des personnages plus ou moins typiques (La Bedelle, La Confessante, Robe noire, Supermoine, L'Évêque). Les sacres, ces jurons dont l'origine est religieuse et principalement catholique, sont également largement utilisés⁴¹ : « Pouvoir dire et commander une Câlisse, quel plaisir!⁴² » Le plaisir, quel est-il exactement ? Jouer avec ce qui a été, il y a encore peu de temps, tabou, interdit par la religion, et « resté ancré dans nos valeurs », sans recevoir de blâme dans une société où l'Église n'a plus les moyens, selon notre interlocuteur, de s'y opposer. L'humour occupe dans cette scène brassicole québécoise une place non négligeable – « Le rire abîme le pouvoir

40. C. Chenault, « Le Diable, une figure toujours d'actualité », *Terrain, revue d'ethnologie de l'Europe*, n° 50 (mars), p. 114-23.

41. O. Bauer, *L'hostie, une passion québécoise*.

42. Entretien avec Laurent, 19 décembre 2016.

en fustigeant ses dogmes et ses pratiques⁴³ » –, crée ou renforce la subversion des normes. Pour autant, des limites sont posées à la liberté d'expression brassicole : « On peut rire de *notre* religion, pas de celle des autres ; et même pour notre religion, il y a des choses qu'on ne fera pas⁴⁴ ».

Du rire à la dérision, le pas est d'ailleurs franchi à plusieurs reprises. Le registre de la messe noire est ainsi ponctuellement déployé, parfois en lien avec les milieux gothiques, metals ou punks (La Messe des Morts, Ep^ok). Des parodies de mise en croix sont dessinées (La Sainte-Bénite de Ponce Pilate, avec un cerf, fumant la pipe et crucifié, agrémenté d'un « On s'en lave les mains ! » ; Oreille de Crisse, avec un cochon couronné de feuilles d'érable, en croix et brûlant dans ce qui semble être les flammes de l'enfer). D'autres rituels sont détournés, tel le recueil de l'eau de Pâques pour la confection de la bière (La Sainte-Bénite de Barrabas, La Sainte-Bénite de Ponce Pilate) : « Il est grand, le mystère de cette bière ! Une fois de plus, nos vaillants brasseurs ont recueilli une eau de Pâques dont la source jaillit du cœur des Appalaches. Une eau pure et douce comme pas une, afin de vous offrir une pilsner croustillante, houblonnée aux hüll melon et hallertauer blanc. Prenez et buvez-en tous pour les siècles des siècles ! Amen⁴⁵. » La figure de la femme n'est pas épargnée, spécialement de la Vierge Marie⁴⁶. Ainsi, une Spiritu Fornicationis est-elle illustrée par ce qui semble être une Vierge douloureuse. La Moine féral, quant à elle, laisse planer l'imagination sur le caractère sauvage du moine aux traits de castor. La Broue Shop est plus impérative avec sa bière Lâche toé l'moine.

43. F. Raphaël, « Humour et dérision : les fonctions sociales du rire », *Revue des sciences sociales*, n° 43 : 10-11, p. 10

44. *Ibid.*

45. Étiquette de la bière La Sainte Bénite de Ponce Pilate, Brasserie Ras L'Bock, 2017. Pour le lancement de la bière, la brasserie a proposé un court-métrage : <https://vimeo.com/221373399>, 13 juin 2017.

46. Sur la figure de la femme dans la culture brassicole, voir J. Falce, *La bière : une histoire de femmes*.

CONCLUSION

La bière au Québec, tout un monde? Très certainement. L'étudier, c'est plonger dans la complexité des représentations et des mises en scène du religieux. Les buveurs « consomment [...] du sens, voire des symboles en accord avec leurs manières de vivre et de penser. [...] L'image et l'effet supposés des boissons [leur] importent beaucoup⁴⁷ ». La patrimonialisation en est l'une des composantes: si ce processus a d'abord concerné le bâti, patrimoine matériel⁴⁸, il a aussi pris en compte le patrimoine religieux immatériel⁴⁹; à travers une réflexion sur l'hostie, Bauer soulignait que l'alimentation lui semblait relever des deux à la fois⁵⁰. En ce sens, c'est un rapport décomplexé à l'institution religieuse qui est en jeu, une appropriation banalisée du religieux dans un ensemble d'autres références mises au même niveau – tels les personnages historiques ou les toponymes – par une génération active à partir des années 1990 et qui n'a pas été confrontée à l'institution religieuse de la même manière que les générations antérieures. Cette patrimonialisation n'est cependant pas le seul processus à l'œuvre. Les éléments de syncrétisme puisant dans les spiritualités et nouveaux mouvements religieux, comme ceux relevant du registre humoristique ou de la dérision, signalent autant de relations complexes au religieux.

Cette simultanéité des registres dans la société québécoise interpelle : comment saisir à la fois des phénomènes qui paraissent distincts, comme l'érosion de la pratique religieuse et l'usage de référents religieux? Pour Burchardt, c'est là le signe d'une même réalité qu'il analyse en termes de nouvelles formes de diversités⁵¹. Dans une telle perspective, les reconfigurations à l'œuvre ne se

47. M. Lecoutre, *op. cit.*, p. 9.

48. L. Bernier, « Les églises et les bâtiments à caractère religieux de Montréal : de la francisation à la patrimonialisation »; T. Coomans et collab., *Quel avenir pour quelles églises? What future for which churches?*

49. L. Turgeon, *Le patrimoine religieux du Québec : entre le cultuel et le culturel*.

50. O. Bauer, « Le mot et la chose, l'hostie dans le matrimoine du Québec », *Journal of Religion and Popular Culture, suppl. Special Edition - Religion and Popular Culture in Canada*, 21, p. 1-22.

51. M. Burchardt, « Is Religious Indifference Bad for Secularism? Lessons from Canada », dans J. Quack et C. Schuh, *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, p. 83-99.

rapporteraient pas seulement de la sécularisation de la société, mais également à une superdiversité dépassant la cohabitation des différentes confessions, appartenances ou non-appartenances religieuses, bousculées par la pluralisation croissante des sociétés – y compris québécoise. Les dynamiques à l'œuvre incluraient aussi bien les innovations religieuses ou les demandes en matière de spiritualités, extra-institutionnelles et non liées nécessairement aux identités nationales⁵². Étudier les références religieuses des étiquettes de bières au Québec commande de rendre compte de cette complexité, qu'Howard S. Becker mettait à l'honneur en rappelant que les « problèmes jugés intrinsèquement sérieux et dignes de l'attention qu'une personne adulte peut leur consacrer » ne doivent pas faire oublier que « d'autres [...] jugés triviaux, simples crottes de mouches sur le papier peint de la vie », permettent d'échapper aux idées communes et d'étudier « la gamme complète des activités sociales », sans exclusive⁵³.

BIBLIOGRAPHIE

- Association des microbrasseries du Québec (AMBQ) (2016), « Un portrait de l'industrie brassicole au Québec. Évolution du nombre de permis », Québec: AMBQ. <http://www.ambq.ca/mod/file/ContentDoc/8e296a067a37563370ded05f5a3bf3ec.pdf>.
- Bauer, Olivier (2009), « Le mot et la chose, l'hostie dans le matrimoine du Québec », *Journal of Religion and Popular Culture, suppl. Special Edition - Religion and Popular Culture in Canada*, 21 : 1-22.
- Bauer, Olivier (2011), *L'hostie, une passion québécoise*, Montréal, Liber.
- Becker, Howard S. (1985), *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Observations, Paris, Métailié.
- Becker, Howard S. (2002), *Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Guides repères, Paris, La Découverte.
- Bernier, Lyne (2015), « Les églises et les bâtiments à caractère religieux de Montréal : de la francisation à la patrimonialisation », Ph. D. thesis, Brest, Université de Bretagne occidentale-Brest.
- Burchardt, Marian (2017a), « Is Religious Indifference Bad for Secularism? Lessons from Canada », dans *Religious Indifference: New*

52. M. Burchardt et I. Becci, « Religion and Superdiversity: An Introduction », *New Diversities*, 18 (1), p. 8.

53. H. S. Becker, *Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, p. 155.

- Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, édité par Johannes Quack et Cora Schuh, 83-99, Cham, Switzerland, Springer.
- Burchardt, Marian (2017b), «Recalling Modernity: How Nationalist Memories Shape Religious Diversity in Quebec and Catalonia», *Nations and Nationalism* 23 (3): 599-619, <https://doi.org/10.1111/nana.12233>.
- Burchardt, Marian, et Irène Becci (2016), «Religion and Superdiversity: An Introduction», *New Diversities* 18 (1): 8.
- Cabras, Ignazio, David Minden Higgins et David Preece (2016), *Brewing, Beer and Pubs: A Global Perspective*, New York, Palgrave Macmillan.
- Cambron-Goulet, Dominique (2015), «Le boom des microbrasseries au Québec», *Métro* (blogue), 16 décembre 2015. <http://journal-metro.com/plus/bouffe/891638/le-boom-des-microbrasseries-au-quebec/>.
- CBN (2016), «Le Réservoir and Museum of Jewish Montreal Revive Two-Century-Old Beer», *Canadian Beer News* (blogue), 27 octobre 2016. <http://www.canadianbeernews.com/2016/10/27/le-reservoir-and-museum-of-jewish-montreal-revive-two-century-old-beer/>.
- Céfaï, Daniel (2003), «Postface. L'enquête de terrain en sciences sociales», dans Daniel Céfaï. *L'enquête de terrain*, p. 465-615, Recherches : Série «Bibliothèque du MAUSS», Paris, La Découverte.
- Chenault, Christian (2008), «Le Diable, une figure toujours d'actualité» *Terrain, revue d'ethnologie de l'Europe*, n° 50 (mars): 114-123.
- Cloutier, Sylvain (2013), «Combien de bières au Québec?» *Bières et plaisirs – Québec* (blogue), 30 mai 2013. <http://www.bieresetplaisirs.com/2013/05/30/combien-de-bieres-au-quebec/>.
- Colicchio, Tom, Charles Bamforth, George Philliskirk, Keith Villa, Wolfgang Stempfl et Patrick Hayes (2011), *The Oxford Companion to Beer*, 1^{re} éd., Oxford University Press.
- Coomans, Thomas, Luc Noppen, Lucie K. Morisset et Inc ebrary (2006), *Quel avenir pour quelles églises? = What future for which churches?*, Canadian electronic library, Books collection, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Coulombe-Demers, Jérôme (2015), «Bière, terroir et patrimoine au Québec: le cas du style de bière annedda», M.A., Université Laval, Québec. <http://www.theses.ulaval.ca/2015/31674/>.
- Da Silva Ferreira, Paulo Rogers (2016), «Ce qui nous rassemble autour de la "dernière bière". Vivre le feeling du moment en Beauce (Québec)», Ph. D., Québec, Université Laval.

- Daignault, Sylvain (2006), *Histoire de la bière au Québec*, Saint-Constant, Québec, Broquet.
- Falce, José (2015), *La bière : une histoire de femmes*, Paris, L'Harmattan.
- Ferland, Catherine (2008), «De la bière et des hommes», *Terrains et travaux*, n° 9, janvier : 32-50.
- Ferland, Catherine (2010), *Bacchus en Canada : boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion.
- Fiset, Richard (2001), «Brasserie et distilleries à Québec (1620-1900). Profil d'archéologie industrielle», Ph. D., Université Laval, Québec.
- Flack, Wes (1997), «American Microbreweries and Neolocalism: "Ale-ing" for a Sense of Place», *Journal of Cultural Geography*, 16 (2): 37-53. <https://doi.org/10.1080/08873639709478336>.
- Fletcher, Ann M. (2016), «Place-Making through Beer-Drinking: A Case Studies of Montana's Craft Breweries», *Geographical Review*, 106 (4): 539-66. <https://doi.org/10.1111/j.1931-0846.2016.12184.x>.
- Gagnon, Alain-G, et Jean-Charles St-Louis (2016), *Les conditions du dialogue au Québec: laïcité, réciprocité, pluralisme*, Débats, Montréal, Québec Amérique.
- Germain, Robert (1986), «La bouteille "maudite" : la prohibition à Québec au début du siècle», *Cap-aux-Diamants, la revue d'histoire du Québec*, 2 (3): 41-44.
- Germain, Robert (1992), «Les p'tites bières », *Cap-aux-Diamants, la revue d'histoire du Québec*, n° 28 : p. 36-39.
- Gillman, Gary (2016), «Early Brewery in Quebec Leaves a Recipe, c. 1800», *Beer Et Seq* (blogue), 16 février 2016. <http://www.beeretseq.com/early-brewery-in-quebec-leaves-a-recipe-c-1800/>.
- Glaser, Barney G., et Anselm A. Strauss (2010), *La découverte de la théorie ancrée : stratégies pour la recherche qualitative*, Individu et société, Paris, A. Colin.
- Hede, Anne-Marie, et Torgeir Watne (2013), «Leveraging the human side of the brand using a sense of place: Case studies of craft breweries», *Journal of Marketing Management*, 29 (1-2): 207-224. <https://doi.org/10.1080/0267257X.2012.762422>.
- HopEra (2015), «Mais d'où proviennent vos noms de bières ?», HopEra.ca 2015. <http://hopera.ca/mais-dou-proviennent-vos-noms-de-bieres/>.
- Joannette, Jean-François, et Guy Levesque (2016), *Les microbrasseries du Québec*, Saint-Constant, Broquet.
- Lamertz, Kai, William M. Foster, Diego M. Coraiola et Jochem Kroezen (2016), «New identities from remnants of the past: an examination

- of the history of beer brewing in Ontario and the recent emergence of craft breweries», *Business History*, 58 (5) : 796-828. <https://doi.org/10.1080/00076791.2015.1065819>.
- Lawrence, Gary (2015), « Quand les microbrasseries parlent aux Québécois », *L'Actualité*, 2015.
- Lecoutre, Matthieu (2017), *Le goût de l'ivresse: boire en France depuis le Moyen Âge (v^e-xx^e siècle)*, Histoire, Paris, Belin.
- Meunier, É.-Martin (2015), « La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 129 (décembre), p. 43-59.
- Meunier, É.-Martin, et J.-F. Laniel (2010), « Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006) », dans J.-C. Demers, *Modernité et religion au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, p. 79-128.
- Meunier, E.-Martin, et Jean-Philippe Warren (2002), *Sortir de la « Grande Noirceur »: l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Les Cahiers du Septentrion, n° 22, Sillery (Québec), Septentrion.
- Meunier, É.-Martin, et Sarah Wilkins-Laflamme (2011), « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, 52 (3) : 683-729. <https://doi.org/10.7202/1007655ar>.
- Milot, Micheline (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*, Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses, 115, Turnhout, Brepols.
- Murray, Alison, et Carol Kline (2015), « Rural tourism and the craft beer experience: factors influencing brand loyalty in rural North Carolina, USA », *Journal of Sustainable Tourism*, 23 (8-9) : 1198-1216. <https://doi.org/10.1080/09669582.2014.987146>.
- Myre McCallum, Marc (2012), « Pour boire il faut vendre: les publicités de bière au Québec dans les années 1920 et 1950 », M.A., Université de Montréal, Montréal.
- Noël, Janet (1995), *Canada Dry: Temperance Crusades before Confederation*, Toronto, University of Toronto Press.
- Noppen, Luc (2005), *Les églises du Québec: un patrimoine à réinventer*, Canadian electronic library, Books collection, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- Paillé, Pierre (1994), « L'analyse par théorisation ancrée », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 23: 147-181. <https://doi.org/10.7202/1002253ar>.

- Patterson, Mark W., et Nancy Holast Pullen (2014), *The Geography of Beer: Regions, Environment, and Societies*, Springer, Springer.
- Perron, Mathieu (2017), « La Brasserie Hart de Trois-Rivières », *Bières et plaisirs - Québec* (blogue), 5 août 2017. <http://www.bieresetplaisirs.com/2017/08/05/brasserie-hart-de-trois-rivieres/>.
- Pesteil, Philippe (2001), « Au carrefour de l'économique et du culturel », *Études rurales*, n^{os} 157-158 (janvier) : 211-228.
- Ralph, Nicholas, Melanie Birks et Ysanne Chapman (2015), « The Methodological Dynamism of Grounded Theory », *International Journal of Qualitative Methods*, 14 (4). <https://doi.org/10.1177/1609406915611576>.
- Raphaël, Freddy (2010), « Humour et dérision : les fonctions sociales du rire », *Revue des sciences sociales*, n^o 43 : 10-11.
- Régnier, Faustine (2009), *Sociologie de l'alimentation*, coll. Repères, n^o 468, Paris, La Découverte. <http://www.cairn.info/sociologie-de-l-alimentation--9782707148452.htm>.
- Rousseau, Louis (1986), « Les missions populaires de 1840-42 : acteurs principaux et conséquences », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 53 : 7-21. <https://doi.org/10.7202/1006967ar>.
- Rousseau, Louis (2016), « Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec », *Recherches sociographiques*, 57 (2-3) : 289-310. <https://doi.org/10.7202/1038429ar>.
- Ruccio, David F., et Chris O'Brien (2008), « Globeerization or Beeroregionalism : Beer as an Economic Representation », dans *Economic Representations: Academic and Everyday*, 274-290, Routledge.
- Schnell, Steven M. (2013), « Deliberate identities: becoming local in America in a global age », *Journal of Cultural Geography*, 30 (1) : 55-89. <https://doi.org/10.1080/08873631.2012.745984>.
- Schnell, Steven M., et Joseph F. Reese (2014), « Microbreweries, Place, and Identity in the United States », dans *The Geography of Beer: Regions, Environment, and Societies*, par Mark W. Patterson et Nancy Holast Pullen, 167-187, New York, Springer.
- Sherk, Larry (2001), « Collecting Canada: Beer Memorabilia Reflects National Psyche », *Way Beyond Beer: The Many Contributions of Canada's Brewers*, 2001.
- Sims, Rebecca (2009), « Food, place and authenticity: local food and the sustainable tourism experience », *Journal of Sustainable Tourism*, 17 (3) : 321-336. <https://doi.org/10.1080/09669580802359293>.
- Sneath, Allen Winn (2001), *Brewed in Canada: The Untold Story of Canada's 350-Year-Old Brewing Industry*, Dundurn.

- Sœurs Grises (2012), «Sœurs Grises, pourquoi?», 2012-2014. <http://www.sgm.qc.ca/fr/main-nav/qui-nous-sommes/pourquoi-les-soeurs-grises/>.
- Tremblay, Mathieu (2008), «Du territoire au boire : la bière artisanale au Québec», M.A., Université Laval, Québec.
- Turgeon, Laurier (2005), *Le patrimoine religieux du Québec : entre le cultuel et le culturel*, Presses de l'Université Laval.
- Turgeon, Laurier (2010), «Les produits du terroir, version Québec», *Ethnologie française*, 40 (3) : 477-486.
- Véronneau, Pierre (2015), «Quelles représentations de l'histoire du Québec construit le cinéma québécois ?», *Bulletin d'histoire politique*, 23 (3) : 144-179. <https://doi.org/10.7202/1030762ar>.
- Voisine, Nive (1992), «L'apôtre de la croix noire : Charles Chiniquy», *Cap-aux-Diamants, la revue d'histoire du Québec*, n° 28 : 44-47.
- Wouters, Philippe (2017a), *Guide d'achat des bières au Québec : 250 bières*, Saint-Constant, Québec, Broquet.
- Wouters, Philippe (2017b), «Cinq dossiers à suivre en 2017», *Bières et plaisirs - Québec* (blogue), 9 février 2017. <http://www.bieresetplaisirs.com/2017/02/09/cinq-dossiers-a-suivre-2017/>.
- Zeller, Benjamin E. (2015), «Food and Cooking», dans *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, édité par John Lyden, 228-245, London, Routledge.
- Zubrzycki, Geneviève (2016), «Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec», *Recherches sociographiques*, 57 (2) : 311-332.

Biographies des auteurs

Louis Georges Deschênes est doctorant au Département de pédagogie de l'Université de Sherbrooke, rattaché à la chaire de recherche Droit, religion et laïcité et au centre de recherche Société, droit et religions de l'Université de Sherbrooke (SODRUS). Il s'intéresse à la compréhension du phénomène religieux en contexte de formation initiale à l'enseignement du programme d'éthique et culture religieuse. Dans une progression didactique, il utilise la géographie et l'histoire comme voies d'accès à ce phénomène, notamment en raison du caractère non confessionnel de l'enseignement de la culture religieuse, mais aussi en raison d'une situation d'inculture religieuse avérée quant aux savoirs à enseigner.

Catherine Foisy est professeure au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) depuis septembre 2013 et membre régulière du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ). En août 2012, elle a soutenu une thèse de doctorat (*Humanities*, Concordia) intitulée «Des Québécois aux frontières: dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)». Ses recherches actuelles portent principalement sur les expériences de dialogue interreligieux de religieuses missionnaires québécoises et de populations maghrébines musulmanes (1869-2015) ainsi que sur les transferts socio-ecclésiaux opérés par les missionnaires québécois au xx^e siècle, à partir d'une approche d'histoire orale.

Bernard Gagnon (Ph. D. en science politique, UQAM) est professeur au Département des lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski et membre régulier du CRIDAQ. Ses domaines de recherche sont la théorie et la philosophie politiques, les enjeux éthiques et politiques du pluralisme et de la diversité

culturelle. Il a récemment codirigé, avec Jackie F. Steele, *Concilier diversité et démocratie. Essais de théorie politique* (Peter Lang, 2014) et dirigé *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (Québec Amérique, 2010).

David Koussens (Ph. D. en sociologie, UQAM) est professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université de Sherbrooke où il est titulaire de la chaire de recherche Droit, religion et laïcité. Directeur du Centre d'études du religieux contemporain, il est également membre régulier du CRIDAQ et du SODRUS. Il a récemment publié *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours* (Bruylant, 2015). Il a codirigé *La religion hors la loi. L'État libéral à l'épreuve des religions minoritaires* (Bruylant, 2016), *Quand la burqa passe à l'Ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques* (Presses universitaires de Rennes, 2014) et *Trajectoires de la neutralité* (Presses de l'Université de Montréal, 2014).

M^e Louis-Philippe Lampron, LL.B. (Laval), LL.M. (Laval), doctorat en droit (Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse) et LL.D. (Laval), est professeur à la Faculté de droit de l'Université Laval depuis 2007 et a été directeur des programmes de premier cycle au sein de la même faculté en 2012-2014. Membre du Barreau du Québec (2005), chercheur régulier au sein du CRIDAQ et co-porte-parole du Groupe d'étude en droits et libertés de la Faculté de droit de l'Université Laval (GEDEL), ses intérêts de recherche portent, en général, sur la protection des libertés et droits fondamentaux au Canada et au niveau international. Au cours des dernières années, le professeur Lampron s'est particulièrement intéressé aux enjeux juridiques de la gestion du pluralisme culturel et religieux, sujet à propos duquel il a publié plusieurs articles ainsi qu'une monographie intitulée *La Hiérarchie des droits : convictions religieuses et droits fondamentaux au Canada* dans la collection *Diversitas* des Éditions Peter Lang en 2011.

Jean-François Laniel (Ph. D. en sociologie, UQAM) est chercheur postdoctoral au Département de sociologie de l'Université du Michigan. Ses recherches portent sur les liens entre la tradition et la modernité, la religion et le politique, le catholicisme et le nationalisme, au Québec, au Canada français et au sein des petites nations. Ses publications récentes incluent «What

“Cultural Religion” says about Secularization and National Identity: A Neglected Religio-Political Configuration», dans *Social Compass* (2016), et «La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république», dans *Le Québec et ses mutations culturelles: six enjeux pour le devenir d'une société* (2016), sous la direction de Martin Meunier.

Raymond Lemieux est professeur émérite de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il a été le premier titulaire de la chaire Religion, spiritualité et santé et est président du Groupe interdisciplinaire freudien de recherches et d'interventions cliniques (GIFRIC). Il a obtenu le prix André-Laurendeau (2001) et le prix Communication et sociétés (2001) pour le livre *Le catholicisme québécois*, en collaboration avec Jean-Paul Montminy. Ses intérêts de recherches actuels portent sur la religion dans la mondialisation, les religiosités séculières, l'étude du religieux contemporain, les rites et l'identité.

Jacques Palard est directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique (Centre Émile-Durkheim, Institut d'études politiques de Bordeaux). Ses travaux, menés en France et au Canada, portent principalement sur deux domaines – les rapports entre religion et politique –, considérés tout particulièrement du point de vue de l'évolution du catholicisme, et les transformations de la gouvernance territoriale. Il a publié notamment *La Beauce inc. Capital social et capitalisme régional* (Presses de l'Université de Montréal, 2009) et *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique* (Presses de l'Université Laval, 2010).

Guy Rocher, Ph. D. (Harvard), est sociologue. Il a enseigné la sociologie à l'Université Laval (1952-1960), a été professeur titulaire au Département de sociologie (de 1960 à 2010) et chercheur au Centre de recherche en droit public de la Faculté de droit de l'Université de Montréal (de 1979 à aujourd'hui). Il est maintenant professeur émérite et aussi professeur associé à la Faculté de droit de l'Université de Montréal. Il a été membre de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement (commission Parent) (1961-1966) et a participé à la rédaction du rapport de

cette commission. Il a aussi été sous-ministre au Développement culturel et au Développement social, au Conseil exécutif du gouvernement du Québec (1977-1982). Dans cette fonction, il a participé à l'élaboration et à la mise en application de la Charte de la langue française (1977). Il a publié de nombreux articles et une vingtaine d'ouvrages, entre autres *Introduction à la sociologie générale*, *Le Québec en mutation*, *Études de sociologie du droit et de l'éthique* et, en collaboration, *Entre les rêves et l'histoire*, *Théories et émergence du droit* et *La Loi 101 et l'école primaire à clientèle pluriethnique*.

Gilles Routhier a obtenu un doctorat en théologie (Institut catholique de Paris) et en anthropologie religieuse et histoire des religions (Université de Paris IV – Sorbonne). Depuis 1992, il est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval dont il est actuellement le doyen. Ses recherches portent principalement sur Vatican II, son histoire, son enseignement, son herméneutique et sa réception. Cela l'a conduit à examiner l'évolution de l'Église catholique au Québec: ses institutions (paroisses, diocèses, institution catéchétique) sa gouvernance, ses rapports avec l'État, la société et les non-catholiques. Il a de nombreuses publications sur le sujet, en français, en italien, en anglais, en allemand et en espagnol.


Né en 1966, **Martin Roy** a obtenu en 2007 une maîtrise en histoire à l'UQAM. Son mémoire retrace l'histoire de la revue *Maintenant* qui a été animée par des chrétiens de gauche de renom durant les années mouvementées de la Révolution tranquille et du concile Vatican II. En 2012, il a publié, sur la même revue, un ouvrage qui approfondit les conclusions de son mémoire. Il a écrit depuis plusieurs articles qui, toujours au sujet de la revue *Maintenant*, explorent diverses dimensions de la gauche chrétienne québécoise des années 1960 et 1970.

Sara Teinturier est chercheuse postdoctorale à la chaire de recherche Droit, religion et laïcité de l'Université de Sherbrooke. Son travail de doctorat a reçu le prix de thèse de l'Association française des sciences sociales des religions en 2014. Ses publications récentes comprennent « L'Église et les bulles. Les représentations du catholicisme dans la bande dessinée francophone (années 1990-2010) », dans *Études d'histoire religieuse* (Québec), vol. 82, n° 1,

2016 et «L'enseignement catholique face à la diversité religieuse. Expériences françaises et québécoises», dans Charles Mercier et Warren Jean-Philippe (dir.), *À l'école de la diversité, l'expression des identités religieuses en France et au Québec*, Éditions Bord, 2016.

Détentrice d'une maîtrise en sociologie et d'un doctorat en éducation comparée et fondements de l'éducation, **Stéphanie Tremblay** est professeure en formation à la culture religieuse au Département de sciences des religions de l'UQAM. Elle s'intéresse dans une perspective interdisciplinaire aux liens entre religions, identités et construction des frontières entre les groupes majoritaires et minoritaires, au moyen de l'analyse de la place de la religion dans l'espace public et dans l'école, au Québec et dans une perspective comparative avec le reste du Canada, l'Europe et l'Amérique latine. Elle a notamment publié deux ouvrages sur ces questions, dont *Les écoles juives, musulmanes et Steiner : pluralité des voies éducatives* (PUQ, 2014) et *École et religions : genèse du nouveau pari québécois* (Fides, 2010).

Geneviève Zubrzycki est professeure titulaire au Département de sociologie de l'Université du Michigan. Elle est l'auteure de *Beheading the Saint: Nationalism, Religion and Secularism in Quebec* (University of Chicago Press, 2017), *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland* (University of Chicago Press, 2006) et éditrice de l'ouvrage *National Matters: Materiality, Culture, and Nationalism* (Stanford University Press, 2017).



Particulièrement novateur dans les études sur les liens entre religion et politique au Québec, cet ouvrage s'attache aux logiques de ceux qui ont compté parmi les principaux acteurs de la laïcité québécoise: les catholiques. Qui sont-ils? Quels discours ont-ils porté dans les débats laïques des cinquante dernières années et comment ont-ils appuyé le processus de laïcisation du Québec ou s'y sont-ils opposés? Rendant compte autant de la diversité des positionnements ecclésiaux, moraux et sociopolitiques des catholiques québécois que des rapports de force qu'ils ont engagés avec l'État depuis la Révolution tranquille, cet ouvrage ouvre résolument de nouveaux horizons de recherche sur la laïcité au Québec en portant une attention particulière à ceux qui, au gré des débats sociaux, politiques et juridiques, contribuent à la façonner.

DAVID KOUSSENS est professeur à la Faculté de droit de l'Université de Sherbrooke, titulaire de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité et directeur du Centre d'études du religieux contemporain. Membre régulier du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ) et du Centre de recherche Droit, Religion et Société de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS), il préside la Société québécoise pour l'étude de la religion.

CATHERINE FOISY est professeure au Département de sciences des religions de l'UQAM, membre régulière du CRIDAQ et trésorière de la Société québécoise pour l'étude de la religion. Auteure d'une vingtaine d'articles scientifiques consacrés principalement au fait missionnaire, elle a publié une monographie intitulée *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au xx^e siècle (1945-1980)* chez McGill-Queen's University Press.



Chaire de recherche
Droit, religion et laïcité

Aussi en version numérique



**DIVERSITÉ ET
DÉMOCRATIE**

Dirigée par Alain-G. Gagnon

