

Sous la direction de
David Koussens
Jean-François Laniel
Jean-Philippe Perreault

ÉTUDIER LA RELIGION AU QUÉBEC

Regards d'ici et d'ailleurs



SCIENCES
RELIGIEUSES



ÉTUDIER
LA RELIGION
AU QUÉBEC

Regards d'ici et d'ailleurs



COLLECTION SCIENCES RELIGIEUSES
SOUS LA DIRECTION DE JEAN-FRANÇOIS LANIEL
ET JEAN-PHILIPPE PERREAULT

La collection Sciences religieuses rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances sur les formes et les expressions du religieux. Ouverte à l'ensemble des traditions religieuses autant qu'aux diverses disciplines en sciences sociales, la collection Sciences religieuses s'intéresse plus particulièrement aux manifestations contemporaines du croire. Elle souhaite contribuer à comprendre le social par le biais du religieux et le religieux par le biais du social, tout en rendant compte des pratiques savantes qui s'y consacrent.

Sous la direction de
David Koussens
Jean-François Laniel
Jean-Philippe Perreault

ÉTUDIER LA RELIGION AU QUÉBEC

Regards d'ici et d'ailleurs



Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



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.

SODEC
Québec 

Révision linguistique : Guillaume Leblanc

Mise en pages : Diane Trottier

Maquette de couverture : Laurie Patry

Dépôt légal 4^e trimestre 2020

ISBN : 978-2-7637-4221-2

ISBN PDF : 9782763742229

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	XI
----------------------------	----

PRÉSENTATION

La fondation inachevée des sciences des religions	1
--	---

David KOUSSENS, Jean-François LANIEL, Jean-Philippe PERREAULT

PREMIÈRE PARTIE – DES INSTITUTIONS DE SAVOIR

SOUS-PARTIE 1 – DES STRUCTURES D’ENSEIGNEMENT
ET DE RECHERCHE EN ÉVOLUTION

CHAPITRE 1

Études religieuses et transformations institutionnelles à l’Université de Montréal	27
---	----

Solange LEFEBVRE

CHAPITRE 2

Transformations facultaires et étude du religieux contemporain à l’Université de Sherbrooke	41
--	----

Sara TEINTURIER

CHAPITRE 3

Étudier le religieux à l’Université Laval. Réflexions sur la place de la théologie à l’université	51
--	----

Gilles ROUTHIER

CHAPITRE 4

Le Département de sciences des religions de l’UQÀM: entre filiation et innovation	63
--	----

Catherine FOISY

SOUS-PARTIE 2 – DES STRUCTURES ASSOCIATIVES EN REDÉFINITION

CHAPITRE 5

La Société québécoise pour l’étude de la religion (SQÉR) Retour sur sa naissance et son développement, 1987-2000	73
---	----

Jean-Marc LAROUCHE

CHAPITRE 6	
La théologie au Québec, un difficile travail de médiation	91
<i>Robert MAGER</i>	

CHAPITRE 7	
L'histoire religieuse au Québec au xxi^e siècle: un essai de bilan	111
<i>Guy LAPERRIÈRE</i>	

DEUXIÈME PARTIE – DES ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES

CHAPITRE 8	
L'étude du religieux et de la religion peut-elle se justifier en elle-même au Québec?	137
<i>É.-Martin MEUNIER</i>	

CHAPITRE 9	
Étudier les cultures religieuses au Québec: contributions et avenues de l'histoire	157
<i>Brigitte CAULIER</i>	

CHAPITRE 10	
L'évolution de l'étude de la religion au Québec: l'apport du regard du théologien	177
<i>Gilles ROUTHIER</i>	

CHAPITRE 11	
La culture religieuse dans les études littéraires au Québec	197
<i>Mireille ESTIVALÈZES</i>	

CHAPITRE 12	
Approches de l'islam et des musulmans au Québec	213
<i>Valérie AMIRAUX, Paco GARCIA</i>	

CHAPITRE 13	
Spiritualité et santé: deux champs pour repenser les études sur le religieux au Québec?	239
<i>Géraldine MOSSIÈRE</i>	

TROISIÈME PARTIE – CE QUE LE RELIGIEUX NOUS RÉVÈLE

CHAPITRE 14	
Étudier la religion au Québec: une analyse à partir des thèses de doctorat soutenues ou en cours (années 2000 à nos jours)	253
<i>Sara TEINTURIER, Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE</i>	

CHAPITRE 15	
De nouveaux enjeux pour la recherche sur le paysage religieux québécois: l'apport des études quantitatives	275
<i>Sarah WILKINS-LAFLAMME</i>	
CHAPITRE 16	
L'allégorie de la jeunesse. Figure de l'étude du religieux et de la religion au Québec	297
<i>Jean-Philippe PERREAULT</i>	
CHAPITRE 17	
Les traces de l'héritage catholique dans la littérature québécoise, ou le risque d'un effritement dans la transmission d'un savoir	321
<i>Céline PHILIPPE</i>	
CHAPITRE 18	
Le religieux au Québec aujourd'hui: une étude de terrain	337
<i>Deirdre MEINTEL</i>	
CHAPITRE 19	
«Le religieux là où on ne l'attend pas» ou lorsqu'on l'attend trop: ethnographie des soins de première ligne	353
<i>Emilie AUDY</i>	
CHAPITRE 20	
Le théologal où on ne l'attend pas	367
<i>Marc DUMAS</i>	
CHAPITRE 21	
Prendre au sérieux les convictions par-delà le religieux et le séculier	381
<i>Samuel BLOUIN</i>	
CHAPITRE 22	
Le Québec sans frontières: transnational, international, mondial	397
<i>Hillary KAELL</i>	
CHAPITRE 23	
Étudier l'éducation sur la religion: ce que l'on peut apprendre du Québec	419
<i>Lori G. BEAMAN, Christine L. CUSACK</i>	
CHAPITRE 24	
La religion dans le service public au Québec: entre négociation quotidienne et conscience du droit	441
<i>Bertrand LAVOIE</i>	

QUATRIÈME PARTIE – DE L'ÉTUDE COMPARÉE

SOUS-PARTIE 1 – LE QUÉBEC EN MIROIR

CHAPITRE 25

Que peut nous enseigner le cas québécois? 465

Geneviève ZUBRZYCKI

CHAPITRE 26

**Les religions du Québec dans l'œil états-unien: description
ou distorsion?** 479

Kevin J. CHRISTIANO

CHAPITRE 27

Trajectoire de la laïcité au Québec au miroir du Japon 505

Kiyonobu DATE

CHAPITRE 28

**Vers une résolution de l'énigme du catholicisme québécois:
catholiques, croyants, mais pas pratiquants. Un regard extérieur
sur la segmentation des catholiques au Québec** 523

Reginald W. BIBBY, Rodney STARK

SOUS-PARTIE 2 – PERSPECTIVES COMPARÉES

CHAPITRE 29

**Religion et nationalisme au Québec. Une analyse à partir des ruptures
épistémologiques dans la sociologie de la religion** 551

José SANTIAGO

CHAPITRE 30

**L'intégration civique et politique des musulmans en France, au Québec
et au Canada anglais: quelle est l'incidence des « modèles » nationaux?** 569

Emily LAXER, Jeffrey G. REITZ, Patrick SIMON

CHAPITRE 31

**Le programme Éthique et culture religieuse: un exemple
pour la Flandre belge?** 601

Leni FRANKEN

CHAPITRE 32

**La référence au Canada et au Québec à deux moments clés de l'histoire
de la laïcité en France.** 623

Jean BAUBÉROT

POSTFACE

L'horizon ouvert de l'étude du religieux 641

Raymond LEMIEUX

Notices biographiques des auteurs. 667

Remerciements

Cet ouvrage est produit dans la foulée d'activités de relance de la Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR), soit le colloque *Le religieux où on ne l'attend pas* organisé lors du Congrès de l'ACFAS à l'Université McGill en mai 2016, et le symposium international *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs* organisé avec Catherine Foisy en décembre 2017 à l'UQAM.

Nous remercions très chaleureusement les structures de recherche et d'enseignement qui nous ont permis d'organiser ces événements: le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ), la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité de l'Université de Sherbrooke, la Chaire de leadership en enseignement Jeunes et religions de l'Université Laval, le Centre de recherche Société, droit et religions de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS), le Département de sciences des religions et la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, ainsi que le Projet religion et diversité de l'Université d'Ottawa.

Nous remercions également Sylvana Al Baba Douaihy, Élisabeth Genestar, Étienne Lapointe, Sandra Martel-Linteau, Corentine Navennec, Sara Teinturier et Safa Ben Saad qui nous ont assistés pour l'organisation des activités scientifiques dont est issu cet ouvrage. Un très grand merci, enfin, à Marie-Noëlle Tremblay qui nous a énormément aidés pour le travail d'édition.

PRÉSENTATION

La fondation inachevée des sciences des religions

DAVID KOUSSENS

Université de Sherbrooke

JEAN-FRANÇOIS LANIEL

Université Laval

JEAN-PHILIPPE PERREAULT

Université Laval

On a l'impression d'une société aussi laïque que si c'était un pays communiste. La religion est en réalité plus présente qu'on ne le croit, même si elle mène une vie souterraine [...] Il faut être naïf pour croire qu'on puisse changer, du jour au lendemain, cette structure solide présente dans notre société depuis si longtemps.

Dany Laferrière, *Tout ce qu'on ne te dira pas*, Mongo, Montréal, Mémoire d'encrier, 2015, p. 24.

Sans doute serait-ce dépasser la mesure que d'affirmer que nous sommes au seuil d'une nouvelle époque dans l'étude scientifique du religieux au Québec. Cette impression ne s'en trouve pas moins à l'origine des colloques *Le religieux où on ne l'attend pas* (2016) et *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs* (2017), dont le présent ouvrage est le fruit. Quelques observations appelaient en effet au bilan et à l'analyse d'une situation relativement neuve: des reconfigurations institutionnelles (fermetures de facultés universitaires et ouvertures de

centres, écoles ou instituts) dont les effets à moyen et à long terme sur le champ des études sur la religion demeurent difficiles à évaluer; un intérêt renouvelé pour l'objet religieux chez les universitaires qui, *a priori*, n'identifieraient pas leurs travaux comme relevant des sciences des religions ou de la théologie, mais plutôt du droit, de la sociologie, de la philosophie politique, de la psychologie, etc.; l'entrée en scène d'une génération de chercheurs ayant rapidement intégré un habitus universitaire imposé par une transformation de la recherche en sciences humaines et sociales (internationalisation des parcours, surdiplômation, multiplication des publications, financiarisation de la recherche, etc.); une actualité qui met en scène certaines expressions du religieux au cœur des débats de société, au Québec comme ailleurs, depuis plusieurs années.

Il y avait là une situation à saisir et à comprendre, convaincus que nous étions que ces nouvelles configurations et dynamiques ne sont en rien anodines. Visibles par des réorganisations et des aménagements «en surface», elles ne sont pourtant que la pointe immergée de l'iceberg, ayant des incidences jusque dans les soubassements théoriques et épistémologiques de ce champ disciplinaire qu'elles révèlent, travaillent, transforment.

DES INSTITUTIONS DE SAVOIR

En juin 2015, le Centre d'études du religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke prenait le relais de la Faculté de théologie et d'études religieuses dont la fermeture avait été annoncée en décembre de l'année précédente. En mai 2016, la School of Religious Studies de la Faculté des arts succédait à la Faculty of Religious Studies à l'Université McGill. En 2017, l'Université de Montréal mettait sur pied l'Institut d'études religieuses, au sein de la Faculté des arts et sciences, à la suite de la fermeture de sa Faculté de théologie et de sciences des religions. Il nous faut remonter au tournant des années 2000 pour connaître d'aussi lourdes transformations institutionnelles dans le champ de la théologie et des sciences des religions, alors qu'étaient fermés les départements de théologie et de sciences religieuses des universités du Québec à Chicoutimi, à Rimouski et à Trois-Rivières. Qu'indiquent ces réaménagements ?

Si la réorganisation de l'étude du religieux dans certaines universités québécoises a pu paraître inattendue, ces changements ne sont pas plus spontanés que banals. Certes, le sort réservé à la théologie et aux sciences des religions participe d'une dynamique – pour ne pas dire d'une crise – qui traverse l'ensemble des sciences humaines et sociales¹. Il n'en demeure pas moins que l'objet religieux occupe une place singulière, si ce n'est mal-aimée, en sciences sociales. On y reconnaît tout à la fois un objet central (enjeu de l'heure) et matriciel (question au cœur des sciences sociales), mais aussi périphérique (rarement abordé du lieu d'une science qui lui est spécifiquement consacrée) et vaporeux (sa réalité peut difficilement être réduite au seul social)². Encore et encore, on semble douter de son existence tout en s'étonnant de sa résilience; on en réduit la place dans nos institutions sans pour autant se convaincre de l'abolir... C'est dire combien le processus de restructuration des départements et facultés consacrés à l'étude de la religion a des causes, et des effets, qui dépassent le strict réaménagement organisationnel et administratif. La reconfiguration actuelle révèle, détermine – voire institue – un rôle, une place et un statut à nos disciplines et à leurs objets dans ce corps de connaissances dont l'université est le lieu d'actualisation.

Sur ce plan, l'évolution de la théologie est instructive et donne à penser. Si elle est enseignée au Québec depuis plus de 350 ans³, les 60 dernières années ont introduit plus de

-
1. Pensons au cas tristement célèbre du Japon qui annonçait en 2015 la fermeture de facultés de sciences sociales: en ligne, www.lemonde.fr/universites/article/2015/09/17/japon-vingt-six-universites-comptent-fermer-leurs-facultes-de-sciences-humaines-et-sociales_4760695_4468207.html.
 2. Voir par exemple: C. Smith et collab., «Twenty-Three Theses on the Status of Religion in America Sociology [...]»; V. Altglas et M. Wood, *Bringing the Social Back into the Sociology of Religion*; C. Béraud, B. Duriez et B. Gasquet, *Sociologues en quête de religion*.
 3. En 1667, trois étudiants entreprennent leur formation théologique, sous la direction du père jésuite Claude Pijart au Collège de Québec. Il s'agit des débuts de l'enseignement de la théologie à Québec et au Québec, de même que des débuts de l'enseignement supérieur au Québec et de ses premiers pas en Amérique du Nord – puisque la fondation du Collège de Québec (1635) précède de quelques mois la fondation du Harvard College de Boston (1636) bien que l'enseignement supérieur arrive plus tardivement à Québec. On y enseigne la philosophie dès 1665, la théologie en 1667, et à partir de 1671 l'hydrographie, qui regroupe les sciences utiles à la navigation et à l'exploration: mathématiques, physique, géométrie, géographie, astronomie, cartographie, arpentage.

changements en ce domaine que les trois siècles précédents. Selon Gilles Routhier, ces changements seraient moins provoqués par de grands débats d'idées que par des effets de conjoncture «venant des marges», liés précisément à l'organisation de la discipline et à ses modalités institutionnelles⁴. En marge des facultés de théologie, des instituts et centres⁵ sont fondés. Ils attireront par centaines des religieux et des religieuses, ainsi que des étudiants laïcs, hommes et femmes. Dès lors, la théologie n'est plus réservée aux clercs et aux candidats au presbytérat. Ces centres auront également pour effet que l'action pastorale et la pratique gagnent en autorité. La théologie, science déductive, s'en trouve alors mise en question: «[...] l'agir des clercs n'était plus seulement réglé par la morale, la spiritualité et le droit ecclésial. Il y avait une nouvelle discipline qui affichait ses prétentions au plan de l'agir, la pastorale⁶.» Cette autorité des pratiques forcera l'entrée des sciences humaines des religions dans le champ théologique. Pour ne prendre que ces exemples, ce tournant important s'illustre autant par la création en 1958 du Centre de recherche en sociologie religieuse de l'Université Laval que par l'élaboration d'un projet d'intégration d'enseignements en sciences humaines des religions dans les programmes de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke, à la faveur des importantes collaborations avec les chercheurs du Groupe de sociologie des religions (GSR) du CNRS⁷. Il s'agissait alors de «décaper» la théologie, pour reprendre une formule employée par le doyen Lucien Vachon, entreprise ayant amené plusieurs chercheurs du GSR, à l'instar d'Henri Desroche, de Jean Séguy, de Jean-Pierre Deconchy, de Jacques Maître ou de Roger Bastide, à venir enseigner à Sherbrooke dès 1968⁸. Dans ces diverses expériences, la sociologie religieuse reste perçue comme une science auxiliaire à la théologie, devant fournir les outils nécessaires à l'enseignement et à l'action. Il en sera de même avec la pédagogie et la psychologie.

4. G. Routhier, «Un renouveau qui vient des marges [...]», p. 35.

5. Pensons aussi bien à l'institut de sciences religieuses de l'Université de Montréal fondée en 1955, à l'Institut de pastorale à Ottawa en 1957, ou à celui de Québec en 1958.

6. G. Routhier, *op. cit.*, p. 35.

7. J. Palard, «Henri Desroche et ses réseaux québécois [...]», p. 21-47.

8. M. Dion et L. Mélançon, *Lucien Vachon: un théologien dans la cité*, p. 31.

Naturellement, ces transformations s'inscrivent dans le contexte des importantes réformes provoquées dans la société québécoise par la Révolution tranquille et, dans l'Église catholique, par le concile Vatican II. La théologie sort alors des scolasticats et des séminaires pour être désormais physiquement présente sur les campus universitaires. Cette reconfiguration du réseau des établissements d'enseignement fait en sorte que l'université publique devient le lieu de la théologie, avec les conditions et impératifs qui lui sont liés, ceux-ci n'étant pas sans créer des tensions et soulever d'importantes questions comme celles du statut de la théologie comme science et discipline universitaire, de la liberté académique des membres du corps professoral, de la place du religieux dans l'espace public et celle de la confessionnalité à l'université, comme de sa performativité (nombre d'étudiants, projets de recherche, service aux collectivités...).

Les sciences religieuses se construiront également sur le constat de la fragilisation du christianisme. Elles chercheront à comprendre le sort réservé aux religions en modernité et les transformations rapides de la société québécoise. Dans le paysage québécois, il n'y a que le Département des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal qui, dès sa fondation, est résolument non confessionnel, tant institutionnellement que dans l'approche mise de l'avant – la «religiologie». Pour le reste, l'autonomisation sera plus ou moins rapide, sous l'influence des avancées des sciences des religions en Europe, en raison du fort processus de sécularisation et de la laïcisation ainsi que par la mise en place de conjonctures institutionnelles propres aux différentes universités. Élément plus original au Québec, à tout le moins lorsqu'on le compare à la France, on y observe un souci constant de complémentarité plutôt que d'opposition entre les sciences des religions et la théologie. Un grand nombre de travaux d'époque⁹ s'attachent moins à souligner les différences épistémologiques entre la théologie et les sciences des religions qu'à défendre l'épistémologie qu'elles ont en commun (toutes les disciplines ont un langage, le croire est omniprésent, la méthode est affaire de transparence de la démarche, etc.). Là encore, la

9. Lire notamment L. Rousseau et M. Despland, *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972*, p. 142-150.

configuration institutionnelle peut y être pour quelque chose puisque les jeunes sciences des religions évoluaient habituellement au sein des facultés de théologie, sans compter les parcours biographiques des chercheurs, passant fréquemment d'une discipline à l'autre.

Partant de ces constats, comment interpréter les changements les plus récents? De quelles évolutions témoignent-ils? Quels en sont les impacts?

La première partie de cet ouvrage cherche à mettre par écrit ces passages dans les quatre universités québécoises francophones disposant encore aujourd'hui d'unités (faculté, département, institut ou centre interfacultaire) consacrées spécifiquement à l'étude du religieux. Les textes ici regroupés se distinguent du reste de l'ouvrage: plus courts et descriptifs, ils cherchent à rendre compte de l'évolution des institutions universitaires et des sociétés savantes. Solange Lefebvre, Sara Teinturier, Gilles Routhier et Catherine Foisy présentent à grands traits les transformations vécues dans leurs universités respectives, soit à l'Université de Montréal, à l'Université de Sherbrooke, à l'Université Laval et à l'UQAM. Jean-Marc Larouche, Robert Mager et Guy Laperrière explorent quant à eux les mutations de la Société québécoise pour l'étude de la religion et de la Société canadienne de théologie, et plus largement l'histoire religieuse au Québec. Comme nous l'avons rappelé plus haut, ces bouleversements institutionnels ne peuvent être résumés à de simples mesures administratives. Ils ont, ce que développent d'ailleurs ces sept textes, des incidences majeures sur ce que sont et deviennent les sciences des religions au Québec.

ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES

Comme ailleurs et comme pour d'autres disciplines, le Québec peut compter sur une tradition riche et ponctuelle de bilans du champ d'études sur le religieux. Il n'est pas inutile de nommer quelques-unes de ces situations de la recherche religieuse au Québec, à défaut d'en présenter une liste exhaustive. En 1958, Fernand Dumont prononçait une conférence intitulée *Le*

*christianisme et la problématique d'une science de la religion*¹⁰. Quatre ans plus tard, en 1962, Jean-Charles Falardeau publiait dans *Recherches sociographiques* un article ayant pour titre « Les recherches religieuses au Canada français¹¹ ». Puis, en 1969, de retour d'un séjour à l'École pratique des hautes études, Norman Ryan, alors chef de la Division de l'enseignement catholique du ministère de l'Éducation du Québec, publiait dans les *Archives de sociologie des religions* un texte titré « Situation actuelle des sciences religieuses au Canada français¹² ». La même année, Benoît Lacroix retraçait « Les origines ou la naissance des sciences humaines de la religion au Québec¹³ » de 1940 à 1969. Depuis, on recense plusieurs bilans, notamment les livres de Louis Rousseau et Michel Despland en 1988¹⁴, de Jean-Marc Larouche et Guy Ménard¹⁵ en 2001, de Robert Mager et Serge Cantin en 2010¹⁶.

On pourra être frappé de la contemporanéité des défis que présentaient déjà les premiers de ces bilans, et tout particulièrement pour ce qui concerne la laïcisation des savoirs et la pluralisation du champ d'études du religieux.

Fernand Dumont a rapidement diagnostiqué l'ampleur de la mutation scientifique qu'allait connaître le Québec. Il appelait même à y prendre part activement, invitant à étudier la religion non pas de l'intérieur de la tradition catholique, mais de l'extérieur de celle-ci, quoiqu'en ayant une connaissance intime¹⁷. Cette *laïcisation des savoirs* est bien là, pour Jean-Charles Falardeau, le premier défi d'une science québécoise de la religion : « Seuls ceux qui sont peu sociologues », écrivait-il, « s'étonneront du fait que le Canada français, si solidement encadré par des structures ecclésiastiques et si impérieusement influencé par

10. Reproduit dans F. Dumont, *Chantiers [...]*.

11. J.-C. Falardeau, « Les recherches religieuses au Canada français ».

12. N. Ryan, « Situation actuelle des sciences religieuses au Canada français ».

13. B. Lacroix, « Les origines ou la naissance des sciences humaines de la religion au Québec (1940-1969) ».

14. L. Rousseau et M. Despland, *op. cit.*

15. J.-M. Larouche et G. Ménard, *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*.

16. R. Mager et S. Cantin, *Religion et modernité au Québec: où en sommes-nous?*

17. F. Dumont, *op. cit.*

des contrôles religieux, possède une littérature scientifique encore si hésitante sur ces questions. Peut-être ceci est-il causé par cela¹⁸ ? »

Concrètement, Falardeau considère que cette autonomisation des sciences religieuses à l'égard du religieux confessant ne saurait s'engager sans une mise à distance d'importants pans d'une littérature alors étroitement associée à l'institution catholique : « Est-il besoin de préciser que nous n'inclurons, dans cet inventaire, que les études empiriques ? Seront donc écartés de notre champ de vision les mandements officiels de la hiérarchie, les travaux doctrinaux et apologétiques, les exposés pastoraux, les innombrables écrits d'intention morale et moralisante ayant eu comme objectif de redresser des torts. Si nous parlons surtout du présent, c'est que notre passé scientifique date au plus d'avant-hier¹⁹. »

Outre cette laïcisation des savoirs, désormais achevée²⁰, Falardeau plaide pour une *pluralisation du champ d'études du religieux*, c'est-à-dire pour la diversification des points de vue épistémologiques et des objets d'étude²¹. Il lui semble patent que trop peu de travaux en psychologie, en ethnographie, en anthropologie et en littérature se sont saisis de l'objet religieux, et plus encore des traditions religieuses autres que catholique. Trop de travaux, écrivait-il encore, dans une « abondante proportion », sont de facture « essayiste », se situant « entre l'histoire, la théologie, l'éthique, l'apologétique et une sociologie impressionniste²² ». En cela, son plaidoyer rimait aussi avec la nécessité d'une plus grande *spécialisation disciplinaire*. Tout en saluant le travail des historiens – « l'histoire est [la science de l'homme] que les chercheurs canadiens-français ont cultivé la première²³ », écrit-il alors –, Falardeau déplorait que le Canada français ait produit beaucoup d'avocats, mais peu de véritables juristes, encore moins de juristes informés du fait religieux²⁴. À l'instar de la laïcisation de la recherche et des institutions universitaires, on peut penser

18. J.-C. Falardeau, *op. cit.*, p. 209.

19. *Loc. cit.*

20. J.-P. Warren, « Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église ».

21. J.-C. Falardeau, *op. cit.*, p. 220-221.

22. *Ibid.*, p. 209.

23. *Ibid.*, p. 211.

24. *Ibid.*, p. 212.

que ce travail de pluralisation du champ disciplinaire a été depuis accompli. C'est ce que Louis Rousseau et Michel Despland constatent en 1988. Rousseau le souligne encore en 2001, lorsqu'il place la diversification des recherches parmi les «fiertés» du progrès savant québécois²⁵. L'ouvrage à visée exhaustive auquel il participe sous la direction de Jean-Marc Larouche et Guy Ménard en est d'ailleurs une illustration: il fait place à de nombreux travaux portant sur des traditions religieuses diversifiées – amérindiennes, protestantes, juives, hindoues, musulmanes, bouddhistes, orthodoxes, afro-brésiliennes –, mais également sur des ritualités contemporaines, notamment de nouveaux mouvements religieux.

Si plusieurs de ces défis des sciences religieuses profanes ont été relevés depuis leur énonciation, d'autres se posent aujourd'hui, émergeant en écho des transformations connues par le champ. Le bilan qu'il dressait des études religieuses contemporaines lui inspirait peut-être «fiertés» et «espoirs», mais Louis Rousseau évoquait aussi les «inquiétudes» qui en émergeaient, faisant part de sa crainte qu'une *succession universitaire* ne devienne difficile en sciences religieuses, voire tendanciellement compromise²⁶. La laïcisation des institutions universitaires a progressivement marginalisé l'enseignement de la religion, à l'image du sort réservé à la théologie, et donc sa familiarité parmi les étudiants et les futurs professeurs, engendrant par là un affaiblissement de l'intérêt de connaissance pour la religion. Plus encore, dans la mesure où la laïcisation, mais aussi la pluralisation de la recherche universitaire, s'est largement faite en réaction au catholicisme, c'est plus particulièrement l'étude du catholicisme et du christianisme qui a été mise à mal. Ce désintérêt savant se fait alors au détriment d'une religiosité immédiatement accessible par l'histoire et la culture québécoises, privant ainsi le chercheur de clés heuristiques et de savoirs accumulés qui permettent de penser la religion et les religions dans la société québécoise.

Cette inquiétude quant à l'intelligibilité des religions et des sociétés qu'elles informent n'est pas nouvelle et fait écho aux préoccupations qui alimentaient déjà la réflexion de Dumont dès

25. L. Rousseau, «De fierté, d'espoir et d'inquiétude», p. XIII-XV.

26. *Ibid.*, p. XXII.

1958. Pour celui-ci, la sortie de l'univers catholique canadien-français, ou plutôt les modalités de cette sortie, risquait de faire subir *deux réductions malheureuses* aux nouvelles sciences religieuses.

La première est inhérente à la reformulation profane de l'objet religieux: en cherchant à dissocier l'objet religieux de son prisme traditionnel – catholique et théologique – d'interprétation, les sciences religieuses seraient tentées, d'une part, de l'abstraire ou de l'universaliser dans l'étude d'un « sacré » plus ou moins lié à l'étude des religions historiques, et d'autre part, de le dissoudre dans l'étude plus large de la culture, dans un aspect ou un autre de la société québécoise. Cette première réduction comme *dilution de l'objet* évoque en outre l'un des risques du paradigme fondateur des sciences religieuses, à savoir la thèse forte de la sécularisation comme disparition de l'objet religieux. La seconde réduction, celle de la *subordination des sciences religieuses*, est en lien avec la première et peut être vue comme l'une de ses conséquences. Elle consiste à étudier la religion non plus en elle-même, à partir d'une discipline qui s'en fait la spécialité, mais d'abord du lieu et du regard d'autres disciplines, qu'elles soient juridiques, politiques, économiques ou sociologiques, chacune avec leur déterminisme ou leur variable indépendante première. Les travaux qu'a menés la commission présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor en 2007 et 2008 sont assez symptomatiques de ce déplacement. Ils affirment en effet, comme l'indique d'ailleurs l'intitulé de la commission (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles), porter sur la diversité culturelle en général, plutôt que sur la diversité religieuse en particulier, alors que c'était bien cette dernière qui faisait l'objet du débat. Le fait d'avoir confié de tels travaux à des sociologues, philosophes, juristes et politologues est par ailleurs éloquent: délié de son objet propre et d'une épistémologie correspondante, le religieux s'appréhende désormais de plus en plus fréquemment au prisme d'autres variables sociales, et d'autres disciplines.

Sans doute Dumont invitait-il à ne pas trancher entre ce qu'il appelait la « logique du religieux » et la « logique du social », car c'est dans le va-et-vient entre ce qu'une religion dit d'elle-même et ses manifestations sociales que l'objet religieux est au mieux observable. Mais si cela invite à un œcuménisme disciplinaire de

bon aloi, cela suggère prioritairement la conscience d'un objet religieux propre, certes abstrait, *la religion* ou *le religieux*, mais davantage encore d'un objet concret, à savoir *les religions*, celles à partir desquelles se structure et se pense effectivement le rapport au religieux à une époque et dans une société données. Pour ces dernières, la théologie s'avère alors essentielle, qu'elle soit chrétienne, musulmane ou autre, puisqu'elle livre les termes de l'auto-compréhension des religions et donc le sens de leur déploiement dans le monde. Face à la laïcisation et à la pluralisation légitimement souhaitées du savoir religieux, Dumont rappelait ainsi l'importance d'un champ d'études du religieux intégré et fédérateur, doté d'un savoir cohérent et en propre, de longue durée.

Nous pouvons en effet penser que les sciences religieuses portent une *responsabilité singulière* et bénéficient d'un *atout d'importance*. Cette responsabilité singulière est celle d'un rôle central dans la connaissance du Québec, société profondément imprégnée du catholicisme. L'étude du religieux est à même de contribuer à sa compréhension intime, passée et présente. L'atout, qui traduit autrement la responsabilité, est celui d'une clé heuristique unique pour comprendre nombre des mutations de nos sociétés modernes, qu'il s'agisse de la diversification ethnoculturelle, de la montée des identités religieuses, de la recherche de modèles pour un vivre-ensemble harmonieux. Pour comprendre la place des religions en société, encore faut-il savoir celle qu'elles y ont prise, celle qu'elles souhaitent y prendre, le tout dans l'économie globale du social et du religieux. Si cela ne fournit pas de réponses toutes faites aux défis et enjeux de nos sociétés, sont néanmoins offerts une tradition intellectuelle et un objet d'étude des plus heuristiques.

En somme, *l'utilité* de l'étude du religieux n'est théoriquement plus à défendre, ce que confirme la multiplication des travaux, recherches et thèses qui lui sont consacrés (et financés) dans de nombreux champs disciplinaires, à l'instar de l'anthropologie, du droit, de la science politique, de la philosophie, ou de la sociologie. Et pourtant, cet atout, cette responsabilité et cette utilité n'arrivent pas à taire de persistants doutes à qui observe le champ d'étude du religieux, dont le présent ouvrage témoigne. Formulées simplement, nous pourrions dire qu'elles tiennent en une *vitalité paradoxale* : d'un côté, on reconnaît le religieux comme

un enjeu de société, objet de débat dans la sphère publique et de curiosité dans la sphère privée, et de l'autre on constate la difficulté constante des sciences des religions à être (re)connues comme champ disciplinaire en sciences humaines et sociales tout autant qu'à maintenir leur place dans les institutions du savoir.

Cette vitalité paradoxale du religieux et de son étude se trouve reproduite sous différentes formes et considérations. Comment expliquer que l'appétit des médias, des arts et de la littérature pour la religion et la spiritualité n'arrive que difficilement à se traduire en intérêt pour les programmes de formation en sciences des religions? Pourquoi est-ce que, malgré l'actualité du fait religieux, la richesse et la pertinence de nos travaux de recherche, «la sociologie des religions serait souvent perçue comme moins sérieuse, plus subjective, et donc moins apte à délimiter les axes centraux et les perspectives de la sociologie générale», comme le demande É.-Martin Meunier²⁷? Comment comprendre les reconfigurations institutionnelles récentes dans les universités québécoises alors que les religions font la une et que des chercheurs de tous les domaines s'y intéressent? Qu'y gagne l'étude du religieux, mais qu'y perd-elle également? Dans quelle mesure les savoirs universitaires permettent-ils aujourd'hui de mieux saisir les déplacements du religieux, mais qu'échappent-ils en retour? Voilà autant de questions auxquelles se consacre la deuxième partie de cet ouvrage, à partir de réflexions épistémologiques présentées par É.-Martin Meunier, Brigitte Caulier, Gilles Routhier, Mireille Estivalèzes, Valérie Amiriaux et Paco Garcia, ainsi que Géraldine Mossière.

CE QUE LE RELIGIEUX NOUS RÉVÈLE

Nous l'écrivions à l'instant, les enseignements et recherches universitaires sur le religieux contemporain se trouvent confrontés à une situation pour le moins incongrue. C'est au moment où le religieux est le plus souvent présent dans l'actualité que l'enseignement sur le phénomène religieux se trouve le plus mis à l'épreuve au sein même de l'université. Ajoutons, tout

27. É.-M. Meunier, «Sociology of Religion in French Canada [...]», p. 5. Nous traduisons.

aussi paradoxalement, que ces enjeux portent le religieux à l'avant-scène alors même que nous assistons à l'*exculturation* de ses formes traditionnelles. Si jusqu'ici les Québécois se maintenaient dans un certain catholicisme culturel par une appartenance forte et une demande rituelle relativement constante bien que la pratique dominicale soit anémique depuis longtemps, les tendances semblent maintenant indiquer le passage à un autre régime de religiosité, celui d'une culture du *centre* moins visiblement travaillée par le catholicisme²⁸.

En découle une *polarisation* qui tend à rendre visible le religieux de la *marge*, parfois plus radical, dans une certaine déconnexion d'avec la culture qui était jusqu'ici son enracinement²⁹. Cette déconnexion s'opère notamment au profit d'une reconnexion avec la culture de l'individu, de la réalisation personnelle, de l'authenticité, de la consommation mondialisée – voire tout simplement, pour une majorité, avec une culture plus laïque et sécularisée qui n'en est pas moins exempte de sacralité, préférences et convictions fortes – de «sécularités religieuses³⁰». En somme, si aujourd'hui le phénomène religieux continue d'évoluer dans des sphères qui lui étaient propres, il se maintient également là où on pensait le voir disparaître et rejaillit là où on ne l'attendait pas : milieux artistiques, entreprises de tendance, établissements de santé, médias, système scolaire, sphère politique, débats féministes, arène juridique. Trois grandes tendances peuvent être retracées, soit la *sécularisation avancée*, la *pluralisation croissante* et la *persistance inattendue du religieux*, chacune se trouvant abondamment représentée dans la littérature scientifique.

La première correspond à un processus de *sécularisation avancée* de la société québécoise. On observe d'abord une baisse continue de la pratique religieuse qui affecte, sur la période la plus récente, des rituels catholiques qu'elle avait jusqu'alors épargnés, comme le baptême et les funérailles. De nombreux travaux ont ainsi décrit le passage d'un catholicisme ethnique à un

28. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec [...]».

29. O. Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*.

30. R. Lemieux, «Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire».

catholicisme culturel³¹, ainsi que plus récemment le processus d'exculturation du catholicisme de la société québécoise³². Ce processus sociétal de déliaison progressive s'est notamment accompagné et alimenté d'un autre processus, celui de la laïcisation de l'éducation, lequel a affecté la transmission d'une identité religieuse catholique, voire même d'une culture religieuse québécoise. Depuis désormais une trentaine d'années, dans la foulée de la déconfessionnalisation de l'éducation et de la mise en œuvre du cours Éthique et culture religieuse, d'importantes recherches ont analysé ces ruptures de transmission, mais également les modalités par lesquelles l'enseignement culturel du religieux est aujourd'hui organisé³³. La suspension programmée du cours Éthique et culture religieuse renforce aujourd'hui un tabou persistant de méfiance à l'égard du fait religieux au Québec, marquant un nouveau tournant dans les relations qu'entretiennent les institutions étatiques avec celui-ci. La laïcité, sujet tant débattu, commenté et analysé au cours des 20 dernières années, est d'ailleurs devenue un objet central – bien que cela puisse paraître tout à fait incongru – dans le champ d'études de la religion au Québec³⁴.

La sécularisation avancée de la société québécoise s'accompagne d'une autre tendance observable, la *pluralisation croissante* du Québec. En s'éloignant d'un centre normé, le religieux des marges se fait plus visible et diversifié. Un nombre croissant de

-
31. R. Lemieux, «Le catholicisme québécois: une question de culture»; R. Lemieux et M. Milot, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*; R. Lemieux et J.-P. Montminy, «La vitalité paradoxale du catholicisme québécois»; R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois*.
 32. É.-M. Meunier, «L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive: une sociologie historique de l'exculturation»; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*
 33. J.-P. Perreault, «Quel modèle de formation des enseignants en éthique et culture religieuse? Analyse d'expériences québécoises»; J.-P. Perreault, *La mise en place du cours Éthique et culture religieuse au Québec. Quelle place pour la question des identités?*, p. 209-215; G. Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogue: arguments pour un programme*; M. Estivalèzes et S. Lefebvre, *Le programme d'éthique et culture religieuse [...]*; S. Tremblay, *École et religions: genèse du nouveau pari québécois (1996-2009)*.
 34. C. Taylor et J. Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*; D. Koussens, «Pour des recherches sociographiques sur la laïcité au Québec»; D. Koussens et C. Foisy, *Les catholiques québécois et la laïcité*; J.-F. Laniel, «La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république»; M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*; S. Lévesque, *Penser la laïcité québécoise. Fondement et défense d'une laïcité ouverte au Québec*; D. Baril et Y. Lamonde, *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques*.

thèses et travaux sont désormais consacrés à des groupes quantitativement minoritaires, à de nouvelles pratiques religieuses perçues comme « exotiques », ou plus simplement à des phénomènes religieux qui ne sont pas normés dans la culture de la majorité. On observe également la popularité croissante des études transfrontalières, pour lesquelles le cadre national n'est plus un cadre de référence et d'analyse, l'étude de réseaux migratoires et associatifs transnationaux, mondialisés, lui étant préférée. Enfin, les réflexions sur la laïcité subissent elles-mêmes de tels déplacements, se trouvant le plus souvent abordées en tant que simples mesures de gestion concrète de la diversité ethno-culturelle, plutôt qu'en tant que principe d'organisation politique et juridique des relations entre les Églises et l'État.

Une troisième tendance vient toutefois complexifier l'analyse, jusqu'à contester le degré de représentativité des évolutions observées dans le champ d'études québécois: celle de la *persistance inattendue* de la religion du centre. Le catholicisme, par exemple, demeure la religion d'affiliation d'une forte majorité de Québécois, qui étaient d'ailleurs nombreux à souhaiter le maintien du crucifix dans le Salon bleu de l'Assemblée nationale tout en appuyant le projet d'un État laïque. La catégorie des « sans-religion » croît en outre moins vite au Québec qu'ailleurs en Occident, notamment au Canada anglais. Les indicateurs d'orthopraxie et d'orthodoxie ne disent par ailleurs rien de la persistance de la croyance en Dieu, en une force surnaturelle, ou en des convictions fortes, sacralisées. En cela, si la sécularisation avancée de la société québécoise au centre, et sa pluralisation croissante aux marges, conduit à une forme de polarisation entre « majorité » et « minorités », entre religieux invisible et visible, on ne saurait exagérer le trait: cette polarisation a quelque chose de politiquement et d'intellectuellement construit, en ce qu'elle tend à confondre un religieux marginal et visible avec l'ensemble des « minorités » migrantes, prises en bloc figé et monolithique. Faut-il le rappeler, ces minorités issues de l'immigration sont elles aussi diversifiées, plus encore que la « majorité » de même culture: toutes n'ont pas le même rapport à la religion, toutes n'ont pas la même religion, toutes n'ont pas le même degré de religiosité, ne serait-ce que parce qu'une bonne partie de l'immigration du Québec vient de

France et du Maghreb. Peut-être faudrait-il alors tout autant parler de la persistance inattendue de l'irréligion de la marge.

Omniprésent dans une actualité focalisant sur certaines de ses expressions les plus performantes sur un plan strictement médiatique, le religieux surprend aussi par sa vitalité là où on ne l'attendait pas... ou là où on ne l'observait plus, comme en témoigne la participation de nombreux fidèles à des pèlerinages catholiques qu'on aurait pu, à tort, reléguer au rang de simples reliques héritées du passé. Mais aux centaines de milliers de fidèles fréquentant l'oratoire Saint-Joseph, le Sanctuaire Notre-Dame-du-Cap ou l'un des quelque 80 lieux de pèlerinage chrétien que compte le Québec, s'ajoutent également de nombreux Québécois qui, sortant des sentiers battus, s'inscrivent dans des parcours religieux ou spirituels nouveaux, différents, parfois incongrus. Le religieux émerge donc aussi en de nouveaux lieux. De l'innovation religieuse à la gestion de la diversité, en passant par la vitalité paradoxale des traditions et le religieux hors religion, la question religieuse se déplace, se restructure et, ce faisant, intrigue, fascine, inquiète. Voilà ce dont traitent, chacun à sa façon, les textes de Sara Teinturier et Matthieu Brejon de Lavergnée, Sarah Wilkins-Laflamme, Jean-Philippe Perreault, Céline Philippe, Deirdre Meintel, Emilie Audy, Marc Dumas, Samuel Blouin, Hillary Kaell, ainsi que Lori Beaman et Christine Cusack.

ÉTUDIER LA RELIGION DU QUÉBEC

Les risques touchant l'étude du religieux au Québec sont aujourd'hui pluriels: dilution de l'objet religieux dans différentes épistémologies qui ne placent pas sa question à leur fondement, réduction du phénomène religieux à ses formes extrêmes et marginales, étude de l'objet religieux *in vitro* et non *in vivo*. Ajoutons un autre risque à cette liste: il faut prendre garde à ne pas simplement penser le religieux *au* Québec sans comprendre le religieux *du* Québec³⁵. Si l'on a à la fois beaucoup et peu parlé de religion au cours de la dernière décennie au Québec, on a également, pour des raisons semblables, beaucoup et peu parlé du

35. A. Fortin, «Penser au Québec, penser le Québec. De quelques revues de sciences sociales».

Québec, de la religion telle qu'elle y est effectivement vécue, pratiquée, pensée et encadrée. Le mot « religion » a peut-être été sur toutes les lèvres, mais il était davantage question de principes universels et de modèles de gestion étatique du religieux que de religion vécue, pratiquée et pensée ici. L'un ne va pourtant pas sans l'autre : c'est bien le religieux concret que la loi se propose d'encadrer, et ce sont bien certains rapports concrets à la religion qui instruisent la loi. De même, le religieux qui existe au Québec n'est pas *a priori* celui qui existe ailleurs, pas plus que l'islam, par exemple, n'est pareillement pratiqué de pays en pays, d'époque en époque, de tradition en tradition, de groupe en groupe. Non seulement en est-il de même des rapports tantôt divergents, tantôt convergents des Québécois francophones de tradition catholique à l'égard de la religion, mais il en est de même, plus largement, de l'ensemble du paysage religieux québécois, qui n'est ni celui que l'on retrouve ailleurs, ni celui qu'une culture et des institutions (politiques, juridiques, etc.) appréhendent ici distinctement. Comment la religion se vit-elle au Québec? Quelles en sont les particularités?

Voilà l'intuition qui anime la perspective comparée abordée dans la quatrième partie de cet ouvrage. Qu'il s'agisse de la pluralisation ethnoreligieuse des sociétés, de la diversification postmoderne des expressions du croire, du renouvellement des demandes éthiques, de la republicisation des religions, de la poussée du populisme religieux ou plus largement de la mise en cause du paradigme moderniste de la sécularisation, le Québec constitue depuis peu un cas d'étude privilégié dans les travaux comparatistes. Non seulement trouve-t-il plus fréquemment place dans les travaux comparatifs³⁶, mais de récents ouvrages canadiens et internationaux lui sont en grande partie, sinon en tout, consacrés³⁷. Divers facteurs peuvent contribuer à expliquer

36. B. L. Berger et R. Moon, *Religion and the Exercise of Public Authority*; C. Mercier et J.-P. Warren, *Identités religieuses et cohésion sociale: la France et le Québec à l'école de la diversité*; S. Lefebvre, C. Béraud et É.-M. Meunier, *Catholicisme et cultures: regards croisés Québec-France*; M. Pâquet, M. Sanfilippo et J.-P. Warren, *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française: les archives vaticanes, pistes et défis*.

37. R. W. Bibby et A. Reid, *Canada's Catholics. Vitality and Hope in a New Era*; G. Zubrzycki, *Beheading the Saint. Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec*; J. Baubérot, *Une laïcité interculturelle: le Québec, avenir de la France?*

cette popularité pour l'étude de la religion du Québec. À l'évidence, le Québec est traversé par une pluralité d'enjeux communs aux sociétés modernes avancées – sécularisation, pluralisme religieux, régime de laïcité, exculturation et internationalisation du catholicisme. Mais plus encore, il se situe à la croisée de multiples aires géographiques et culturelles – transatlantique, nord-américaine, francophone, catholique –, ce qui facilite la diffusion et la comparaison à même divers champs et réseaux d'étude, tout en multipliant les variables disponibles. Davantage encore, le Québec présente nombre de traits sociétaux distinctifs – sécularisation tardive et poussée, catholicisme culturel, cadre plurinational, identité collective fragile –, ce qui enrichit la comparaison et l'ouvre vers d'autres horizons. À plus d'un égard, pour de nombreux spécialistes, le Québec fait figure de laboratoire du religieux et des religions en modernité avancée.

C'est dans cette perspective que la quatrième partie propose d'abord quelques regards du Québec en miroir, à partir de contributions de Geneviève Zubrzycki, Kevin Christiano, Kiyonobu Date, Reginald Bibby et Rodney Stark, pour ensuite présenter les analyses comparatistes proposées par José Santiago, Jeffrey G. Reitz, Emily Laxer et Patrick Simon, Leni Franken, Bertrand Lavoie ainsi que Jean Baubérot.

Voilà peut-être une heureuse leçon à même de confirmer, certes grâce au regard extérieur, la pertinence du champ d'études du religieux québécois. En cela, nul besoin d'opposer dichotomiquement le national au transnational, le centre aux marges, mais défi et exigence de les articuler de telle sorte que l'image du religieux du Québec y apparaisse plus nettement. À ce titre, une défense et une consolidation de la tradition intellectuelle québécoise d'étude de la religion s'imposent : sa recension et sa publicisation permettront de cerner sur le temps long les contours du fait religieux tel qu'il s'exprime au Québec, tout en donnant les moyens, les approches, les intuitions permettant d'en aiguillonner l'étude ajustée. Car si au Québec le religieux n'existe plus qu'aux marges et dans ce qui le traverse sans s'y poser, on ne s'étonnera ni de sa désinstitutionnalisation universitaire (faible pertinence) ni de sa popularisation comme sous-champ d'autres disciplines (faible spécialisation). Disons-le, une fois n'est pas

coutume, en termes utilitaires : la valeur ajoutée des études ès religion se fait alors nulle.

POUR DES ÉTUDES SUR LE RELIGIEUX AU QUÉBEC

À la lecture des nombreuses et stimulantes contributions réunies dans cet ouvrage, nous en arrivons à proposer la thèse d'une *fondation inachevée* des sciences des religions au Québec. En effet, cette discipline ne semble pas être encore arrivée à développer pleinement son approche, sa contribution et sa visée depuis sa laïcisation et sa pluralisation dans les années 1970, c'est-à-dire la compréhension du religieux en société en évitant une double réduction, soit le repli sur un religieux décontextualisé tout autant que la dissolution dans le culturel ou le social. Le défi est de taille, mais l'horizon des études sur le religieux reste bien ouvert, comme l'affirme Raymond Lemieux dans une riche et stimulante postface de cet ouvrage. Cet ouvrage se veut donc aussi un appel militant. Pour que les universités québécoises continuent d'appuyer et de financer l'enseignement et la recherche sur le religieux !

BIBLIOGRAPHIE

- Altglas, Véronique et Matthew Wood (dir.) (2018), *Bringing the Social Back into the Sociology of Religion*, Leiden, Brill.
- Baril, Daniel et Yvan Lamonde (dir.) (2013), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Baubérot, Jean (2008), *Une laïcité interculturelle : le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- Béraud, Céline, Bruno Duriez et Béatrice Gasquet (dir.) (2018), *Sociologues en quête de religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Berger, Benjamin L. et Richard Moon (dir.) (2016), *Religion and the Exercise of Public Authority*, Oxford, Hart Publishing.
- Bibby, Reginald W. et Angus Reid (2016), *Canada's Catholics. Vitality and Hope in a New Era*, Toronto, Novalis.

- Dion, Michel et Louise Mélançon (1996), « Lucien Vachon : un théologien dans la cité », dans Michel Dion et Louise Mélançon (dir.), *Un théologien dans la cité. Hommage à Lucien Vachon*, Montréal, Éditions Bellarmin (coll. Recherches), p. 21-46.
- Dumont, Fernand (1973), *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH.
- Estivalèzes, Mireille et Solange Lefebvre (dir.) (2012), *Le programme d'éthique et culture religieuse. De l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Falardeau, Jean-Charles (1962), « Les recherches religieuses au Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n° 1-2, p. 209-228.
- Fortin, Andrée (2018), « Penser au Québec, penser le Québec. De quelques revues de sciences sociales », *Recherches sociographiques*, vol. 59, n° 3, p. 411-433.
- Koussens, David (2016), « Pour des recherches sociographiques sur la laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, p. 275-287.
- Koussens, David et Catherine Foisy (dir.) (2018), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Diversité et démocratie).
- Lacroix, Benoît (1969), « Les origines ou la naissance des sciences humaines de la religion au Québec (1940-1969) », dans Norman Ryan (dir.), *L'enseignement et la recherche dans le secteur des sciences humaines de la religion, rapport du colloque (14-15 février 1969)*, Québec, Ministère de l'Éducation, DGEES.
- Laniel, Jean-François (2016), « 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, p. 423-474.
- Larouche, Jean-Marc et Guy Ménard (dir.) (2001), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lefebvre, Solange, Céline Béraud et É.-Martin Meunier (dir.) (2015), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval; Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Lemieux, Raymond (1990), « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-164.
- Lemieux, Raymond (1999), « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 19-50.
- Lemieux, Raymond et Micheline Milot (dir.) (1992), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy (1992), « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard Daigle et Guy Rocher (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 575-606.

- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy (2000), *Le catholicisme québécois*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Leroux, Georges (2007), *Éthique, culture religieuse, dialogue: arguments pour un programme*, Montréal, Fides.
- Lévesque, Sébastien (dir.) (2014), *Penser la laïcité québécoise. Fondement et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Mager, Robert et Serge Cantin (dir.) (2010), *Religion et modernité au Québec: où en sommes-nous ?*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Mercier, Charles et Jean-Philippe Warren (dir.) (2016), *Identités religieuses et cohésion sociale: la France et le Québec à l'école de la diversité*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- Meunier, É.-Martin (2015), «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 culture. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 1-30.
- Meunier, É.-Martin (2015), «Sociology of Religion in French Canada: Vicissitudinous Relations Between Autonomous Knowledge and Institutional Dependence», dans Anthony Blasi et Guiseppe Giordan (dir.), *Sociologies of Religion. National Traditions*, Leiden, Brill, p. 5-34.
- 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*, vol. 52, n° 3, p. 683-729.
- Milot, Micheline (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers (coll. Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses; n° 115).
- Palard, Jacques (2005), «Henri Desroche et ses réseaux québécois. Entre théorie de l'utopie et pratiques maïeuticiennes», *Sociologie et société*, vol. 37, n° 2, p. 21-47.
- Pâquet, Martin, Matteo Sanfilippo et Jean-Philippe Warren (dir.) (2013), *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française: les archives vaticanes, pistes et défis*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Perreault, Jean-Philippe (2016), «La mise en place du cours Éthique et culture religieuse au Québec. Quelle place pour la question des identités?», dans Charles Mercier et Jean-Philippe Warren (dir.), *Identités religieuses et cohésion sociale. La France et le Québec à l'école de la diversité*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 141-152.
- Perreault, Jean-Philippe (2016), «Quel modèle de formation des enseignants en éthique et culture religieuse? Analyse d'expériences québécoises», *Revue d'éthique et de cultures religieuses*, n° 2, p. 144-154.

- Rousseau, Louis (2001), «Préface. De fierté, d'espoir et d'inquiétude», dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. XIII-XXVI.
- Rousseau, Louis et Michel Despland (1988), *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press (coll. Sciences religieuses au Canada).
- Routhier, Gilles (2002), «Un renouveau qui vient des marges : quarante ans de théologie francophone au Canada», dans Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martinez de Pison (dir.), *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires*, Montréal, Fides (coll. Héritage et projet), p. 27-62.
- Roy, Olivier (2008), *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- Ryan, Norman (1969), «Situation actuelle des sciences religieuses au Canada français», *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 27, n° 1, p. 97-118.
- Smith, Christian et collab. (2013), «Roundtable on the Sociology of Religion: Twenty-Three Theses on the Status of Religion in America Sociology. A Mellon Working-Group Reflection», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, n° 4, p. 903-938.
- Taylor, Charles et Jocelyn Maclure (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Tremblay, Stéphanie (2010), *École et religions : genèse du nouveau pari québécois (1996-2009)*, Montréal, Fides.
- Warren, Jean-Philippe (2014), «Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n° 3-4, p. 317-341.
- Zubrzycki, Geneviève (2016), *Beheading the Saint. Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec*, Chicago et London, University of Chicago Press.



PREMIÈRE PARTIE

DES
INSTITUTIONS
DE SAVOIR



SOUS-PARTIE 1

Des structures
d'enseignement et
de recherche en évolution

CHAPITRE 1

Études religieuses et transformations institutionnelles à l'Université de Montréal

SOLANGE LEFEBVRE

Université de Montréal

Dans plusieurs pays du monde, les études de la religion se transforment rapidement depuis la fin des années 1990, et c'est aussi le cas au Québec. Une première section de cette contribution résume l'état de la situation et quelques faits à ce sujet. Une deuxième résume les mutations qu'a traversées la Faculté de théologie et de sciences des religions (FTSR) de l'Université de Montréal (UdeM) depuis les années 1960, et poursuit avec une réflexion sur la théologie après l'abolition d'une faculté ecclésiastique. Ces mutations constituent le baromètre de deux grands phénomènes interreliés : la transformation profonde des cultures quant au rapport à la religion et l'ébranlement des grands modèles universitaires classiques. Quelques débats sur la transformation institutionnelle et la place accordée à l'étude du religieux à l'Université de Montréal sont exposés et analysés. Le fil rouge de ce texte est que la mutation de la théologie s'inscrit dans un mouvement global de dévaluation des sciences humaines dans les universités face auquel importe de maintenir un solide sens critique.

TRANSFORMATIONS GLOBALES DES CULTURES

Trois faits saillants marquent le paysage socioreligieux contemporain depuis les années 1990. On trouve en premier lieu le *repli des Églises vers des lieux théologiques fortement initiatiques*¹. Si l'affiliation religieuse demeure assez élevée dans plusieurs pays, l'engagement soutenu, à temps partiel ou à temps plein, bénévole ou professionnel, dans une communauté croyante est devenu moins fréquent. La diminution du nombre de chrétiens ainsi engagés dans le service de leur communauté coïncide avec une diminution des ressources financières des Églises, aux prises avec plusieurs défis : notamment assurer une initiation chrétienne, entretenir les lieux de culte, de même que consolider les quelques vocations pastorales et sacerdotales par une formation adéquate.

En découlent deux effets sur les lieux de formation théologique. Le premier est le surnombre des centres de formation théologique alors que le nombre des membres des Églises dont on doit assurer la formation diminue. Où les Églises envoient-elles désormais se former leurs quelques futurs prêtres, pasteurs et animateurs de pastorale ? Les diverses ententes historiques conclues entre les communautés ecclésiales, les diocèses et les écoles théologiques se trouvent mises à mal. Le second effet tient à une tendance qui, dans ce contexte, favorise des lieux de formation plus homogènes. Les universités publiques ou privées fréquentées par des cohortes étudiantes diversifiées et hétérogènes, centrées sur l'acquisition de savoirs interdisciplinaires, ne semblent plus offrir la formation initiatique et initiale paraissant adéquate aux yeux de l'institution ecclésiale. Le concept d'initiation est compris ici au sens le plus simple, à savoir un processus d'intégration réussi dans un groupe, au terme d'apprentissages et d'expériences significatifs². Paris, Bruxelles et Montréal, notamment, ont en commun d'avoir vu récemment leur diocèse envoyer ses candidats à la prêtrise, voire même ses laïcs mandatés, aux études théologiques dans ce type d'écoles ou de séminaires très

1. S. Lefebvre, « A Public Theology of Diversity ».

2. S. Lefebvre, « L'initiation : sens et défis sur l'horizon de la mission catéchétique de l'Église ».

spécialisés, au détriment des facultés universitaires ou des instituts catholiques³.

Un second fait saillant tient en une *généralisation de l'intérêt pour la religion*. Si les études non théologiques et scientifiques de la religion ont été assez constantes depuis le XIX^e siècle, jamais n'ont-elles connu un essor aussi important que celui observé depuis septembre 2001. Dans la foulée de la tragédie des attentats de New York, les demandes d'éclaircissement sur la religion se sont multipliées et avec elles les ressources subventionnaires et l'intérêt des chercheurs. En plus des demandes sécuritaires se rattachant aux menaces terroristes, les flux de populations d'appartenances religieuses différentes, la pluralisation interne des religions héritées, et l'augmentation du nombre de personnes se disant sans religion se présentent comme autant de problématiques nouvelles pour les décideurs, pour n'en nommer que quelques-unes. Des demandes d'éclaircissement concernent plusieurs dimensions liées aux politiques publiques, que l'on pense à l'éducation, à la gestion des lieux de culte et des aumôneries, aux accommodements de pratiques religieuses diversifiées, et ainsi de suite.

En troisième et dernier lieu, il faut noter le passage *du pastoral au spirituel*, notamment dans les institutions publiques et parapubliques où se trouvent assurés des services d'aumônerie. Si le phénomène est lui aussi transnational, il est sans doute plus marqué au Canada, voire même au Québec, qui a laïcisé rapidement ses aumôneries depuis 15 ans⁴. Les formations exigées pour assurer de tels services sont variables selon les provinces. Au Québec, dans le milieu scolaire, les animateurs du service d'animation à la vie spirituelle et à l'engagement communautaire ont remplacé les animateurs de pastorale catholique ou protestante après la laïcisation scolaire amorcée en 1998. Dans les milieux de la santé, l'Association des intervenants et intervenantes en soins spirituels du Québec tente de faire la promotion de l'importance et de la pertinence de ce service pluraliste et transconfessionnel⁵.

3. Le Collège des Bernardins à Paris, l'Institut d'études théologiques jésuite à Bruxelles, deux instituts à Montréal dont il sera question plus loin.

4. Voir mon bilan à ce sujet en éducation: S. Lefebvre, «From Religion to Spirituality in Education [...]». Voir aussi les résultats d'une enquête sur les animateurs en milieu scolaire: S. Lefebvre, *Gestion de la diversité religieuse dans l'espace scolaire [...]*.

5. En ligne, www.aiissq.org, consulté le 18 décembre 2017.

Au bilan, un plus grand nombre d'étudiants s'intéressent à la formation professionnelle pour travailler dans les milieux de la santé, et y trouvent un emploi. D'autres institutions recourent à des services d'une telle nature, plus ou moins confessionnels selon les cas, les établissements carcéraux par exemple. Ainsi, un champ nouveau et complexe s'est développé autour du concept de spiritualité, lequel se diffuse dans plusieurs champs du savoir. Sur le plan épistémologique, si plusieurs chercheurs maintiennent une approche plutôt distanciée de l'objet religieux ou spirituel, par le biais soit d'analyses empiriques soit d'analyses théoriques, d'autres empruntent des voies plus interprétatives et plus pratiques, incluant le spirituel ou le religieux comme chemin de sens, soit par des recherches sur les rituels, la « religion vécue » ou les pratiques professionnelles.

Vers où nous conduisent ces diverses tendances sur le plan des études de la religion? On trouve évidemment plusieurs modèles. Plus spécifiquement, qu'en est-il à l'Université de Montréal?

LES GRANDES MUTATIONS D'UNE FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Après la laïcisation scolaire échelonnée de 1998 à 2008 (laïcisation des commissions scolaires, des écoles, de l'animation pastorale et de l'enseignement religieux), les formations théologiques de type professionnel ont perdu leur attrait. Si des professions de type spirituel subsistent, elles n'attirent pourtant pas un grand nombre d'étudiants de premier cycle et se voient finalement assez peu régulées sur le plan des exigences de formation⁶. En second lieu, les facultés et les départements spécialisés sur la religion tirent néanmoins parti des exigences de formation accompagnant la mise sur pied du programme Éthique et culture religieuse en 2008. Il se trouve géré de manière différente selon les universités. À l'Université de Montréal, les étudiants s'inscrivent à la Faculté des sciences de l'éducation, et doivent consacrer une année de cours de 1^{er} cycle aux sciences des religions. L'autre année disciplinaire est en philosophie, dans le but de

6. E. LeBrun, « Du catholicisme à la spiritualité [...] ».

maîtriser le volet éthique du programme. Ce programme est déterminant pour les formations de 1^{er} cycle, assurant un nombre suffisant d'étudiants dans plusieurs cours. Même si le programme est obligatoire, tant dans le réseau des écoles publiques que dans les écoles privées, les écoles lui accordent néanmoins une importance variable.

En troisième lieu, les étudiants inscrits à temps plein dans les formations spécialisées de 1^{er} cycle sont peu nombreux, les facultés et départements rejoignant à ce titre le lot des disciplines à la fois fondamentales et petites dans les universités. En quatrième lieu, le nombre des étudiants inscrits aux cycles supérieurs, maîtrise et doctorat, reste stable. En effet, si les offres de théologie au 1^{er} cycle sont nombreuses, au Québec comme ailleurs, elles sont plus réduites au niveau de la maîtrise et du doctorat. La FTSR de l'Université de Montréal continue d'attirer de tels étudiants, dont plusieurs sont issus de l'immigration ou bien sont des étudiants internationaux provenant de la francophonie : des musulmans du Maghreb, des chrétiens des Caraïbes et d'Afrique, ainsi que des Européens. Du côté des sciences sociales des religions, un nombre non négligeable d'étudiants formés dans d'autres disciplines souhaitent s'engager dans une recherche approfondie sur le religieux.

Les années 2015-2017 constituent des années historiques. Coup sur coup depuis 2015, les facultés de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke, la Faculty of Religious Studies de l'Université McGill et la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal disparaissent et sont soumises à d'importantes transformations institutionnelles. Ces transformations ne s'accompagnent pas nécessairement de la disparition de la théologie. À McGill, est créée en mai 2016 la School of Theology and Religious Studies, qui conserve ses collègues confessionnels affiliés, de diverses dénominations⁷. L'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal conserve ses programmes de théologie. L'Université de Sherbrooke, quant à elle, ne conserve pas une unité spécialisée en religion, mais crée un programme multidisciplinaire sur le religieux contemporain.

7. J. Fillion, «Une faculté universitaire de théologie [...]», p. 344.

UN PROCESSUS DE TRANSFERT

À l'automne 2014, les professeurs de la FTSR s'étonnent de la lenteur avec laquelle le recteur met en place le comité de nomination d'une nouvelle personne au décanat. Le 16 février 2015, le recteur informe le doyen que le comité de son remplacement ne se réunira pas, car il entend donner un nouvel élan à l'enseignement du religieux à l'UdeM. À cette fin, il souhaite que la FTSR devienne un département de la Faculté des arts et sciences (FAS). Le 12 mars 2015, le doyen convoque tout le personnel de la FTSR ainsi que des représentants étudiants afin d'exposer la situation telle que présentée le 10 mars par le recteur. Le lendemain, par voie de communiqué, la FTSR informe la communauté sur son site Web qu'un projet de « consolidation » des études religieuses est en cours d'élaboration à l'Université de Montréal. Les raisons de cette décision demeurent non explicitées par le recteur, encore aujourd'hui. Toutefois, le fait que trois facultés de théologie aient été abolies favorise l'hypothèse selon laquelle les hautes directions universitaires se sont concertées.

UN PROCESSUS DE TRANSFORMATION INSTITUTIONNELLE CONTESTÉ

S'ensuivent des tractations discrètes, jusqu'à ce qu'une question soit posée à l'Assemblée universitaire à ce sujet, au mois de mai 2015. Cette simple question, posée par une personne ayant eu vent des rumeurs, déclenchera un important mouvement de résistance à l'Université de Montréal. Le Syndicat général des professeurs (SGPUM) ne tarde pas à contacter les délégués de la FTSR pour s'informer de l'état du dossier. La manière dont les négociations sont conduites lui paraît inacceptable; le recteur aurait notamment dû contacter le SGPUM comme représentant exclusif des professeurs. Cette compréhension des choses sera contestée par la direction de l'Université de Montréal. Celle-ci n'aura toutefois pas le choix, car durant l'automne qui suivra, l'Assemblée universitaire (AU) appuiera une demande formulée par les professeurs de la FTSR, soit de confier l'étude du dossier de sa transformation au Comité du statut du corps professoral. Ce vote majoritaire surprend la haute direction et marque un tournant dans la saga de la transformation que les représentants

de la FTSR inscrivent dans le contexte plus large de la transformation institutionnelle de l'UdeM.

En effet, des discussions ont cours au même moment entourant le projet plus global de la transformation institutionnelle de l'Université de Montréal. Au mois d'avril 2015, le recteur a obtenu l'accord de l'Assemblée universitaire pour créer un nouveau vice-rectorat au développement académique. Or, à la séance suivante de l'AU, ce nouveau vice-rectorat est présenté sous un nouveau nom, soit le vice-rectorat au développement académique et à la transformation institutionnelle⁸. Le SGPUM est alors très vigilant, s'estimant écarté du projet comme instance représentative des professeurs. Il observe que l'AU n'a endossé ni le nom réel donné au vice-rectorat, ni son mandat. Les mois qui suivent sont tumultueux.

Entre temps, l'exécutif par intérim de la FTSR négocie avec la FAS, sous l'arbitrage de la vice-rectrice aux affaires étudiantes et aux études. Les résultats de la discussion sont soumis régulièrement aux assemblées de la FTSR. Mais la direction de l'université refuse toujours que le SGPUM soit le représentant exclusif des professeurs dans la négociation. Malgré les fortes pressions auxquelles les professeurs syndiqués de la FTSR seront soumis, ils refusent d'appuyer toute entente de laquelle le SGPUM ne serait pas lui aussi signataire. Ils remporteront plusieurs victoires auprès des tribunaux.

Le SGPUM s'adresse aux tribunaux, tant pour le dossier de la FTSR que pour celui de la transformation institutionnelle. Il souhaite que la direction de l'UdeM le considère comme le représentant des professeurs. Dans ce dernier cas, le tribunal administratif du travail donne raison au SGPUM et demande à l'UdeM de se conformer à ses devoirs⁹. Dorénavant, selon une entente signée le 13 mai, la convention collective est modifiée et énonce que le SGPUM doit être informé de tout « projet de fusion, modification, abolition, restructuration » et que « les parties s'engagent à se

8. AU-0568-8, p. 10. En ligne, www.sgpum.com/a-lorigine-de-la-transformation-institutionnelle-un-agrement-qui-na-jamais-ete-obtenu, consulté le 20 février 2017.

9. On peut faire lecture de ce conflit judiciaire sur le site du SGPUM. En ligne, www.sgpum.com/transformation-institutionnelle-tout-projet-de-fusion-modification-abolition-restructuration-dans-les-unites-devra-etre-negocie, consulté le 2 mars 2017.

réunir [...] afin d'examiner ensemble un tel projet et de traiter de toute question en lien avec les matières couvertes par la convention collective¹⁰». Bref, plus aucune transformation d'unités ne pourra se faire sans impliquer le SPGUM. Cet accord est historique, dans la mesure où il est déjà arrivé par le passé qu'une unité subisse une transformation sans avoir véritablement voix au chapitre.

La FTSR conclut, et presque au même moment, deux ententes: l'une avec la FAS et la direction, et l'autre avec le SGPUM. L'entente avec la direction et la FAS est le résultat de pourparlers et d'un consensus facultaire, atteint à l'automne 2015. Mais l'entente avec le SGPUM s'avère cruciale, car elle se trouve soumise à grief si elle n'est pas respectée. Les professeurs y acceptent l'abolition de la faculté ecclésiastique et leur transfert à la FAS, dans une unité appelée Institut d'études religieuses (conformément au consensus facultaire). Outre des engagements à trois ouvertures de poste et à remplacement de tout départ à la retraite dans les cinq années suivant ce transfert, remplacements dont l'obtention était inespérée, il vaut la peine d'attirer l'attention sur deux aspects principaux. Il y est d'abord question des trois champs disciplinaires que poursuivra cet institut (conformément au consensus facultaire):

«Attendu la volonté d'assurer une pérennité de chacune des composantes du champ disciplinaire des études religieuses (théologie, sciences des religions et études en spiritualité) tant au niveau de l'unité qu'au niveau du rattachement facultaire...»

Cet attendu, formulé avec beaucoup de soin, s'assure que l'UdeM ne procèdera pas à la dislocation de l'étude du religieux dans diverses unités départementales et conservera une unité spécialisée dans ce but. Il officialise la triple mission de l'institut, qui perpétue et consolide celle de la FTSR, soit de développer l'enseignement et la recherche à la fois en théologie, en sciences des religions et en spiritualité. Les professeurs de la FTSR étaient très fermes quant à l'importance de maintenir un champ disciplinaire et non pas seulement d'assurer l'étude d'une question dans plusieurs unités. L'une des raisons est que cette question devient

10. Lettre d'entente 2016-2 art. 2.

souvent mineure dans un champ disciplinaire lorsqu'elle perd par périodes la faveur de l'actualité d'une société, ou lorsqu'un professeur ayant choisi de se spécialiser sur la religion prend sa retraite. Surtout, une étude sérieuse du religieux exige plusieurs approches croisées de professeurs embauchés à temps plein.

LA THÉOLOGIE APRÈS LA FACULTÉ ECCLÉSIASTIQUE

Comment pouvons-nous aborder la délicate question du statut ecclésiastique? Rappelons que dans les années 1970, plusieurs collègues de la Faculté de théologie avaient souhaité que le statut ecclésiastique soit retiré, au profit d'une formule plus souple permettant de conserver des liens formels avec l'Église catholique tout en respectant l'autonomie du champ des sciences des religions¹¹. Ce projet avait échoué, le risque étant de perdre les clientèles en théologie, puisque les instances ecclésiastiques se refusaient à abandonner leur autorité sur la faculté. Les autorités romaines avaient fait savoir que l'abandon de ce statut aboutirait à la perte de sa confiance dans la faculté. La suite de l'histoire de la faculté est faite de compromis, puisque les sciences des religions seront traitées différemment par ces autorités. Par exemple, le modérateur de la faculté, l'archevêque de Montréal, qui doit approuver les embauches de professeurs, n'interférera jamais dans l'embauche d'un professeur en sciences des religions.

Où en étions-nous en mars 2015? En conformité avec la charte de l'UdeM, les statuts de la FTSR et les normes régissant les facultés ecclésiastiques catholiques, l'archevêque de Montréal était toujours le modérateur de la faculté ecclésiastique de théologie, devant par exemple approuver les nominations des membres de l'exécutif, du conseil et des professeurs en théologie¹². Il devait aussi nommer deux membres au Conseil de l'Université de Montréal¹³.

Sur le terrain de la formation d'intervenants religieux (prêtres, laïcs) pour lesquels des programmes dits canoniques

11. Comité conjoint Archevêché-Université, *Rapport sur la faculté de théologie*, juin 1976.

12. Charte de l'Université de Montréal 1967, 15-16 Eliz. II, chap. 129.

13. *Ibid.*, art. 28.08.

peuvent être nécessaires, deux institutions sont déjà actives : le Grand Séminaire de Montréal et son Institut de formation théologique, ainsi que l'Institut de pastorale des Dominicains. Ces deux institutions se partageant les mêmes clientèles, il n'en fallut pas plus qu'un changement de garde d'évêques de la région de Montréal jusque-là sympathiques à la FTSR pour rompre les derniers liens entre la FTSR et certains diocèses. Ainsi, à la FTSR, il ne restait plus que les étudiants internationaux, encore nombreux aux cycles supérieurs, intéressés par un diplôme canonique, en plus de quelques personnes préférant le milieu universitaire pour se former en théologie.

Le rapport de 1976 décrit dans le détail l'histoire de petits départements de théologie autrefois logés dans le réseau des universités du Québec. Sans détenir de statut facultaire ou ecclésiastique, ces départements entretenaient néanmoins des liens plus ou moins formels avec les groupes religieux locaux. La fin de ces liens a entraîné leur fermeture. Un grand nombre d'universités canadiennes conservent des rapports plus ou moins formels aux institutions religieuses, en particulier aux Églises chrétiennes, par le biais de collèges confessionnels rattachés à plusieurs dénominations. On trouve quelques universités catholiques offrant plusieurs disciplines. La Faculté d'études religieuses de l'Université McGill n'a pas de statut ecclésiastique, mais comporte plusieurs écoles ou collèges théologiques affiliés. Il semble que le nouvel Institut d'études religieuses mis sur pied à l'Université de Montréal pourrait continuer à desservir les diocèses de la grande région de Montréal pour des cours ponctuels, surtout aux cycles supérieurs.

Mais au-delà des considérations ecclésiastiques et canoniques, des croyants entendent poursuivre une réflexion sur l'intelligence du croire, à partir d'une subjectivité croyante dans certains cas, ou à partir de l'étude d'une tradition dans d'autres cas. Cette orientation constitue au sens large une orientation proprement théologique. Le nouvel Institut d'études religieuses s'inscrit dans cette voie, à l'instar d'autres institutions soumises à des défis similaires, à savoir satisfaire une clientèle pluraliste et sa quête d'intelligence. On se référera pour exemple au livre du théologien Edward Foley, au titre éloquent : *Theological Reflexion across Religious Traditions. The Turn to Reflective Believing* (2015).

Foley explique que dans une société dont le pluralisme s'accroît, de nombreuses personnes aux croyances diversifiées désirent réfléchir théologiquement, et qu'il importe de développer une théologie dans un contexte interreligieux et interconvictionnel. À plusieurs titres, cette théologie pluraliste converge avec le nouvel intérêt pour la spiritualité.

CONCLUSION : ENTRE LA TECHNIQUE ET LE SENS

De 2015 à 2017, une solide réflexion s'est donc mise en place à l'Université de Montréal, et la FTSR a permis de poser plusieurs questions fondamentales, qui dépassent son cas de figure : comment les grandes universités doivent-elles traiter leurs unités lorsqu'il s'agit de transformations institutionnelles ? Quels types de négociations doivent être mis en place pour s'assurer que toutes les instances compétentes se prononcent sur ces questions ? Plus spécifiquement, comment doit-on penser les études religieuses dans l'ère contemporaine ? Il est certain que les débats sur la laïcité au Québec ont eu un effet plus ou moins direct sur les décisions initiales de la direction, combinés à des liens diocésains en déliquescence et une situation globale que nous avons brièvement décrite.

Au cœur du débat, le SGPUM a commandé une étude auprès de l'IRIS (Institut de recherche et d'informations socio-économiques), signée par Éric Martin. Intitulée *L'université globalisée. Transformations institutionnelles et internationalisation de l'enseignement supérieur*, cette étude se penche sur le cas de l'Université de Montréal et son projet de transformation¹⁴. Elle observe une tentative globale de mettre fin à la conception moderne de l'université, selon laquelle elle se présentait comme « un lieu autonome, collégial et indépendant à l'égard des pouvoirs, où la norme découlait d'une mission liée à l'approfondissement d'un rapport raisonné au monde animé par la quête de vérité ». Des forces diverses cherchent à présent à en faire une organisation « moins dirigée vers la vérité que vers l'augmentation de la productivité économique par le développement du savoir et de

14. É. Martin, *L'université globalisée* [...].

l'innovation technologique¹⁵». L'éducation vise alors moins l'acquisition d'une solide culture que celle d'apprentissages à renouveler et à adapter tout au long de la vie. L'étude analyse plusieurs concepts utilisés par la direction de l'Université de Montréal dans ses projets de transformations, renvoyant au monde de l'entreprise et des grandes corporations, notamment celui d'agilité organisationnelle.

Certes, il me paraît important de ne pas négliger l'importance des innovations « utiles » à l'université, de même que celle de formations adaptables. Des disciplines professionnelles telles que la médecine, les sciences de la santé, les sciences de la nature appliquées, l'ingénierie ou les études commerciales sont cruciales pour le développement de nos sociétés, et s'inscrivent largement dans cette tendance. On sent pourtant de plus en plus qu'elles s'accordent à elles-mêmes une importance démesurée, se désintéressant des champs plus fondamentaux du savoir. Soyons clairs : une société ne valorisant *que ce type de savoirs* est sans sagesse et sans horizon de sens.

Le phénomène qu'on peut appeler « technicisation du savoir » n'est pas nouveau et touche plusieurs champs du savoir et expertises professionnelles. Le « bon gestionnaire » d'une université prend à présent plus de plaisir à bonifier son rang dans les grands classements mondiaux qu'à lire et écouter ses meilleurs chercheurs, en qui il ne voit (s'il les voit...) que des outils pour accroître sa réputation. Notamment, la manière dont plusieurs collègues, tant professeurs que cadres, se sont mobilisés autour de la FTSR à l'Université de Montréal a heureusement remis en question ce nouvel « ordre » des choses. Il vaut la peine en terminant de signaler deux récents développements. Peu après l'abolition de la faculté, la direction de l'Université de Montréal a fait parvenir aux membres de l'Assemblée universitaire un projet de nouvelle charte, dont elle n'avait jamais dit mot, même lorsque des questions étaient posées à ce sujet. Si le SGPUM a obtenu certaines garanties auprès de l'Assemblée nationale qui a finalement adopté la nouvelle charte, il faut néanmoins reconnaître que les professeurs y ont perdu beaucoup de pouvoirs. La stratégie de

15. *Ibid.*, p. 2.

la direction a consisté à disséminer le pouvoir décisionnel et consultatif à un grand nombre d'instances.

Deuxième développement, la défunte FTSR figure – quasi ironiquement – au classement de la firme Quacquarelli Symonds (QS) ayant publié son septième classement mondial des universités par disciplines. Pour la première fois, elle introduit la théologie et les sciences des religions. En théologie et études religieuses, l'UdeM se classe dans le groupe des 51 à 100 meilleures universités dans le monde. Au Canada francophone, l'Institut d'études religieuses est la seule unité de sciences religieuses à apparaître dans ce classement, avec McGill et à l'étranger, par exemple, Louvain-la-Neuve en Belgique, Loyola à Chicago, Trinity College à Dublin, et ainsi de suite. La direction de l'Université en sera très satisfaite, mais attendons la suite.

BIBLIOGRAPHIE

- LeBrun, Erin (2015), «Du catholicisme à la spiritualité. Le cas des professionnels des soins spirituels dans les milieux de la santé», dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et É.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval; Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 395-418.
- Lefebvre, Solange (2001), «L'initiation : sens et défis sur l'horizon de la mission catéchétique de l'Église», *Théologiques*, vol. 9, n° 1, p. 143-164.
- Lefebvre, Solange (2007), *Gestion de la diversité religieuse dans l'espace scolaire : nouvelles pratiques*, rapport de recherche, Secrétariat aux affaires religieuses, Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport.
- Lefebvre, Solange (2010), «A Public Theology of Diversity», dans Solange Lefebvre, Andrés Torres Queiruga et Maria-Clara Bingemer (dir.), *Concilium. International Review of Theology*, vol. 46, n° 4, *Atheists of What God?*, p. 84-97.
- Lefebvre, Solange (2015), «From Religion to Spirituality in Education: Towards a Political Regulation of Spirituality?», dans Lori G. Beaman et Leo Van Arragon (dir.), *Issues in Religion and Education. Whose Religion?*, Leiden-Boston, Brill (coll. International Studies in Religion and Society; n° 25), p. 183-207.
- Martin, Éric (2016), *L'université globalisée. Transformations institutionnelles et internationalisation de l'enseignement supérieur*, document de travail, Institut de recherche et d'informations socioéconomiques, en ligne, iris-recherche.qc.ca/publications/udem.

CHAPITRE 2

Transformations facultaires et étude du religieux contemporain à l'Université de Sherbrooke

SARA TEINTURIER

Université de Sherbrooke

Créée en 1954, l'Université alors catholique de Sherbrooke présente une spécificité de taille pour une telle institution relevant de la hiérarchie ecclésiastique : l'absence d'une faculté de théologie, créée civilement « seulement » en 1961 et érigée canoniquement en 1964¹. Une telle incongruité est à replacer dans le contexte labile des années 1950-1970, alors que les universités voient leur mission redéfinie, que l'Église catholique traverse une période d'*aggiornamento* et de crise notable tant à l'échelle transnationale qu'à l'échelle nationale et locale, tandis que la société québécoise entre de plain-pied dans la période qualifiée de Révolution tranquille, aux multiples incidences sociales, politiques ou culturelles. Ce qui était une marque de fabrique des débuts n'a cessé, en fait, de se répéter au cours des décennies, au point que rendre compte des reconfigurations de l'étude du religieux à l'Université de Sherbrooke reflète bon nombre des

1. Cet article s'appuie principalement sur l'ouvrage de référence écrit par Lucien Vachon (2004) concernant la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke, ainsi que sur l'article de Pierre Noël (2003) portant sur le statut juridique des institutions de théologie et de sciences religieuses au Canada.

transformations du catholicisme en particulier et du champ religieux en général, à la fois dans ses dynamiques internes et dans son inscription québécoise depuis le milieu du XX^e siècle.

Les bonnes volontés n'ont pas manqué au dessein originel d'une faculté de théologie à l'Université de Sherbrooke. Les modalités, cependant, ont fait l'objet de discussions serrées et parfois techniques entre les acteurs impliqués : communauté universitaire dans ses différentes composantes, évêque de Sherbrooke, séminaires et maisons religieuses de la province ecclésiastique, dicastère romain responsable des affaires d'enseignement et de formation des séminaristes dont les noms et les mandats varient au cours de la période². Une première clé de compréhension des nuances apportées au projet d'une faculté de théologie réside dans le public cible et le personnel enseignant et de recherche à embaucher. Pour l'évêque de Sherbrooke, Mgr Georges Cabana, seule une faculté canonique, où seraient formés les séminaristes de la province ecclésiastique selon les normes vaticanes, pouvait voir le jour à l'université dont il était alors le chancelier (1954-1968). En jeu dans une telle perspective : « renforcer l'orthodoxie catholique grâce à une meilleure formation théologique qui serait étroitement supervisée par Rome³ » tout en s'affiliant à une université civile canadienne afin d'obtenir lorsque possible subventions et bourses d'études publiques. En 1961, Rome, par la voix du cardinal Pizzardo, autorise l'ouverture d'une faculté civile de théologie – rattachée à l'Université de Sherbrooke –, mais l'affilie à l'Université du Latran, lieu de formation par excellence des cadres de l'Église catholique. Rome se montre particulièrement sévère dans l'examen des candidatures des professeurs de théologie proposés par Mgr Cabana, la plupart ne correspondant pas aux critères d'exigence posés par le Vatican⁴. Les responsables des maisons

-
2. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus (1915), puis Sacrée congrégation pour les institutions d'enseignement (1967), Congrégation pour l'éducation catholique, pour les séminaires et les institutions d'enseignement (1988), Congrégation pour l'éducation catholique (2013) avec le transfert des compétences sur les séminaires à la Congrégation pour le clergé.
 3. L. Vachon, *Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke*, p. 45.
 4. Sur les 33 noms proposés par Mgr Cabana, issus des quatre maisons de formation théologique du diocèse, seuls 11 seront finalement validés par Rome, qui mentionne cependant qu'« un ou deux seulement sont vraiment aptes à enseigner dans une faculté canonique stricto sensu » (*ibid.*, p. 64).

religieuses ou séminaires de la province ecclésiastique de Sherbrooke (séminaires de Nicolet, de Saint-Hyacinthe, de Sherbrooke, et abbaye de Saint-Benoît-du-Lac), quant à eux, s'interrogent sur le cadre spirituel nécessaire à la formation des séminaristes, au-delà des cours à proprement parler. Par ailleurs, les facultés de l'Université Laval ou de l'Université de Montréal leur apparaissent tout autant, voire plus attrayantes dès ce moment-là.

La Faculté de théologie est créée comme instance de l'Université de Sherbrooke dès 1961. De 1961 à 1964, elle assure principalement des activités de type pastoral : sessions de catéchèse, de liturgie, de pastorale, proposées surtout pendant l'été. Avec des statuts adoptés pour une durée de six ans, la création canonique de la Faculté en 1964 modifie la physionomie de la structure existante : le corps professoral est totalement renouvelé, un doyen – Lucien Vachon, aumônier de l'université depuis 1954 – est nommé à sa tête, des programmes sont définis. Le premier recrutement d'étudiants se fait majoritairement auprès des congrégations religieuses féminines (75 % des effectifs sont alors des religieuses). L'absence de laïcs formés en théologie induit un personnel enseignant exclusivement ecclésiastique en ces premières années. Mgr Cabana, finalement, refusera l'envoi de ses séminaristes à la Faculté – interdiction levée par son successeur Mgr Jean-Marie Fortier pour la rentrée 1968, à titre expérimental.

À cette première clé de compréhension jouant principalement de ressorts propres au milieu catholique, une seconde s'ajoute concernant la place à accorder à la théologie dans un milieu universitaire qui se sécularise, à l'instar de la société québécoise remettant en question l'omniprésence sociétale et culturelle de l'Église. Symbole de ces transformations, l'Université de Sherbrooke voit un recteur laïc nommé à sa tête dès 1975, tout juste 20 ans après sa création. De fait, dès ses premières années, la Faculté de théologie est aux prises avec des interrogations sur la pertinence de l'existence de son objet au sein d'une université qui devient progressivement profane : « Il s'agissait, au temps fort de la sécularisation, de montrer la consistance intellectuelle de la théologie, sa capacité de se hausser à un statut académique de

qualité et de développer une stature universitaire respectable⁵.» La théologie est devenue d'une certaine manière illégitime dans le cadre universitaire, considérée comme «trop cléricale», «formulant ses énoncés de façon dogmatique et abstraite», «ne jouissant pas de l'espace de liberté intellectuelle exigée pour le développement authentique d'un savoir⁶». Le constat, sévère, pose une double question: celle de la capacité du champ théologique à s'appropriier les outils contemporains de la méthode scientifique; celle, ensuite, de sa relation à l'Église catholique. Toutes deux trouvent des échos dans des débats parfois virulents de l'époque contemporaine, telle la crise moderniste qui a secoué l'institution ecclésiale de la fin du XIX^e siècle jusqu'à Vatican II (voire au-delà), passant également par la redéfinition de l'université «catholique» par Rome dans les années 1960. À l'échelle de la jeune université sherbrookoise, ces débats résonnent avec plusieurs crises que traverse la Faculté, touchant la présence des séminaristes, des prêtres puis des prêtres laïcisés sur le campus, principalement pendant la période 1968-1975. Les positions sont variées et nuancées selon les acteurs, qui ne défendent pas la confessionnalité de l'université, mais s'interrogent sur la canonicité d'une faculté de théologie dans une université déconfessionnalisée: dès 1968, le recteur Mgr Roger Maltais s'interrogeait sur le sens à donner au caractère «catholique» d'une université vouée à devenir publique et profane. Parmi d'autres postures, la Communauté chrétienne de l'Université de Sherbrooke défend une présence «naturelle» de la théologie au nom de trois principes: le service à la société qu'elle peut rendre; l'universalité du savoir que porte une université; l'autonomie de la recherche et des chercheurs, y compris théologiens⁷. Alors que l'Université tend vers l'adoption d'un statut public, avec une Faculté de théologie «publique et universitaire», l'évêque de Sherbrooke et la Sacrée congrégation de l'éducation catholique s'y opposent au nom des liens devant unir formation théologique et Église, et la nécessité d'une formation pastorale accompagnant toute formation théologique. La question des prêtres sécularisés expose de nouveau un dissensus entre partisans d'une conformité

5. J. Fillion, «Une faculté universitaire de théologie [...]», p. 344.

6. *Ibid.*

7. L. Vachon, *Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke*, p. 166 sq.

orthodoxe à la doctrine catholique (épiscopat, séminaires, Rome) et tenants d'une liberté académique synonyme d'autonomie, sinon d'indépendance, par rapport à l'autorité ecclésiastique. Cette question de liberté académique et d'autorité ecclésiastique est récurrente dans l'existence de la Faculté, qui doit de nouveau répondre à des critiques sur son orthodoxie théologique en 1978-1980 auprès de l'évêque de Sherbrooke, Mgr Fortier, qui décide en 1984 de retirer ses séminaristes en formation à la Faculté, comme l'évêque de Saint-Hyacinthe, les adressant désormais à l'Université Laval.

La perte d'étudiants qui en découle intervient au moment où la Faculté connaît un ralentissement plus général en termes de recrutement et où l'Université lance un programme de restriction budgétaire. Désormais, les ressources allouées aux facultés et organismes doivent être justifiées, principalement par le nombre d'inscrits aux programmes. La restructuration universitaire en cours en ces années 1985-1986 s'accompagne du projet de suppression de l'ensemble des postes de professeurs de la Faculté de théologie (alors 14,5). L'évêque Mgr Fortier s'accorde dans un premier temps à une telle solution, avant de revenir sur sa décision après les démarches des professeurs et doyen de la Faculté. Inédit jusqu'alors: sociétés savantes (comme la Société canadienne pour l'étude de la religion) et réunion des facultés de théologie du Québec font entendre leur voix dans ce dossier, s'opposant à une telle suppression et soulignant la place de la théologie dans l'espace universitaire. Finalement maintenue, la Faculté de théologie s'engage à une série de réformes et adopte un plan de développement à la fois ambitieux et draconien, visant particulièrement le recrutement des étudiants. Parmi d'autres, le Service de formation à distance en théologie (SerFADET) est issu de ce nouveau plan de développement de la Faculté.

Les résultats sont plutôt probants: augmentation du nombre d'étudiants (300 étudiants à temps complet à la rentrée 1994) et du nombre de professeurs (16), développement de cours et de formation en éthique. Ils restent cependant fragiles. Une autre compression budgétaire de l'Université en 1994 oblige à une nouvelle restructuration de la Faculté. Portée par un nouveau doyen à partir de 1994, Jean-François Malherbe, éthicien, cette restructuration se fait en associant éthique, philosophie et

théologie en une faculté désormais commune. Dans les faits, la nouvelle Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie (FATEP) doit composer avec ses différentes disciplines. En 2002, le SerFADET est en chute libre, les programmes de 1^{er} cycle et de 2^e cycle ont perdu plus de 40% de leur clientèle par rapport à 1996, le corps professoral s'est réduit à un seul théologien à la suite de départs à la retraite. De nouveau, la réinvention et les reconfigurations doivent être envisagées, avec d'abord la transformation en une Faculté de théologie et d'études religieuses (FaTER). Deux éléments majeurs sont à considérer dans les dernières configurations ayant abouti, finalement, à la disparition de la Faculté elle-même en 2015. Ce sont, tout d'abord, la place et le rôle de l'archevêque de tutelle. On l'aura constaté dans ce bref rappel historique : les relations entre le diocèse et la Faculté de théologie ont été fluctuantes, prises en tenailles entre les impératifs de formation des membres du clergé et les besoins d'une pastorale désormais principalement dans les mains de laïcs. Progressivement, l'autorité de tutelle se dégage de fait des décisions intéressant la Faculté, avec une inflexion au moment de la laïcisation des écoles québécoises au tournant des années 2000, expulsant du giron ecclésial la formation des enseignants qui était restée jusque-là une prérogative des diocèses. Ainsi, de manière symptomatique, rien n'est dit de l'Université de Sherbrooke ni de sa Faculté de théologie (sous ses différentes nominations) dans la rubrique présentant l'archevêque André Gaumond (1996-2011) dans l'ouvrage consacré à l'histoire du diocèse de Sherbrooke, contrairement aux rubriques sur ses prédécesseurs⁸. Finalement, en 2015, l'archevêché prend acte de la distanciation opérée avec la FaTER et s'en retire. Fermée abruptement, la Faculté laisse alors place au Centre d'études du religieux contemporain (CERC).

Outre l'étiollement de la place de l'archevêché dans les décisions touchant la Faculté, un autre élément joue dans la reconfiguration ayant abouti à la création du CERC. Le public fréquentant la FaTER dans ses dernières années avait continué à présenter un profil diversifié, alors que le mariage entre théologie, éthique et philosophie faisait bientôt long feu au sein de l'Université de

8. G. Baril et Corporation archiépiscopale catholique romaine de Sherbrooke, *Une Église entre lacs et montagnes [...]*.

Sherbrooke⁹. L'insertion de la mention des « études religieuses » prend acte d'une étude des phénomènes religieux à partir d'une posture universitaire intégrant l'ensemble des disciplines académiques, au-delà de la seule approche en termes de théologie.

La structure née de la disparition de la FaTER en 2015, le CERC, est inédite dans le paysage universitaire québécois des études sur le religieux. En effet, interfacultaire, le CERC ne relève pas d'une faculté particulière: ses professeurs – y compris théologiens – sont rattachés aux facultés et départements de droit, d'administration, de sciences humaines et sociales (science politique, histoire, lettres, philosophie...), de médecine, d'activité physique. Ce qui en fait également un centre d'études et de recherche engagé dans une étude interdisciplinaire des phénomènes religieux. Le CERC a également été en mesure de proposer de nouveau un premier cycle de formation à compter de la rentrée universitaire 2017.

Tout au long de la période, les programmes d'études suivent les tribulations de la Faculté¹⁰. Portés par le premier doyen, Lucien Vachon, et alors que les séminaristes et clercs ne font pas partie des premières cohortes d'étudiants, ils s'inscrivent d'abord dans une optique d'ouverture de l'Église vers la société et vers un monde universitaire également en mutation. Ce sont là les deux directions de la Faculté: une théologie formant les cadres ecclésiaux non clercs (spécialement dans le domaine de l'éducation) et une Faculté dialoguant avec les disciplines universitaires. Dès les années 1960, ce sont les sciences humaines religieuses qui constituent la colonne vertébrale de la formation. Cette volonté est concrétisée par une collaboration avec Henri Desroche et ses collègues du GSR (Groupe de sociologie des religions) nouvellement formé à Paris. Cette direction prise par la Faculté se décline aussi pour les étudiants venus se former aux réalités du monde éducatif, en pleine mutation dans le Québec des années 1960: dès le début des années 1970, la Faculté de théologie a préparé et déployé un programme proposant une approche culturelle de l'enseignement religieux – se trouvant ainsi en phase avec

9. A. Létourneau et F. Moreault, *Trois écoles québécoises d'éthique appliquée* [...].

10. L. Mélançon, « Caractéristiques des programmes d'études, de la recherche et de la pédagogie [...] ».

les réformes des décennies suivantes, particulièrement la décon-fessionnalisation de l'école dans les années 1990; ce parcours est complété par la publication de la revue *Cahiers de pastorale scolaire*. Dans un tel contexte, la place de la théologie a fluctué au sein des programmes: dès le début des années 1970, la «maîtrise scientifique en théologie» avait comme projet l'analyse critique de la théologie québécoise¹¹. À partir des années 1980, l'éthique appliquée trouve sa place dans les programmes de formation, confortée par la création d'une faculté commune au milieu des années 1990. C'est au même moment, en 1993, que la Faculté se dote d'un programme doctoral, en collaboration avec l'Université Laval – avant que la FaTER ne propose sa propre formation doctorale.

Sur le plan du contenu, les années 1980-1990 sont aussi celles de l'élargissement des aires d'études et des thématiques de recherche, par le biais de professeurs invités, mais également grâce au corps professoral propre à la Faculté. Ainsi, patristique et premiers siècles chrétiens ont fait l'objet d'une attention renouvelée, tout comme l'histoire médiévale, les religions populaires, l'Asie du Sud-Est ou le Proche-Orient. La création du CERC a conforté deux mutations principales. Tout d'abord, les études se concentrent sur le «religieux», terme plus large que la «théologie» ou même les «religions», permettant de prendre en compte les mutations et les élargissements observés dans les sociétés contemporaines (nouveaux mouvements religieux, spiritualités...). Ainsi, à partir des années 2010, plusieurs microprogrammes sont ouverts, élargissant les propositions à l'intérêt pour une formation à but professionnalisante en phase avec les nouveaux besoins sociétaux (accompagnement spirituel dans le monde de la santé, formation des enseignants en éthique et culture religieuse en particulier). Puis, le CERC a délibérément choisi d'axer ses recherches sur la période «contemporaine», sur l'étude des mutations et reconfigurations en cours. La structure, aux forces qui demeurent limitées, peut ainsi développer une expertise qui se veut un apport au sein du monde universitaire, mais également auprès des décideurs de la société civile.

11. *Ibid.*, p. 318.

BIBLIOGRAPHIE

- Baril, Gilles et Corporation archiépiscopale catholique romaine de Sherbrooke (2010), *Une Église entre lacs et montagnes: archidiocèse de Sherbrooke, 1874-2010*, Sherbrooke, Corporation archiépiscopale catholique romaine de Sherbrooke.
- Fillion, Jacques (2004), «Une faculté universitaire de théologie: genèse et métamorphose d'un idéal», dans Lucien Vachon (dir.), *Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke*, Saint-Laurent, Fides, p. 341-363.
- Létourneau, Alain et Francis Moreault (2006), *Trois écoles québécoises d'éthique appliquée: Sherbrooke, Rimouski et Montréal*, Paris, L'Harmattan.
- Mélançon, Louise (2004), «Caractéristiques des programmes d'études, de la recherche et de la pédagogie à la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke», dans Lucien Vachon (dir.), *Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke*, Saint-Laurent, Fides, p. 309-340.
- Noël, Pierre C. (2003), «Le statut juridique des institutions de théologie et de sciences religieuses au Canada», *Studia canonica*, n° 37, p. 411-442.
- Vachon, Lucien (dir.) (2004), *Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke*, Saint-Laurent, Fides.

CHAPITRE 3

Étudier le religieux à l'Université Laval. Réflexions sur la place de la théologie à l'université

GILLES ROUTHIER

Université Laval

Sur le radar des observateurs, l'étude du religieux au Québec changerait de forme. Pour certains, ce changement déterminant serait en cours, alors qu'on assisterait, veut-on croire, au passage de la théologie aux sciences des religions. Amorcé au début des années 1980¹, ce déplacement serait irréversible. La théologie, dans l'imaginaire de plusieurs, serait sur le point de rendre l'âme. Ainsi, ce champ d'études, qui précéda l'apparition de l'université médiévale et accompagna la naissance de l'enseignement supérieur au Québec², serait en bout de course. Or, s'il y a bien des mutations et des transformations qui s'opèrent

-
1. L'apparition des sciences des religions, à l'Université Laval, remonte officiellement à 1981 avec la création d'un programme de maîtrise en sciences humaines des religions. Auparavant, les professeurs en psychologie ou sociologie des religions intervenaient dans les programmes de théologie ou de catéchèse.
 2. Au Québec, l'enseignement supérieur commence en 1665, au Collège de Québec (des jésuites). En effet, à l'enseignement secondaire que l'on dispensait déjà depuis 1638, on ajoute un enseignement de la philosophie préparatoire à la théologie (deux années). Ainsi, en 1667 commençait formellement l'enseignement de la théologie à Québec. Voir à ce sujet C. de Rochemonteix, *Un collège de jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles* (en particulier le t. I); A. Gosselin, *L'instruction au Canada sous le régime français (1935-1760)*, spécialement le chapitre III, p. 253-260 et 304-309; L. Campeau, *La première mission des Jésuites en Nouvelle-France (1611-1613) et Les commencements du Collège de Québec (1626-1670)*, p. 94-98.

actuellement, il paraît téméraire de conclure qu’elles auront la disparition de la théologie pour résultat. Comment faire l’examen de l’évolution de cet objet (théologie) et de son avatar (les sciences des religions)³?

Le travail de la Commission des universités sur les programmes (CUP) de la CREPUQ (1997) offre en ce domaine une perspective. Mené dans une période de compressions budgétaires, cet exercice avait pour objectif de rationaliser l’offre multiple des formations universitaires en théologie. La CREPUQ croyait que le secteur de la théologie constituait un bon exemple d’un domaine d’enseignement où l’on avait inutilement multiplié les programmes et les institutions de formation. L’enseignement universitaire de la théologie – et on ne trouve pas d’équivalent dans d’autres secteurs – fut donc soumis à une analyse par une sous-commission sectorielle composée des représentants des établissements universitaires qui enseignent dans ce champ d’études.

En prenant appui sur divers indicateurs essentiellement quantitatifs (le nombre et la diversité des programmes de formation et leur fréquentation, la taille des corps professoraux, le nombre d’établissements et leur localisation, etc.)⁴, les conclusions de l’étude de la sous-commission et l’évolution des règles de financement des universités devaient fournir pour longtemps les paramètres à partir desquels il fallait évaluer ce secteur et elles devaient également en déterminer l’évolution. On connaît la suite de l’histoire. Dans les années qui ont suivi la publication du rapport de la Commission, plusieurs départements de théologie ou de sciences religieuses ont été fermés ou considérablement

3. Le terme « avatar » n’a aucun sens péjoratif, mais désigne une transformation ou une métamorphose, les sciences de la religion étant, au Québec, sorties de la théologie avant de se constituer en discipline spécifique.

4. Cette commission a été mise sur pied en 1997 par la Conférence des recteurs et principaux des universités du Québec (CREPUQ) à la suite de la volonté exprimée par le ministre de l’Éducation de revoir l’ensemble de l’offre des programmes universitaires au Québec. Pour son rapport, voir Commission des universités sur les programmes, *Les programmes universitaires du secteur de la théologie et des sciences des religions*. En juin 2002, la Commission des universités sur les programmes (CUP) présentait une mise à jour des données sur les programmes ainsi qu’un suivi de ses recommandations de juin 1999. Il s’agit du rapport n° 8 transmis par le Comité de suivi des programmes au Comité des affaires académiques de la CREPUQ. Ce rapport couvre les programmes du secteur de la théologie et des sciences des religions.

réduits, en particulier dans le réseau de l'Université du Québec (Chicoutimi, Rimouski, Trois-Rivières)⁵. Par la suite, d'autres établissements voués à l'étude du religieux (aux universités de Sherbrooke, McGill et de Montréal) ont connu d'importantes évolutions.

Les conclusions de la Commission ont également été critiquées, certains lui reprochant d'avoir évité des remises en question plus radicales et lui faisant grief de ne pas avoir soulevé la question de la pertinence de la théologie dans l'université publique⁶. Du coup, on passait d'une posture comptable au terrain idéologique. Plus récemment, le mouvement de déconfectionnalisation du système public d'enseignement primaire et secondaire et la reprise d'une réflexion élargie sur la laïcité au Québec à la suite du rebond de la religion dans l'espace public et d'une pluralisation plus marquée du paysage religieux québécois – réflexion largement dépendante de la situation française comprise de manière schématique – ont ramené au centre du débat la question de la place de la théologie dans une université publique et de son financement, au moins en partie, par l'État. Au même moment, certains groupes et responsables catholiques se questionnent sur la pertinence de faire appel aux facultés de théologie pour répondre aux besoins de formation dans le domaine, mettant en doute la qualité de la formation qui y est offerte. C'est dans ce contexte qu'évoluent les études religieuses à l'université, au Québec. Il ne s'agit cependant pas de la seule perspective possible pour réfléchir à la situation de l'étude du religieux à l'université.

Une autre approche a été recherchée par les centres de théologie et de sciences des religions pour rendre compte de leur présence à l'université. Certes, l'institution théologique, malgré quelques efforts pour justifier sa présence à l'université, n'a pas toujours réussi à faire la démonstration non seulement de la

5. La recommandation six (6) du rapport de 1998 demandait une plus grande concertation entre les programmes de l'UQAC, de l'UQAR, de l'UQTR et de l'UQAM.

6. Un débat sur la pertinence d'enseigner la théologie à l'université a été engagé à la suite d'une lettre ouverte au *Devoir* du président du Mouvement laïque québécois, Daniel Baril. Celui-ci y affirmait que la théologie n'avait pas sa place à l'université, contrairement à ce qui est conclu dans le rapport, ce qui a soulevé quelques réactions publiées également par *Le Devoir*. Le débat s'est arrêté avec l'organisation d'un colloque sur la question à l'Université de Montréal.

pertinence sociale de la discipline théologique en tant que telle, mais également de son «utilité» dans une université publique⁷. Certes, les anniversaires des deux premières facultés de théologie d'expression française en Amérique ont permis de mettre en valeur leur «glorieux» passé⁸. On possède désormais des synthèses historiques présentant l'évolution des trois facultés de théologie québécoises et leur lecture nous permet de saisir, encore plus nettement et sur une base empirique solide, l'évolution et la transformation des études religieuses au Québec dans la durée. Aussi, on peut conclure qu'elles ne représentent pas un objet inerte et invariable, mais qu'elles sont soumises au temps, sujettes aux évolutions et aux transformations.

PERSISTANCE ET RENOUVELLEMENT

Dans sa réflexion à l'occasion du 150^e anniversaire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, Roland Arpin observait que «le fait qu'un domaine de la connaissance soit ancien ne lui garantit pas la pérennité. Le complexe du dinosaure nous guette toujours. Des sciences et des techniques sont disparues et ont fait place à d'autres⁹». Cette réflexion nous sert d'avertissement. La théologie, voire les sciences des religions¹⁰, ne pourront pas légitimer leur place à table en

-
7. Deux colloques offrent de véritables contributions en ce sens, un premier tenu à l'Université Laval et le second à l'Université de Montréal. Voir les actes de ces colloques : M. Pelchat et G. Routhier, *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste*; J. Duhaime et J.-C. Petit, «Les lieux de la théologie aujourd'hui».
 8. On verra les ouvrages présentant l'histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (B. Caulier, N. Voisine et R. Brodeur, *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti* [...]); de l'Université de Montréal (M. Sauvé, *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal* [...]); et de l'Université de Sherbrooke (L. Vachon, *Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke*).
 9. R. Arpin, «Parler à Dieu ou parler de Dieu», p. 118.
 10. Je n'arrive pas à penser, comme on l'exprime souvent, que si la théologie est menacée en raison du fait qu'elle appartient à un passé révolu, les sciences des religions auraient un bel avenir et une garantie de pérennité. Empiriquement, aujourd'hui, cela ne se vérifie pas, d'une part. D'autres prétendent que les sciences des religions n'existent pas et que tout ce que l'on trouve, c'est l'histoire, la sociologie, la psychologie des religions, etc. Il n'y aurait donc pas une discipline que l'on pourrait désigner comme «sciences des religions», mais des sciences ou des disciplines (anthropologie, histoire, lettres, psychologie, science politique, sociologie, etc.) qui s'intéressent à la religion ou aux religions. Dans cette perspective, on peut imaginer que ces disciplines revendiquent un

raison de leur longue tradition intellectuelle. Personne ne croit aujourd'hui que la raison historique puisse à elle seule fonder la crédibilité d'une institution ou sa pertinence dans la société actuelle. Il s'agit de démontrer sa pertinence, voire son « utilité publique¹¹ », si j'ose dire, en ce sens que les études religieuses doivent correspondre à des besoins et à des intérêts des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Ainsi, sans partager le contenu des critiques adressées au rapport de la CREPUQ évoqué précédemment, leur orientation mérite considération: la discussion doit porter sur la légitimité des études religieuses (théologie et sciences des religions) dans une université publique et pluraliste.

En ce sens, Michel Gervais¹², ancien recteur de l'Université Laval, posait trois conditions d'une insertion réussie de la théologie à l'université: 1) sa capacité d'attirer des étudiants dans ses programmes et dans ses cours, 2) sa capacité d'être pertinente, et 3) sa capacité de relever le défi de l'excellence. Tout en souscrivant à ces trois conditions, il me semble qu'une quatrième s'impose: la reconnaissance, par l'institution dans laquelle elle s'inscrit, de la contribution des études religieuses à la mission de l'université. Tant la théologie que les sciences des religions doivent poser des questions réputées « utiles » par les étudiants et les professeurs. Elles doivent servir, au sens noble du terme, le projet universitaire et les personnes, étudiants et enseignants, qui s'y consacrent.

À défaut de mieux, c'est donc à partir de la notion d'utilité publique – ce qui sert l'intérêt général ou le bien commun – et de service public qu'il paraît possible de réfléchir à la situation actuelle de l'étude du religieux. En somme, en amont ou en deçà de l'évolution du nombre des étudiants et de leur profil, il y a,

jour leur butin (la religion) et que, dans le combat pour les postes et les étudiants en sciences humaines et sociales, des départements revendiquent pour eux l'étude du religieux, contemporain ou ancien.

11. J'emploie ce mot avec beaucoup de précautions, car on se méfie généralement de ce qui est utile, voire on le méprise. On craint que l'on glisse rapidement vers l'utilitarisme et que le seul critère de discernement soit ce qui est efficace ou ce qui procure un rendement. Le concept de pertinence, que l'on retrouve plus souvent, est lui aussi piégé, car ce qui est pertinent peut, à la limite, être ce qui est convenable, entendons, ce qui ne dérange pas. Il vaut mieux alors être impertinent.
12. M. Gervais, « La théologie à l'université: conditions d'une insertion réussie », p. 131.

implicite ou explicite, un projet de formation et une idée de ce qu'est l'université et de ce que devrait comporter la formation dans une université largement subventionnée par l'État. C'est cette arrière-scène que je me propose de mettre en lumière, arrière-scène qui témoigne de convictions et engage des choix.

UNE UNIVERSITÉ COMPLÈTE

La légitimité d'une faculté de théologie et de sciences religieuses à l'Université Laval s'exprime souvent à travers l'expression « université complète », présentée comme un idéal à poursuivre. Une telle « université complète » ne renonce pas à affronter certaines questions que posent les études religieuses et à emprunter les différentes voies de la connaissance, incluant celles proposées par la théologie. Exclure la théologie signifierait amputer le projet universitaire : l'*universitas*, comme le veut l'étymologie, étant appelée à embrasser la totalité, sans censure, sans limitation ni exclusion. De plus, si l'on accole le qualificatif de « pluraliste » au substantif « université », on comprendra que le pluralisme ne se manifeste pas seulement à travers la pluralité et la variété des disciplines, mais également dans la diversité des visions du monde, des points de vue et des perspectives, la variété des méthodes, des approches et des questions, la multiplicité des corpus, etc. À l'université, les études religieuses, plus encore par leur méthode que par la vision du monde à laquelle elles se rattachent et leur point de vue particulier sur la vie, remettent en question l'absolutisation d'un type de rationalité scientifique et technique qui pourrait gagner l'université et étouffer son pluralisme.

Pour la théologie rattachée à une confession particulière, la question est cependant plus complexe, si l'on considère qu'une université publique, en raison de sa neutralité, ne doit privilégier aucune confession religieuse¹³. L'honnêteté exige que l'on aille au bout de cette question. Aussi, si elle ne privilégie ou ne favorise aucune confession religieuse, soit elle les exclut toutes, n'en

13. Dans certains cas, elle le fera pour des raisons historiques ou en raison du fait que la confession qu'elle privilégie est largement majoritaire et a une prégnance particulière dans une culture. Elle accorde alors un privilège à une confession donnée.

accueillant aucune – ce qui revient à dire qu'elle rogne un peu son caractère universitaire et pluraliste –, soit elle est disposée à les accueillir toutes, dans la mesure où celles-ci se plient aux exigences propres de l'université et, de surcroît, d'une université publique et pluraliste¹⁴. Dans cette hypothèse, non seulement l'université ne doit pas exclure la théologie, mais la théologie doit accepter les règles de l'université. Ce cadre définit les rapports entre l'une et l'autre, ce qui implique, du coup, une redéfinition des rapports entre les institutions de théologie et les institutions ecclésiales et religieuses, rapports qui ne peuvent plus se définir exactement dans les mêmes termes que ceux qui présidaient à leur relation ou à leur rapport au temps des universités catholiques¹⁵.

Cela signifie que les institutions universitaires de théologie sont mises au défi de repenser les modalités de leur double rattachement, universitaire (université publique et pluraliste) et ecclésial, et de l'articulation entre les deux. Leur projet théologique sera déterminé par cette double appartenance qui est à honorer. De manière analogue, sur le plan juridique, leur rapport avec les institutions religieuses sera régulé par un «agrément» analogue avec ce que l'on trouve dans beaucoup d'autres disciplines et programmes de formation¹⁶. Du reste, le rapport de la Commission des universités sur les programmes observait qu'«il n'est pas exceptionnel qu'une autorité externe à l'université intervienne pour définir les standards de la formation offerte de manière à correspondre aux besoins d'une discipline et de la société en général¹⁷».

14. C'est le pari que l'on fait à l'Université Laval et le chemin que l'on emprunte, depuis quelques années : tout en maintenant un secteur de théologie catholique bien défini, la Faculté est disposée, à travers des accords précis, à offrir une formation en théologie à des étudiants d'autres confessions, principalement, dans le cas présent, des étudiants orthodoxes et évangéliques, sans exclure d'autres évolutions.

15. On consultera à ce sujet les actes du colloque tenu à l'Université Laval sur «Le statut juridique des facultés de théologie», publiés dans la revue *Studia canonica*.

16. Plusieurs programmes de formation sont régis par des agréments avec des ordres professionnels ou des normes gouvernementales.

17. Commission des universités sur les programmes, *Les programmes universitaires du secteur de la théologie et des sciences des religions. Rapport n° 4*, p. 4.

UTILITÉ SOCIALE

Cela dit, il faut poursuivre la réflexion sur la contribution de la théologie et des sciences des religions à l'université qui se prétend réellement complète et pluraliste, c'est-à-dire en mesure d'inclure plusieurs visions du monde, plusieurs points de vue et diverses approches méthodologiques. «Pôle de gratuité et de sens» autant que «mémoire culturelle», les études religieuses demeurent, suivant la formule de Geneviève Médevielle, «une ressource pour vivre les questions de société¹⁸». Elles démontrent ainsi leur «utilité» sociale, car elles contribueront au projet d'ensemble de l'université. Cela signifie que la contribution de la discipline est réelle et importante à l'ensemble de l'université dans laquelle elle s'inscrit, et que son action ne se cantonne pas à l'intérieur de ses propres murs. C'est bien l'option qui a été prise à l'Université Laval. À titre d'exemple, plus de la moitié des professeurs de la Faculté appartiennent à divers regroupements de recherche (centres et réseaux de recherche ou instituts). Des programmes de la Faculté intègrent des cours d'autres facultés¹⁹ et des cours de la Faculté sont intégrés dans d'autres programmes d'études ou sont suivis par des étudiants en provenance de toutes les facultés. Avec les autres disciplines, la théologie et les sciences des religions doivent apporter une contribution aux chantiers d'avenir (questions qui présentent un enjeu important pour le développement humain et social mis en avant par l'Université). Si la théologie et les sciences des religions s'isolent et ne contribuent pas de manière valable au projet universitaire, alors elles n'y ont plus leur place.

De plus, si la théologie et les sciences des religions assument la formation intellectuelle des ministres des Églises, motif qui, historiquement, a présidé à la naissance des établissements de formation supérieure en théologie, leur contribution à la société va bien au-delà de ce service rendu aux Églises et ne saurait s'y réduire. Certes, cela représente déjà un service à la société, non

18. Voir les contributions de J.-M. Sevrin, de R. Mager et de G. Médevielle dans le dossier cité plus haut de la revue *Théologiques*.

19. À titre d'exemple, le programme d'études islamiques intègre des cours de droit, de science politique et d'histoire. Le baccalauréat intégré en sciences des religions intègre plusieurs cours hors faculté.

seulement parce que ces intervenants, comme c'est le cas pour les psychologues, travailleurs sociaux ou autres professionnels formés à l'université, interviennent dans des institutions publiques (écoles, forces armées, milieux de soin, etc.)²⁰, mais également parce que les Églises font partie de la société, au même titre que les entreprises ou les autres organismes sociaux et, surtout, parce que former des ministres compétents est un service rendu à la société. Cela, plusieurs pays européens l'ont compris, à commencer par la France où le ministère de l'Intérieur a demandé à l'Institut catholique de Paris de contribuer à la formation des imams; ou par la Belgique, où le gouvernement a demandé à l'Université catholique de Louvain de mettre sur pied un programme de formation pour les imams et un certificat en didactique du cours de religion islamique; sans parler de la théologie islamique, offerte à l'Université de Tübingen, à la demande du gouvernement allemand. Ces gouvernements ont bien vu que la formation de ces « ministres », sous l'autorité de l'université et à distance des institutions religieuses, représente un véritable service indispensable à la société²¹. Il s'agit même d'une véritable responsabilité sociale, car on ne peut pas ne pas se soucier de la compétence de ces ministres du culte qui, à certains égards, sont de véritables acteurs sociaux au même titre que les autres.

Enfin, on peut aisément élargir cette réflexion à l'ensemble des croyants. La formation me semble en effet le meilleur antidote au fondamentalisme parce que l'historicisation des livres sacrés et des croyances est inhérente non seulement aux sciences des religions, mais également à tout parcours théologique conduit à l'université. La définition classique de la théologie comme *fides quaerens intellectum*²² associe, au cœur de l'étude, la *fides* et l'*intellectum*, la foi et la raison. À sa suite, la théologie chrétienne, au point de départ du projet universitaire au XIII^e siècle, a toujours voulu associer la foi et la raison²³. On aurait raison de craindre les

20. Sur le sujet, voir J. Racine, « La formation des maîtres en enseignement religieux, des animateurs de pastorale, des aumôniers et l'État ».

21. Sur la question, voir F. Curtit et A.-L. Zwilling, « L'enseignement de la théologie musulmane en Europe : contexte et contenu ».

22. Voir A. de Cantorbéry, « Proslogion », p. 101.

23. On verra M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* et *La théologie est-elle une science ?*

aberrations auxquelles pourraient conduire une religion qui ne se fonderait que sur la passion ou la pulsion irrationnelle, d'une religion qui répudierait la raison. Le service à la société que peuvent rendre les études religieuses conduites à l'université, c'est d'inscrire la foi dans la raison. Ainsi, en accueillant la théologie à l'université, la société se protège elle-même de la déraison et des écarts, religieux ou autres.

CONCLUSION

Si la définition de la théologie proposée par Anselme garde toujours sa valeur²⁴, elle appelle le développement de la proposition réciproque, *intellectus quaerens fidem*. En effet, si l'on souhaite parvenir à une connaissance et à une compréhension (au sens fort du terme *verstehen*²⁵) toujours plus complète de la richesse du monde et de la personne, *l'intellectus* n'exclura pas la *fides*. Dans son encyclique *Laudato Si*, traitant du dialogue entre les sciences, le pape François observe : « Si nous cherchons vraiment à construire une écologie qui nous permette de restaurer tout ce que nous avons détruit, alors aucune branche des sciences et aucune forme de sagesse ne peut être laissée de côté, la sagesse religieuse non plus, avec son langage propre » (LS 63). Dans *l'universitas*, qui n'exclut aucune approche et aucune méthode, si elle se conforme aux procédures universitaires, la théologie comme science et comme sagesse, et, plus largement, les études religieuses, ont une contribution à apporter. Elles ne le feront pas en se constituant comme champ isolé, mais en dialoguant avec les différentes sciences, faisant entendre dans ce concert leur musique originale.

24. Raymond Lemieux l'a reprise et commentée ces dernières années. Voir *L'intelligence et le risque de croire*.

25. Voir Bernard J. F. Lonergan, *Pour une méthode en théologie*.

BIBLIOGRAPHIE

- Arpin, Roland (2002), « Parler à Dieu ou parler de Dieu », dans Marc Pelchat et Gilles Routhier (dir.), *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 115-124.
- Campeau, Lucien (1972), *La première mission des Jésuites en Nouvelle-France (1611-1613) et Les commencements du Collège de Québec (1626-1670)*, Montréal, Éditions Bellarmin (coll. Cahiers d'histoire des Jésuites ; n° 1).
- Cantorbéry, Anselme de (1986), « Proslogion », dans *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, éd. critique éditée par M. Corbin, vol. I, Paris, Éditions du Cerf, p. 237-287.
- Caulier, Brigitte, Nive Voisine et Raymond Brodeur (dir.) (2002), *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (1852-2002)*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Chenu, Marie-Dominique (1957), *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin.
- Chenu, Marie-Dominique (1957), *La théologie est-elle une science ?*, Paris, Fayard.
- Commission des universités sur les programmes (1998), *Les programmes universitaires du secteur de la théologie et des sciences des religions. Rapport n° 4*, Montréal, CREPUQ.
- Curtit, Françoise et Anne-Laure Zwillling (2009), « L'enseignement de la théologie musulmane en Europe: contexte et contenu », dans Michel Deneken et Francis Messner (dir.), *La théologie à l'université: statut, programmes et évolutions*, Genève, Labor et Fides, p. 151-171.
- Duhaime, Jean et Jean-Claude Petit (dir.) (2006), « Les lieux de la théologie aujourd'hui », numéro thématique, *Théologiques*, vol. 14, n° 1-2.
- Gervais, Michel (2004), « La théologie à l'université: conditions d'une insertion réussie », dans Marc Pelchat et Gilles Routhier (dir.), *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 125-146.
- Gosselin, Amédée (1911), *L'instruction au Canada sous le régime français (1935-1760)*, Québec, Laflamme & Proulx.
- Lemieux, Raymond (1999), *L'intelligence et le risque de croire*, Montréal, Fides.
- Lonergan, Bernard J. F. (1978), *Pour une méthode en théologie*, traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Montréal, Fides (coll. Héritage et projet ; n° 20).
- Mager, Robert (2006), « La théologie universitaire et l'intelligence du devenir humain: en réaction à Jean-Marie Sevrin », *Théologiques*, vol. 14, n° 1-2, p. 51-60, en ligne, <https://doi.org/10.7202/014309ar>.

- Médevielle, Geneviève (2006), «La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de société», *Théologiques*, vol. 14, n°1-2, p. 81-106, en ligne, <https://doi.org/10.7202/014312ar>.
- Pelchat, Marc et Gilles Routhier (dir.) (2004), *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Racine, Jacques (2003), «La formation des maîtres en enseignement religieux, des animateurs de pastorale, des aumôniers et l'État», *Studia canonica*, vol. 37, n°2, p. 503-520.
- Rochemonteix, Camille de (1889), *Un collège de jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 4 volumes, Le Mans, Leguicheux Imprimeur-libraire.
- Sauvé, Madeleine (2001), *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Mémoire et histoire (1967-1997)*, Montréal, Fides.
- Sevrin, J.-M. (2006), «La recherche et l'enseignement en théologie dans l'université d'aujourd'hui», *Théologiques*, vol. 14, n°1-2, p. 39-50.
- Studia canonica (2003), «Le statut juridique des facultés de théologie», numéro thématique sous la direction de Gilles Routhier et Pierre Noël, *Studia canonica*, vol. 37, n°2.
- Vachon, Lucien (dir.) (2004), *Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke*, Saint-Laurent, Fides.

CHAPITRE 4

Le Département de sciences des religions de l'UQÀM: entre filiation et innovation

CATHERINE FOISY

Université du Québec à Montréal

À l'aube de ses cinquante ans, il semble pertinent de revenir sur la manière dont s'est constitué le Département de sciences des religions de l'UQÀM, en portant une attention particulière à ses conditions d'émergence et à ses développements les plus récents. L'analyse proposée ici vise à décrire dans quelle mesure la vision épistémologique, institutionnelle et théorique des fondateurs et fondatrices de ce département s'est maintenue et comment elle s'est transformée, suivant les embauches, les projets de recherche et les programmes.

Dès la création de l'Université du Québec à Montréal par loi publique en 1969¹, la formation de spécialistes des phénomènes religieux fait partie de l'offre pédagogique de l'établissement. C'est le terme de « religologie » qui, à l'interne, s'impose dès 1968,

-
1. D'autres rapports suivent pour construire le projet, mais le principe est acquis. En décembre 1968, l'Assemblée nationale adopte la *Loi sur l'Université du Québec*. Le 9 avril 1969, le gouvernement, par le décret 1170, institue l'Université du Québec à Montréal et nomme son premier recteur et ses premiers administrateurs. L'UQÀM est créée le 9 avril 1969 par le Gouvernement du Québec. L'établissement accueille ses premiers étudiants et étudiantes à l'automne 1969.

année préparatoire à la fondation du département². Comme l'indique Louis Rousseau, il vise à « marquer socialement la nature d'une étude savante de la religion distincte de la théologie par son adoption d'une approche hétéro-interprétative, d'une part, et distincte des autres sciences humaines en tant qu'elle analyse l'objet religieux à titre d'objet formel non réductible, d'autre part [...] »³. À l'automne 1969, son personnel, principalement laïque, s'emploie à édifier un programme d'étude des phénomènes religieux alors inédit dans le paysage québécois.

D'abord, ce dernier se constitue à l'extérieur d'un cadre juridico-institutionnel théologique et chrétien (pour ne pas dire catholique romain), ce qui commande l'établissement d'une filiation qui s'inscrive hors les murs de la théologie chrétienne, mais qui sache retracer le parcours de l'étude scientifique des phénomènes religieux en Occident, telle la pratique qui s'est manifestée depuis l'Antiquité grecque. Ensuite, à force de rencontres départementales visant à discuter des approches théoriques, des angles disciplinaires et des enjeux épistémologiques relatifs à la définition même de l'objet des sciences humaines des religions, un modèle de nature interdisciplinaire s'est peu à peu constitué. Au courant de la décennie 1970 s'élabore donc une approche particulière de l'étude des phénomènes religieux, à partir de ses formes instituées, puis à l'extérieur de ce cadre, qui visera aussi à envisager et à cerner le caractère religieux de certains phénomènes de culture comme porteurs de fonctions pouvant être associées ou participant de la structuration du champ symbolique. Ce sera l'approche religiologique qui se déploiera de manière plus importante au cours des décennies suivantes, le corps professoral cherchant à baliser de nouveaux territoires de la recherche en sciences des religions.

Ce terme, qui avait d'abord été employé par un collègue japonais, le professeur Hideo Kishimoto⁴, renvoyait à l'étude

-
2. Le père Raymond Bourgault, jésuite, avait mis en place, quelques années auparavant, un cours d'histoire des religions au programme de formation des étudiants du Collège Sainte-Marie qui s'était révélé très prisé, répondant aux transformations socioculturelles en cours au sein de la société québécoise, voire montréalaise.
 3. Louis Rousseau, « La religiologie : une connaissance interdisciplinaire du religieux », p. 116.
 4. « *Religiology is a branch of science and its aim is the scientific study of religion [...]* » Cité dans L. Rousseau, *La religiologie : une connaissance interdisciplinaire du religieux*, p. 112.

scientifique des phénomènes religieux, qu'ils soient institués et régulés ou non par des institutions religieuses. À travers des rencontres épistémologiques et méthodologiques se tenant toutes les deux semaines, les membres de l'équipe fondatrice ont élaboré un modèle d'interdisciplinarité visant spécifiquement l'analyse et l'interprétation du religieux comme l'objet qu'ils avaient en commun. Cet horizon demeure celui qui anime, près de 50 ans plus tard, les membres de l'équipe départementale. Nous verrons plus loin en quoi la conception et la compréhension qu'en avaient leurs devanciers se sont transformées, sous l'impulsion de divers mouvements, notamment à la faveur d'un retour à des objets d'étude plus particulièrement centrés sur les formes instituées du religieux (les traditions religieuses).

En prenant comme point de départ du religieux la notion de sacré comme une expérience du tout autre, qui puisse être régulée par une institution religieuse (religieux institué) ou non (religieux instituant), l'approche religiologique s'est structurée autour de trois éléments centraux : les récits, les rites et les règles. Alors que les premiers visent à se raconter, à exprimer ce que l'on est (individuellement et collectivement), les seconds permettent de ponctuer le temps et à l'individu d'affirmer son appartenance à une communauté, à un mouvement, à un groupe. Pour leur part, les règles (explicites ou implicites) contribuent à l'ordre du monde (notamment, les codes d'éthique, la morale, la déontologie, les normes culturelles et sociales). Ces trois composantes, appliquées à des phénomènes de culture et de société divers, permettent de les analyser et de les interpréter du point de vue de leur consistance proprement religieuse. Ce qui intéresse alors les religiologues, c'est finalement le potentiel de structuration symbolique de phénomènes qui, au premier abord, n'auraient pas de lien évident avec ce que l'on considère être du religieux.

Le Département de sciences des religions de l'UQAM s'est donc fortement engagé, au cours de ses 30 premières années d'existence, dans le repérage des éléments, qui, dans la culture contemporaine (créations artistiques, modes de vie, nouveaux mouvements religieux ou séculiers, expériences limites), renvoyaient à ce qui peut être envisagé comme du sacré et donc, analysé comme du religieux. En ce sens, le Département a défendu, contre les théories de la sécularisation très en vogue dans les

années 1970 qui annonçaient la fin de toute forme d'expression du religieux, la persistance de cet objet spécifique dans l'étude scientifique de l'expérience humaine et du social. Comme l'indiquait Guy Ménard dans un texte intitulé *Introduction à la pratique de l'interprétation religieuse* :

[...] l'expérience humaine du sacré, loin de s'être définitivement estompée de la conscience contemporaine, tend au contraire aujourd'hui à resurgir de bien des manières – et pour le meilleur comme pour le pire! –, quoiqu'elle se soit largement déplacée vers des objets, des formes ou des lieux de l'expérience différents de ceux auxquels elle était traditionnellement associée (notamment sous la forme religieuse qu'elle a connue dans le catholicisme dominant de notre histoire culturelle)⁵.

Le département de sciences des religions de l'UQÀM a réalisé ce tour de force à partir d'approches méthodologiques davantage marquées par la critique textuelle, l'analyse critique du discours, l'herméneutique et la sémiotique, tout en ouvrant la porte au développement d'approches plus socioanthropologiques, se déployant notamment sur des terrains d'observation participative ou dans le cadre d'entrevues.

Sur le plan institutionnel et sur celui de la pertinence sociale et scientifique de la démarche départementale, il y a lieu de noter que l'engagement du Département dans la formation des maîtres spécialisés dans le domaine de la morale et de l'enseignement moral et religieux catholique, au sein du système scolaire québécois alors confessionnel, ne s'est aucunement démenti à travers le temps. Son engagement en faveur de la création du programme d'éthique et culture religieuse ainsi que le soin porté, depuis son implantation en 2008, à cette formation d'enseignants et d'enseignantes spécialisés dans le domaine, en témoignent. À cet effet, le Département a d'ailleurs procédé en juin 2016 à l'embauche d'une professeure spécialisée dans le domaine de la culture religieuse.

Pour avoir une vision plus précise des transformations relatives aux objets d'étude ainsi qu'aux approches disciplinaires, théoriques et méthodologiques, je pense qu'il est pertinent de s'attarder aux mémoires déposés au sein de ce département

5. G. Ménard, *Introduction à la pratique de l'interprétation religieuse* [...], p. 36.

depuis 1974. Trois éléments me semblent ressortir des thématiques définies et traitées dans ce cadre. D'abord, un passage s'amorce, au tournant de la décennie 1980, vers un détachement irréversible des thématiques et des objets abordés, de l'institution ecclésiale et de la théologie, vers des problématiques davantage marquées par l'analyse religiologique de phénomènes culturels, de questions théoriques concernant le religieux, notamment par le biais d'une approche sociologique. Avec les embauches successives, au cours des années 1980 et 1990, de spécialistes formés en sociologie, en littérature, en sémiotique, en épistémologie de même qu'en études bibliques, les thématiques relatives aux femmes, aux études bibliques et exégétiques ainsi que les enjeux épistémologiques dans le champ disciplinaire des sciences des religions marqueront la vie et le projet départemental.

Ensuite, tout au long des décennies couvertes par ces mémoires, une constante se dégage : l'enracinement, dans le contexte social québécois, des objets d'étude choisis, reflétant en cela l'un des partis pris du groupe fondateur du Département⁶, soit l'étude de la religion et du religieux au Québec. L'engagement du Département envers le programme d'éthique et de culture religieuse rappelle d'ailleurs sa volonté d'être et son inscription forte comme acteur de changement social au Québec, à travers diverses formes d'illustration de son objet d'étude.

Enfin, à partir de la deuxième moitié des années 1990, les thématiques directement liées aux phénomènes religieux de l'Asie (du sous-continent indien, en particulier) émergent, pavant la voie à un traitement diversifié des traditions religieuses au sein du Département. Il faut noter que ce dernier a poursuivi en ce sens avec l'embauche d'experts de l'islam, du bouddhisme népalais, des cosmologies autochtones et du christianisme dans une perspective globale. En lien avec ce dernier aspect de notre analyse thématique, et de manière concomitante à la formation disciplinaire des nouveaux professeurs et professeures, il est important de souligner l'importance qu'a prise au sein du

6. L'équipe fondatrice du Département de sciences des religions de l'UQAM était composée des professeurs et professeures suivants : Anita Caron, Raymond Bourgault, Roland Chagnon, Yvon Desrosiers, Denis Lefebvre, François Rousseau, Louis Rousseau, Charles Thébault et Marcel Soucy.

Département le développement d'une approche méthodologique socioanthropologique. Nous avons probablement ici affaire à une troisième époque dans la vie départementale. Il convient donc de s'y attarder avec un peu plus de précision puisqu'elle laisse poindre des orientations épistémologiques, méthodologiques et théoriques qui sachent à la fois conserver vivante une tradition bien ancrée dans le Département, soit celle de l'approche religio-logique, tout en la renouvelant par le biais d'études approfondies des traditions religieuses.

Les mémoires déposés depuis le début des années 2000 témoignent de plusieurs changements, autant du point de vue des objets étudiés que de celui des ancrages conceptuels, disciplinaires et méthodologiques mis à profit. L'analyse de thématiques liées au rapport au corps, à la sexualité et au genre, à diverses pratiques alternatives sur les plans spirituel, religieux, économique, social et politique ainsi qu'aux réalités autochtones a permis au Département de mettre en valeur l'expertise professorale de recherche s'inscrivant de plus en plus dans des perspectives postcoloniales, voire décolonisatrices. Plusieurs des travaux menés en exégèse biblique recourent aussi à de telles perspectives pour leurs analyses et interprétations. Ces perspectives sont aussi employées pour l'étude de phénomènes vécus dans le cadre de religions instituées comme le christianisme, l'islam, le bouddhisme ou l'hindouisme, et ce, même à partir d'objets d'étude impliquant une dimension historique.

Compte tenu de l'importance croissante des phénomènes de mondialisation et de globalisation ainsi que de leurs effets sur les sociétés contemporaines, les dimensions internationale et transnationale des phénomènes religieux, tout autant que leur résonance dans les milieux locaux, à des échelles municipales, régionales, provinciales ou nationales, retiennent aussi l'attention des chercheurs et chercheuses, et des étudiants et étudiantes, du Département. Dans la même veine, les enjeux relatifs aux rapports entre religion et politique, qu'ils passent par des études de cas relatives aux modalités d'aménagement de la religion dans l'espace public ou par une réflexion théorique sur ce binôme très structurant sur le plan symbolique, retiennent aussi l'attention du Département de sciences des religions de l'UQÀM. Les embauches plus récentes de deux ressources professorales, l'une plus

spécifiquement spécialisée en culture religieuse dans une perspective pédagogique, mais aussi de compréhension de phénomènes comme la radicalisation et le fondamentalisme, et l'autre visant à réfléchir l'intervention sur les phénomènes religieux dans divers cadres de pratique avec une attention particulière aux espaces du religieux, promettent des développements dans ces directions.

Compte tenu de l'omniprésence des questions religieuses dans l'espace public ainsi que dans les institutions publiques, la question de l'intervention se pose avec une acuité grandissante. Cela renvoie aussi à la volonté de notre département, de concert avec celle de l'UQAM, de rendre plus opératoires les formations de sciences humaines et sociales, du point de vue d'une insertion en emploi. Même si le Département de sciences des religions de l'UQAM jouit actuellement d'un positionnement institutionnel des plus favorables à son développement, il n'a pas été exempt, comme dans le cas de ses homonymes dans d'autres établissements universitaires, de moments de remise en question de la pertinence de son propos. D'ailleurs, le terme de « religologie » n'a jamais réussi à s'imposer sur le plan institutionnel et à être reconnu comme tel dans les diverses instances de l'université, le vocable « sciences des religions » s'étant avéré le plus neutre et le plus souhaitable au fil du temps.

CONCLUSION

La mise en place du Département de sciences des religions de l'UQAM, par son alignement sur une approche novatrice à son époque, celle de la religologie, a contribué au décloisonnement dont témoignent les développements généraux des sciences humaines des religions au Québec depuis près de 50 ans. Tout en renouvelant ses approches méthodologiques, en diversifiant les champs disciplinaires des membres de son corps professoral et en enrichissant ses objets de connaissance de même que la teneur de ses questionnements depuis sa fondation en 1969, le Département a su innover. En adéquation avec le choix de l'équipe fondatrice de demeurer enracinée dans la réalité québécoise, il a su proposer des réponses adaptées aux défis posés par une société dont les mutations, telles qu'elles se sont déployées sur le

plan religieux au cours des 50 dernières années et encore aujourd’hui, requièrent de nouveaux outils d’analyse et d’interprétation. Dans le même sens, les déplacements épistémologiques, théoriques et méthodologiques que traduisent les diverses thématiques abordées dans les mémoires, mais aussi dans les travaux menés par les membres du corps professoral, indiquent cette capacité du Département à réfléchir son devenir dans un dialogue avec la culture contemporaine.

BIBLIOGRAPHIE

- Ménard, Guy (1991), *Introduction à la pratique de l’interprétation religiologique. Guide à l’usage des étudiants et des étudiantes en sciences religieuses*, n° 2, Montréal, Les Cahiers du Département des sciences religieuses.
- Rousseau, Louis (2013), «La religiologie: une connaissance interdisciplinaire du religieux», *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 2, n° 26, p. 109-120.



SOUS-PARTIE 2

Des structures
associatives en redéfinition

CHAPITRE 5

La Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR)

Retour sur sa naissance et son développement, 1987-2000

JEAN-MARC LAROUCHE

Université du Québec à Montréal

En inscrivant cet ouvrage d'envergure internationale sur l'étude de la religion au Québec dans la foulée de la relance de la Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR) entreprise au cours des dernières années, les directeurs renouent avec la visée fondatrice de la SQÉR, celle de devenir le regroupement tout autant que le carrefour désigné des spécialistes de l'étude de la religion au Québec, que le regard de ceux-ci soit, comme le suggère le sous-titre de cet ouvrage, « d'ici » ou « d'ailleurs¹ ». Dans cette perspective, il nous semble donc opportun et important de revenir sur la période qui a vu naître et se développer la SQÉR, soit celle de la fin des années 1980 jusqu'au début

-
1. En effet, comme stipulé dans les statuts et règlements de la SQÉR, « [l]e but de la Société est de promouvoir la recherche, l'enseignement et la diffusion des connaissances dans les disciplines ayant pour objet l'étude de la religion. Elle réunit des spécialistes provenant du Québec, du Canada français et d'autres horizons géographiques et culturels qui s'intéressent à la production québécoise ou canadienne dans le domaine de l'étude de la religion » (art. 4).

des années 2000². Et ce, non seulement pour que la relance de cette société puisse trouver dans le geste de sa fondation des motifs qui valent encore aujourd'hui pour s'y engager, mais parce qu'au-delà des quelques fragments qui seront ici esquissés, nous estimons que l'histoire de la SQÉR mérite d'être faite pour au moins deux raisons. La première est que l'étude de cette période initiale de la SQÉR constitue un riche foyer par lequel s'observent tant les transformations sociales qui affectent le rapport au religieux dans la société québécoise que les enjeux institutionnels d'un champ d'études mis à l'épreuve par le chassé-croisé des tensions tant internes qu'externes. Pour les tensions internes, pensons aux débats d'école sur les frontières et spécificités de ce champ d'études, et pour les tensions externes, pensons notamment à la sempiternelle remise en cause de la pertinence sociale de ce champ d'études.

Rappelons, pour exemple, qu'au milieu des années 1990, les départements de théologie et de sciences religieuses des universités québécoises sont dans la mire des compressions budgétaires ou des coupes de postes, voire menacés de fermeture ou de fusion. On se souviendra de la boutade du ministre de l'Éducation de l'époque (1994-1996), Jean Garon, sur l'incongruité du grand nombre de départements de théologie et de sciences religieuses dans les universités québécoises³. Lors des assises des États

-
2. Cette période, nous avons eu le privilège et le bonheur encore bien sentis aujourd'hui d'en avoir été témoin et acteur, notamment au titre de secrétaire de la SQÉR de 1989 à 1995 et de président de 1998 à 2000.
 3. Le 3 février 1995, le ministre Garon est questionné à l'Assemblée nationale sur son projet d'une université autonome à Lévis et affirme qu'«il n'est pas nécessaire d'avoir des universités qui partent de la théologie et qui vont jusqu'à l'art dentaire en passant par la géographie, ayant toutes les facultés» (Assemblée nationale, *Journal des débats*). Un peu plus d'une année plus tard, devant une association étudiante de l'Université Laval à laquelle il rappelle qu'il n'a pas abdicqué sur ce projet d'une université autonome à Lévis, il souligne: «Je ne veux pas de faculté de théologie à Lévis. Il y en a déjà 11 au Québec» (B. Breton, «Jean Garon aux jeunes: n'ayez pas peur», p. A6). Le nombre de départements de théologie et de sciences religieuses (que le ministre confond dans un seul ensemble) est ainsi devenu le bouc émissaire du débat sur le financement des universités. Ainsi, le président de l'époque de la CREPUQ, Pierre Reid (futur ministre de l'Éducation sous Jean Charest, 2003-2005), déclare: «On peut toujours déplorer qu'il y ait trop de programmes en théologie par rapport au nombre d'étudiants potentiels [...] Fermer un programme, cela implique qu'on continue à payer des professeurs, et qu'on perde des étudiants qui payent. Donc, on augmenterait le problème financier» (P. Cauchon, «Frais de scolarité [...]», p. A1).

généraux sur l'éducation (CEGE) qu'il met en place (1995-1996) avant que ne lui succède Pauline Marois au titre de ministre de l'Éducation (1996-1998), la Conférence des recteurs et principaux des universités du Québec (CREPUQ) prend l'engagement d'examiner la pertinence et la complémentarité des programmes universitaires en créant en 1996, avec l'aval de la ministre Marois, la Commission des universités sur les programmes (CUP), dont sera issue la Sous-Commission sur les programmes de théologie et de sciences des religions. Les travaux de celle-ci débiteront dès le mois de mars 1997 et cet empressement n'échappe pas au président de la SQÉR, Michel Despland. Celui-ci écrit: «Notre milieu partage l'impression que cette hâte est significative: les dirigeants politiques veulent pouvoir montrer des résultats; la théologie et les sciences religieuses sont examinées au début, pour servir d'exemples⁴».

Le rappel de l'intervention de M. Despland dans ces débats sur la pertinence de l'étude de la religion au Québec nous invite à penser à une deuxième raison pour laquelle l'histoire de cette société mérite aussi d'être réalisée, celle de rendre hommage à une génération de professeur·e·s et chercheur·e·s à la carrière alors bien avancée à la fin des années 1980. Ils et elles ont eu un immense souci, via leur implication à la SQÉR, de transmission d'un savoir-faire en matière d'organisation et de diplomatie dans la sphère des sociétés savantes et, surtout, de témoigner de leur passion et de leur engagement à développer, dans un esprit d'ouverture épistémique, éthique et politique, l'étude de la religion au Québec. Nous pensons en particulier à Jean-Paul Rouleau (Université

4. M. Despland, «Mot du président», n° 14, p. 3. Quelques mois plus tard, un rapport préliminaire est en circulation et M. Despland y consacre entièrement son «Mot du président» de l'automne 1997: «Après avoir repris l'interrogation *se fait-il trop de théologie ou de sciences religieuses au Québec?*, le rapport affirme que la pertinence de ce domaine d'étude reste forte mais doit *s'exercer différemment*. Je déplore que le rapport ne continue pas sur cette lancée pour signaler, en toutes lettres, qu'aujourd'hui au Québec, deux unités de recherche et d'enseignement œuvrent dans le domaine des sciences des religions sans attaches ou responsabilités confessionnelles [UQAM et Concordia qui...] loin de vouloir porter ombrage aux centres confessionnels, souhaitent intensifier la coopération avec eux» (M. Despland, «Mot du président», n° 15, p. 4). Le rapport de la Sous-Commission sera publié en juin 1998 (Commission des universités sur les programmes, *Les programmes universitaires du secteur de la théologie et des sciences des religions. Rapport n° 4*). Suivra en 2002 le rapport du Comité de la CREPUQ chargé du suivi des recommandations de la Sous-Commission (CREPUQ, *Le secteur de la théologie et des sciences des religions [...]*).

Laval), premier président et véritable bâtisseur de la SQÉR (1989-1996); à Michel Despland (Université Concordia), deuxième président (1996-1998); à Louis Rousseau (Université du Québec à Montréal), président de 2000-2002; à Raymond Lemieux (Université Laval), membre du conseil (1989-1996); et à tant d'autres qui, sans occuper de fonction au conseil de la société, ont été présents, actifs, et surtout, des mentors pour les jeunes d'alors. Notamment Roger Lapointe (Université d'Ottawa), Maurice Boutin (Université de Montréal), Joseph Hofbeck (Université Concordia), Éric Volant et Anita Caron (UQAM) ainsi que Monique Dumais (Université du Québec à Rimouski), tous présent-es à l'assemblée de fondation de la SQÉR le 18 mai 1989⁵. En souhaitant que cette histoire soit bientôt réalisée, nous n'aborderons ici que 1) le contexte et les circonstances entourant la fondation de la SQÉR, ainsi que 2) les actions et le sens des termes mobilisés pour dire la SQÉR.

FÉCONDATION *IN VIVO* ET NAISSANCE DE LA SQÉR

En mai 1987, l'auteur de ces lignes est doctorant en sciences des religions à l'Université d'Ottawa où s'est tenue une dynamique section des sciences religieuses dans le cadre du 55^e congrès de l'ACFAS; suivant la clôture des activités, il se trouve en compagnie de trois bourlingueurs ayant sévi sur diverses scènes locales et internationales en étude de la religion: Michel Despland (Université Concordia), Louis Rousseau (UQAM) et Roger Lapointe (Université d'Ottawa). Les deux premiers sont alors à compléter leur étude sur les sciences religieuses au Québec depuis 1972⁶; le troisième, qui les connaît bien, raconte alors une anecdote qui traduit bien l'un des ressorts de la création de la SQÉR, le sort de la langue française dans la communauté scientifique pancanadienne en sciences religieuses ou *religious studies*... En effet, ces trois collègues – Despland, Rousseau et Lapointe – sont des habitués des séances de la Société canadienne pour l'étude de la religion (SCÉR) dans le cadre des congrès des Sociétés savantes

5. Celle-ci s'est tenue à l'UQAM dans le cadre des travaux de la section des sciences religieuses du 57^e Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS).

6. M. Despland et L. Rousseau, *Les sciences religieuses au Québec [...]*.

(aujourd'hui congrès de la Fédération canadienne des études humaines) où la majorité des communications sont faites en anglais et, lorsqu'un ou des collègues s'aventurent à présenter en français, c'est alors très souvent devant un auditoire dépouillé. Les deux solitudes du pays Canada, dont l'une se sent toujours plus seule que l'autre, sont alors tout aussi présentes dans l'arène universitaire, et ce, malgré toutes les bonnes intentions réciproques entre collègues anglophones et francophones au sein de la SCÉR, notamment celle de faire de celle-ci une société bilingue⁷.

Stimulé par la riche et diversifiée participation à la section de sciences religieuses de ce congrès de l'ACFAS à Ottawa, le quatuor que nous formions conclut qu'il fallait désormais faire de la section des sciences religieuses des congrès de l'ACFAS le lieu de prédilection pour les francophones œuvrant dans le champ de l'étude de la religion et que, pour en assurer l'organisation, il fallait créer un regroupement spécifique, distinct de la SCÉR. Six mois plus tard, en janvier 1988, L. Rousseau et M. Despland présentent la conclusion de leur étude sur les sciences religieuses au Québec à une réunion du conseil de la SCÉR et L. Rousseau est alors mandaté à «poursuivre ses consultations afin d'identifier quelle est l'opinion du milieu concerné quant à l'opportunité et aux objectifs d'un éventuel regroupement des Québécois et des francophones canadiens engagés dans l'étude scientifique de la religion». En découlera un court rapport rédigé par L. Rousseau, *Mémoire concernant la fondation d'une Société québécoise pour l'étude de la religion*, qui sera présenté au conseil de la SCÉR en janvier 1989 et transmis dans les semaines qui suivent à des collègues de diverses universités tout en les invitant à participer à l'assemblée générale de la section des sciences religieuses du 57^e Congrès de l'ACFAS qui se tiendra en mai 1989 à l'UQAM, et ce, afin de discuter de ce projet de fondation. On aura remarqué qu'il n'est

7. Rappelons que l'expression des deux solitudes pour désigner l'isolement respectif des Canadiens français et des Canadiens anglais depuis le milieu du 20^e siècle provient du roman de Hugh MacLennan, *Two Solitudes*, publié en anglais en 1945 et traduit en français en 1963. Dans la notice sur cet auteur, qui fut aussi professeur à l'Université McGill, on souligne que «l'expression "deux solitudes" aujourd'hui formule courante plaquée sur des divergences politiques irrémédiables, servait plutôt à évoquer, dans l'esprit de l'auteur, deux groupes uniques qui pouvaient en venir à se respecter et à se protéger l'un l'autre» (en ligne, <https://www.mcgill.ca/about/fr/histoire/macLennan>).

pas fait mention du 56^e Congrès de l'ACFAS, tenu à Moncton en 1988. Volontairement, le projet de fondation visait le congrès de 1989 à Montréal, non seulement en raison d'un temps de préparation plus long, mais surtout en raison de la capacité d'attraction d'un plus grand nombre de participants à Montréal qu'à Moncton, et ce, malgré la présence de quelques collègues œuvrant en étude de la religion dans cette institution.

Le 18 mai 1989, 35 personnes participaient à l'assemblée générale de la section des sciences religieuses, où l'ordre du jour se résumait à trois points : 1) un retour sur les travaux de la section, qui fut encore fort dynamique avec la tenue de trois colloques⁸; 2) les suggestions pour le congrès de 1990 à l'Université Laval; 3) le projet de fondation de la SQÉR. Après discussion sur certains enjeux que l'on abordera dans la section suivante, la proposition de création de la SQÉR est adoptée à l'unanimité et un bureau de cinq membres⁹ est nommé et mandaté à œuvrer à la mise en place et à la reconnaissance de ladite société par différentes instances et associations. Outre l'ACFAS, mentionnons la Corporation canadienne de sciences religieuses (CCSR), la Société canadienne pour l'étude de la religion (SCÉR), la Fédération canadienne des études humaines (FCEH), l'Association internationale d'histoire des religions (AIHR) et le Fonds pour les chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR), devenu plus tard le Fonds québécois pour la recherche Société et culture (FQRSC). En cours d'année, la SQÉR devient une société membre et partenaire de l'ACFAS avec la responsabilité de l'organisation de la section des sciences religieuses à l'occasion des congrès de l'ACFAS. Ce partenariat oblige la SQÉR à tenir son assemblée générale lors du congrès et, en retour, elle reçoit de l'ACFAS une ristourne sur les frais d'inscription payés par les membres de la SQÉR. Le 17 mai 1990, au 58^e Congrès de l'ACFAS à l'Université Laval, la SQÉR tient sa première assemblée générale (34 membres présents) et elle adopte ses statuts et règlements.

-
8. L'imaginaire autour des travaux de Gilbert Durand; religion et modernité dans les publications; les croyances au Québec.
 9. Président: Jean-Paul Rouleau (U. Laval); trésorière: Lise Campeau (UQAM); secrétaire: Jean-Marc Larouche (U. Saint-Paul, Ottawa); secrétaire aux admissions: Raymond Lemieux (U. Laval); conseiller: Louis Rousseau (UQAM).

De la fécondation *in vivo* au congrès d'Ottawa en mai 1987, suivie de la longue gestation dont L. Rousseau fut le père porteur jusqu'à sa naissance en mai 1989 à l'UQAM, et de son baptême consacré par l'adoption de ses statuts et règlements en mai 1990 à l'Université Laval, il nous semble opportun de rappeler, en lien avec ce qui a été évoqué plus haut à l'égard de l'importance du ressort linguistique dans la fondation de la SQÉR, que cette période de fondation correspondait au plan politique à la saga de l'accord du lac Meech¹⁰. Celui-ci a été négocié en avril 1987, soit trois semaines avant que le quatuor évoqué plus haut n'exprime au congrès de l'ACFAS à Ottawa le souhait de créer une société savante distincte de la SCÉR, et la mise au rancart de cet accord en juin 1990 a eu lieu un mois après l'adoption des statuts et règlements de la SQÉR. Loin d'être anecdotique, le contexte politique de l'époque est inhérent à la fondation de la SQÉR, tant dans ces motifs que dans le processus de dialogue avec les divers partenaires, notamment avec la Société canadienne pour l'étude de la religion. En effet, ce projet de société savante distincte a été élaboré dans un contexte sociopolitique qui fut largement bien compris et appuyé par les collègues des autres provinces canadiennes, et ce, dans le plus grand respect. Contrairement à l'entente avortée du lac Meech, où le Québec n'a pu rejoindre dans « l'honneur et l'enthousiasme » le giron constitutionnel canadien¹¹, la naissance de la SQÉR s'est faite sans anicroche et les premières années de la SQÉR ont été à l'enseigne d'une « une société distincte, présente et active dans les communautés scientifiques québécoise et canadienne¹² », notamment par son engagement au sein de la Corporation canadienne des sciences religieuses (CCSR)¹³ et de

10. Il s'agit d'un accord négocié entre le gouvernement fédéral canadien et les 10 gouvernements provinciaux en vue de faire adhérer le Québec à la *Loi constitutionnelle de 1982*. Ce projet de réforme constitutionnelle, reconnaissant notamment le caractère distinct du Québec, a avorté en juin 1990 au terme de la période prévue pour sa ratification par tous les parlements provinciaux, ce que le Manitoba et Terre-Neuve n'ont pas fait. Comme l'accord fut négocié à la résidence secondaire du premier ministre canadien de l'époque, Brian Mulroney, le nom du lieu de cette résidence, le lac Meech, en est devenu à désigner cet accord.

11. Selon l'expression de Brian Mulroney lors de la campagne électorale d'août 1984.

12. J.-P. Rouleau, « Mot du président », p. 2.

13. La CCSR est le regroupement de plusieurs sociétés savantes canadiennes dans le domaine des sciences religieuses : Canadian Society for the Study of Religion / Société canadienne pour l'étude de la religion ; Canadian Society of Biblical Studies / Société canadienne des

son protocole d'entente avec la SCÉR. La toile de fond tissée dans l'esprit de l'accord du lac Meech était ici largement partagée sur le registre des sociétés savantes, une reconnaissance réciproque entre la SCÉR et la SQÉR, voire, pour cette dernière, une exemplaire souveraineté-association.

En effet, grâce au travail incessant du président Jean-Paul Rouleau pour la reconnaissance de la SQÉR, elle est rapidement devenue en 1989-1990 membre de l'Association internationale d'histoire des religions (AIHR)¹⁴ et de la Corporation canadienne des sciences religieuses; en 1994, ce fut au tour de la Fédération canadienne des études humaines de reconnaître officiellement la SQÉR. Avec la mise en place d'un bulletin bisannuel diffusé à partir de décembre 1990 (ère pré-Web) auprès de ses membres et partenaires, l'organisation annuelle de la section de sciences religieuses des congrès de l'ACFAS, d'activités hors ACFAS telles qu'un colloque conjointement organisé avec la SCÉR sur *La symbolique de l'esprit et du pouvoir chez les peuples autochtones en Amérique du Nord* (octobre 1993, Ottawa) et une session sur l'éthique de la recherche en sciences des religions dans le cadre du 23^e Congrès de la Société internationale de sociologie des religions en 1995 à l'Université Laval, jusqu'à la mobilisation et à l'engagement de la SQÉR sur la question de l'enseignement religieux à l'école, tous ces développements permettent à J.-P. Rouleau de conclure ainsi son bilan des cinq premières années de la SQÉR :

études bibliques; Canadian Society of Patristic Studies / Association canadienne des études patristiques; Canadian Theological Society / Société théologique canadienne; Société canadienne de théologie; Société québécoise pour l'étude de la religion. La CSSR a été fondée en 1971 et elle publie depuis cette même année la revue scientifique bilingue et trimestrielle *Studies in Religion / Sciences religieuses*.

14. La CSSR/SCÉR ayant convenu avec la SQÉR de lui remettre un de ses deux votes canadiens au sein de l'AIHR, Louis Rousseau fut chargé de représenter la société québécoise à la réunion du conseil de l'association internationale à Münster en juin 1989. Forte de l'appui du secrétaire général Michael Pye, la proposition d'entériner l'appartenance de la SQÉR à l'AIHR fut alors adoptée et sanctionnée l'année suivante lors de l'assemblée générale de cette dernière à son congrès de Rome (septembre 1990). L. Rousseau en rappelle «l'émotion que nous avons vécue au moment où la présidente sortant de charge, madame Anne-Marie Shimmel, demanda à notre représentant de s'adresser à l'Assemblée pour lui présenter rapidement la Société [...]» (L. Rousseau, «Rome: admission de la SQÉR au sein de l'AIHR», p. 2). On notera que c'est lors de cette même assemblée générale que des sociétés de l'Union soviétique, de la Chine et de la Tchécoslovaquie ont également été admises!

En relisant les développements qui précèdent, je me surprends à penser que leur contenu contredit les prophéties qui, au moment de la création de la SQÉR, auraient pu annoncer un repli des spécialistes de l'étude de la religion québécois et canadiens francophones sur eux-mêmes et un appauvrissement corrélatif de la communauté scientifique canadienne dans le domaine. Les faits contredisent ces prédictions de malheur. L'arrivée de la SQÉR a donné forme et figure à la vitalité des Québécois et des Canadiens français dans l'étude scientifique de la religion. Ce faisant, elle a fait mieux apparaître leur originalité, en même temps qu'elle les équipait pour mieux les relier avec les autres cultures scientifiques et sociales dans cette pratique¹⁵.

DES ACTIONS ET DES MOTS POUR DIRE LA SQÉR

À ce point, il nous semble pertinent de revenir sur le sens des mots qui composent le nom de cette société, éclairant du coup quelques aspects abordés précédemment. Lors de l'assemblée de fondation en mai 1989, les deux principaux segments de la désignation même de ce nouveau regroupement ont suscité des discussions que nous résumons ici à partir des notes prises par le secrétaire de cette assemblée, Éric Volant, professeur au Département de sciences religieuses de l'UQAM.

SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE

Pour certains, il fallait supprimer le terme « québécoise », jugé trop exclusif notamment vis-à-vis des francophones hors Québec, mais pour donner suite à la discussion, il est apparu qu'il fallait « distinguer le titre ou le nom [d'un collectif] et le membership [individuel] qui peut venir de partout. Des anglophones hors Québec, des européens [sic] de toute nationalité, des américains [sic] peuvent devenir membres de l'association s'ils se reconnaissent dans les objectifs poursuivis par la société », ce qui a été formalisé dans l'article 4 des statuts et règlements : « Elle réunit des spécialistes provenant du Québec, du Canada français et d'autres horizons géographiques et culturels, qui s'intéressent

15. J.-P. Rouleau, « Mot du président », p. 7.

à la production québécoise ou canadienne dans le domaine de l'étude de la religion.» La mention «québécoise» voulait ainsi moins désigner un statut identitaire qu'un statut politiquement situé, soit son inscription comme un organisme représentatif au sein de la société politique qu'est le Québec et, comme l'exprime un extrait du mémoire concernant la fondation de la SQÉR dans lequel on notera l'empreinte de l'esprit de l'accord du lac Meech évoqué plus haut:

Les membres visés par cette association seraient tous les Québécois, partageant ses objectifs, francophones et anglophones, et tous les francophones canadiens qui souhaitent se relier avec ce foyer distinct de l'espace scientifico-culturel au sein du grand ensemble canadien. Étant donné la responsabilité première de l'État québécois dans le développement des études post-secondaires et dans celui de la formation des chercheurs, étant donné l'existence d'organismes chargés d'appuyer la recherche par différents programmes, il convient que tous les Québécois (selon la dimension inclusive précitée) qui participent à l'activité de formation comme à celle de la recherche dans le domaine des sciences de la religion puissent disposer d'un organisme représentatif qui leur permet de s'intégrer formellement dans le processus de décision. Par ailleurs il est évident que l'univers francophone international constitue un espace scientifico-culturel identifiable auquel appartient la majorité québécoise et auquel s'identifient les francophones du reste du Canada. L'association à naître constitue le milieu premier des échanges vivants entre les francophones, ce que n'assurent [sic] aucune des sociétés savantes existantes. La nouvelle société se devra donc de recouvrir à la fois un territoire politique, le Québec, et un espace culturel, le français, au sein de l'ensemble canadien¹⁶.

Cette dimension de représentation politique était précisément l'un des objectifs de la SQÉR, «représente[r] ses membres auprès des diverses instances publiques ou privées jugées à propos» (art. 4b). Cette mission s'est notamment déployée au cours de la première décennie dans le cadre des débats sur la question de la religion à l'école. En effet, la SQÉR a contribué de manière significative à ce débat de société et elle a, par le fait

16. L. Rousseau, *Mémoire concernant la fondation [...]*.

même, assumé une responsabilité sociale à titre de « société savante ». Rappelons-en ici les principales actions.

Dès la deuxième assemblée générale, tenue lors du 59^e Congrès de l'ACFAS à l'Université de Sherbrooke en mai 1991, un comité *ad hoc* sur l'éducation religieuse scolaire au Québec a été mis sur pied et ce dernier a présenté l'année suivante, au 60^e Congrès de l'ACFAS tenu à l'Université de Montréal, un premier rapport faisant état d'un bilan critique des pratiques et orientations en matière d'enseignement religieux¹⁷. Ce comité a alors été mandaté pour poursuivre ses travaux en vue « d'envisager dans le cadre de la prochaine assemblée générale le type d'action et de position publique que la SQÉR pourrait entreprendre » (extrait du procès-verbal de l'A.G, 13 mai 1992). En cours d'année, le comité a réalisé une consultation écrite auprès des membres de la SQÉR et, dans le cadre du 61^e Congrès de l'ACFAS à l'UQAR en mai 1993, il a tenu un panel auquel s'est joint Jean-Pierre Proulx (U. de Montréal). Leurs contributions ont été publiées dans un supplément du *Bulletin de la SQÉR* en mars 1994, auquel est joint en dernière heure un dossier de presse portant sur deux positions qui marquent l'actualité¹⁸. Il s'agit premièrement de celle du gouvernement du Québec, qui annonce à la mi-mars son intention de reconduire « certaines dispositions dérogatoires dans des lois relatives à l'éducation », soit de soustraire ces lois de l'application de la *Charte canadienne des droits*, protégeant du même coup les privilèges conférés aux catholiques et protestants et maintenant ainsi la confessionnalité du système scolaire québécois. Il s'agit deuxièmement de celle de la Commission des écoles protestantes du Grand Montréal (CEPGM), qui, convaincue que la Commission des écoles catholiques de Montréal (CECM) voudra ainsi se maintenir dans le giron confessionnel, annonçait son intention de se transformer en commissions scolaires linguistiques, francophones et anglophones. Tous les ingrédients d'une crise politique et sociale sur la question scolaire

17. Le comité était initialement formé de Marcel Aubert (Université Laval) et de Micheline Milot (UQAM), auxquels s'est joint Fernand Ouellet (Université de Sherbrooke).

18. Marcel Aubert, *L'enseignement religieux dans les écoles du Québec. L'état de la question*; Jean-Pierre Proulx, *Le pluralisme religieux dans l'école québécoise: bilan analytique et critique*; Fernand Ouellet, *L'éducation religieuse à l'école: pour sortir de l'impasse*; Micheline Milot, *Le rôle accordé à l'école dans la transmission des valeurs religieuses*.

sont dès lors étalés au grand jour : sur le plan politique, la légitimité des clauses dérogatoires ; sur le plan social, « Deux écoles, deux sociétés », selon le titre qui coiffe un éditorial de Lise Bissonnette (*Le Devoir*, 12 mars 1994).

La SQÉR prendra position lors de son assemblée générale du 18 mai 1994 à l'occasion du 62^e Congrès de l'ACFAS à l'UQAM. Suivant les recommandations du comité *ad hoc* sur la question de la religion à l'école en faveur 1) d'un enseignement de type culturel des religions, 2) de commissions scolaires linguistiques et 3) d'un débat public sur les clauses dérogatoires envisagées dans le contexte de la loi 107, l'assemblée générale de la SQÉR entérine ces recommandations et en adopte une autre, celle de recommander au ministère de l'Éducation la création d'un groupe de travail sur la religion à l'école¹⁹. La SQÉR a fait connaître sa prise de position aux instances concernées ainsi qu'aux principaux médias²⁰, notamment au Conseil supérieur de l'éducation (CSE) dont le président, Robert Bisailon, répondra en faisant parvenir à la SQÉR un extrait du rapport annuel de 1992-1993 du CSE, soit le chapitre intitulé *Le déverrouillage du système confessionnel*. R. Bisailon deviendra le maître d'œuvre des États généraux sur l'éducation (1995-1996), dont les recommandations en faveur de la déconfessionnalisation du système scolaire et d'un enseignement culturel du phénomène religieux étaient alors bien en phase avec celles de la SQÉR²¹. On connaît la suite : la ministre de l'Éducation Pauline Marois crée en octobre 1997 le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école et elle y nomme Jean-Pierre Proulx comme président ; forte de

19. SQÉR, « L'enseignement religieux et la confessionnalité [...] ».

20. Le document fut notamment envoyé au ministre de l'Éducation et à ses sous-ministres associés pour la foi catholique et pour la foi protestante, au Conseil supérieur de l'éducation et à ses comités catholique et protestant, à la Centrale de l'enseignement du Québec, à la Fédération des commissions scolaires, aux médias écrits (*Le Devoir*, *La Presse*, *Le Soleil*) et à Radio-Canada (télévision et radio).

21. Ainsi que le notera plus tard Michel Despland, en 1996 : « Nos membres auront sans doute remarqué que le rapport des États généraux sur l'éducation a assorti sa recommandation d'une déconfessionnalisation du système scolaire d'une recommandation de cours d'éducation civique qui comprendraient une initiation à l'histoire religieuse et à la connaissance des aspects religieux des patrimoines culturels. Nous avons des raisons de croire que la *Prise de position* de notre assemblée générale sur l'enseignement religieux dans les écoles du Québec a non seulement reçu toute l'attention de la Commission mais a aussi aidé ses membres à définir leur position ». Voir M. Despland, « Mot du président », n° 13, p. 3-4.

l'appui unanime de l'Assemblée nationale du Québec, elle réussit à faire adopter en décembre 1997 par le Parlement canadien un changement constitutionnel par lequel l'article 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867* protégeant les droits des commissions scolaires confessionnelles ne s'appliquerait plus au Québec et, par conséquent, par lequel ce dernier pourrait ainsi organiser les commissions scolaires sur une base linguistique (francophones et anglophones). Le « déverrouillage du système confessionnel²² » est alors accompli.

En mai 1999, lors du 67^e Congrès de l'ACFAS à l'Université d'Ottawa, la SQÉR a organisé une table ronde sur *La religion à l'école: échos au rapport Proulx* et, en septembre de la même année, elle soumettait à la commission parlementaire chargée du suivi au rapport du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école (le rapport Proulx) un mémoire intitulé *La laïcité ouverte, une voie à privilégier*. La SQÉR y souscrivait aux principales orientations et recommandations de ce rapport: un enseignement culturel des religions pour tous; une formation adéquate des enseignantes et enseignants; l'instauration d'un système scolaire public laïque; la primauté des droits à l'égalité de tous et à la liberté de conscience et de religion; l'ouverture d'une laïcité à la dimension spirituelle de la personne et, conséquemment, la possibilité d'instaurer un service d'animation de la vie religieuse et spirituelle commun à tous. Cette convergence était un peu normale, car on peut émettre l'hypothèse que les travaux, publications et positions de la SQÉR sur la place de la religion à l'école ont été l'occasion d'une autre fécondation *in vivo*... En effet, en plus de Jean-Pierre Proulx qui a été associé au travail du groupe *ad hoc* de la SQÉR, Micheline Milot a également été membre du groupe de travail mis en place par la ministre Marois et qu'a présidé J.-P. Proulx. Leur réflexion au sein de ce groupe était bien ancrée dans le travail amorcé au sein de la SQÉR et elle a été déterminante pour le rapport final

22. Comme signalé plus haut, l'expression provient initialement du Conseil supérieur de l'éducation (*Le défi d'une réussite de qualité [...]*, p. 67) et elle est reprise dans le rapport final de la Commission des États généraux sur l'éducation (*Rénover notre système d'éducation [...]*, p. 53-56). Notons que Robert Bisaillon présidait le CSE en 1993 et qu'il a ensuite présidé la CEGE. Hormis la résistance de quelques regroupements confessionnels, la volonté de déverrouillage du système confessionnel était largement appuyée au sein de la population québécoise, comme en fait foi la résolution unanime de l'Assemblée nationale.

de ce groupe. Bref, la SQÉR a pleinement assumé son rôle dans le débat sur la place de la religion à l'école en permettant à ses membres d'en débattre, de prendre position et d'introduire celle-ci au sein du débat public. Elle a pleinement démontré la pertinence d'une réflexion nourrie par une expertise diversifiée dans l'étude de la religion au Québec et, par le fait même, assumé une responsabilité sociale au sein de la société québécoise.

... POUR L'ÉTUDE DE LA RELIGION

Pour le segment « pour l'étude de la religion » du nom de la société, notons cet extrait des notes de l'assemblée du 18 mai 1989 :

[...] quelques collègues s'opposent dans le titre à l'expression, jugée trop vague et trop large, de « pour l'étude de la religion » et préfèrent « sciences religieuses » ou « sciences de la religion » ou encore « sciences des religions ». Par l'introduction du terme « sciences », ils veulent éviter que soient admis dans la société des membres qui ne font aucun enseignement universitaire ni aucune recherche de type scientifique. La majorité des collègues présents optent pour le maintien de l'expression « pour l'étude de la religion », car celle-ci permet d'inclure comme membre non seulement des théologiens, mais aussi d'autres personnes qui, sans statut scientifique ou universitaire, apportent par leur réflexion ou leur expérience une contribution pertinente à l'étude du phénomène religieux.

Cette volonté a été traduite dans l'article 1 des statuts et règlements portant sur les définitions : « Étude de la religion : toute discipline intellectuelle ayant comme objet l'analyse et l'interprétation des phénomènes religieux ou qui sont en rapport avec ces phénomènes » (art. 1b). Ce faisant, la SQÉR se veut, comme l'indiquait le projet de proposition, « un lieu de rencontre pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude de la religion : anthropologues, historiens, phénoménologues, philosophes, psychologues, religiologues, sociologues, théologiens et autres » et cherche « à promouvoir le discours interdisciplinaire en vue d'en arriver à une meilleure compréhension des phénomènes religieux²³ ».

23. L. Rousseau, *Mémoire concernant la fondation* [...].

Par ailleurs, le projet de fondation contenait une proposition selon laquelle la « Société requiert de ses membres qu'ils souscrivent au principe de la liberté académique ». Pour les uns, « le principe de liberté académique va de soi dans une société. D'autres craignent, dans le contexte actuel de la réintroduction de la prestation du serment anti-moderniste (*sic*) que la liberté académique, particulièrement des théologiens membres de la Société, peut être compromise et doit donc être préservée ». À cet effet, les statuts ont spécifié à l'article 5 que la « Société admet comme membre toute personne intéressée à poursuivre le but et les objectifs de la Société, en accord avec le principe de la liberté de recherche, d'enseignement et d'expression nécessaire au travail scientifique ».

À l'occasion du *Mot du président* que nous écrivions à l'aube du 10^e anniversaire de la SQÉR, nous rappelions ceci :

Si de par sa filiation et sa coopération poursuivie avec la SCÉR, de même que par son affiliation à l'AIHR, tout autant que par diverses positions prises au cours des années, notamment sur la question de la religion à l'école, la SQÉR indique clairement son rattachement aux sociétés savantes qui, au plan institutionnel, souscrivent au mouvement de différenciation entre la théologie et les sciences des religions, ses membres ont délibérément choisi l'expression « pour l'étude de la religion » dans un esprit d'ouverture à l'ensemble de la communauté scientifique. Ce faisant les intérêts de la Société ne sauraient souffrir d'une interprétation abusive ou détournée de cette ouverture²⁴.

CONCLUSION

On nous permettra ici une note personnelle pour illustrer que les décisions sur l'intitulé de la SQÉR, sa visée, ses objectifs et ses statuts et règlements avaient bien sûr une résonance particulière et que les discussions évoquées ici, sur le contexte socio-politique et sur la liberté académique, correspondaient à des situations et des enjeux bien réels. Entre 1988 et 1999, nous étions dans une université bilingue hors Québec, l'Université Saint-Paul

24. J.-M. Larouche, « Mot du président », p. 7.

à Ottawa et, de surcroît, dans une faculté de théologie où on exigea en 1998 que je témoigne de mon engagement envers la doctrine de l'Église catholique lorsque cette université catholique décida d'arrimer ses statuts aux nouvelles exigences romaines d'une université à charte pontificale, ce qui précipita mon départ de cette université en juin 1999. Il va sans dire que cette situation illustre à la fois l'ouverture de la SQÉR (d'avoir un président dans une université hors Québec et dans une faculté de théologie) et sa défense de la liberté académique dans ce champ d'études en nous soutenant diligemment dans notre délicate situation d'un président d'une société défendant la liberté académique et dans le même temps mis en jeu d'y renoncer par son institution!

Enfin, on ne peut que souhaiter que ce rappel du contexte de la fondation de la SQÉR, de ses intentions premières tout autant que de ses actions et engagements dans les débats sociaux et politiques saura inspirer ceux et celles qui s'activent aujourd'hui à son légitime *aggiornamento* et que sur les fronts savant, social et politique, la voix de la SQÉR puisse de nouveau se faire entendre, tout autant que ce rappel puisse aussi être entendu comme un appel à faire l'histoire complète de la SQÉR.

BIBLIOGRAPHIE

- Assemblée nationale du Québec (1995), *Journal des débats*, vol. 34, n° 21, 35^e législature, 1^{re} session, 3 février.
- Aubert, Marcel (1994), «L'enseignement religieux dans les écoles du Québec. L'état de la question», *Bulletin de la SQÉR*, supplément 1, p. 3-8.
- Breton, Brigitte (1996), «Jean Garon aux jeunes: n'ayez pas peur», *Le Soleil*, 29 mars, p. A6.
- Cauchon, Paul (1996), «Frais de scolarité. Un gel "irresponsable", estiment les recteurs», *Le Devoir*, 13 février.
- Commission des États généraux sur l'éducation (1996), *Rénover notre système d'éducation: dix chantiers prioritaires. Rapport final*, Québec, Ministère de l'Éducation.
- Commission des universités sur les programmes (1998), *Les programmes universitaires du secteur de la théologie et des sciences des religions. Rapport n° 4*, Montréal, CREPUQ.

- Conférence des recteurs et principaux des universités du Québec (2002), *Les programmes du secteur Théologie et sciences des religions. Mise à jour des données sur les programmes et suivi des recommandations de la CUP. Rapport n° 8 transmis par le Comité de suivi sur les programmes au Comité des affaires académiques*, Montréal, CREPUQ.
- Conseil supérieur de l'éducation (1993), *Le défi d'une réussite de qualité. Rapport annuel 1992-1993 sur l'état des besoins de l'éducation*, Québec, Ministère de l'Éducation.
- Despland, Michel (1996), « Mot du président », *Bulletin de la SQÉR*, n° 13.
- Despland, Michel (1997), « Mot du président », *Bulletin de la SQÉR*, n° 14.
- Despland, Michel (1997), « Mot du président », *Bulletin de la SQÉR*, n° 15.
- Despland, Michel et Louis Rousseau (1988), *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- Larouche, Jean-Marc (1999), « Mot du président », *Bulletin de la SQÉR*, n° 18.
- Milot, Micheline (1994), « Le rôle accordé à l'école dans la transmission des valeurs religieuses », *Bulletin de la SQÉR*, supplément 1, p. 44-49.
- Ouellet, Fernand (1994), « L'éducation religieuse à l'école: pour sortir de l'impasse », *Bulletin de la SQÉR*, supplément 1, p. 35-43.
- Proulx, Jean-Pierre (1994), « Le pluralisme religieux dans l'école québécoise: bilan analytique et critique », *Bulletin de la SQÉR*, supplément 1, p. 9-34.
- Rouleau, Jean-Paul (1994), « Mot du président », *Bulletin de la SQÉR*, n° 9.
- Rousseau, Louis (1989), *Mémoire concernant la fondation d'une Société québécoise pour l'étude de la religion*, SQÉR (documentation non archivée).
- Rousseau, Louis (1990), « Rome: admission de la SQÉR au sein de l'AIHR (6 septembre 1990) », *Bulletin de la SQÉR*, n° 1.
- Société québécoise pour l'étude de la religion (1994), « L'enseignement religieux et la confessionnalité des structures scolaires au Québec. Position de la Société québécoise pour l'étude de la religion, 25 mai 1994 », *Bulletin de la SQÉR*, n° 9.
- Société québécoise pour l'étude de la religion (1999), *La laïcité ouverte, une voie à privilégier. Mémoire de la Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR) à la Commission de l'éducation chargée de tenir les auditions publiques à propos de la place de la religion à l'école.*

CHAPITRE 6

La théologie au Québec, un difficile travail de médiation

ROBERT MAGER

Université Laval

À la mémoire de Gregory Baum (1923-2017)

On ne saurait traiter de l'étude de la religion au Québec sans considérer le secteur de la théologie qui est, en quelque sorte, l'éléphant dans la pièce. J'en esquisse ici quelques traits, à partir des travaux annuels de la Société canadienne de théologie (SCT). Je propose également une clé de lecture du fléchissement de ce secteur au cours des trois dernières décennies. Un tel survol a ses limites : d'une part, je m'en tiendrai essentiellement à la théologie catholique francophone, très largement majoritaire ; d'autre part, le prisme des travaux de la SCT, s'il permet d'apercevoir certains traits marquants, ne reflète cependant qu'imparfaitement la diversité et l'originalité des parcours théologiques individuels.

MISE EN CONTEXTE

Le milieu des années 1990 est un point de repère intéressant pour saisir une tendance. La plupart des universités québécoises comportaient alors une faculté ou un département de théologie,

et ce, depuis leur fondation¹. Mais la prévalence de la théologie traditionnelle dans le champ de l'étude de la religion à l'université² était déjà ébranlée de multiples manières. Après avoir connu un sommet au milieu des années 1980 dans la foulée de Vatican II et de l'ouverture de la formation théologique aux laïcs, les inscriptions d'étudiants aux divers programmes chutaient rapidement, en phase avec la sécularisation de la société québécoise. Les départements et facultés peinaient à renouveler leur corps professoral, le financement étant accordé en fonction des effectifs étudiants. Une Commission des universités sur les programmes (1997-2000) allait mesurer étroitement la « performance » des différentes unités et recommander des mesures de rationalisation³. À la même époque se préparaient la déconfessionnalisation du système scolaire public (2000), la transformation de l'animation pastorale (mandatée par les Églises) en une animation à la vie spirituelle et à l'engagement communautaire libre de toute affiliation religieuse (2001) et le remplacement de l'enseignement religieux confessionnel par des cours d'éthique et de culture religieuse (2008).

Ces transformations du système scolaire⁴ auront un impact important sur les milieux de formation théologique. Elles se produiront dans un contexte plus large d'affaiblissement du catholicisme québécois⁵ et de montée en puissance des promoteurs d'une laïcité stricte, envisagée comme élément

-
1. Les seules exceptions, parmi une douzaine d'institutions universitaires généralistes, étant l'Université Bishop's et trois constituantes de l'Université du Québec (à Montréal, en Outaouais et en Abitibi-Témiscamingue). Dans certaines universités (Chicoutimi, Rimouski et McGill), la théologie évoluait sous l'étiquette « sciences religieuses ». Indiquons aussi qu'au Québec, les universités ont été créées en vertu de lois de l'Assemblée nationale; organismes autonomes (et en ce sens « privés »), mais dépendant tous essentiellement du financement public, les universités québécoises ont été caractérisées, dans leur originalité, comme des « institutions de service public ». Voir P. Lucier, *L'université québécoise*.
 2. À cette époque, selon les données de la CREPUQ, il y avait environ quatre étudiants inscrits dans un programme de théologie pour chaque étudiant inscrit en sciences des religions, et les professeurs étaient quant à eux dans une proportion de deux pour un. Voir Conférence des recteurs et principaux des universités du Québec, « Les programmes du secteur Théologie et sciences des religions ».
 3. *Ibid.*
 4. M. Milot et S. Tremblay, « La religion dans le système scolaire [...] ». Voir aussi M. Milot, « Écoles et religions au Québec ».
 5. É.-M. Meunier, S. Wilkins-Laflamme et V. Grenier, « La langue gardienne de la religion [...] ».

constitutif de la nouvelle identité québécoise⁶. Ces divers facteurs contribueront à la fermeture de nombreux départements et facultés de théologie au cours des 20 dernières années (Rimouski, Trois-Rivières, Chicoutimi, Sherbrooke, McGill, Montréal), certains étant remplacés par de nouvelles unités⁷.

Il fallait évoquer – fût-ce trop schématiquement – l'ampleur historique et le déclin récent des institutions de théologie dans les universités québécoises, pour encadrer le propos spécifique du présent chapitre, qui porte sur l'activité théologique des dernières décennies au Québec. Je délaisserai les données institutionnelles pour m'attarder plutôt au « geste » théologique lui-même et à son contexte, tels que les laissent entrevoir les travaux de la Société canadienne de théologie (SCT) pour la période s'étendant de 1985 à 2015⁸.

Société savante d'expression française, la SCT est née en 1963 par dissociation de ce qui était jusqu'alors une société bilingue, fondée quant à elle en 1955⁹. Elle a tenu depuis lors des congrès thématiques annuels destinés aux théologiens canadiens francophones (principalement québécois). Les thèmes des congrès sont déterminés en assemblée par voie de discussion et de vote majoritaire; s'ils sont nécessairement généraux dans leur formulation, ils donnent une bonne indication des préoccupations de l'heure dans la communauté théologique.

SOCIÉTÉ, ÉGLISE ET UNIVERSITÉ

Dans son ouvrage marquant intitulé *The Analogical Imagination*¹⁰, le théologien américain David Tracy suggérait que la démarche théologique varie selon qu'elle privilégie l'un ou l'autre

6. M. Milot, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec ».

7. Centre d'études du religieux contemporain à l'Université de Sherbrooke, School of Religious Studies à l'Université McGill et Institut d'études religieuses à l'Université de Montréal.

8. Pour l'évolution plus générale de la théologie au Québec, voir G. Routhier, « Les évolutions de l'enseignement théologique au Canada » et G. Baum, *Vérité et pertinence*.

9. Il ne faut donc pas la confondre avec sa consœur anglophone, la Canadian Theological Society.

10. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, p. 4-46.

de ses trois auditoires essentiels : la société, l'Église ou l'université (*academy*). Depuis lors, l'idée a fait son chemin selon laquelle la théologie opère en fait un travail de médiation entre trois pôles : le contexte socioculturel, la tradition chrétienne et le milieu universitaire.

Les théologiens québécois comprennent généralement leur activité dans les termes de cette médiation¹¹. Le regretté théologien Gregory Baum¹² concluait ainsi son ouvrage consacré à la scène théologique québécoise :

Les théologiens affrontent avec courage les problèmes, les conflits et les échecs de leur société. Ils cherchent des réponses à ces questions dans l'Évangile et dans la tradition catholique. Toujours critiques, mais dialoguant avec la pensée contemporaine, ils essaient de montrer que la révélation divine en Jésus-Christ est un message pertinent pour la population québécoise¹³.

Baum ne mentionne pas le milieu universitaire, mais sa référence à la pensée critique et au dialogue avec les modes de pensée contemporains le suppose. L'accent qu'il met sur la perspective sociale peut étonner. Elle correspond à sa propre sensibilité de « théologien critique », mais on verra qu'elle qualifie les travaux de plusieurs théologiens québécois. Michel Beaudin écrit ainsi :

C'est à partir des enjeux discernés du sein même des dynamiques sociétales que nous pouvons dialoguer de façon fructueuse avec les références fondatrices de la foi chrétienne, restituer à la Parole de Dieu son actualité bouleversante, et tirer de cette confrontation éclairage et souffle tant pour critiquer le projet de société existant que pour contribuer de façon créatrice, avec nos contemporains, à la recherche de voies qui rendent mieux justice à notre humanité commune¹⁴.

11. F. Dumont, *L'institution de la théologie*.

12. Jeune Allemand interné au Canada pendant la Deuxième Guerre mondiale, juif converti au catholicisme, expert en œcuménisme au deuxième concile du Vatican, Gregory Baum a enseigné la théologie à Toronto pendant 27 ans avant de passer les 30 dernières années de sa vie à Montréal (G. Baum, *Et jamais l'huile ne tarit*). Très conscient des traits spécifiques de sa société d'adoption, il y scrutera avec attention les débats sociaux (*Le nationalisme*), l'évolution de l'Église catholique (*The Church in Quebec*) et les travaux des théologiens (*Vérité et pertinence*).

13. G. Baum, *Vérité et pertinence*, p. 332.

14. M. Beaudin, « Un projet occupe déjà le terrain [...] », p. 58.

Ces deux citations font apparaître deux éléments structurels du geste des théologiens d'ici : la présence du social et de l'existential, et le travail de corrélation critique.

PRÉSENCE DU SOCIAL ET DE L'EXISTENTIEL

Le premier trait est l'importance des « dynamiques sociales ». Les théologiens « affrontent » les questions qu'elles posent, écrit Baum ; c'est « à partir » d'elles qu'ils engagent un travail de dialogue, écrit Beaudin. Elles constituent ainsi le principal *objet* de leur travail théologique. Il faut insister : la théologie, du moins celle qui s'exerce au Québec, ne travaille pas d'abord *sur la religion*, mais bien sur tout ce qui concerne l'être humain en société.

Cette présence du social et de l'existential sur le proprement religieux apparaît dans le choix des thèmes de congrès de la SCT, notamment dans ceux-ci¹⁵ :

- *Penser, soigner, célébrer la vie* (congrès de 2014)
- *Exils, errances et diasporas* (2007)
- *Projets de société* (1996)
- *Drames humains* (1994)
- *Pluralisme culturel* (1992)
- *Questions de liberté* (1990)
- *Droit et morale* (1985)

D'autres thèmes introduisent un élément religieux ou une notion théologique, mais en tant que clé de lecture d'un phénomène social ou existential :

- *La réconciliation* (2011)
- *Le dialogue interreligieux* (2010)
- *Conservatisme et religion* (2009)
- *Violence, mondialisation et religion* (2002)
- *Genres et théologies* (2001)
- *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles* (2000)

15. J'abrège ou résume ici certains titres de congrès.

- *Figures et quêtes messianiques* (1998)
- *Spiritualité contemporaine* (1995)
- *Salut et solidarité* (1991)

Certains congrès ont fait de thèmes spécifiquement théologiques leur objet de réflexion, mais toujours avec une forte préoccupation de contextualité :

- *L'Esprit* (2013)
- *Identité et mémoire des chrétiens* (2008)
- *Église et communauté* (2006)
- *Le corps en christianisme* (2005)
- *Prier en Occident aujourd'hui* (2004)
- *Un Dieu qui agit ?* (2003)
- *Dire Dieu aujourd'hui* (1993)
- *Jésus-Christ universel ?* (1989)
- *Enseigner la foi ou former des croyants ?* (1988)
- *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?* (1987)
- *Le laïc : les limites d'un système* (1986)

Enfin, au cours des 20 dernières années, 3 congrès ont porté sur les pratiques théologiques elles-mêmes, dans le difficile contexte esquissé en début de chapitre :

- *Pratiques théologiques en émergence* (2012)
- *Des théologies en mutation* (1999)
- *La théologie, pour quoi ? Pour qui ?* (1997)

Notons que l'enjeu du pluralisme resurgit périodiquement, sous l'angle culturel (1992), religieux (2000) puis interreligieux (2010). Il n'y a pas eu de congrès sur la laïcité, mais la sécularisation de la société québécoise affleure constamment dans les travaux et les discussions.

LE TRAVAIL DE CORRÉLATION CRITIQUE

Le deuxième trait de l'activité théologique telle que la décrivent Baum et Beaudin est le rapport établi entre « les dynamiques sociétales » et « les références fondatrices de la foi

chrétienne». Les deux citations évoquent ces références de diverses manières: «l'Évangile», «la tradition catholique», «la révélation divine en Jésus-Christ», «la Parole de Dieu». Elles n'apparaissent pas tant ici comme *objet* de la réflexion que comme *ce en fonction de quoi* cette réflexion est menée, d'où la notion de «référence».

Dans le vaste champ de l'étude de la religion, la théologie se distingue par son inscription dans une tradition religieuse particulière. Si, comme toute démarche intellectuelle responsable, elle est en quête à la fois de *vérité* et de *pertinence*¹⁶, elle est également soucieuse de *fidélité* à une tradition d'expérience. Cette fidélité est souvent décriée, de l'extérieur, comme adhésion à une pensée dogmatique ou soumission à une autorité religieuse. Mais il s'agit plus fondamentalement de l'inscription dans une tradition d'expérience par foi en ce dont témoigne cette tradition. La distinction entre cette tradition et ce dont elle témoigne non seulement permet, mais requiert une réflexion distanciée: c'est dans cet écart que peut se mettre en place une démarche de «fidélité critique»¹⁷.

Ce qui est décisif ici, c'est le type de relation établi avec les références chrétiennes. Différents modèles sont perceptibles dans les ouvrages de la SCT. Plusieurs partagent une même filiation envers la pédagogie du «voir, juger, agir» des mouvements d'Action catholique. Formellement, ces modèles mettent en œuvre un mouvement en trois temps: 1) observation et analyse du réel; 2) discernement et jugement en fonction de critères tirés de la Tradition (y compris la Bible); 3) proposition et mise en œuvre de stratégies de changement. Ce mouvement tend à établir une corrélation entre le réel et la foi selon laquelle le réel pose question et la foi répond; c'est ainsi que le philosophe et théologien Paul Tillich envisageait les rapports entre la «situation» actuelle et le «message» de la tradition chrétienne¹⁸. Les citations de Baum et de Beaudin portent encore la trace de ce type de mouvement, mais les deux théologiens ne sont pas sans connaître et soutenir la

16. Le titre de l'ouvrage de G. Baum, *Vérité et pertinence*, reprend cette distinction promue par le sociologue, philosophe et théologien Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*.

17. J. Swinton et H. Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*.

18. P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 3-11; vol. II, p. 5-10.

correction apportée par David Tracy à la proposition tillichienne, selon laquelle il s'agit plutôt « d'établir des corrélations *mutuellement critiques* entre une interprétation de la tradition chrétienne et une interprétation de la situation contemporaine¹⁹ ». Ainsi, dans son projet d'une théologie de l'économie, Beaudin ne fait pas que dénoncer les soubassements idéologiques du néolibéralisme: il interroge tout autant sa parenté formelle « avec une interprétation sacrificielle (et donc perverse) du judéo-christianisme²⁰ ». De même, pour ma part, dans le même ouvrage, je réfléchis à la contribution possible de la théologie au débat public sur un projet de société, mais en retour, je décris les défis que ce débat pose à la discipline théologique elle-même, à savoir les difficultés qu'elle éprouve souvent à s'inscrire dans une dynamique de pluralité et à réfléchir en termes de projet²¹.

QUELQUES AUTRES TRAITS DES TRAVAUX DE LA SCT

Vus dans leur ensemble, et nonobstant la grande diversité des contributions, des styles et des méthodes qui y figurent, les ouvrages de la SCT se démarquent par les traits suivants.

On note d'abord *une recherche constante de pertinence socioculturelle*. Les débats conduisant au choix des thèmes de congrès sont caractérisés par une quête de l'« esprit du temps ». Au congrès de 1997, qui fait le bilan des pratiques théologiques actuelles, les quatre ateliers de travail correspondent aux contextes « sociaux, culturels, académiques et religieux²² ». Si la conjoncture mondiale est régulièrement explorée, l'horizon privilégié est celui d'ici. En phase avec plusieurs groupes de militants chrétiens, des théologiens et des théologiennes cherchent alors à « contribuer à la construction de l'identité québécoise dans le contexte de la modernité en étant attentifs à ce que l'Église et l'expérience religieuse

19. R. Grant et D. Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, p. 170 (je traduis).

20. M. Beaudin, « Un projet occupe déjà le terrain [...] », p. 60.

21. R. Mager, « Théologie et projets de société ».

22. J.-G. Nadeau, *La théologie [...]*, p. 13.

pouvaient procurer comme motivation, comme critique et comme appui à cette construction²³».

Cette recherche de pertinence incite les théologiens à prêter *une grande attention aux phénomènes émergents*. Qu'il s'agisse des nouvelles technologies du vivant (congrès de 2014), des phénomènes de migration (2007), des rapports entre violence et mondialisation (2002), du pluralisme culturel ou religieux (1992, 2000, 2010) ou de tout autre thème, les contributions aux congrès cherchent à rendre compte minutieusement du réel à partir de la littérature la plus pertinente et la plus récente, d'enquêtes de terrain et souvent d'engagements personnels.

Le même souci inscrit la plupart des théologiens dans *une démarche transdisciplinaire*. Les références informées à la littérature philosophique et scientifique (principalement en sciences humaines et sociales) abondent. Plusieurs théologiens ont une formation seconde en philosophie, en histoire, en sociologie, en psychologie ou dans un autre domaine, et la mettent à profit. Dans la majorité des congrès, la conférence d'ouverture, ou l'une des conférences principales, est confiée à un invité appartenant à une autre discipline.

Marqués par la perspective chrétienne d'un accomplissement des existences et du monde, de nombreux théologiens proposent *des analyses de dynamiques mortifères*: le néolibéralisme (G. Baum, M. Beaudin, B. Bégin, R. Mager, C. Ménard, J. Racine), le patriarcat (D. Couture, P. Daviau, M. Dumais, O. Genest, L. Melançon, J.-F. Roussel, M.-A. Roy), la destruction de l'environnement (A. Beauchamp, A. Peelman, L. Vaillancourt) ou les violences interreligieuses (P. Chrabieh, J.-M. Gauthier, J.-G. Nadeau). Plusieurs se réclament de courants théologiques tirant à gauche: théologies critiques, théologies de la libération, théologies féministes, théologies contextuelles. Par-delà les frontières disciplinaires, ils fréquentent et citent les auteurs les plus critiques du monde actuel.

23. J. Racine, « Comme des dieux ou la lutte aux idoles », p. 178. On notera que la SCT n'a pas consacré de congrès à la question nationale. Je ne peux offrir ici que cette indication: les théologiens québécois qui se sont particulièrement intéressés à cette question, tels J. Grand'Maison, J. Racine, F. Dumont et G. Baum, sont tous également sociologues, et ont abordé le nationalisme dans une perspective essentiellement éthique.

La démarche théologique suppose également *une relecture critique de la tradition chrétienne dans sa diversité*. Les références chrétiennes sont mises en procès dans un travail d'analyse et d'interprétation où rien n'est à l'abri. Toutes les approches novatrices sont mises à profit, notamment en exégèse biblique²⁴, et le tout s'effectue sans s'enfermer dans les frontières confessionnelles. Le rapport de «fidélité critique» est particulièrement visible dans la manière dont les théologiens traitent les documents du magistère catholique : avec beaucoup d'attention mais sans ménagement²⁵.

Enfin, les théologiens ne limitent pas leur travail à l'analyse et à la critique du réel, mais ils risquent *des propositions novatrices et transformatrices*. En 1996, par exemple, le congrès de la SCT sur les projets de société²⁶ donne lieu à diverses propositions relatives à l'intégration de l'éthique, de l'écologie et de l'économie (M. Beaudin, F. Villeneuve, J.-J. Lavoie) et au renouvellement des pratiques de soins en santé (N. Bouchard et collab., M. Dion). On trouvera à chaque congrès un semblable souci de dégager des perspectives de pensée et d'action.

DIAGNOSTIC D'UNE FRAGILITÉ

Je suis conscient de tracer ici un portrait enthousiaste des travaux des théologiens du Québec, comme en témoignent les ouvrages de la SCT. Je suis convaincu que ces travaux sont méconnus et leur valeur mésestimée, pour des raisons que je suggérerai ci-après. Mais je dois d'abord indiquer les signes de fragilité de la SCT elle-même.

Il y a d'abord la participation aux congrès, qui a diminué des deux tiers environ depuis les années 1980, passant de près de 200 à quelque 70 participants. Alors que les congrès rassemblaient essentiellement des professeurs en exercice et attiraient un bon nombre de hauts responsables de l'Église, dont des évêques et des théologiens œuvrant dans leurs diocèses, la grande majorité

24. A. Gignac, *Bible et théologie*.

25. B. Bégin, «Un synode pour l'Amérique» et L. Melançon, «Magistère et théologie».

26. C. Ménard et F. Villeneuve, *Projet de société et lectures chrétiennes*.

des participants sont aujourd’hui des étudiants de cycles supérieurs et des professeurs retraités, et les représentants des Églises se font rares. Cela répond à la fermeture progressive de nombreux départements et facultés ainsi qu’à l’importante diminution du nombre de théologiens en exercice dans les unités restantes. En outre, plusieurs de ceux-ci privilégient les associations et événements internationaux, dans un contexte où les nouveaux moyens de communication ont passablement changé l’environnement de travail et où les collaborations internationales sont fortement encouragées²⁷.

Il y a ensuite un phénomène persistant : le faible impact des publications de la SCT. Celui-ci est évidemment difficile à évaluer, mais deux signes trompent peu : le faible niveau des ventes de chaque volume²⁸, et les rares citations de ceux-ci en dehors des cercles théologiques.

Cet essoufflement suit la courbe générale de l’«exculturation» du catholicisme au Québec²⁹. Mais je voudrais suggérer, de manière plus précise, qu’il témoigne d’un enrayement du travail de médiation que la théologie québécoise a tenté d’opérer, depuis plus d’un demi-siècle, entre la société, l’Église et le monde universitaire, et de difficultés qu’elle rencontre sur chacun de ces trois fronts.

UNE IMPASSE SOCIOCULTURELLE

Les difficultés sur le plan socioculturel sont probablement les plus fondamentales et les plus décisives. Le fait est bien connu et attesté : entre autres facteurs, le Québec moderne a émergé en se dégageant d’un carcan de catholicisme qui l’avait contraint du milieu du XIX^e siècle jusqu’à la fin des années 1950. L’Église québécoise a participé elle-même à cette émancipation, bon gré mal gré,

27. À noter que depuis 2016, le congrès de la SCT se tient conjointement avec celui de l’Association catholique des études bibliques au Canada (ACÉBAC), qui a connu une semblable diminution de fréquentation.

28. Outre les exemplaires achetés par la SCT pour ses membres et ceux acquis d’office par les bibliothèques universitaires, seulement quelques dizaines d’exemplaires de chaque volume ont trouvé preneur par les canaux de vente habituels.

29. É.-M. Meunier, «L’ancrage du catholicisme [...]».

le deuxième concile du Vatican incitant les Églises locales à se mettre au service de leurs sociétés respectives. Bon nombre des acteurs de la Révolution tranquille appartenaient eux-mêmes à l'Église, ou avaient été formés dans des courants de pensée chrétienne³⁰. Les années 1960 et 1970 furent porteuses d'idéaux de social-démocratie largement soutenus et partagés par un grand nombre de militants catholiques progressistes. Mais le fossé s'est peu à peu creusé entre la société québécoise et son Église.

D'une part, l'évolution du Québec moderne l'a rapidement conduit à épouser, avec de moins en moins de retenue, les idéaux et les mécanismes du néolibéralisme en expansion. «Les années ont passé», écrit Baum, «et la société québécoise s'est rapprochée de plus en plus des autres sociétés nord-américaines, compétitives, individualistes, soumises aux marchés, au consumérisme, indifférentes au bien commun et à l'écart grandissant entre riches et pauvres³¹.» Les évêques québécois ont fortement critiqué cette évolution, notamment dans leurs messages sociaux du 1^{er} mai³². La gauche catholique s'est montrée très active au sein de nombreux mouvements et associations³³. Des communautés religieuses ont apporté un important soutien financier à nombre de groupes sociaux³⁴. Selon Baum, la plupart des théologiens, dans ce contexte, se sont positionnés comme réformistes ou radicaux, «les premiers appuyant les mesures politiques progressistes, et les autres appelant à résister à l'ordre sociétal ambiant³⁵».

D'autre part, on a assisté au Québec à un intense procès contre le passé catholique, notamment dans les œuvres culturelles et au sein des médias. Intimement lié aux tourments du débat national et à la redéfinition de l'identité québécoise, ce procès est toujours en cours. Baum a cette remarque perspicace sur la situation actuelle: 50 ans après la Révolution tranquille,

30. É.-M. Meunier et J.-P. Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur »*; M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's [...]*.

31. G. Baum, *Vérité et pertinence*, p. 44.

32. On trouvera les messages récents sur le site du conseil Église et société de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec, en ligne, www.eveques.qc.ca/fr/documents-eglise-et-societe.snc.

33. M. Beaudin et collab., *Intervenir à contre-courant*.

34. G. Paiement, «L'apport des communautés religieuses».

35. G. Baum, *Vérité et pertinence*, p. 45-46.

« [le] ressentiment envers l'Église catholique fait partie de la culture dominante³⁶ ». Dans les années 2000, ce ressentiment s'approfondit et s'exacerbe à la faveur de deux phénomènes : la mise au jour de crimes sexuels commis par des membres du clergé, et la montée de l'islamisme radical.

L'opinion publique québécoise n'a pas envie de s'intéresser aux courants progressistes traversant l'Église contemporaine, pas plus que d'écouter les évêques québécois quand ils se disent solidaires des travailleurs et des marginaux. Convaincus que la religion est une affaire du passé, beaucoup de Québécois ne voient pas d'un bon œil les immigrants qui veulent exprimer publiquement leur foi dans leur façon de s'habiller. Tout individu a le droit le plus strict à sa pratique religieuse privée, mais pour nombre de Québécois, la religion n'a pas sa place dans la sphère publique³⁷.

L'idée se généralise, alimentée par les mouvements laïques, selon laquelle la religion elle-même (toute religion, et toute la religion) est une réalité dépassée, perverse et nuisible, la source principale de tout obscurantisme et de toute violence, notamment contre les femmes³⁸. Pour un nombre croissant de Québécois, la promotion d'une société éclairée et égalitaire requiert l'effacement des signes de la religion dans l'espace public. Cette vision négative de la religion sous-tend le projet de charte des valeurs québécoises promu par le Parti québécois de 2012 à 2014 ainsi que la Loi sur la laïcité de l'État adoptée en juin 2019 par l'Assemblée nationale.

Dans ce contexte, les théologiens apparaissent doublement suspects, non seulement parce qu'ils travaillent « de l'intérieur » de la tradition chrétienne, mais encore, tout simplement, parce qu'ils s'intéressent à la religion. Ce second aspect affecte les sciences humaines de la religion elles-mêmes : dans une société qui se veut intelligente et émancipée, pourquoi s'intéresser à une réalité aussi dépassée et insignifiante que la religion, sinon pour

36. *Ibid.*, p. 42.

37. *Ibid.*, p. 42-43.

38. Un organisme aussi mesuré que le Conseil du statut de la femme a cédé à cet argumentaire. Dans son avis de mars 2011, intitulé *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, un document de quelque 161 pages, on cherchera en vain une seule affirmation positive concernant l'expérience religieuse. En ligne, <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/avis-affirmer-la-laicite-un-pas-de-plus-vers-egalite-reelle-entre-les-femmes-et-les-hommes.pdf>.

la dénoncer? La disqualification des théologiens se manifeste de diverses manières, notamment dans l'espace public: on n'invite à peu près jamais de théologien dans les médias, sinon à titre second d'historien, de sociologue ou d'anthropologue, c'est-à-dire en tant qu'observateur du fait religieux, ou encore quand il s'agit de commenter l'actualité catholique, par exemple lors de déclarations ou d'élections papales.

UNE IMPASSE UNIVERSITAIRE

L'impasse socioculturelle que j'ai décrite trop succinctement fonde, peu ou prou, une impasse universitaire. J'ai évoqué la disparition rapide de nombre de départements et de facultés de théologie dans les universités québécoises, même les universités originellement catholiques (Sherbrooke, Montréal). Les critères invoqués pour ces fermetures sont habituellement financiers et liés à la baisse de fréquentation des programmes³⁹. Cela parle déjà de l'arrimage de plus en plus grand des universités québécoises à la logique, aux intérêts et à la culture des entreprises, à l'encontre de leur vocation de réflexion fondamentale et critique sur l'existence humaine, la vie en société et l'aménagement du monde⁴⁰.

Mais l'impasse universitaire procède également, et plus fondamentalement, de l'évolution de la pensée moderne en ce qui a trait aux voies de la connaissance. En modernité, la science se développe par l'expérimentation scientifique et par l'exercice de la raison critique plutôt que par la transmission d'un savoir traditionnel garanti par des autorités. Pour faire court: la raison a supplanté la tradition. Dans ce contexte, la théologie, bien qu'elle ait grandement évolué au cours de la modernité et qu'elle en ait intériorisé les règles, apparaît à beaucoup comme une discipline anachronique qui devrait être bannie de l'université⁴¹.

Cette disqualification de la théologie comme discipline de recherche et d'enseignement se manifeste de différentes manières dans les universités où elle est encore présente. Elle est absente

39. R. Mager, «La théologie universitaire [...]».

40. M. Freitag, *Le naufrage de l'université [...]*.

41. D. Baril, «La théologie n'a pas sa place à l'université»; D. Baril, «C'est la laïcité de l'État qui est en cause»; et Y. Gingras, «La théologie, une faculté anachronique».

des énoncés de mission et des projets de développement des institutions. Elle peine à faire subventionner les projets de recherche à teneur proprement théologique. Perçus comme des « intellectuels organiques », les théologiens sont rarement (jamais ?) invités à débattre d'enjeux existentiels ou sociaux dans des forums interdisciplinaires, à moins qu'ils n'adoptent une posture de sciences humaines ou un point de vue éthique. La transdisciplinarité qui caractérise leur propre travail est ainsi une transdisciplinarité à sens unique. Dans le contexte québécois, la religion peut, à la rigueur, constituer un objet d'étude, mais elle ne saurait être un foyer de sens, et à l'université moins que partout ailleurs.

UNE IMPASSE ECCLÉSIALE

Une troisième impasse s'est manifestée au Québec, cette fois-ci sur le plan ecclésial. Cette difficulté a beau avoir été plus immédiatement conjoncturelle, elle n'en a pas moins pesé sur la fonction théologique.

Au début des années 1980, la théologie était plus présente que jamais dans les universités. Elle collaborait étroitement avec les diocèses catholiques, sur tous les plans (formation, recherche, service à la collectivité). Dans la foulée du deuxième concile du Vatican, l'heure était encore à l'innovation et à l'expérimentation, sous le leadership de nombreux évêques progressistes (Mgrs Hubert, Proulx, Vachon, Hamelin, Valois, Lebel, etc.), dont plusieurs suivaient de près l'actualité théologique.

Sous le long règne du pape Jean-Paul II (1978-2005) et celui de Benoît XVI (2005-2013), le Vatican multiplie les mesures visant à freiner les innovations, à réaffirmer une identité catholique traditionnelle et à recentrer le pouvoir à Rome : nomination systématique d'évêques conservateurs, mise en examen de théologiens progressistes, interdiction de certaines initiatives locales, restriction des possibilités de responsabilité ecclésiale pour les laïcs, multiplication des appels à l'obéissance. Confrontés à une crise institutionnelle multiforme (pratique religieuse, personnel et finances à la baisse), les nouveaux évêques sont accaparés par les projets de restructuration interne et désertent les congrès de la SCT. Certains dénigrent ouvertement les facultés et départements

de théologie, jugés trop éloignés de la « vie réelle » de l'Église, voire trop engagés dans des modes de réflexion qui font « perdre la foi ». Cette période est marquée par un certain anti-intellectualisme et par la valorisation de la seule ferveur religieuse : dans plusieurs diocèses, on baisse le niveau de formation théologique requis pour occuper des postes de responsabilité, même importants.

Dans ce contexte, les liens réels entre la théologie universitaire et les milieux ecclésiaux sont moins nombreux et vivants. Il n'est pas rare que des théologiens disent faire de la théologie d'abord pour eux-mêmes⁴².

UNE ISSUE FATALE ?

Les théologiens se retrouvent ainsi coincés « entre l'écorce et l'arbre⁴³ » : trop liés à l'Église au goût des autres universitaires, trop intellectuels pour les responsables ecclésiaux, trop proches du monde religieux pour le public, ils peinent à exercer leur travail de médiation, ou du moins à faire reconnaître et apprécier celui-ci.

L'issue de la théologie dans la société québécoise est-elle fatale ? La conjoncture résumée ici est trop récente et trop complexe pour que je me hasarde à formuler quelque pronostic. Je m'en tiendrai à suggérer une voie pour une contribution proprement théologique à l'étude de la religion dans le Québec d'aujourd'hui et de demain. Certes, la familiarité des théologiens avec la tradition judéo-chrétienne les incite à en devenir des spécialistes, et à revendiquer ainsi « l'expertise » dont les universités sont friandes. Mais cette posture n'est pas encore proprement théologique : l'étude de la tradition chrétienne (en tant qu'objet) est tout autant le fait d'historiens, de sociologues ou de philosophes. Je l'ai suggéré : la posture devient théologique à partir du moment où l'on s'inscrit dans cette tradition pour réfléchir, depuis ce lieu, au devenir humain et à celui du monde.

Cela peut inciter les théologiens à critiquer « les régimes de croyance qui régissent la vie collective », comme l'écrit le

42. J. Racine, « Le défi socio-économique de la théologie », p. 22.

43. R. Mager, « Theology in French-Speaking Quebec (Canada) ».

philosophe Lucien Pelletier⁴⁴. Mais à cette fonction critique devrait correspondre une fonction plus créatrice concernant les ressources de sens du religieux. Au congrès de 1997 de la SCT, le sociologue Michel Freitag voyait la contribution de la théologie dans « un essentiel travail d'affrontement des sens donnés à travers les diverses civilisations à la vie humaine (à la personne humaine, à la société, au monde et à leurs rapports, et aussi au temps, à la perdurance concrète, à l'espace, comme habiter en commun, et à l'histoire qui les synthétise)⁴⁵ ». Il s'agirait pour une théologie critique « de pénétrer le contenu substantiel des diverses traditions civilisationnelles, de le traduire depuis les unes en allant vers les autres⁴⁶ ». Dans un monde où des formes modernes du politique, de l'éthique, de la science et de l'art mettent en péril la commune humanité et son avenir, la théologie peut contribuer à la mise en dialogue des diverses traditions civilisationnelles dans leurs expressions religieuses, en vue de la constitution d'« un nouveau sens commun, où pourraient se déployer et s'inventer de nouveaux chemins d'action collective, d'une action qui aura [...] une nature politique⁴⁷ ».

Cette proposition de Freitag s'arc-boute sur une lecture très critique de l'évolution du monde actuel et des diverses logiques qui le minent. Elle suppose un dépassement de la rationalité étroitement scientifique et technicienne et en appelle à une rationalité élargie, ouverte à toutes les sources de sens et à leurs lieux d'élaboration (traditions religieuses, philosophiques, artistiques, sapientielles, etc.), pour faire face aux défis civilisationnels présents. Cette proposition est évidemment intéressante pour la théologie, qui peut y reconnaître un projet en phase avec ses modes propres d'élaboration et de pensée, mais elle rejoint également de nombreuses voix qui se font entendre dans le monde universitaire, des voix qui en appellent au dépassement de la simple logique rationnelle-expérimentale, à un élargissement des

44. L. Pelletier, « *L'analysis fidei* comme théorie critique de la société », p. 126.

45. M. Freitag, « Théologie et société », p. 262.

46. *Ibid.*, p. 263.

47. *Ibid.*, p. 264.

modes de connaissance et à une responsabilité éthique à la mesure des défis actuels⁴⁸.

BIBLIOGRAPHIE

- Baril, Daniel (1998), «C'est la laïcité de l'État qui est en cause», *Le Devoir*, 18 septembre, p. A13.
- Baril, Daniel (1998), «La théologie n'a pas sa place à l'université», *Le Devoir*, 8 septembre, p. A9.
- Baum, Gregory (1991), *The Church in Quebec*, Ottawa, Novalis.
- Baum, Gregory (1998), *Le nationalisme*, Montréal, Bellarmin.
- Baum, Gregory (2014), *Vérité et pertinence*, Montréal, Fides.
- Baum, Gregory (2017), *Et jamais l'huile ne tarit*, Montréal, Fides.
- Beaudin, Michel (1997), «Un projet occupe déjà le terrain: la société comme marché», dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Projet de société et lectures chrétiennes*, Montréal, Fides, p. 57-104.
- Beaudin, Michel, Monique Dumais, Guy Paiement et Michel Rioux (dir.) (1998), *Intervenir à contre-courant*, Montréal, Fides (coll. Défis de société).
- Beaudin, Michel, Anne Fortin et Ramon Martínez de Pisón (dir.) (2002), *Des théologies en mutation*, Montréal, Fides.
- Bégin, Benoît (2000), «Un synode pour l'Amérique», dans Jean-Guy Nadeau (dir.), *La théologie: pour quoi? Pour qui?*, Montréal, Fides, p. 81-112.
- Conférence des recteurs et principaux des universités du Québec (2002), *Les programmes du secteur Théologie et sciences des religions. Mise à jour des données sur les programmes et suivi des recommandations de la CUP. Rapport n° 8 transmis par le Comité de suivi sur les programmes au Comité des affaires académiques*, Montréal, CREPUQ, en ligne, https://www.bci-qc.ca/wp-content/uploads/2016/10/THEO_8.pdf.
- Dumont, Fernand (1981), *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France.
- Dumont, Fernand (1987), *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides.
- Ferry, Jean-Marc (2012), *L'éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique*, Vallet, M-éditer.
- Freitag, Michel (1995), *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit blanche.

48. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité* [...]; J.-M. Larouche et F. Piron, *Responsabilité sociale et éthique* [...]; et J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive* [...].

- Freitag, Michel (2000), «Théologie et société», dans Jean-Guy Nadeau (dir.), *La théologie : pour quoi ? Pour qui ?*, Montréal, Fides, p. 219-264.
- Gauvreau, Michael (2005), *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Gignac, Alain (dir.) (2016-2017), «Bible et théologie», numéro thématique, *Theoforum*, vol. 47, n° 1.
- Gingras, Yves (2015), «La théologie, une faculté anachronique», *Le Devoir*, 29 janvier, en ligne, www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/430194/la-theologie-une-faculte-anachronique.
- Grant, Robert M. et David Tracy (1984), *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Fortress Press.
- Ladrière, Jean (2001), *Les enjeux de la rationalité, suivi de Existence, éthique et rationalité*, Montréal, Liber.
- Larouche, Jean-Marc et Florence Piron (dir.) (2010), «Responsabilité sociale et éthique de la recherche», numéro thématique, *Éthique publique*, vol. 12, n° 1, en ligne, <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/84>.
- Lucier, Pierre (2006), *L'université québécoise*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Mager, Robert (1997), «Théologie et projets de société», dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Projet de société et lectures chrétiennes*, Montréal, Fides, p. 39-54.
- Mager, Robert (2006), «La théologie universitaire et l'intelligence du devenir humain», *Théologiques*, vol. 14, n° 1-2, p. 51-60.
- Mager, Robert (2016), «Theology in French-Speaking Quebec (Canada)», *International Journal of Practical Theology*, vol. 20, n° 1, p. 116-142.
- Melançon, Louise (2002), «Magistère et théologie», dans Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martínez de Pisón (dir.), *Des théologies en mutation*, Montréal, Fides, p. 111-118.
- Ménard, Camil et Florent Villeneuve (dir.) (1997), *Projet de société et lectures chrétiennes*, Montréal, Fides.
- Meunier, É.-Martin (2015), «L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive», dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et É.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 1-30.
- Meunier, É.-Martin et Jean-Philippe Warren (2002), *Sortir de la «Grande Noirceur»*, Québec, Éditions du Septentrion.
- Meunier, Éric-Martin, Sarah Wilkins-Laflamme et Véronique Grenier (2013), «La langue gardienne de la religion / La religion gardienne de la langue?», *Francophonies d'Amérique*, n° 36, p. 13-40.

- Milot, Micheline (2009), «L'émergence de la notion de laïcité au Québec», dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 29-71.
- Milot, Micheline (2014), «Écoles et religions au Québec», *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 32, n° 4, p. 55-66.
- Milot, Micheline et Stéphanie Tremblay (2009), «La religion dans le système scolaire public au Québec», *Horizons*, vol. 10, n° 2, p. 34-39.
- Nadeau, Jean-Guy (dir.) (2000), *La théologie: pour quoi? Pour qui?*, Montréal, Fides.
- Paiement, Guy (2009), «L'apport des communautés religieuses», *Relations*, n° 731, mars, en ligne, cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/lapport-des-communaut-es-religieuses.
- Pelletier, Lucien (2000), «L'analysis fidei comme théorie critique de la société», dans Jean-Guy Nadeau (dir.), *La théologie: pour quoi? Pour qui?*, Montréal, Fides, p. 113-128.
- Racine, Jacques (2000), «Le défi socio-économique de la théologie», dans Jean-Guy Nadeau (dir.), *La théologie: pour quoi? Pour qui?*, Montréal, Fides, p. 19-24.
- Racine, Jacques (2002), «Comme des dieux ou la lutte aux idoles», dans Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martínez de Pisón (dir.), *Des théologies en mutation*, Montréal, Fides, p. 173-182.
- Routhier, Gilles (2002), «Un renouveau qui vient des marges», dans Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martínez de Pisón (dir.), *Des théologies en mutation*, Montréal, Fides, p. 27-62.
- Routhier, Gilles (2009), «Les évolutions de l'enseignement théologique au Canada», dans Michel Deneken et Francis Messner (dir.), *La théologie à l'université*, Genève, Labor et Fides, p. 111-137.
- Swinton, John et Harriet Mowat (2006), *Practical Theology and Qualitative Research*, Londres, SCM.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic Theology*, 2 vol., Chicago, University of Chicago Press.
- Tracy, David (1991), *The Analogical Imagination*, New York, Crossroad.

CHAPITRE 7

L'histoire religieuse au Québec au XXI^e siècle : un essai de bilan

GUY LAPERRIÈRE

Université de Sherbrooke

Dans l'étude de la religion au Québec, l'histoire tient une place importante. Nous cherchons ici à dresser un bilan de la production en histoire religieuse du Québec au XXI^e siècle, soit les travaux publiés entre 2001 et 2017. Notre méthodologie consiste à partir de la *Bibliographie d'histoire religieuse* publiée sur le site de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique (SCHEC)¹. Nous en avons d'abord extrait les titres publiés à partir de 2001, que nous avons complétés avec des recherches dans 9 revues scientifiques et sur les sites de 47 chercheurs ayant déjà publié dans ce domaine². Soulignons que cette bibliographie est sélective : les titres retenus sont loin de couvrir toute la

-
1. Réalisée par Christine Hudon et Guy Laperrière, cette bibliographie a été mise à jour en 2016. Pour cet article, nous l'avons remise à jour, suivant les mêmes méthodes, jusqu'en 2017. Elle ne sera pas rendue intégralement ici mais on la trouvera sur le site Internet de la SCHEC.
 2. Les neuf revues retenues sont : *Bulletin d'histoire politique*, *Les Cahiers de lecture de L'Action nationale*, *Les Cahiers des Dix*, *Études d'histoire religieuse*, *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, *Rabaska : revue d'ethnologie de l'Amérique française*, *Recherches amérindiennes au Québec*, *Recherches sociographiques* et *Revue d'histoire de l'Amérique française*. Ce dépouillement supplémentaire nous a permis d'ajouter 35 titres aux quelque 375 déjà repérés.

production. Et, malgré cela, la bibliographie que nous présentons ici contient 410 titres, qui représentent l'essentiel, à quelques omissions près³.

Notre première constatation, qui pourra apparaître comme une surprise pour plusieurs, est l'abondance et la qualité des titres retenus. Alors qu'on assiste depuis le début du siècle à une accélération des fermetures touchant tant de secteurs de la vie des institutions religieuses traditionnelles, l'intérêt pour l'histoire religieuse ne diminue manifestement pas. On pourrait croire que les connaissances des jeunes chercheurs en matière de religion ne leur permettent pas toujours d'aborder ces questions avec compétence; mais non, ils et elles maîtrisent les codes de l'histoire religieuse aussi bien que leurs devanciers. La production présentée ici est donc le fait de chercheurs de toutes les générations, les plus jeunes de nos auteurs étant nés dans les années 1980. Cette vitalité des études d'histoire religieuse portant sur le Québec est donc frappante et peut sans doute être attribuée au fait que le Québec constitue un cas si intéressant, dans son évolution religieuse. En témoignent aussi les études par des chercheurs de l'extérieur: Canada, États-Unis, France, Belgique, pour ne citer que les cas repérés⁴. À ce survol de la production récente en histoire religieuse, nous ajoutons en annexe une brève présentation de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, principal regroupement des chercheurs en histoire religieuse au Québec.

Nous avons adopté un plan thématique: d'abord, les instruments de travail et les synthèses; puis, les différents livres, articles de collectifs ou de revues, répartis en cinq catégories; et ensuite, une section sur le protestantisme et le judaïsme, vu que la très grande majorité des œuvres retenues portent sur le catholicisme. Nous n'avons pas repéré de titres portant sur d'autres groupes religieux. Au total, nous présentons quelque 90 des 410 titres repérés, parmi les plus importants et les plus significatifs.

3. Nous tenons cette bibliographie à la disposition des lecteurs: guy.laperriere@USherbrooke.ca.

4. Mentionnons déjà, au Canada, Gauvreau et Abbott; aux États-Unis, Zubrzycki; en France, Galland, Fino et Michel; en Belgique, Servais et Vanderpelen-Diagre.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL ET SYNTHÈSES

On connaît l'énergie indomptable déployée par Pierre Hurtubise pour mettre à la disposition des chercheurs les documents d'intérêt canadien des archives et des bibliothèques de Rome, dont l'inventaire est maintenant disponible sur Internet⁵. En 2011, un colloque a réuni à Rome une quinzaine de chercheurs qui en ont montré tout l'intérêt⁶. Par ailleurs, Jean LeBlanc a publié une deuxième édition de son si pratique *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada*⁷.

Du côté des synthèses, celle de Robert Choquette sur les religions au Canada⁸ est tout à fait remarquable et couvre l'ensemble des mondes religieux, des Amérindiens au Nouvel Âge: on ne peut que regretter qu'elle n'ait pas été traduite en français. Pour le Québec, la synthèse de Lucien Lemieux veut aussi traiter de toutes les religions. C'est un cours écrit, rédigé par un prêtre qui manifeste sa croyance et qui est aussi un historien universitaire qui se veut accessible⁹.

Passons maintenant aux cinq thématiques autour desquelles nous avons réparti les différents titres, qui couvrent surtout le domaine catholique et représentent chacune entre 70 et 75 titres.

HISTOIRE DES IDÉES, CATHOLICISME CULTUREL

Le thème qui suscite le plus de recherches est aussi celui qui est le plus proche de l'actualité, soit tout ce qui touche la politique, les idéologies et la laïcité, surtout aux XX^e et XXI^e siècles. Passons rapidement sur les ouvrages sur la laïcité, dont sociologues et spécialistes des religions traitent aussi dans le présent collectif, pour ne signaler que l'essai historique d'Yvan Lamonde sur *La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*¹⁰.

5. À l'adresse ustpaul.ca/CRHRC.

6. M. Pâquet, M. Sanfilippo et J.-P. Warren, *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française [...]*.

7. J. Leblanc, *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada*.

8. R. Choquette, *Canada's Religions: An Historical Introduction*.

9. L. Lemieux, *Une histoire religieuse du Québec*.

10. Y. Lamonde, *L'heure de vérité: la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*.

Les questions de pouvoir intéressent de plus en plus les historiens, en particulier ceux qui travaillent sur le XIX^e siècle. C'est une nouvelle approche, dont témoignent éloquemment l'article de René Hardy sur la construction de la culture catholique québécoise au XIX^e siècle¹¹ et celui d'Ollivier Hubert sur le lien entre rites ultramontains et pouvoir pastoral clérical dans la seconde moitié du même siècle¹². Pour l'époque Duplessis, les relations Église-État sont traitées à fond dans la thèse d'Alexandre Dumas¹³, qui déconstruit un certain nombre de mythes à propos des relations entre Duplessis et le clergé catholique; six articles de revues publiés entre 2014 et 2016 reprennent plusieurs de ses démonstrations. Autre personnage controversé: Lionel Groulx, dont Charles-Philippe Courtois publie en 2017 une biographie étoffée¹⁴.

Le livre qui a le plus révolutionné l'interprétation du catholicisme québécois autour de 1960 est celui de Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*¹⁵. En soulignant l'importance des changements de paradigme apportés par l'Action catholique et les mouvements familiaux à partir de 1931, il montre comment les élites catholiques ont contribué puissamment aux transformations de la Révolution tranquille jusqu'en 1966, avant que la religion traditionnelle ne soit emportée par la révolution culturelle qui a balayé l'Occident à partir de 1965. Il poursuit et approfondit sa réflexion dans « Construire une « crise religieuse » : l'Action catholique, l'impact de nouvelles théologies internationales et les révolutions culturelles au Québec, 1950-1975 »¹⁶, alors qu'il l'enrichit par ses recherches sur Claude Ryan, qui aboutissent à sa biographie de ce dernier jusqu'en 1971, analysé ici comme un intellectuel public¹⁷. Les cinq premiers chapitres, qui se terminent en 1964, mettent nettement l'accent sur les débats religieux.

Tout un bouquet de travaux porte sur les intellectuels catholiques des années 1930 et 1940. La ligne directrice de ces recherches se trouve souvent dans les échanges et les réseaux, témoin

11. R. Hardy, « Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIX^e siècle ».

12. O. Hubert, « Ritualité ultramontaine et pouvoir pastoral clérical [...] ».

13. A. Dumas, « "Les évêques mangent dans ma main" [...] ».

14. C.-P. Courtois, *Lionel Groulx: le penseur le plus influent de l'histoire du Québec*.

15. M. Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*.

16. *Id.*, « Construire une "crise religieuse" [...] ».

17. *Id.*, *The Hand of God: Claude Ryan and the Fate of Canadian Liberalism, 1925-1971*, p. 1.

l'ouvrage de Florian Michel sur *La pensée catholique en Amérique du Nord* entre les années 1920 et 1960¹⁸. Il prolonge sa réflexion dans deux articles d'*Études d'histoire religieuse*, en 2013 et 2014. Au cœur de la recherche de Michel, on trouve Jacques Maritain, sur qui Yvan Lamonde a aussi beaucoup travaillé, en lien avec *La Relève* et la crise spirituelle des années 1930¹⁹. Les dominicains sont aussi l'objet de recherches, soit sur la crise de la confessionnalité de 1940-1946²⁰, soit autour de la revue *Maintenant* (1962-1974), analysée à fond par Martin Roy dans son mémoire de maîtrise²¹ et par cinq articles du *Bulletin d'histoire politique* publiés entre 2009 et 2016.

Dans un secteur où l'histoire des idées rejoint l'histoire de l'art, un autre dominicain, Marie-Alain Couturier, a joué un rôle non négligeable au Québec dans les années 1940, comme le montrent bien Yvan Lamonde²² et la correspondance du religieux avec l'artiste catholique Louise Gadbois, si richement présentée par Monique Brunet-Weinmann²³.

Un ouvrage particulièrement neuf par son approche et ses méthodes est celui de la sociologue Geneviève Zubrzycki²⁴ qui, s'appuyant sur les symboles matériels et culturels de la Saint-Jean-Baptiste, analyse les liens entre nationalisme canadien-français et religion catholique, remontant même jusqu'au XIX^e siècle, pour expliquer le passage de l'identité canadienne-française à l'identité québécoise dans les années 1960; à la fin, elle veut expliquer les liens entre une société nationale devenue séculière et son héritage culturel.

Les spécialistes universitaires d'histoire religieuse sont peu portés à se tourner vers des études historiques réalisées par des théologiens; il s'y trouve pourtant des trésors. En témoigne ce petit bijou plein d'une douce ironie d'Olivier Bauer sur *L'hostie, une passion québécoise*, en même temps que l'auteur illustre le

18. F. Michel, *La pensée catholique en Amérique du Nord* [...].

19. Y. Lamonde, «*La Relève* (1934-1939), Maritain et la crise spirituelle des années 1930».

20. J. Racine St-Jacques, «Les douaniers de la modernité [...]».

21. M. Roy, «Une réforme dans la fidélité : la revue *Maintenant* [...]»

22. Y. Lamonde, «Un visa chrétien pour l'art abstrait et pour un affranchissement [...]».

23. M. Brunet-Weinmann, *Le souffle et la flamme* [...].

24. G. Zubrzycki, *Jean-Baptiste décapité. Nationalisme, religion et sécularisme au Québec*.

concept d'*Une théologie du Canadien de Montréal*²⁵. D'une plus grande envergure est l'analyse que présente Gregory Baum sur l'évolution de la théologie québécoise francophone²⁶ depuis la Révolution tranquille, mettant en relief ses tendances progressistes et féministes; le nombre de témoins appelés à la barre est impressionnant²⁷. Il faudrait aussi citer les nombreuses études de Gilles Routhier sur Vatican II.

Les sociologues apportent beaucoup sur l'évolution du catholicisme au Québec depuis 1960, avec en particulier les travaux de l'équipe d'É.-Martin Meunier et de Jean-François Laniel, autour des concepts de catholicisme culturel, mis de l'avant par Raymond Lemieux, et d'exculturation du catholicisme, proposé par la sociologue française Danièle Hervieu-Léger. Analysant quatre indicateurs de vitalité religieuse, ils constatent l'effondrement de deux d'entre eux depuis 1970 (la pratique hebdomadaire, les mariages religieux), mais le maintien des deux autres (l'appartenance religieuse, les baptêmes)²⁸. Par ailleurs, Jean-François Laniel propose une relecture sociohistorique de la relation entre nationalisme et catholicisme au Québec entre 1840 et 2015 dans sa substantielle thèse de doctorat²⁹.

MISSIONS, AUTOCHTONES, CONTACTS ENTRE LES CULTURES

Depuis dix ans, les Églises s'occupent beaucoup d'évangélisation, de nouvelle évangélisation. Nos sociétés sont de plus en plus métissées: tout cela transparait dans la recherche. Trois sections retiennent ici notre attention: les missions en Nouvelle-France, les Premières Nations et les missions au XX^e siècle.

Les recherches n'ont jamais cessé sur l'histoire religieuse de la Nouvelle-France, mais elles ont décidément pris un tour

25. O. Bauer, *L'hostie, une passion québécoise; Une théologie du Canadien de Montréal*.

26. Le but premier de l'ouvrage est de faire connaître la nouvelle théologie québécoise francophone au Canada anglais.

27. G. Baum, *Vérité et pertinence* [...].

28. Les données des années 1970 à 2006 sont présentées en détail dans un article de 2010 (dans *Modernité et religion au Québec*), mais sont plus précises dans cet article de 2012 d'É.-M. Meunier et de J.-F. Laniel, «Nation et catholicisme culturel au Québec: dynamique d'une recomposition [...]».

29. J.-F. Laniel, *Il était une fois des bâtisseurs* [...].

nouveau depuis une vingtaine d'années. Se détache à cet égard la thèse de Dominique Deslandres sur les missions françaises au XVII^e siècle³⁰, qui s'attache autant aux missions intérieures françaises qu'aux missions canadiennes et au monopole jésuite, de 1632 à 1658, en tentant de cerner les mentalités et les motivations des principaux acteurs lors de cette rencontre franco-amérindienne, avec une attention particulière aux femmes. La notion de conversion est naturellement au centre du propos. Le thème de la rencontre est aussi au coeur de l'étude d'Allan Greer, cette fois entre le jésuite Claude Chauchetière et Catherine Tekakwitha, canonisée en 2012. Greer présente Tekakwitha avant tout comme une Mohawk, d'où l'importance du titre anglais de l'ouvrage: *Mohawk Saint*, alors que le titre français met l'accent sur «la rencontre de deux mondes³¹». La thèse de doctorat de Shenwen Li prend un autre angle d'attaque: comparer deux entreprises missionnaires jésuites au XVII^e siècle, en Chine et en Nouvelle-France³². Les spécialistes de littérature s'intéressent aussi beaucoup aux textes missionnaires de la Nouvelle-France. Guy Poirier, qui anime à l'Université de Waterloo une équipe sur ce sujet, a dirigé deux publications, à la suite, respectivement, d'un colloque en 2007 et de la mise sur pied d'une équipe internationale de chercheurs: ce sont les deux tomes de *Textes missionnaires dans l'espace francophone*³³, qui annoncent aussi une suite des publications. Les études comparatives sont décidément à l'ordre du jour.

Nous passons plus vite sur les Premières Nations: les travaux, de grande qualité, sur leur religion et leur spiritualité se retrouvent chez les ethnologues et les anthropologues. En tête desquels on peut nommer Frédéric Laugrand et sa belle thèse de doctorat sur la réception du christianisme par les Inuit³⁴, de même que ses collaborations avec Jarich Oosten, qui ont abouti, entre autres, à leur ouvrage sur le chamanisme chez les Inuit³⁵.

30. D. Deslandres, *Croire et faire croire* [...].

31. A. Greer, *Mohawk Saint* [...]; *Catherine Tekakwitha et les jésuites* [...].

32. S. Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français* [...].

33. G. Poirier, *Textes missionnaires dans l'espace francophone*, tome I: «Rencontre, réécriture, mémoire» et tome II: «L'envers du décor».

34. F. Laugrand, *Mourir et renaître: la réception du christianisme* [...].

35. F. B. Laugrand et J. G. Oosten, *Inuit Shamanism and Christianity* [...].

Pour les Amérindiens, soulignons la grande qualité de la revue *Recherches amérindiennes au Québec*. Ne quittons pas les anthropologues avant d'avoir souligné une autre thèse, impressionnante, celle du Belge Olivier Servais, *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas*³⁶, qui touche surtout la période 1845-1910.

Et nous arrivons aux missions au XX^e siècle, l'un des secteurs les plus en pointe de la jeune recherche au Québec. La thèse, très neuve, de Catherine Foisy³⁷ porte sur la transformation vécue par les missionnaires québécois entre 1945 et 1980, à partir, en particulier, d'entrevues menées auprès de 43 missionnaires des quatre communautés missionnaires fondées au Québec (trois féminines, une masculine), pour conclure que le processus de conversion s'est inversé: ce sont surtout les missionnaires qui sont transformés. Ces recherches touchent tous les continents, que ce soient celles d'Éric Desautels sur l'Afrique³⁸ ou de Catherine LeGrand sur l'Amérique latine³⁹. Shenwen Li poursuit ses études sur les jésuites canadiens-français en Chine, entre 1918 et 1949; elles sont publiées dans des collectifs dont il assume la direction, toujours sur le thème de la rencontre⁴⁰. Dans ces études missionnaires, qui multiplient colloques et rencontres, on voit bien que c'est le contact entre les cultures qui est privilégié. Contact entre les cultures particulièrement manifeste dans la thèse de Maurice Demers⁴¹ sur les collaborations entre nationalistes canadiens-français et catholiques traditionalistes mexicains durant la Deuxième Guerre mondiale, couronnées par la venue au Mexique du cardinal Villeneuve comme légat papal en 1945 pour la proclamation de la Vierge de la Guadeloupe comme reine du Mexique, premier cardinal à mettre les pieds dans ce pays. L'histoire transnationale, un nouveau courant, est ici à l'honneur, dans ses aspects culturels.

36. O. Servais, *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas* [...].

37. C. Foisy, *Au risque de la conversion* [...].

38. É. Desautels, «La représentation sociale de l'Afrique [...]»; «Échanges, adaptations et traductions dans l'histoire missionnaire [...]».

39. C. LeGrand, «L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique [...]»; «Les réseaux missionnaires et l'action sociale [...]».

40. S. Li, *Chine, Europe, Amérique* [...]; S. Li, F. Laugrand et N. Peng, *Rencontres et médiations* [...].

41. M. Demers, *Connected Struggles* [...].

PERSONNEL RELIGIEUX

Avec les missionnaires, nous sommes déjà dans le personnel religieux. Dans cette section-ci, nous présentons le clergé séculier catholique, les ordres et congrégations, de même que les biographies, qui concernent presque toutes ce personnel. Pour le clergé, c'est surtout la nouvelle trilogie de Serge Gagnon, toujours sur la période 1790-1830, qui retient l'attention⁴². On y trouve des curés souvent fortunés, mais manifestant une relative souplesse au confessionnal, et par ailleurs débordés par une tâche écrasante. Ces études sont surtout riches par le recours à une documentation inédite et parfaitement maîtrisée.

Pour la vie consacrée, mentionnons d'abord l'imposant collectif rassemblé par Jason Zuidema⁴³, et qui a comme note distinctive d'être multiconfessionnel. Sur les communautés catholiques, la synthèse de Guy Laperrière couvre l'ensemble de l'histoire du Québec⁴⁴. Les thèses de doctorat sont également nombreuses dans ce secteur, portant sur toutes les périodes: Caroline Galland étudie les récollets en Nouvelle-France⁴⁵; Colleen Gray mesure le pouvoir des supérieures générales, à partir des cas des trois supérieures de la Congrégation de Notre-Dame au XVIII^e siècle⁴⁶; et pour la période contemporaine, Dominique Laperle décortique le tournant périlleux des 30 années qui vont de 1954 à 1985 chez les Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie⁴⁷.

Passons sur le très grand nombre d'histoires de communautés, mais comment ne pas mentionner la merveille scientifique et artistique que représente l'histoire des sulpiciens, menée par une équipe de l'Université de Montréal⁴⁸, de même que les travaux des deux historiennes de Pirogue Communications, Chantal Gauthier et France Lord, qui ont produit d'excellentes

42. S. Gagnon, *L'argent du curé de campagne; Familles et presbytères au Québec, 1790-1830; Quand le Québec manquait de prêtres*.

43. J. Zuidema, *Understanding the Consecrated Life in Canada [...]*.

44. G. Laperrière, *Histoire des communautés religieuses au Québec*.

45. C. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi [...]*.

46. C. Gray, *The Congrégation de Notre-Dame, Superiors, and the Paradox of Power, 1693-1796*.

47. D. Laperle, *Entre Concile et Révolution tranquille: les religieuses au Québec [...]*.

48. D. Deslandres, J. A. Dickinson et O. Hubert, *Les Sulpiciens de Montréal [...]*.

synthèses sur les deux plus importantes communautés missionnaires du Québec, les Sœurs missionnaires de l’Immaculée-Conception⁴⁹ et les Franciscaines missionnaires de Marie⁵⁰? Pour sa méthodologie inédite – il a interviewé chacun des membres de la communauté et publié l’itinéraire de chacun –, soulignons l’histoire des Petits Frères de la Croix, du sociologue Michel O’Neill⁵¹. Pas besoin d’être historien pour produire un beau livre : l’histoire de l’abbaye de Saint-Benoît-du-Lac par dom René Salvas⁵² prouve que la connaissance intime d’une maison peut aussi produire une histoire des plus pertinentes. Enfin, dans une perspective féministe, l’analyse du travail de religieuses au service du clergé par Louise Bienvenue montre bien ses différentes facettes et la zone de pouvoir que pouvait exercer une telle communauté⁵³.

Quant aux biographies, sur la vingtaine de notre relevé, elles concernent toutes des prêtres, religieux ou religieuses, sauf celles de Jeanne Mance et de la libre-penseuse Éva Circé-Côté⁵⁴. Pour le XIX^e siècle, signalons la biographie d’Ignace Bourget, évêque de Montréal de 1840 à 1876, qu’on peut considérer, avec Louis-Joseph Papineau, comme le personnage québécois le plus important du siècle⁵⁵, et celle de Rosalie Jetté, la fondatrice des Sœurs de Miséricorde, à laquelle Micheline Lachance a greffé une étude sociale sur les filles-mères⁵⁶. Pour le XX^e siècle, la liste serait longue : citons au moins *Monseigneur Joseph Charbonneau* de Denise Robillard, qui tente de démolir certains mythes tenaces, notamment celui qui relie la démission de Mgr Charbonneau à la grève de l’amiante⁵⁷.

49. C. Gauthier, *Femmes sans frontières* [...].

50. C. Gauthier et F. Lord, *De silence et d’action* [...].

51. M. O’Neill, *L’épopée des Petits Frères de la Croix* [...].

52. R. Salvas, *Dans la beauté de la paix. Histoire de l’abbaye de Saint-Benoît-du-Lac, 1912-2012*.

53. L. Bienvenue et G. Laperrière, « Sans elles, le collège ne serait pas ce qu’il est » [...].

54. A. Lévesque, *Éva Circé-Côté, libre-penseuse, 1871-1949*.

55. R. Perin, *Ignace de Montréal, artisan d’une identité nationale*,

56. M. Lachance, *Rosalie Jetté et les filles-mères au XIX^e siècle. Récit biographique*.

57. D. Robillard, *Monseigneur Joseph Charbonneau, bouc émissaire d’une lutte de pouvoir*.

ÉDUCATION ET CULTURE

Ce personnel religieux, il faut le former. Pour les prêtres, le vivier est, jusqu'en 1968, le collège classique. De nombreux ouvrages lui sont consacrés; dans une perspective critique et de rapports de genre, une équipe de recherche a réuni ses travaux dans un collectif qui éclaire ce modèle de masculinité: *Le collège classique pour garçons: études historiques sur une institution québécoise disparue*⁵⁸. La question du genre domine aussi la thèse de doctorat d'Élise Detellier, qui examine le discours médical et religieux dans les sports féminins à Montréal entre 1920 et 1950⁵⁹. Toujours à Montréal, la question des écoles juives est au cœur de la conservation de l'identité de ce groupe; un solide article de Jean-Philippe Croteau en dessine les contours jusqu'en 1939⁶⁰.

Les questions de culture sollicitent aussi beaucoup les chercheurs intéressés par le religieux. Pendant tout le premier XX^e siècle et, en vérité, bien en deçà et même au-delà, la censure sévit, notamment sur les livres et le cinéma. Un dictionnaire de plus de 700 pages en recense les diverses manifestations⁶¹, qu'Yves Lever a voulu prolonger pour le cinéma⁶². En littérature, Cécile Vanderpelen-Diagre réfléchit sur l'absence de littérature catholique au Québec entre 1920 et 1960⁶³, tandis que Jacques Cardinal analyse la mise en procès de la piété axée sur la pénitence et de l'idéal de sainteté dans le roman *Au pied de la pente douce* de Roger Lemelin⁶⁴. De son côté, Vincent Lambert décortique avec finesse la présence du spirituel dans la littérature québécoise, et en particulier dans l'anticléricalisme, durant le siècle qui s'étend de 1860 à 1960⁶⁵. Les études, plus classiques, sur le livre, les bibliothèques ou la presse se poursuivent. À titre d'exemples, relevons la thèse de Dominique Marquis sur *L'Action catholique*⁶⁶ ou l'étude de Gilles Gallichan sur

58. L. Bienvenue, O. Hubert et C. Hudon, *Le collège classique pour garçons [...]*.

59. É. Detellier, «Bonifier le capital humain" [...]».

60. J.-P. Croteau, «Les écoles privées juives à Montréal (1874-1939) [...]».

61. P. Hébert, Y. Lever et K. Landry, *Dictionnaire de la censure au Québec. Littérature et cinéma*.

62. Y. Lever, *Anastasie, ou La censure du cinéma au Québec*.

63. C. Vanderpelen-Diagre, *Mémoire d'y croire. Le monde catholique [...]*.

64. J. Cardinal, *Humilité et profanation : Au pied de la pente douce de Roger Lemelin*.

65. V. Lambert, «Du spirituel dans la littérature québécoise [...]».

66. D. Marquis, *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique, 1910-1940*.

la bibliothèque de Mgr Plessis⁶⁷. Pierre Pagé se penche systématiquement sur les médias : émissions religieuses à la radio de 1931 à 1983⁶⁸ ou réception d'*Humanæ vitæ* et de la visite du pape en 1984 dans 91 journaux et périodiques québécois⁶⁹.

Plus neuves sans doute, les recherches sur la mémoire se multiplient. Dans la foulée de H. V. Nelles qui a vraiment lancé le mouvement avec son étude des fêtes du tricentenaire de Québec, Ronald Rudin choisit la célébration de Champlain et de Mgr de Laval dans les rues de Québec entre 1878 et 1908⁷⁰. Sur le même thème de la mémoire, mais de manière plus globale, l'article de Louis Rousseau sur l'effet de la nouvelle diversité religieuse sur la mémoire identitaire me paraît important⁷¹. De la mémoire, il est tout naturel de glisser vers l'histoire de l'art, la culture matérielle et le patrimoine religieux. Le XXI^e siècle voit paraître plusieurs travaux de valeur, ainsi, le beau livre de Brian Young sur le cimetière Mont-Royal⁷².

PRATIQUES, CROYANCES, ASSOCIATIONS, RÉGULATIONS SOCIALES

Passons maintenant aux pratiques et croyances. Et commençons par une autre thèse de doctorat sur la Nouvelle-France, celle de Timothy G. Pearson sur les personnes saintes⁷³. Il en a recensé 38 et se sert de ces cas pour dénouer tout un monde de relations entre ces personnes saintes et leurs témoins, entre religion individuelle et religion collective, avec une approche ethnologique caractéristique des méthodes nouvelles en histoire religieuse. Dans la même collection (McGill-Queen's Studies in the History of Religion), voici une autre thèse, celle de Frank A. Abbott, sur les liens entre religion et culture, surtout la culture populaire, dans le village de Saint-Joseph-de-Beauce, entre la création de la paroisse, en 1736, et 1901⁷⁴. L'auteur l'aborde sous l'angle de

67. G. Gallichan, « La bibliothèque personnelle de Joseph-Octave Plessis ».

68. P. Pagé, « Cinquante ans d'émissions religieuses à la radio québécoise (1931-1983) [...] ».

69. *Id.*, « L'image médiatique de l'Église et l'opinion publique au Québec [...] ».

70. R. Rudin, *L'histoire dans les rues de Québec [...]*.

71. L. Rousseau, « Le travail obscur de la mémoire identitaire [...] ».

72. B. Young, *Une mort très digne [...]*.

73. T. G. Pearson, *Becoming Holy in Early Canada*.

74. F. A. Abbott, *The Body or the Soul? [...]*.

la dichotomie corps et âme, le matériel ou le spirituel, et exploite une foule de sources, notamment les Archives de folklore. À l'autre bout du spectre chronologique, Hillary Kaell repère les croix de chemin à partir d'enquêtes orales menées sur le terrain en 2012 et 2013 et montre la vitalité et le renouvellement des croyances dans une perspective de sauvegarde du patrimoine⁷⁵.

Du côté des associations, deux thèses de doctorat parues la même année sont venues renouveler le regard sur les mouvements d'Action catholique. Louise Bienvenue met l'accent sur la jeunesse⁷⁶ et Lucie Piché analyse particulièrement le versant féminin du mouvement⁷⁷. Des associations plus légendaires font aussi l'objet d'études « sérieuses » : l'Ordre de Jacques-Cartier, la fameuse Patente, par Denise Robillard⁷⁸ et les zouaves pontificaux, abordés dans un colloque à Rome⁷⁹, marquant, ici encore, la place du Québec sur la scène internationale.

Autre volet novateur, celui des œuvres sociales qui, sous la houlette du regretté Jean-Marie Fecteau (1949-2012), s'est développé dans son Centre d'histoire des régulations sociales. Se situant au cœur de la mouvance de l'histoire sociale, qui a dominé l'historiographie québécoise entre 1970 et 1990 – le relais ayant été repris depuis par l'histoire culturelle –, ce courant livre une impressionnante récolte. À commencer par le grand ouvrage de Jean-Marie Fecteau lui-même, *La liberté du pauvre*⁸⁰, qui comporte tout un chapitre (de 65 pages) sur la religion et l'Église dans l'économie de la charité. Deux autres thèses de doctorat retiennent notre attention dans ce secteur : celle de Catherine Fino, une étude à la fois théologique et historique de la figure de l'hospitalité, menée à la lumière des expériences de l'Hôtel-Dieu de Québec en Nouvelle-France et de l'hôpital Saint-Michel-Archange de Beauport, pour les années 1893 à 1939⁸¹ ; et celle d'Amélie Bourbeau, sur la réorganisation de l'assistance privée à Montréal entre 1930 et 1974 (année de la fondation de Centraide),

75. H. Kaell, « Les croix de chemin du Québec et la naissance du dévotionnalisme contemporain ».

76. L. Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène* [...].

77. L. Piché, *Femmes et changement social au Québec* [...].

78. D. Robillard, *L'Ordre de Jacques-Cartier* [...].

79. B. Dumons et J.-P. Warren, *Les zouaves pontificaux en France, en Belgique et au Québec* [...].

80. J.-M. Fecteau, *La liberté du pauvre* [...].

81. C. Fino, *L'hospitalité, figure sociale de la charité* [...].

qui présente le fonctionnement des deux fédérations catholiques d'œuvres de charité, l'une canadienne-française et l'autre anglophone catholique⁸².

Et s'il fallait nommer tous les articles dans ce domaine! Signalons au moins le collectif rassemblé par Louise Bienvenue en hommage à Jean-Marie Fecteau dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*⁸³. Du point de vue de l'histoire religieuse, les principales contributions sont celles de Marie-Christine Giroux sur «la protection de l'enfance à l'Hospice Saint-Joseph des Sœurs Grises de Montréal (1854-1911)», de Marie-Claude Thifault sur «l'hôpital Saint-Jean-de-Dieu, 1901-1962», de Véronique Strimelle sur «les jeunes filles délinquantes placées dans les établissements du Bon-Pasteur d'Angers de Montréal (1912-1949)», et enfin, et peut-être surtout, vu sa grande portée analytique, de Lucia Ferretti sur la déficience intellectuelle à l'Hôpital Sainte-Anne de Baie-Saint-Paul, avec le passage, entre 1964 et 1975, «de l'internement à l'intégration sociale».

Terminons ce grand survol par un article historiographique pénétrant de Catherine Larochelle sur «Le fait religieux au Québec et au Canada: regard critique sur deux historiographies récentes», ces deux approches étant la «nouvelle sensibilité historique», qui insiste pour jeter un œil neuf sur le passé religieux canadien-français, et l'histoire sociale du christianisme, courant dont l'auteure se sent manifestement plus proche, qui veut appréhender la religion comme un «fait social», en mettant l'accent sur les interactions entre les groupes sociaux, les acteurs et l'Église⁸⁴.

PROTESTANTISME, JUDAÏSME

Pour les religions autres que le catholicisme, les études relevées portent sur les Juifs et les protestants. Pour la communauté juive, celui qui a le plus œuvré, sur le plan scientifique, au rapprochement des Juifs et des Canadiens français, Pierre Anctil, a publié en 2017 une somme de ses multiples recherches: *Histoire des Juifs*

82. A. Bourbeau, *Techniciens de l'organisation sociale [...]*.

83. L. Bienvenue, «Des hommes, des femmes, des enfants et des murs [...]».

84. C. Larochelle, «Le fait religieux au Québec et au Canada [...]».

du Québec⁸⁵, une brique de 500 pages. Notons aussi deux ouvrages d'Ira Robinson, l'un sur les rabbins orthodoxes de Montréal entre 1869 et 1930⁸⁶, l'autre, une histoire de l'antisémitisme au Canada⁸⁷, sujet délicat abordé ici avec doigté, par un auteur qui tient d'autant mieux compte du Québec qu'il est professeur au Département de religion de l'Université Concordia depuis 40 ans.

Les protestants du Québec sont souvent étudiés dans des ouvrages religieux traitant de l'ensemble du Canada. Il existe pourtant de nombreux ouvrages de haute qualité sur le sujet, notamment dans l'excellente collection *Studies in the History of Religion*, chez McGill-Queen's : par exemple, trois titres sur les Cantons de l'Est, non inclus ici. J'en signale un autre, de J. I. Little, *Borderland Religion*⁸⁸, qui montre comment, entre 1792 et 1852, les immigrants américains qui arrivent dans les Cantons de l'Est sont passés d'un héritage puritain et calviniste à des religions conservatrices d'origine britannique, l'anglicanisme et le méthodisme wesleyen.

L'historiographie des protestants francophones s'est enrichie d'une vue d'ensemble de Jean-Louis Lalonde⁸⁹ et d'un collectif qui retrace la mémoire franco-protestante au Québec : *Huguenots et protestants francophones au Québec: fragments d'histoire*⁹⁰.

CONCLUSION

Notre survol est de toute évidence trop rapide. Mais il montre assurément la quantité et la qualité de la production des dernières années en histoire religieuse du Québec. On l'a dit : cette surabondance peut surprendre, vu les circonstances et ce qu'on croit être la méconnaissance du passé religieux au Québec. S'il y a ignorance, ce n'est certes pas faute de publications, et des plus scientifiques. À témoin, le grand nombre de thèses de doctorat

85. P. Anctil, *Histoire des Juifs du Québec*.

86. I. Robinson, *Rabbis and Their Community* [...].

87. *Id.*, *A History of Antisemitism in Canada*.

88. J. I. Little, *Borderland Religion* [...].

89. J.-L. Lalonde, *Des loups dans la bergerie*. [...].

90. M.-C. Rocher et collab., *Huguenots et protestants francophones au Québec: fragments d'histoire*.

publiées : notre survol en compte 18, soit une par année, qu'il vaut la peine d'énumérer. Avec le nom de l'université où elles ont été soutenues, et par ordre de parution des ouvrages : Li (U. Laval, 2001), Laugrand (U. Laval, 2002), Bienvenue (UQAM, 2003), Deslandres (Montréal, 2003), Piché (UQAM, 2003), Marquis (UQAM, 2004), Servais (Louvain-la-Neuve, 2005), Gray (McGill, 2007), Fino (Leuven-Institut catholique de Paris, 2010), Michel (ÉPHÉ, Paris, 2010), Galland (Paris X-Nanterre, 2012), Pearson (McGill, 2014), Demers (York, 2014), Bourbeau (UQAM, 2015), Detellier (U. de Montréal, 2015), Laperle (UQAM, 2015), Abbott (Simon Fraser, 2016), Foisy (Concordia, 2017)⁹¹. Si on ajoute à cela des livres d'une qualité exceptionnelle écrits par des historiens de l'extérieur du Québec, comme ceux de Gauvreau (Canada) ou de Zubrzycki (États-Unis), on se retrouve devant une somme de livres telle qu'elle ne peut que laisser le lecteur « ordinaire » pantois. S'y manifestent les transformations de la vision du passé religieux québécois, objet de fascination qui n'a pas fini d'attirer les chercheurs.

ANNEXE

La Société canadienne d'histoire de l'Église catholique (SCHEC), section française, principale société savante en histoire religieuse au Québec et au Canada français

Parmi les organismes favorisant la recherche en histoire religieuse au Québec, la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique (section française) est sans doute le plus ancien, celui ayant le plus haut effectif et le plus dynamique. Impossible d'ailleurs de parler de la section française sans glisser un mot de la section anglaise.

Fondée en 1933, cette Société est assurément l'une des plus vieilles au pays. Mais elle s'est beaucoup transformée depuis 25 ans, surtout sa section française. De fait, aujourd'hui, il y a une grande différence entre les deux sections. Implantée

91. La thèse d'Olivvier Hubert, *Sur la terre comme au ciel : la gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVI^e – mi-XIX^e siècle)*, publiée aux Presses de l'Université Laval en 2000, seulement un an avant le début de notre enquête, complète bien la série.

principalement au Québec, la section française, qui regroupe actuellement surtout des universitaires, s' imagine que tout ce qui est canadien-français est catholique (ou anticlérical) et fait donc de l'histoire religieuse sans se soucier de l'étiquette « catholique ». Tandis qu'au contraire, vivant dans un milieu anglophone où les autres confessions, protestantes en particulier, sont nombreuses, sinon majoritaires, la section anglaise insiste beaucoup sur son caractère catholique. On y célèbre encore la messe et on y fait des prières, ce que la section française ne peut même plus imaginer.

Depuis toujours, les deux sections publient ensemble une revue, qui a un nom différent pour chaque section : *Historical Studies* pour la section anglaise, *Études d'histoire religieuse* pour la section française. Depuis 1992, sous la présidence de Brigitte Caulier, cette revue s'est métamorphosée, avec comité de lecture, section de comptes rendus, caractère nettement plus scientifique et moins confessionnel. Autre tournant majeur : depuis 2010, à la suite des efforts du président René Hardy, les articles sont maintenant disponibles sur Internet, à partir de la plateforme Érudit, et sont depuis lors beaucoup plus consultés. Phénomène amusant, qui déroute les bibliothécaires : chaque section publie sa version en tête du volume. La revue est annuelle.

Un mot sur la vie de la section française. Elle compte 75 membres en 2017, dont aucun n'est permanent : tout repose sur le bénévolat et va très bien. Outre la revue, elle publie un bulletin, deux fois par année, et dispose aussi d'un site Internet. C'est une société vivante, où les membres sont heureux de se retrouver et de se stimuler dans leurs recherches.

Peu de relations avec la section anglaise, sinon pour la publication commune de la revue. La section anglaise, la Canadian Catholic Historical Association, est elle aussi devenue de plus en plus professionnelle. Le dominicain Edward Jackman, de Toronto, soutient fortement la section du point de vue financier par la Fondation Jackman. La section anglaise tient toujours son congrès dans le cadre des Sociétés savantes du Canada, au mois de mai, tandis que la section française tient le sien à l'automne. La section anglaise organise aussi une session conjointe avec la Société historique du Canada.

C'est une société très vivante : son congrès dure deux jours, alors que celui de la section française ne dure qu'une seule journée. Par contre, la revue est toujours plus volumineuse du côté français. La section anglaise a aussi un bulletin et un site Web fort élaborés et de haute tenue.

En somme, les deux sections sont de cultures fort différentes, mais réussissent à travailler ensemble. Leur dernier congrès conjoint a eu lieu à l'occasion de leur 50^e anniversaire, en 1983. On peut imaginer que le prochain pourrait être... en 2033, pour le centenaire!

BIBLIOGRAPHIE

- Abbott, Frank A. (2016), *The Body or the Soul? Religion and Culture in a Quebec Parish, 1736-1901*, Montréal, Kingston, London et Chicago, McGill-Queen's University Press (coll. McGill-Queen's Studies in the History of Religion; n° 2.76).
- Ancil, Pierre (2017), *Histoire des Juifs du Québec*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Bauer, Olivier (2011), *L'hostie, une passion québécoise*, Montréal, Liber.
- Bauer, Olivier (2011), *Une théologie du Canadien de Montréal*, Montréal, Bayard Canada.
- Baum, Gregory (2014), *Vérité et pertinence : un regard sur la théologie catholique au Québec depuis la Révolution tranquille*, Montréal, Fides.
- Bienvenue, Louise (2003), *Quand la jeunesse entre en scène : l'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Bienvenue, Louise, dir. (2011-2012), «Des hommes, des femmes, des enfants et des murs : nouveaux regards sur les institutions de soins de santé et de charité, 19^e et 20^e siècles. Un dossier thématique en hommage à Jean-Marie Fecteau (1949-2013)», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 65, n° 2-3, p. 143-151.
- Bienvenue, Louise, Ollivier Hubert et Christine Hudon (2014), *Le collège classique pour garçons. Études historiques sur une institution québécoise disparue*, Montréal, Fides.
- Bienvenue, Louise et Guy Laperrière (2014), «“Sans elles, le collège ne serait pas ce qu'il est”. Le travail des Petites Sœurs de la Sainte-Famille dans les collèges classiques au Québec», *Histoire sociale / Social History*, vol. 47, n° 93, p. 5-35.

- Bourbeau, Amélie (2015), *Techniciens de l'organisation sociale: la réorganisation de l'assistance catholique privée à Montréal (1930-1974)*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Brunet-Weinmann, Monique (2016), *Le souffle et la flamme: Marie-Alain Couturier au Canada et ses lettres à Louise Gadbois*, Montréal, Éditions du Septentrion.
- Cardinal, Jacques (2012), *Humilité et profanation: Au pied de la pente douce de Roger Lemelin*, Montréal, Lévesque Éditeur.
- Choquette, Robert (2004), *Canada's Religions: An Historical Introduction*, Ottawa, University of Ottawa Press.
- Courtois, Charles-Philippe (2017), *Lionel Groulx: le penseur le plus influent de l'histoire du Québec*, Éditions de l'Homme.
- Croteau, Jean-Philippe (2012), «Les écoles privées juives à Montréal (1874-1939): des instances de reproduction identitaire et de production sociale?», *Études d'histoire religieuse*, vol. 78, n° 2, p. 81-101.
- Demers, Maurice (2014), *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations Between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Desautels, Éric (2012), «La représentation sociale de l'Afrique dans le discours missionnaire canadien-français (1900-1968)», *Mens*, vol. 13, n° 1, p. 81-107.
- Desautels, Éric (2014), «Échanges, adaptations et traductions dans l'histoire missionnaire: les Sœurs blanches au Canada français (1903-2013)», *Études d'histoire religieuse*, vol. 80, p. 43-62.
- Deslandres, Dominique (2003), *Croire et faire croire: les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard.
- Deslandres, Dominique, John A. Dickinson et Ollivier Hubert (dir.) (2007), *Les Sulpiciens de Montréal: une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, Montréal, Fides.
- Detellier, Élise (2009), «"Bonifier le capital humain": le genre dans le discours médical et religieux sur les sports au Québec, 1920-1950», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, n° 3-4, p. 473-497.
- Dumas, Alexandre (2016), «"Les évêques mangent dans ma main": les relations entre l'Église et l'État sous Maurice Duplessis (1944-1959)», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 69, n° 4, p. 47-69.
- Dumons, Bruno et Jean-Philippe Warren (dir.) (2015), *Les zouaves pontificaux en France, en Belgique et au Québec: la mise en récit d'une expérience historique transnationale (XIX^e-XX^e siècles)*, Bruxelles, Peter Lang.
- Fecteau, Jean-Marie (2004), *La liberté du pauvre. Sur la régulation du crime et de la pauvreté au XIX^e siècle québécois*, Montréal, VLB Éditeur.
- Fino, Catherine (2010), *L'hospitalité, figure sociale de la charité: deux fondations hospitalières à Québec*, Paris, Desclée de Brouwer.

- Foisy, Catherine (2017), *Au risque de la conversion : l'expérience québécoise de la mission au XX^e siècle (1945-1980)*, Montréal, McGill-Queen's University Press (coll. Études d'histoire du Québec / Studies on the History of Quebec ; n° 33).
- Gagnon, Serge (2006), *Quand le Québec manquait de prêtres*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gagnon, Serge (2010), *L'argent du curé de campagne*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gagnon, Serge (2013), *Familles et presbytères au Québec, 1790-1830*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gallichan, Gilles (2014), «La bibliothèque personnelle de Joseph-Octave Plessis», *Les Cahiers des Dix*, n° 68, p. 47-92.
- Galland, Caroline (2012), *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Éditions du Cerf.
- Gauthier, Chantal (2008), *Femmes sans frontières : l'histoire des Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Outremont, Carte blanche.
- Gauthier, Chantal et France Lord (2014), *De silence et d'action : les Franciscaines missionnaires de Marie au Canada, 1892-2010*, Outremont, Carte blanche.
- Gauvreau, Michael [2005] (2008), *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides.
- Gauvreau, Michael (2015), «Construire une "crise religieuse" : l'Action catholique, l'impact de nouvelles théologies internationales et les révolutions culturelles au Québec, 1950-1975», dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et É.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 191-211.
- Gauvreau, Michael (2017), *The Hand of God: Claude Ryan and the Fate of Canadian Liberalism, 1925-1971*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Gray, Colleen (2007), *The Congrégation de Notre-Dame, Superiors, and the Paradox of Power, 1693-1796*, Montreal et Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Greer, Allan (2005, 2007), *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, Oxford et New York, Oxford University Press; Catherine Tekakwitha et les jésuites : la rencontre de deux mondes, Montréal, Boréal.
- Hardy, René (2007), «Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIX^e siècle», *Canadian Historical Review*, vol. 88, n° 1, p. 7-40.
- Hébert, Pierre, Yves Lever et Kenneth Landry (dir.) (2006), *Dictionnaire de la censure au Québec. Littérature et cinéma*, Montréal, Fides.
- Hubert, Ollivier (2005), «Ritualité ultramontaine et pouvoir pastoral clérical dans le Québec de la seconde moitié du XIX^e siècle», dans Jean-Marie Fecteau et Janice Harvey (dir.), *La régulation sociale entre l'acteur et l'institution. Pour une problématique historique de l'interaction*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 435-447.

- Kaell, Hillary (2016), «Les croix de chemin du Québec et la naissance du dévotionnalisme contemporain», *Études d'histoire religieuse*, vol. 82, n° 1-2, p. 75-95.
- Lachance, Micheline (2010), *Rosalie Jetté et les filles-mères au XIX^e siècle. Récit biographique*, Montréal, Leméac.
- Lalonde, Jean-Louis (2002), *Des loups dans la bergerie. Les protestants de langue française au Québec, 1534-2000*, Montréal, Fides.
- Lambert, Vincent (2015), «Du spirituel dans la littérature québécoise et dans l'anticléricalisme en particulier», *Mens*, vol. 15, n° 2, p. 85-116.
- Lamonde, Yvan (2008), «La Relève (1934-1939), Maritain et la crise spirituelle des années 1930», *Les Cahiers des Dix*, n° 62, p. 153-194.
- Lamonde, Yvan (2010), *L'heure de vérité : la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Del Busso.
- Lamonde, Yvan (2012), «Un visa chrétien pour l'art abstrait et pour un affranchissement : Marie-Alain Couturier, o.p. au Québec (1940-1945)», *Voix et images*, vol. 37, n° 2, p. 35-52.
- Laniel, Jean-François (2018), *Il était une foi des bâtisseurs : vers une synthèse socio-historique du catholicisme et du nationalisme québécois en modernité (1840-2015)*, thèse de doctorat (Ph. D.), sociologie, Université du Québec à Montréal.
- Laperle, Dominique (2015), *Entre Concile et Révolution tranquille : les religieuses au Québec, une fidélité créatrice*, Montréal, Médiaspaul.
- Laperrière, Guy (2013), *Histoire des communautés religieuses au Québec*, Montréal, VLB Éditeur.
- Larochelle, Catherine (2014), «Le fait religieux au Québec et au Canada : regard critique sur deux historiographies récentes», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n° 3-4, p. 275-294.
- Laugrand, Frédéric B. (2002), *Mourir et renaître : la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Laugrand, Frédéric B. et Jarich G. Oosten (2010), *Inuit Shamanism and Christianity : Transitions and Transformations in the Twentieth Century*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.
- LeBlanc, Jean [2002] (2012), *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada*, Montréal, Wilson et Lafleur.
- LeGrand, Catherine (2009), «L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, p. 43-66.
- LeGrand, Catherine (2013), «Les réseaux missionnaires et l'action sociale des Québécois en Amérique latine, 1945-1980», *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, p. 93-115.

- Lemieux, Lucien (2010), *Une histoire religieuse du Québec*, Montréal, Novalis.
- Lever, Yves (2008), *Anastasie, ou La censure du cinéma au Québec*, Sillery, Éditions du Septentrion.
- Lévesque, Andrée (2010), *Éva Circé-Côté, libre-penseuse, 1871-1949*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage.
- Li, Shenwen (2001), *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval; Paris, L'Harmattan (coll. Intercultures).
- Li, Shenwen (2009), *Chine, Europe, Amérique: rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Li, Shenwen, Frédéric Laugrand et Nansheng Peng (dir.) (2015), *Rencontres et médiations entre la Chine, l'Occident et les Amériques: missionnaires, chamanes et intermédiaires culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Little, John I. (2004), *Borderland Religion: The Emergence of an English-Canadian Identity, 1792-1852*, Toronto, University of Toronto Press.
- Mager, Robert et Serge Cantin (2010), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?*, Presses de l'Université Laval.
- Marquis, Dominique (2004), *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique, 1910-1940*, Montréal, Leméac.
- Meunier, É.-Martin et Jean-François Laniel (2012), «Congrès eucharistique international 2008. Nation et catholicisme culturel au Québec. Signification d'une recomposition religio-politique», *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 41, p. 595-617.
- Michel, Florian (2010), *La pensée catholique en Amérique du Nord: réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)*, Paris, Desclée de Brouwer.
- O'Neill, Michel (2014), *L'épopée des Petits Frères de la Croix. Histoire d'une nouvelle communauté monastique québécoise dans l'Église catholique d'aujourd'hui*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Pagé, Pierre (2002), «Cinquante ans d'émissions religieuses à la radio québécoise (1931-1983). De l'apologétique au dialogue avec les grandes religions», *Études d'histoire religieuse*, vol. 68, p. 7-23.
- Pagé, Pierre (2009), «L'image médiatique de l'Église et l'opinion publique au Québec: deux décennies paradoxales de mutations (1968-1984)», *Études d'histoire religieuse*, vol. 75, p. 89-108.
- Pâquet, Martin, Matteo Sanfilippo et Jean-Philippe Warren (dir.) (2013), *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française: les archives vaticanes, pistes et défis*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Pearson, Timothy G. (2014), *Becoming Holy in Early Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press (coll. McGill-Queen's Studies in the History of Religion; n° 2.70).

- Perin, Roberto (2008), *Ignace de Montréal, artisan d'une identité nationale*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Piché, Lucie (2003), *Femmes et changement social au Québec: l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Poirier, Guy (2016), *Textes missionnaires dans l'espace francophone*, tome 1: «Rencontre, réécriture, mémoire», Québec, Presses de l'Université Laval.
- Poirier, Guy (2019), *Textes missionnaires dans l'espace francophone*, tome II: «L'envers du décor», Québec, Presses de l'Université Laval.
- Racine St-Jacques, Jules (2013), «Les douaniers de la modernité: l'engagement des intellectuels dominicains dans la crise de confessionnalité, 1940-1946», *Revue de la Société historique du Canada*, vol. 24, n° 1, p. 247-295.
- Robillard, Denise (2009), *L'Ordre de Jacques-Cartier: une société secrète pour les Canadiens français catholiques, 1926-1965*, Montréal, Fides.
- Robillard, Denise (2013), *Monseigneur Joseph Charbonneau, bouc émissaire d'une lutte de pouvoir*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Robinson, Ira (2007), *Rabbis and Their Community: Studies in the Eastern European Orthodox Rabbinate in Montreal, 1869-1930*, Calgary, University of Calgary Press.
- Robinson, Ira (2015), *A History of Antisemitism in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- Rocher, Marie-Claude, Marc Pelchat, Philippe Chareyre et Didier Poton (dir.) (2014), *Huguenots et protestants francophones au Québec: fragments d'histoire*, Montréal, Novalis.
- Rousseau, Louis (2016), «Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec», *Recherches socio-graphiques*, vol. 57, n° 2-3, p. 289-310.
- Roy, Martin (2012), *Une réforme dans la fidélité: la revue Maintenant (1962-1974) et la «mise à jour» du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Rudin, Ronald (2005), *L'histoire dans les rues de Québec. La célébration de Champlain et de Mgr de Laval, 1878-1908*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Salvas, René (2012), *Dans la beauté de la paix. Histoire de l'abbaye de Saint-Benoît-du-Lac, 1912-2012*, Montréal, Novalis.
- Servais, Olivier (2005), *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas. Histoire et ethnologie d'une rencontre, XVII^e-XX^e siècles*, Paris, Karthala.
- Vanderpelen-Diagre, Cécile (2007), *Mémoire d'y croire. Le monde catholique et la littérature au Québec (1920-1960)*, Québec, Nota bene.
- Young, Brian (2003), *Une mort très digne: l'histoire du cimetière Mont-Royal*, essai photographique de Geoffrey James, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Zuidema, Jason (dir.) (2015), *Understanding the Consecrated Life in Canada: Critical Essays on Contemporary Trends*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

Zubrzycki, Geneviève [2016] (2020), *Jean-Baptiste décapité. Nationalisme, religion et sécularisme au Québec*, Montréal, Boréal.



DEUXIÈME PARTIE

DES ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES

CHAPITRE 8

L'étude du religieux et de la religion peut-elle se justifier en elle-même au Québec¹ ?

É.-MARTIN MEUNIER

Université d'Ottawa

Si aujourd'hui, en principe, tout objet d'étude se justifie par lui-même, il n'en reste pas moins qu'en sciences sociales, les objets ne connaissent pas tous le même accueil. C'est le cas notamment de l'objet religieux, qui a connu ses heures difficiles. Certes, il semble maintenant être libéré d'un certain joug qui pesait sur lui il n'y a pas si longtemps encore. Or, sa légitimité et sa crédibilité sont-elles pour autant complètement sauvées ? Cette question a été examinée par le Groupe de réflexion Mellon, et ce, pour un tout autre contexte que le Québec, dans un manifeste proposant 23 thèses sur le statut de la religion au sein de la sociologie américaine en 2013². Ce groupe, réunissant des universitaires aussi reconnus que Christian Smith, José Casanova, Nancy

-
1. Ce chapitre est une version augmentée et légèrement modifiée de la conférence donnée en 2017 lors du colloque *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs*, Université du Québec à Montréal. J'y ai conservé une part du style et du ton, en prenant toutefois en compte certaines critiques et certains commentaires issus des discussions qui s'en sont suivies. Je remercie particulièrement Jean-François Laniel, David Koussens, Céline Philippe et Nathalie Gagnon.
 2. C. Smith et collab., « Twenty-Three Theses on the Status of Religion in America Sociology [...] ».

Tatom Ammerman ou Mary Ellen Konieczny³, a cherché dans ce manifeste à éclairer quatre grands diagnostics: a) la faible valeur de la sociologie des religions pour les autres sociologies (et pour la sociologie générale – ou ce qu’il en reste); b) la pauvreté sinon la confusion théorique d’une part de la production de la sociologie des religions; c) la difficulté de bien distinguer la perspective sociologique des acteurs du monde religieux eux-mêmes; d) dernier trait et non le moindre, la surspécialisation qui instrumentalise parfois le fait religieux pour l’étude d’un autre objet (sociologie politique, études des politiques sociales, économie politique, etc.).

Loin de moi la volonté de reprendre pour le Québec ces constats plutôt amers. Je voudrais néanmoins réfléchir à certains aspects complémentaires inspirés en partie par cette réflexion d’ensemble. Trois questions orienteront mon propos: d’abord, quel regard jettent les «autres» sur l’étude sociologique du religieux au Québec? Puis, comment caractériser la nature de la production contemporaine de la sociologie des religions au Québec? Finalement, comment peut-on comprendre historiquement les liens entre le rapport au religieux chez les Québécois et celui qu’entretiennent les chercheurs avec leurs objets d’étude?

REGARD DE L’AUTRE, REGARDS DES AUTRES

Tout chercheur en sociologie des religions se souvient du jour où il ou elle a annoncé à ses parents son souhait d’épouser ce sous-champ disciplinaire. À moins que cette annonce ne se soit faite il y a très longtemps ou, au contraire, que cela ne soit encore tout récent, la plupart pourraient relater l’incompréhension, mêlée de désarroi, qui accueillit la nouvelle. À la sociologie, déjà suspecte et bien vaporeuse pour la plupart des Québécois, s’ajoutait la religion, cet objet aussi fugace que maudit. Comme Robert Mager et moi l’écrivions en 2008 dans la présentation du numéro spécial «La religion au Québec: Regards croisés sur une intrigue moderne» pour la revue *Globe*:

3. Mary Ellen Konieczny est décédée il y a quelques mois seulement. C’est une grande perte pour le Département de sociologie de l’Université de Notre Dame, pour le Center for the Study of Religion de cette université et, de façon plus générale, pour l’ensemble de la sociologie des religions aux États-Unis.

Ceux qui étudient [la religion] depuis longtemps le savent bien : s'intéresser à la religion, c'est s'exposer à la suspicion de ceux qui la tiennent pour dépassée et exsangue, ou la considèrent comme une réalité dont on aurait trop parlé et qu'il faudrait taire, en attendant qu'elle s'éteigne d'elle-même⁴.

Mon collègue et moi pensions alors au temps où l'étude du religieux était souvent conçue comme celle d'un simple épiphénomène. Époque où étudier les sciences religieuses ou la sociologie des religions au Québec tenait d'un véritable pari, mais aussi, avouons-le, d'un téméraire pied de nez aux obligations et aux factures de la fin du mois.

Si la situation n'est plus la même qu'avant septembre 2001, ce regard suspicieux des autres sur l'objet religieux n'a cependant pas disparu pour autant. La teneur critique s'est sans doute atténuée, mais le regard, lui, ne s'est pas métamorphosé. Le doute demeure. Et la confusion parfois aussi. Bien malheureusement, dans les mots de Louis Rousseau : « Cette réaction [celle des boomers, de suspicion à l'égard de la religion] s'est transformée en stéréotype réactionnaire au fil des années et constitue un point aveugle générationnel qui affecte lourdement la capacité de bien comprendre le présent et, surtout, l'avenir de notre société⁵. » L'isolement relatif que cette crainte, voire ce rejet du religieux produit n'est certes pas sans danger pour la société comme pour la classe des sociologues : un hiatus interprétatif est ainsi peu à peu construit du lieu même de cette distance. Ce hiatus est évidemment inconfortable pour les chercheurs du religieux. Il leur est pourtant nécessaire ; comme le disait Raymond Lemieux, ce métier demeure lui-même « engagé dans le débat sans fin entre ses attaches culturelles d'une part, et son désir, sinon son exigence de mise à distance d'autre part⁶ ».

Si la place de la sociologie des religions s'est accrue dans l'espace public depuis les années 1980, elle a toutefois été implicitement ou explicitement contestée au sein de divers départements de sociologie du Québec. Pour exemple, fin 1980, on comptait plus de six professeurs consacrant la majorité de leur recherche à

4. R. Mager et É.-M. Meunier, « L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec ».

5. L. Rousseau, « Préface. De fierté, d'espoir et d'inquiétude », p. XIX.

6. R. Lemieux, « La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique », p. 19.

la sociologie des religions au seul Département de sociologie de l'Université Laval. Si l'on ajoute ceux qui enseignaient en science politique et en sciences religieuses, près de 12 professeurs se désignaient «sociologues des religions» au sein de cette université à cette époque. Aujourd'hui, les départements de sociologie de l'Université de Montréal, de l'UQAM, de Laval, de Concordia, de McGill et de l'Université d'Ottawa ont peu ou prou développé ce champ – ce qui n'enlève rien à la qualité des professeurs qui y œuvrent toujours, bien sûr. Le champ plus vaste de l'étude de la religion et de ses dérivés s'est en revanche diversifié, débordant ainsi des facultés ou des instituts de théologie et de sciences religieuses. On le retrouve aujourd'hui dans diverses autres disciplines, tels la science politique, l'anthropologie, la littérature, l'éducation, l'histoire et, bien sûr, le droit. Si la religion est désormais une thématique usuelle de ces disciplines, elle en constitue toutefois rarement le cœur. Dans bien des cas, la religion est un complément à d'autres dimensions jugées plus axiologiques : l'étude du pouvoir, l'analyse de la transmission, l'accès à la culture, le rapport aux diverses minorités, les défis du pluralisme, l'étude des mécanismes de l'appartenance, de l'intégration et de l'exclusion, l'analyse des représentations discriminantes, la compréhension d'une période historique, le droit à la liberté religieuse et le droit des minorités sont autant de thèmes qui encadrent l'étude du religieux. Si on peut s'en réjouir, cette tournure de l'étude du religieux, celle du *religieux adjuvant*, n'est toutefois pas sans effet sur l'ensemble du projet de la sociologie des religions au Québec. Peut-on reprendre ici, pour un autre contexte, la mise en garde de Michel Gardaz qui, dans un essai fort savant sur l'avenir des sciences religieuses au Canada en 2006, invitait à «résister aux visées hégémoniques des réductionnistes⁷» ?

Au tournant du XXI^e siècle, la sociologie des religions semblait en effet pâtir, au point où Danièle Hervieu-Léger avouait dans la *Revue du MAUSS* avoir du mal à clarifier l'objet religieux sans le dissoudre – «la sociologie», dit-elle, «ne se saisit jamais de la

7. M. Gardaz, «Essai sur l'avenir des sciences des religions au Canada», p. 551. «Sans la perspective des réductionnistes», précisait-il, «le sacré est non pas un élément de la conscience, mais un produit de l'histoire» (*ibid.*, p. 550). Notre collègue avait raison de s'inquiéter, car que reste-t-il aujourd'hui des travaux fondamentaux des Eliade et consorts ?

religion qu'en s'engageant à dissoudre son objet, et la reconnaissance qui lui est accordée dans le champ des sciences sociales est strictement gagée sur cette "réduction d'objet" qu'elle promet⁸». Dix ans auparavant, le regretté Yves Lambert parlait déjà de la «Tour de Babel» des définitions de la religion⁹. Bref, rien à cette époque pour convaincre les chercheurs et leurs subventionnaires des enjeux concrets, tangibles et socialement pertinents de la sociologie des religions. De la sociologie de la sécularisation à celle des nouveaux mouvements religieux jusqu'à la sociologie des croyances, disons de 1970 à 1990, l'objet semble fondre comme neige au soleil et la sociologie de la subjectivation religieuse qui en émerge laisse croire que le temps de l'institution du symbolique n'a plus à transiter par le religieux et que les beaux jours de la sociologie des religions sont bel et bien passés.

NATURE DE LA PRODUCTION CONTEMPORAINE DE LA SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Septembre 2001 a été un rappel trop concret que la religion n'est pas qu'un épiphénomène. Même si peu l'avouèrent, il fut aussi une manne inespérée pour la sociologie des religions et les sciences religieuses. Or, l'enjeu change de base. La thèse de la dissolution de l'objet ne tient désormais que pour rendre compte du privé; le religieux social est rechargé d'une valence politique nouvelle et insoupçonnée. Accourent alors de nouveaux chercheurs, dont certains, hier encore, auraient considéré le religieux comme un facteur bien marginal du changement social. Ce moment est un temps d'enrichissement important. Il contribue, comme le suggère Philippe Portier, à «désenclaver» les sciences sociales du religieux, à «atténuer» les frontières et à «banaliser» (en un sens) l'objet religieux pour les autres disciplines¹⁰. Ce moment est ressenti par plusieurs sociologues des religions (de la vieille garde, peut-on dire) comme une sorte de détournement. Eux qui avaient entretenu patiemment la terre se voient obligés de faire une place aux enfants prodiges. La guilde des

8. D. Hervieu-Léger, «La religion, mode de croire», p. 146.

9. Y. Lambert, «La "Tour de Babel" des définitions de la religion».

10. P. Portier, «Conclusion. Marginalité et reconnaissance [...]», p. 226.

sociologues des religions rumine et maugrée : méconnaissance de l'objet, des traditions de pensée, des méthodes, de la théologie ; mésestime des difficultés et de l'épistémologie propres aux sciences des religions ; et incompréhension des débats qui ont structuré la discipline sont au nombre des plaintes et des inquiétudes des plus expérimentés. Elle est aussi obligée de négocier une restructuration de son champ d'études et d'accueillir des perspectives théoriques nouvelles, souvent étrangères à ses mœurs et coutumes institutionnelles. Cette appropriation de l'objet religieux par des sciences connexes apporte un souffle nouveau et un dynamisme considérable à l'étude du religieux. Les chercheurs « patentés » du religieux y gagneront d'ailleurs beaucoup, inspirés par divers renouvellements au sein de la philosophie, de la sociologie générale, de la science politique, des études féministes – disciplines désormais engagées dans une réflexion autour de ce religieux qu'on n'attendait plus. Les Taylor, Giddens, Beck, Gauchet, Manent, Habermas, Butler et consorts vont tous, à leur manière, non seulement contribuer à légitimer l'objet religieux comme un objet pertinent pour saisir les temps présents, mais aussi générer des pensées d'ampleur inspirant les sociologues des religions à repenser leurs fondements, leurs catégories, leurs méthodes et leurs objectifs. Cette transaction est toujours en cours et n'a pas encore porté tous ces fruits. On pressent d'ailleurs, chez les plus jeunes notamment, une plus grande facilité d'intégration de ces nouvelles réflexions sur le religieux et, en retour, une capacité de plus en plus affirmée à s'imposer hors du champ des sciences des religions à proprement parler.

Or, malgré une transformation rapide, une part importante de la sociologie des religions sera aussi dépassée par les événements. Sur ceux-ci, on peine souvent à dire beaucoup et à répondre aux demandes qui se font de plus en plus pressantes de la part des gouvernements, de la société civile et, bien sûr, des médias. Bien que septembre 2001 n'ait rien d'une découverte scientifique, cet événement agit en fait comme un nouveau paradigme. Il peut rendre obsolètes, ou du moins menacés, un savoir, des questionnements et une tradition qui, depuis le milieu des années 1970, avaient constitué le cœur de la sociologie des religions. Leur actualisation devient pour ainsi dire nécessaire ; pire, elle est obligée et imprévue. Il faut se garder de croire que cette situation

ne touche que les sciences religieuses. Elle frappe de plein fouet les sciences sociales et humaines, surtout celles qui ont du mal à faire reposer leur unité sur des résultats probants en phase avec le marché. En pleine période de sécularisation, on peut comprendre combien cette exigence pèse plus encore sur les sciences religieuses, alors en crise de légitimité, voire de crédibilité (dans certains milieux).

Tout cela se déroule au moment même où les universités connaissent une transformation d'ampleur et intègrent un mode de production dit opérationnel-décisionnel, basé davantage sur la recherche opératoire en lien avec les besoins du marché et sur la quête de grandes subventions de recherche¹¹. C'est aussi l'époque du « *publish or perish* », de la création des indicateurs de performance et des indices d'impact des publications ; l'époque où, technoscience oblige, le dossier du chercheur lambda devient insidieusement la finalité de son travail.

Fort prolifique, cette époque apporte une grande diversification de l'étude de la religion au Québec. De nouveaux chercheurs surgissent avec de nouvelles approches, moins centrées sur celles issues du temps de la sociologie religieuse¹². La contribution de cette relève est diversifiée. Ces nouveaux chercheurs réussissent à percer peu à peu tant les cercles des décideurs qu'une part importante des départements universitaires qui leur font une place – via notamment de nouvelles chaires de recherche créées pour l'occasion. Cette transformation interne du champ des études du religieux tend néanmoins à déplacer progressivement et de manière durable l'effort pour définir une sociologie générale des religions au Québec. Non seulement chacun tend-il à se spécialiser, mais plusieurs semblent devoir abandonner progressivement le vœu d'une science généraliste et fondamentale, nourrie par les œuvres de Fernand Dumont, de Raymond Lemieux et de Louis Rousseau, pour ne prendre que l'exemple de ces classiques. La sociologie des religions suit ici une tendance de fond observable dans l'ensemble des sciences humaines et sociales. La chute des

-
11. Voir M. Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*. Voir aussi O. Clain, « Sur la science contemporaine ».
 12. Sur la déprise avec cette époque, je renvoie à l'une de mes contributions: É.-M. Meunier, « La sociologie des religions au Québec, la France, le GSR et le GSRL [...] ».

«grands récitatifs¹³» altère jusqu'à la volonté de saisir dans leur ensemble les systèmes symboliques des sociétés. Le règne de la spécialisation et l'individualisation qui s'ensuit, c'est, disait Stéphane Vibert, autant l'abandon de la totalisation que celui d'une lecture holiste du monde¹⁴. C'est aussi un certain aveu d'impuissance devant sa complexité. Pas étonnant que l'idée de contemplation et la figure de l'analyste céderont peu à peu leur place à une gestion du religieux, voire à sa mise en politique, provoquant progressivement une redéfinition de la posture même des chercheurs. Cette redéfinition n'est pas exceptionnelle: elle survient, disait Max Weber, au temps des bouleversements, où les obligations du savant et du politique s'entrecroisent et où l'éthique de la responsabilité est mise à mal par celle de la conviction, et vice versa¹⁵. Dans ces moments de fragilité, l'identité du chercheur vacille et doit souvent chercher une raison d'être en dehors d'elle-même, de l'acte même de penser. Je le répète, il ne faut pas réduire la crise qui traverse les sciences religieuses à un simple dévoiement de ces objectifs fondamentaux. Cela serait trop simple. Leur position précaire tient aussi des difficultés d'adaptation de la sociologie des religions québécoise elle-même. Centrée sur le christianisme et le catholicisme (pour des raisons qui tiennent de l'histoire), profondément marquée par la sociologie pastorale, peu ouverte à l'époque à l'étude empirique des nouvelles formes du religieux, découvrant tardivement les théorisations anthropologiques et philosophiques du religieux, confinée souvent (et pour des raisons très légitimes) aux débats traversant la francophonie – à commencer par ceux de la France, la sociologie des religions d'ici n'a sans doute pas été capable de renouveler ses perspectives analytiques aussi rapidement qu'il eût fallu. Certes, certains proposèrent pourtant à cette époque des voies fécondes et imaginatives d'actualisation (je pense notamment aux travaux de Raymond Lemieux, de Jacques Zylberberg, de Pierre Jacques, de Louis Rousseau et d'Anne Fortin, pour ne citer que ces noms). Mais combien les ont vraiment écoutés? La difficulté interne d'actualiser la sociologie des religions des

13. Voir J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*.

14. S. Vibert, *La communauté des individus: essais d'anthropologie politique*.

15. M. Weber, *Le savant et le politique*.

années 1990 et 2000 a évidemment été un facteur accélérant la tendance qui allait s'imposer par la suite.

Le virage post-2001 finit peu à peu par détourner une part de la sociologie des religions en sciences quasi tactiques et, bien que cela la requalifiât paradoxalement au sein des sciences sociales, cela l'éloigna en un sens de sa visée fondamentale. À coup de nouvelles subventions, on l'incita à occuper de nouveaux terrains. La sociologie des religions sort dès lors des églises, des mouvements religieux et autres institutions du religieux... Graduellement, ce virage la teinta néanmoins d'une toute nouvelle connotation sociopolitique¹⁶. Il va sans dire ici qu'entre le discours savant et ce dérivé profane (médiatique surtout), malgré certaines similitudes, il y a nombre de distinctions à faire. Tout le problème ne se résume évidemment pas à des factions s'affrontant du lieu d'une acception différenciée du religieux et des conséquences politiques qui y sont liées. Or, de 2001 à nos jours, on constate sans peine que l'étude du religieux a pu prendre une nouvelle valence, plus politique et sans doute plus engagée au cœur de divers enjeux sociétaux, contribuant sans doute à une polarisation interne de ce champ, ou du moins à l'accroissement d'une tension éthique et politique en son sein. Si ce processus put contribuer à la recréation des études du religieux au sein des gouvernements, des partis politiques, des médias et de la société civile, cette polarisation tendit néanmoins à délégitimer d'un même souffle une part de ce type de recherche au sein de la sociologie générale (ou de ce qu'il en reste). Ce nouveau type d'étude du religieux apparaîtra à plusieurs sociologues généralistes tantôt comme trop normatif, tantôt comme insuffisamment critique et

16. Hier partie prenante de la Révolution tranquille et d'un catholicisme de gauche, la sociologie des religions au Québec va connaître une transition aux accents politiques, manifeste au sein de nouveaux courants d'idées: d'une part, au sein d'un discours inspiré (consciemment ou non) par une sorte de néomaurassisme, on tendit à instrumentaliser l'étude de la religion au profit d'une idéologie de type nationaliste, où le religieux pouvait (espérait-on) réactualiser la tradition des anciens au sein d'un nouveau projet social, allant jusqu'à reconsolider l'identité nationale; d'autre part, au sein d'un discours habituellement attribué au libéralisme, on tendit à instrumentaliser le religieux au profit d'une idéologie multiculturaliste, où le religieux de l'immigration fut souvent conçu comme vrai, authentique et à protéger contre les vellétés du majoritaire, et ce, en vue d'établir un pluralisme utopique, horizon ultime du développement sain des sociétés occidentales.

trop collé aux besoins étatiques. D'autres penseront, au contraire, qu'enfin désarrimée de l'étude classique des religions et de leurs institutions, la nouvelle recherche du religieux sera désormais à même de s'enquérir de problèmes plus actuels et pertinents, quitte à devenir une science adjuvante à la gestion étatique.

On ne saura jamais trop insister sur l'importance de la commission Bouchard-Taylor comme moment de relégitimation des chercheurs du religieux au Québec, mais aussi, et surtout, comme moment d'institutionnalisation de ces pôles au sein des mondes universitaire et médiatique¹⁷. Dans le sillage de septembre 2001 et des inquiétudes qui y sont liées, la commission Bouchard-Taylor concrétisa le déplacement paradigmatique de l'étude des religions au Québec et imposa jusqu'à un nouveau vocabulaire pour définir la question religieuse au Québec. Bien loin du langage post-Vatican II ou des préoccupations de la commission Dumont, Bouchard et Taylor imposaient la nouvelle donne : pour eux, le Québec était pleinement sécularisé ; le catholicisme n'y jouait plus qu'un rôle de figurant ; la laïcité devait être repensée en tenant compte des impératifs des cités plurielles et cosmopolites ; le passé canadien-français était source de souffrance et d'infériorité rendant une majorité de citoyens inquiets devant la cohabitation interculturelle. L'étude de la religion ainsi que les études sur le Québec, sur l'immigration au Québec, sur les représentations sociales au Québec devaient cheminer vers un même programme technobureaucratique et se transformer en études de la gestion étatique et sociale de la cohabitation interreligieuse. Cette convergence des savoirs était vue, ou du moins envisagée, comme une quasi-nécessité, reposant en sous-main sur une philosophie de l'histoire à la fois univoque et fort moderniste¹⁸. L'intérêt pour l'étude des religions instituées (surtout celles des majoritaires) et celui pour l'étude des transformations

17. Guillaume Lamy propose à mon sens une lecture très éclairante de l'institutionnalisation de ces deux polarités au sein des discours publics et universitaires. Voir son ouvrage *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*.

18. Cette conception davantage historiciste s'oppose évidemment à la philosophie de l'histoire chez un S. N. Eisenstadt. Voir, de cet auteur, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities [...]*. Lire aussi à profit le chapitre de J.-F. Laniel, « Qu'en est-il de la "religion culturelle" ? [...] ». Laniel développe de manière originale, et à partir d'une histoire de longue portée, l'idée de « modernité multiple » en lien avec celle de « petite nation ».

de la religiosité contemporaine s'en trouvaient dès lors amoindris. Les études portant sur les religions nouvelles dans le paysage québécois, l'étude des tensions interethniques et interculturelles, la recherche sur les processus de radicalisation, etc., semblaient davantage valorisées dans ce virage centré sur la gestion des différences.

De l'après-septembre 2001 à l'après-Bouchard-Taylor¹⁹, la posture modale du sociologue des religions au Québec en fut profondément et durablement modifiée. Ils pouvaient faire œuvre utile et pertinente, trouver du financement pour leurs recherches, gagner la confiance d'un certain public, devenir de véritables influenceurs auprès des ministères et des gouvernements, et surtout, être enfin reconnus comme des chercheurs sérieux dans la cité.

Cette posture s'est toutefois payée au prix d'un double renoncement d'importance: à une distance critique face aux gouvernements dans certains cas, et à une sortie de l'idéal de scientificité d'une discipline aux visées totalisantes. Certes, aucun chercheur n'allait devenir inféodé aux vues des politiciens, mais les questions qui allaient être les leurs allaient subrepticement être de plus en plus définies par les officines gouvernementales (et non par leur programme personnel de recherche). Certes, dans cette transformation de leur posture, aucun n'allait usurper son savoir et ses méthodes pour obtenir quelques faveurs, mais peu allaient conserver l'espoir d'ériger une science des religions capable de comprendre la nature même du religieux en société. Autrement dit, dans tout ce tournant historique, c'est le vœu des premiers « religiologues » du Québec (les Despland, Lemieux, Zylberberg, Dumais, Jacques, Rousseau, Veillette, Rouleau, Ménard, Turcotte, Baum, Lacelle, Grand'Maison, Roy, Dumont et consorts) qui se voyait ici mis à mal et, avec lui, l'autonomie du questionnement scientifique d'abord, la visée de connaissance de l'objet religieux ensuite et, ultimement, l'ambition d'un savoir totalisant de l'être humain via l'étude du religieux, des religions et de la religiosité – bref, l'intention même d'une science humaine de la religion.

19. Voir notamment L. Rousseau, *Le Québec après Bouchard-Taylor: les identités religieuses de l'immigration*.

CHERCHEURS EN SCIENCES DES RELIGIONS ET/OU GESTIONNAIRES ÉTATIQUES DU RELIGIEUX ?

On peut bien sûr mettre en doute l'emprise du moment moderne de l'étude scientifique du religieux au Québec, comme on peut douter de la radicalité de la transformation de la posture du chercheur en sciences des religions au détour des années 2000. Évidemment, il ne s'agit là que d'une construction idéal-typique, c'est-à-dire d'une accentuation systématique et parfois caricaturale d'un ou de certains points de vue de la réalité pour fins de comparaison. Or, caricatural ou non, ce portrait n'illustre-t-il pas une tendance de fond ? Le chercheur en sciences des religions n'est-il pas en train de se convertir lentement en gestionnaire étatique du religieux ? Les artisans des sciences humaines de la religion sont-ils, au profit d'une reconnaissance sociale et financière, en train de troquer leur noble programme scientifique d'hier pour un rôle plus concret d'adjuvance, de suppléance et d'expertise au sein de l'État ?

Qu'on me comprenne bien, cette nouvelle reconnaissance est précieuse pour nous, pour nos étudiants et étudiantes, et pour l'ensemble du champ d'études. L'emploi, les subventions de recherche, un accroissement d'influence auprès des décideurs et l'accroissement de la légitimité et de la pertinence sociales comptent pour beaucoup dans cette transition. Ce n'est mon intention ni de prêcher un retour romantique en arrière, ni de promouvoir une science en rupture avec les demandes sociales. À l'instar de la posture d'un Jean-Paul Willaime, je crois qu'il est possible de faire science utile, tout en conservant un *devoir de réserve*²⁰. Or, y arriver nécessite non seulement une grande capacité de distinguer les ordres du savoir et de l'action, mais aussi de solides institutions de recherche et d'enseignement qui

20. Voir le chapitre 3 du livre de J.-P. Willaime, *Entretiens avec É.-Martin Meunier. La guerre des dieux n'aura pas lieu. Itinéraires d'un sociologue des religions.*

définissent clairement le champ du savoir en question. C'est peut-être justement ce qui distingue le cas français du cas québécois²¹.

La fragilité des institutions québécoises, on l'a vu récemment avec les fermetures et transformations des facultés de théologie et de sciences religieuses respectivement à Montréal et à Sherbrooke (nous y reviendrons), nous porte à croire qu'une conversion trop rapide de la posture des chercheurs de sciences religieuses vers une gestion étatique du religieux pourrait menacer la pérennité de la reproduction du champ, voire son autonomie à terme. Plusieurs exemples illustrent l'ampleur du virage opéré.

SUBVENTIONS ET BOURSES DE RECHERCHE

L'un des exemples les plus significatifs de l'ampleur de la conversion de la posture des chercheurs est assurément le choix des thèmes de recherche et de thèses, dont ceux subventionnés par le Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) du Canada et par le Fonds québécois pour la recherche Société et culture (FQRSC). Ces thèmes illustrent autant le choix des chercheurs eux-mêmes que les priorités de financement accordé par les groupes de pairs. Dans une recherche exploratoire, j'ai classé les projets de recherche et projets de thèse subventionnés des universités québécoises (seulement) à partir de trois grands types (études du religieux et des religions, études de la gestion étatique du religieux, et autres)²². Ce classement a été effectué à

21. Et c'est peut-être ce qui distingue aussi l'optimisme de Philippe Portier devant l'avenir des sciences des religions en France (voir *supra*) et la mise en doute de mon propos. L'étude du religieux en France repose sur des institutions centenaires et sur la constitution d'un champ de recherche bien établi; ce qui n'est malheureusement pas encore le cas au Québec.

22. Chaque projet de recherche ou demande de bourse a été codé et classé de la façon suivante: 1. projet portant sur le religieux, la religion ou la religiosité (formes de la religion ou du religieux, d'une tradition religieuse, pratique et/ou croyance religieuse, etc.); 2. gestion étatique du religieux (gestion de conflit, accommodements religieux, religion et droit, rapport des institutions politique et religieuse, gestion de la religion dans le contexte scolaire, etc.); 3. autres (les projets qui touchent à la religion sans s'intéresser à elle en tant qu'objet ou s'intéressant à une communauté ethnoreligieuse, sans prendre en compte la question de la religion – les approches philosophiques, les approches historiques [antérieures à 1950]).

l'aide des titres des recherches et des résumés qui y sont liés, et ce, pour les années 2008-2009 à 2016-2017 (neuf ans au total)²³. Le financement pour chacun de ces trois types a été totalisé afin d'évaluer leurs poids relatifs²⁴. Tous les programmes de subvention ont été évalués (outre les programmes extraordinaires ou d'infrastructure), ainsi que tous les types de bourses d'études (maîtrise, doctorat et postdoctorat).

Que nous apprend cette colligation exploratoire? D'abord, que les chercheurs en sciences des religions du Québec se sont partagé près de 13 millions en 9 ans, ce qui est relativement peu par rapport à d'autres champs des sciences sociales et humaines, mais n'est tout de même pas négligeable. Si le montant annuel des bourses tend à croître avec le temps (au CRSH et au FQRSC), le montant des subventions semble avoir été frappé d'une diminution au CRSH et d'une augmentation appréciable (plus de 30%) au FQRSC. De ces 12 856 195 dollars au total, 6 552 058 ont été accordés aux recherches portant sur des aspects touchant la gestion étatique du religieux, soit 51 % des sommes totales distribuées en neuf ans²⁵. Ce sont les subventions aux programmes de Chaires de recherche du Canada (66 %), les subventions accordées par le FQRSC (57 %) ainsi que les bourses doctorales du CRSH (59 %) qui sont les plus importantes à ce chapitre. Toujours pour les projets de type « gestion étatique du religieux », il est intéressant de noter que la somme totale annuelle des subventions accordées par le FQRSC triple de 2008 à 2017; *idem* pour les bourses doctorales de cet organisme. Si l'on peut chicaner sur la façon très large de définir ici le type « gestion étatique », et l'on doit par conséquent consentir une marge d'erreur de près de 10 % (pour les cas difficiles à déterminer et les erreurs de classement), il demeure surprenant de constater que 51 % des sommes totales accordées par le CRSH et le FQRSC de 2008 à 2017 (neuf ans) le

23. Pour le FQRSC, nous n'avons pu comptabiliser que 8 ans seulement (de 2009-2010 à 2016-2017).

24. Les recherches ont été effectuées par titre et mot-clé où on retrouvait les termes « religion », « religiosité », « religieux ». Les études des disciplines suivantes ont été scrutées : sociologie, anthropologie, science politique, sciences des religions, droit, religions orientales, religions comparées, théologie, histoire, philosophie, éducation, arts, communication.

25. Les études du religieux ont été subventionnées à hauteur de 4 531 140\$, soit 35 % des montants distribués en neuf ans; les recherches de type « autre » représentent quant à elles 14 % du montant global alloué.

furent pour cette seule catégorie. À l'évidence, on peut constater qu'elle contribue à élever les sommes globales distribuées aux chercheurs en sciences des religions. On perçoit néanmoins que ces programmes drainent une part très importante des forces vives de la recherche, parfois loin de la recherche fondamentale²⁶ ou, du moins, de la recherche autonome²⁷.

TRANSFORMATION DES FACULTÉS

Force est de constater que la logique liant la destinée des sciences religieuses à celle de l'État dans sa volonté de gestion rationnelle du religieux a aussi peu à peu migré au sein même des universités. Les discussions qui présideront aux premières fermetures des facultés de théologie de Trois-Rivières, de Rimouski et de Chicoutimi se feront bien souvent « en termes économiques, voire étroitement comptables: clientèle étudiante, produits de formation, portefeuille de programmes, marché, efficacité, rationalisation, rentabilité, rendement, performance, etc.²⁸ ». Ces fermetures s'inscrivaient dans un contexte de laïcisation de la société québécoise et ont fait, d'une certaine manière, les frais de l'essoufflement de la relance du catholicisme post-Vatican II²⁹. Celles qui suivront seront, il me semble, d'un autre ordre. Si elles ont été (comme toujours) justifiées par la rareté des clientèles et du financement, elles furent toutefois le fruit d'une sécularisation interne³⁰ des universités (devant la permanence des débats sociaux autour du religieux, notamment) et d'un processus de réformes administratives visant à redonner légitimité aux sciences religieuses en général. À Montréal et à Sherbrooke, les discussions qui ont

26. Ici, il ne faut pas croire que la recherche de type « gestion étatique » ne peut pas pour autant toucher des aspects fondamentaux. Je pense aux recherches sur la conversion religieuse, sur la radicalisation ou sur les régimes de religiosité ou de laïcité, pour ne prendre que ces exemples.

27. Il est toutefois bien difficile d'évaluer le nombre de chercheurs qui ne se seraient pas lancés dans l'étude du religieux si les études portant sur la « gestion étatique du religieux » n'avaient pas été encouragées et bien subventionnées. Autrement dit, ce virage n'aurait pas que « drainé » toutes les forces de la guilde, mais contribué à multiplier le nombre de chercheurs en sciences des religions.

28. R. Mager, « La théologie universitaire et l'intelligence du devenir humain », p. 54.

29. Voir G. Routhier, « Les évolutions de l'enseignement au Canada ».

30. F.-A. Isambert, « Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux ».

conduit à ces changements n'ont pas toujours été de tout repos. Elles ont donné bien des difficultés aux participants (notamment aux professeurs impliqués), mis en procès de produire *subito presto* un « sursens » (qu'on nomme en langage technobureaucratique « valeur ajoutée »), sorte de supplément d'âme et de pertinence pour revivifier cette science suspecte – surtout au Québec. D'ailleurs, les fermetures des facultés de théologie et de sciences religieuses de Sherbrooke en 2015 et de Montréal en 2017 ne furent pas présentées comme de simples fermetures. Dans le cas de Montréal, le passage de la Faculté à l'Institut a été considéré comme une façon d'établir « un vivre-ensemble harmonieux dans un contexte marqué par la diversité et le pluralisme des croyances »³¹. Dans le cas de Sherbrooke, le démantèlement de la Faculté a été sans doute plus difficile encore, déplaçant dans certains cas des professeurs dans des départements plus ou moins en lien avec la question religieuse. Perdant « un des piliers constitutifs de l'université, doté d'une autonomie et veillant à la vitalité d'un champ disciplinaire homogène par l'enseignement et les travaux de recherche »³², plusieurs, dont des étudiants de doctorat, ont critiqué la réduction de l'objet à un seul centre de recherche. En revanche, la création du Centre d'études du religieux contemporain (CERC) a profité du développement de la recherche en sociologie des religions à Sherbrooke, effectué, dans les années passées, par le travail acharné de David Koussens au sein de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité. Si un centre n'équivalait pas à une faculté, ce qu'on gagnait en souplesse et en interdisciplinarité, on le perdait néanmoins en autonomie.

La fermeture des facultés de théologie et les réformes administratives qui s'ensuivirent témoignent certes d'un vaste processus de rationalisation, mais aussi (et plus implicitement) d'une sorte d'aseptisation de l'étude du religieux, tantôt conçu comme élément fonctionnel ou dysfonctionnel de la société à gérer, tantôt défini comme un lieu d'affirmation d'une liberté à protéger et, de moins en moins, comme une interrogation ouverte

31. Jean-Marc Charron, dans une entrevue avec H. Roulot-Ganzmann, « La Faculté de théologie devient l'Institut d'études religieuses ». Le doyen du nouvel institut ira même jusqu'à dire dans cette entrevue que ce nouvel accent sur la diversité place désormais l'Institut au cœur de la gestion du pluralisme et de la mondialisation.

32. B. Martel et B. Ahmar, « Fin de la théologie et "vraies affaires" ».

que devaient élucider les sciences des religions, comme science et discipline à part entière.

Au terme de ce parcours, une question demeure. L'étude du religieux et de la religion peut-elle se justifier en elle-même au Québec? En fait, au-delà du changement visible et affirmé d'un type d'étude du religieux à un autre, ne sommes-nous pas aussi en présence d'une curieuse permanence? Force est de constater que nous serions placés devant quelque chose comme une structure de fond. De la sociologie pastorale des années 1960, où les sociologues travaillaient pour le sort de l'Église, à la gestion étatique du religieux des années 2000, où les sociologues œuvrent au développement d'une société pluraliste, la sociologie des religions a-t-elle vraiment pu établir son programme au service de son objet? Force est malheureusement de répondre qu'elle semble toujours en elle-même en déficit de pertinence, comme si connaître les dynamiques propres du religieux, des religions et de la religion ne suffisait pas. Comme si ce savoir, trop souvent ravalé à l'ordre du croire et des affects, ne valait pas en lui-même et pour lui-même au Québec.

Un examen approfondi de notre culture et de notre histoire bien singulières serait nécessaire pour comprendre ces rémanences structurelles. Si la question se pose avec plus d'acuité au Québec qu'ailleurs, c'est sans doute que notre rapport à la connaissance du religieux ne peut être détaché de notre rapport au religieux tout court. L'introduction progressive d'une science des religions gestionnaire étatique du religieux coïncide, selon moi, avec le rapport trouble des Québécois face à l'Église catholique et au religieux en général, qui n'en finit malheureusement plus de se reproduire de génération en génération. «Ce rapport amour-haine, qui informe le rapport à la religion, a l'occasion de s'exprimer nouvellement lorsque, avec la déconfessionnalisation terminale de l'école publique québécoise entre 2005 et 2008, [...] les termes du débat [...] sont reconfigurés: on passe d'une opposition entre laïcistes et confessionnalistes, à une opposition entre laïcistes victorieux, ouverts et stricts³³.» De la Grande Noirceur aux excès du pouvoir clérical, de l'autoritarisme moral aux prêtres

33. J.-F. Laniel, «Pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture», p. 331-332.

pédophiles, à quoi s'ajoute aujourd'hui le rôle des congrégations religieuses dans la mise sur pied et le maintien des écoles résidentielles, du mépris pour la religion passée à la peur de la religion de l'autre, les représentations de la religion qui peuplent aujourd'hui l'imaginaire des Québécois ne semblent-elles pas toujours porter la marque de la honte et de l'opprobre? Ces représentations colonisent le citoyen comme le chercheur. Une crainte surgit : étudier le religieux pour lui-même n'en reviendrait-il pas à avaliser ce passé? À le banaliser, à l'esquiver, voire à l'excuser? Nous serons légion à craindre l'ignominie de cette culpabilité par association. Et ce n'est pas pour rien que nombre d'entre nous chercheront à situer l'étude du religieux au sein d'une autre thématique, comme si étudier « la religion *et* quelque chose d'autre » atténuait la « faute » ou, du moins, cherchait à en dédouaner le caractère ambivalent. Chaque étudiant qui franchit le Rubicon de l'étude du religieux au Québec pour y consacrer sa thèse craint d'être brûlé par son objet, un objet maudit que nous devons contribuer coûte que coûte à normaliser. Mais quel type de normalisation doit-on souhaiter pour les sciences des religions aujourd'hui? Voilà, sans doute, où en est rendu le débat, qu'on a d'ailleurs peu ou prou entrepris. Et je ne peux pas croire que seuls la reconnaissance médiatique et l'argent résumeront demain les critères de cette normalisation nécessaire.

BIBLIOGRAPHIE

- Clain, Olivier (1989), « Sur la science contemporaine », *Société*, n° 4, p. 95-142.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*, 2 vol., Leiden, Brill.
- Freitag, Michel (1995), *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit blanche; Paris, La Découverte.
- Gardaz, Michel (2006), « Essai sur l'avenir des sciences des religions au Canada », *Studies in religion / Sciences religieuses*, vol. 35, n° 3-4, p. 545-557.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003), « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 22, p. 144 à 158, en ligne, <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-144.htm>.
- Isambert, François-André (1973), « Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 36, n° 1, p. 119-123.

- Lambert, Yves (1991), «La “Tour de Babel” des définitions de la religion», *Social Compass*, vol. 38, n° 1, p. 73-85.
- Lamy, Guillaume (2015), *Laïcité et valeurs québécoises: les sources d'une controverse*, Montréal, Québec Amérique.
- Laniel, Jean-François (2015), «Qu'en est-il de la “religion culturelle”? Sécularisation, nation et imprégnation culturelle du christianisme», dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et E-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 143-168.
- Laniel, Jean-François (2018), «Pour une sociologie internormative et socio-historique de la laïcité, entre religion et culture», dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Presses de l'Université Laval (coll. Diversité et démocratie), p. 311-344.
- Lemieux, Raymond (1991), «La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique», dans Michel Despland (dir.), *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Montréal, Bellarmin, p. 145-176 (coll. Cahiers de recherche en sciences de la religion; vol. 10).
- Lyotard, Jean-François (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.
- Mager, Robert (2006), «La théologie universitaire et l'intelligence du devenir humain», *Théologiques*, vol. 14, n° 1-2, p. 51-60,
- Mager, Robert et É.-Martin Meunier (dir.) (2008), «L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, p. 13-20.
- Martel, Barbara et Baria Ahmar (2015), «Fin de la théologie et “vraies affaires” », *Le Devoir*, 23 janvier.
- Meunier, É.-Martin (2019), «La sociologie des religions au Québec, la France, le GSR et le GSRL: de la formation à la communauté partagée», dans Philippe Portier, Jean-Paul Willaime et Jean Baubérot (dir.), *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier, p. 559-579 (coll. Bibliothèque de science politique).
- Portier, Philippe (2018), «Conclusion. Marginalité et reconnaissance. Le statut paradoxal de l'objet religieux dans les sciences sociales», dans Céline Béraud, Bruno Duriez et Béatrice de Gasquet (dir.), *Sociologues en quête de religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 215-228 (coll. Sciences des religions).
- Roulot-Ganzmann, Hélène (2017), «La Faculté de théologie devient l'Institut d'études religieuses», *Le Devoir*, 15 avril.
- Rousseau, Louis (2001), «Préface. De fierté, d'espoir et d'inquiétude», dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. XIII-XXVI.

- Rousseau, Louis (dir.) (2012), *Le Québec après Bouchard-Taylor: les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Routhier, Gilles (2009), «Les évolutions de l'enseignement au Canada», dans Michel Deneken et Francis Messner (dir.), *La théologie à l'université: statut, programmes et évolutions*, Genève, Labor et Fides, p. 111-137.
- Smith, Christian et collab. (2013), «Roundtable on the Sociology of Religion: Twenty-Three Theses on the Status of Religion in America Sociology. A Mellon Working-Group Reflection», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, n° 4, p. 903-938.
- Vibert, Stéphane (2016), *La communauté des individus: essais d'anthropologie politique*, Paris, Le Bord de l'eau (coll. La bibliothèque du MAUSS).
- Weber, Max [1919] (1963), *Le savant et le politique*, Paris, Plon, (coll. Le monde en 10-18).
- Willaime, Jean-Paul (2019), *Entretiens avec É.-Martin Meunier. La guerre des dieux n'aura pas lieu. Itinéraires d'un sociologue des religions*, Genève, Labor et Fides.

CHAPITRE 9

Étudier les cultures religieuses au Québec : contributions et avenues de l'histoire

BRIGITTE CAULIER

Université Laval

À l'heure des débats que suscite le rôle de l'appartenance religieuse dans la construction d'une identité collective aussi bien qu'individuelle, plusieurs disciplines traditionnellement associées aux sciences des religions sont directement impliquées dans la recherche fondamentale et dans le débat public québécois. Or, comme le souligne Louis Rousseau, « notre société connaît la dialectique identitaire liée aux différences religieuses depuis toujours¹ ». En effet, depuis les premiers contacts entre les Amérindiens et les Français, eux-mêmes exposés à la cohabitation avec des anglo-protestants et des Juifs, à partir de la Conquête britannique, la société québécoise comprend différents groupes ethnoreligieux. Le catholicisme québécois a fait l'objet de nombreuses études historiques et de synthèses qui reflètent le poids démographique et culturel des Canadiens français. Les historiens et les anthropologues ont investi le passé des traditions des Autochtones et de toutes les entreprises missionnaires de conversion. Les débats et les réflexions historiographiques ne manquent pas dans ces deux domaines.

1. L. Rousseau, « Découvrir et donner à comprendre [...] », p. 59.

Mon exploration se concentre sur les travaux concernant le passé des Églises chrétiennes, autres que catholique, et du judaïsme jusque dans les années 1960². Je retiens les études universitaires s’inscrivant en histoire ou dans une autre discipline, si la dimension diachronique y est fortement valorisée, parues depuis les années 1980. Les chercheurs en histoire religieuse cherchent alors à se démarquer d’un courant très ancien : l’histoire confessante et apologétique à l’origine de fresques historiques qui ont servi de mémorial aux communautés croyantes, où sont mis en évidence des pionniers qui serviront de modèles. Le cloisonnement confessionnel des recherches constitue le principal héritage de cette historiographie³ ; il se double d’un cloisonnement linguistique.

Une quarantaine d’années plus tard, alors que le basculement dans le radicalisme religieux d’individus et de groupes provoque le questionnement personnel et collectif sur l’identité religieuse des Québécoises et des Québécois et sur la gestion du pluralisme religieux, que nous livrent les travaux en histoire ? Comment peuvent-ils contribuer à comprendre l’émergence et le façonnement contemporain des cultures religieuses ?

Dans un premier temps, je retracerai la place des appartenances religieuses dans les travaux portant sur les minorités ethnoculturelles du Québec, puis j’évaluerai l’importance du développement de l’histoire sociale pour notre connaissance des institutions religieuses chrétiennes et juives. Je repérerai les travaux qui mettent en lumière les contacts entre les groupes

-
2. Cette esquisse historiographique répond à la curiosité d’une chercheuse, spécialiste du catholicisme, qui, travaillant sur l’enseignement religieux dans les écoles catholiques du Québec, a voulu pousser la porte des classes protestantes pour comparer les programmes de religion. J’ai vu remonter jusque sur le bureau du surintendant de l’Instruction publique les conflits issus de cet enseignement dans les écoles de population mixte. Il me fallait donc explorer les travaux sur ces religions, confessions et dénominations en présence : un univers complexe pour une habituée de la centralisation catholique. L’absence de bien des études ne signifie pas critique de ma part.
 3. Les sociétés savantes d’histoire reflètent ces cloisonnements : pour le catholicisme, la Société canadienne d’histoire de l’Église catholique fondée en 1933 avec deux sections francophone et anglophone à la trajectoire parallèle ; depuis 1960, la Société canadienne d’histoire de l’Église regroupe essentiellement des spécialistes des Églises protestantes au Canada.

religieux pour proposer enfin des pistes de recherche valorisant des approches comparées et interdisciplinaires.

SUR LES TRACES DES MINORITÉS CULTURELLES

Dans les années 1980, la question de l'immigration et de la présence des groupes ethniques au Québec mobilise les historiens, et débouche sur des projets interdisciplinaires d'envergure. L'Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC) joue un rôle institutionnel central dans le développement de ce secteur, avec son chantier sur les communautés ethnoculturelles qui permet d'aborder ultimement la question de l'identité.

Paraissent alors des ouvrages sur les anglophones et les Juifs, où la question linguistique et ethnique domine. Les courants d'immigration, l'intégration socioéconomique, l'identité culturelle, les rapports avec les Québécois francophones servent de matrice à ces entreprises collectives. Dans l'ouvrage de Gary Caldwell et Éric Waddell, *Les anglophones du Québec: de majoritaires à minoritaires*, premier volume de la collection « Identité et changements culturels » paru en 1982, une contribution de N. H. Mair porte sur le repli des Églises protestantes après la Révolution tranquille, dans une section consacrée aux crises contemporaines au sein des institutions. David Rome donne une courte synthèse de l'histoire des Juifs au Québec en soulignant leurs rapports avec les anglophones. L'appartenance religieuse semble minorisée dans la construction de l'identité. Dans son histoire des *Forgotten Quebecers*, Ronald Rudin insiste, pour la période préconfédérale, sur la diversité et les divisions qu'introduisent les ancrages religieux à l'intérieur du protestantisme et avec les catholiques d'origine irlandaise ; néanmoins, il souligne : « *There is a danger, however, in overemphasizing these divisions, for in the three decades leading up to Confederation there was considerable evidence of increased co-operation both between members of the same denomination and between the denominations themselves*⁴. »

Pour les études sur la présence des Juifs au Québec, la dimension ethnique prime. Les premières monographies de

4. R. Rudin, *The Forgotten Quebecers* [...], p. 104.

Pierre Anctil sur les Juifs du Québec sont parues à l'IQRC⁵. Dans un premier volume dirigé avec Gary Caldwell, *Juifs et réalités juives au Québec*, une seule contribution, celle d'Alti Rodal, brosse un portrait des «Institutions et tendances religieuses jusqu'aux années trente». Dans sa synthèse historique toute récente, Anctil affirme la mise à distance de l'appartenance religieuse :

Plutôt que de tenter de produire une histoire de la tradition religieuse juive, ce livre s'intéresse à la présence de personnes d'origine juive dans la société québécoise en tant que porteurs d'une identité et d'une culture minoritaires. Il a donc comme point de départ une approche qui se rattache aux humanités juives, c'est-à-dire qui reflète une *histoire comprise d'un point de vue séculier et scientifique*. Vus sous cet angle, les Juifs forment au sein de la société québécoise un groupe possédant une histoire propre et des caractéristiques particulières, qui entrent en contact avec des forces plus vastes et englobantes⁶.

S'il évite d'insister sur les différentes tendances qui animent le judaïsme au Québec, c'est pour rendre compte de la diversité des identités juives: «[...] il existe au sein de l'ensemble juif montréalais de nombreuses sous-communautés issues de vagues migratoires très différentes. Il faut donc éviter de suggérer au cours de l'analyse l'existence d'un type ou d'un modèle universel [...]»⁷. C'est donc à la toute fin du livre qu'il s'interroge sur l'identité juive contemporaine et la part de ses fondements religieux.

Parallèlement, le chantier des histoires régionales du Québec ouvert par l'IQRC en 1980 et clos en 2013 résume l'histoire des institutions religieuses présentes sur le territoire étudié. L'immense effort de repérage documentaire qui accompagne chacun des projets permet l'identification de nombreuses monographies locales. Néanmoins, tous ces grands projets, qui soulignent la diversité culturelle, abordent avec réserve la dimension religieuse de la culture.

Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce positionnement. Pour le protestantisme, l'historiographie alors disponible offre

5. P. Anctil, *Le Devoir, Les Juifs et l'immigration [...] et Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres [...]*.

6. P. Anctil, *Histoire des Juifs du Québec*, p. 13.

7. *Ibid.*

des travaux très éclatés entre les diverses confessions, plutôt orientés vers l'édification des membres de la communauté. De plus, les chercheurs en histoire se heurtent, encore aujourd'hui, à la difficulté de retrouver des sources primaires. Les congrégations ne sont pas toutes restées sur le territoire québécois. Au fil des déménagements, des départs vers d'autres provinces ou vers les États-Unis, avec la fin même de communautés, les archives connaissent des élagages quand ce n'est pas leur disparition. L'accessibilité liée au degré de confiance à l'endroit des chercheurs universitaires joue également un rôle. L'ouverture des archives a longtemps été conditionnelle au partage des croyances religieuses ou à une culture religieuse commune. Vouloir franchir les frontières de sa religion d'origine pour étudier un autre groupe était difficile. Un processus de mise en confiance devait alors s'enclencher, ce qu'a fait Pierre Anctil, chercheur francophone d'origine catholique qui est passé également par l'apprentissage du yiddish et de l'hébreu.

Si l'étude des manifestations du religieux s'avère en retrait dans ces chantiers, c'est aussi que le domaine le plus porteur au Québec dans les années 1980 est celui de l'histoire socioéconomique. L'histoire religieuse, qui se renouvelle pourtant et surtout pour le secteur catholique, d'ailleurs sous l'influence de la France, n'a pas la cote chez les historiens aussi bien anglophones que francophones.

En dehors des universitaires se consacrant spécifiquement à l'histoire religieuse du Québec, bien des historiens participant au développement de la discipline et à la multiplication des centres d'intérêt ont rencontré des appartenances religieuses diverses sur leur parcours en raison de la structure confessionnelle des institutions sociales. De plus, dans un pays où les recensements décennaux établis depuis le XIX^e siècle mentionnent l'appartenance religieuse de chaque personne et son origine ethnique, cette variable apparaît dans l'étude des vagues d'immigration et de colonisation. Les questions préoccupant les chercheurs comme l'intégration, la sauvegarde du fait francophone, l'organisation des services sociaux et les mécanismes de régulation sociale ont nourri ces recherches. Cette mutation historiographique générale a bien sûr touché l'étude des Canadiens français, mais elle a

également irradié les travaux sur d'autres groupes ethnoreligieux, à des degrés divers.

L'APPORT DE L'HISTOIRE SOCIALE À LA CONNAISSANCE DES GROUPES RELIGIEUX MINORITAIRES

La santé, les services sociaux ont fait et font toujours l'objet d'intenses recherches historiques. Outre le catholicisme, les Églises chrétiennes, les organisations juives sont au cœur des travaux. Tous les types d'établissements et de services sont touchés, de l'enfance à la vieillesse. Le système d'assistance sociale québécois, avant sa prise en charge par l'État, repose sur l'initiative privée et confessionnelle et ne peut donc s'étudier sans passer par ces institutions fondées par les Églises, les associations et les congrégations juives. Le Centre d'histoire des régulations sociales de l'UQAM (CHRS) et le Groupe d'histoire de Montréal de l'Université McGill (fondé dès les années 1970) animent largement ce secteur. C'est aussi une contribution à l'histoire urbaine.

Comme pour les institutions catholiques, les chercheurs ne se sont pas tous arrêtés aux motivations religieuses sous-tendant les initiatives; ils ont privilégié une grille héritée en partie du marxisme ou de la pensée foucauldienne. Néanmoins, pour ne prendre qu'un exemple, Janice Harvey (CHRS) a mis en lumière ce « mélange de devoir chrétien, d'évangélisme et de pensée libérale [qui] formait la base sur laquelle reposait le réseau charitable protestant qui s'est graduellement mis en place à Montréal au XIX^e et au début du XX^e siècle⁸ ». Elle souligne l'importance du *social gospel* qui invite à la conversion et à la réalisation, dans toutes les sphères de l'existence, des exigences chrétiennes. Les laïcs, et particulièrement les femmes, sont à la base de ces organismes qui réunissent plusieurs confessions.

Des recherches plus poussées sur le XX^e siècle seront utiles pour comprendre jusqu'où on mit en pratique les messages des évêques anglicans et les tendances vers le *social gospel* des autres leaders des Églises protestantes à Montréal. Toutefois, nous savons déjà que les nombreuses Églises protestantes se sont taillé une place

8. J. Harvey, « La religion, fer de lance [...] », p. 7.

importante dans le réseau des services sociaux grâce à la mise sur pied de missions et à l'érection d'églises au cœur des quartiers ouvriers de la ville, grâce au travail des missionnaires et des diaconesses, grâce à la fondation d'établissements comme le Andrews Home et grâce, enfin, à la contribution des religieuses anglicanes, qui œuvrèrent activement dans le réseau de bienfaisance de Montréal à partir de 1883⁹.

Si des églises se construisent dans les quartiers plus huppés, les missions se développent dans le centre-ville, délaissé par les anglo-protestants ayant réussi. Harvey s'appuie sur les travaux des géographes et historiennes Sherry Olson et Rosalyn Trigger¹⁰, qui ont exploré l'encadrement des immigrants pauvres dans les quartiers ouvriers de Montréal. Patrick Donovan, dans un doctorat en cours sur la ville de Québec, évalue les transactions entre organismes privés de charité de la Conquête à 1900 et constate que la crainte du prosélytisme entraîne le cloisonnement des initiatives.

Une convergence de ces études se fait également autour du genre, qui est exploré systématiquement. Le Groupe d'histoire de Montréal a d'ailleurs assumé la perspective féministe dès les années 1980. Les femmes impliquées dans la philanthropie montréalaise et les activités caritatives participent pour certaines à l'émergence des revendications féministes et travailleront avec les catholiques dans la coalition entre le Montreal Local Council of Women et la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste. Cette approche transversale du genre rejoint plusieurs domaines d'étude, dont également l'histoire comparée de la fécondité des femmes, catholiques et protestantes¹¹.

À cheval sur l'histoire de la famille, des minorités et des contacts entre les minorités, de jeunes chercheurs¹² explorent, pour les XVIII^e et XIX^e siècles, les mariages mixtes entre catholiques et protestants, reconstituant les itinéraires familiaux sans toutefois toujours pouvoir préciser le vécu familial que génère un tel contexte, souvent difficile à documenter directement par des

9. *Ibid.*, p. 22.

10. R. Trigger, « Protestant Restructuring in the Canadian City [...] » et *God's Mobile Mansions [...]*.

11. D. Gauvreau, D. Gervais et P. Gossage, *La fécondité des Québécoises [...]*.

12. A. Tremblay, « La mixité culturelle [...] »; K. Pépin, « Mariage et altérité [...] ».

archives privées, seuls des documents comme les journaux intimes et de la correspondance pouvant indiquer dans quelle religion sont élevés les enfants ou comment les parents conjuguent leurs différences religieuses.

Dans une province de biconfessionnalité du système scolaire public mis en place au XIX^e siècle, les chercheurs ont bien sûr largement investi le secteur catholique francophone, qui s'est élargi aux catholiques anglophones¹³. Le Quebec Protestant Education Research Project permit à Roderick MacLeod et Mary Anne Poutanen la rédaction d'une synthèse historique sur les commissions scolaires protestantes¹⁴. Ces deux historiens, outre le fonctionnement des institutions scolaires à l'échelle locale, abordent les tensions entre dénominations protestantes ainsi que l'intégration des enfants juifs. Ils portent également un regard sur l'instruction religieuse offerte dans les écoles. Arlette Corcos avait montré la diversité idéologique et religieuse des écoles juives privées fondées à Montréal¹⁵, et Jean-Philippe Croteau leur impact sur la création d'une identité juive¹⁶. Des historiens de l'éducation et Anctil, sous l'angle de l'antisémitisme, avaient déjà abordé le refus de création de commissions scolaires juives et d'un troisième comité dans le système public.

Avec les programmes scolaires et leur mise en application se profile une éducation protestante¹⁷ au primaire dans les écoles publiques qui sera de plus en plus tenue après la Seconde Guerre mondiale. Des similitudes avec les projets catholiques apparaissent pour l'Église anglicane au XIX^e siècle à la lecture de l'étude de Marie-Ève Harbec sur le Dunham Ladies' College / St.Helen's School, où l'isolement des jeunes filles devait préserver celles-ci des «contaminations» extérieures à leur confession¹⁸. Toutefois, la baisse démographique des anglophones au Québec a plutôt renforcé le secteur public en regroupant les enfants et les adolescents, garçons comme filles, de différentes dénominations, et cela, depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle.

13. M. Lanouette, «Penser l'éducation [...]».

14. R. MacLeod et M. A. Poutanen, *A Meeting of the People [...]*.

15. A. Corcos, *Montréal, les Juifs et l'école*.

16. J.-P. Croteau, «Les écoles privées juives à Montréal [...]».

17. B. Caulier, «Enseigner la religion [...]».

18. M.-È. Harbec, «The Ideal Education to Construct an Ideal World [...]».

Outre l'exploration des réponses spécifiques aux problèmes sociaux des groupes ethnoreligieux, les historiens du social ont également fait des comparaisons pour établir les disparités de financement des services sociaux et du système scolaire¹⁹.

LES CONTACTS INTERRELIGIEUX, INTERCONFESSIONNELS ET INTERDÉNOMINATIONNELS DANS LE PASSÉ DU QUÉBEC

La simple énumération de ce titre évoque la complexité des dossiers qui s'offrent à la communauté historique. Se pose d'emblée la question de l'échelle d'observation. Avec le développement de l'histoire transnationale et de l'intérêt pour le monde atlantique, Richard W. Vaudry a replacé le diocèse anglican de Québec dans le monde atlantique britannique en retraçant les réseaux entretenus par les deux courants, *High Church* et évangélique, qui traversent l'anglicanisme et qui s'expriment à Québec²⁰. L'histoire des négociations entre les hautes autorités religieuses avait déjà généré beaucoup d'études du point de vue des catholiques canadiens-français. Dans le quotidien des colons, il fallut bien partager l'espace et trouver des *modus vivendi*. L'histoire repère ces phases d'acclimatation, d'échanges ou de tensions vives, ces entreprises de conversion et de repli dans le cloisonnement confessionnel. La période de l'après-Conquête et le XIX^e siècle ont été et sont encore l'objet d'investigations importantes, car ils ont connu cette prise de contact en contexte colonial et ce partage du territoire en pleine immigration de populations d'appartenances religieuse et linguistique différentes et concurrentes.

19. J.-P. Croteau, « Le financement des écoles publiques [...] ».

20. R. W. Vaudry, *Anglicans and the Atlantic World [...]*. Voir également P. M. Doll, *Revolution, Religion, and National Identity [...]*. L'auteur propose une relecture des rapports Église-État de l'après-Conquête, à la lumière des échanges entre les courants anglican et catholique gallican. En 1995, Mary Ellen Reisner publiait une histoire du diocèse anglican de Québec pour souligner son centenaire.

S'IMPLANTER ET MARQUER LE TERRITOIRE

Nous disposons de quelques études régionales qui précisent le processus d'implantation des Églises après la Conquête anglaise. Les travaux de John Little sur les Cantons de l'Est sont très complets, tout particulièrement *Borderland Religion*, où il montre comment la colonisation de la région qui se nourrit des loyalistes, des Américains et des colons de la Grande-Bretagne s'accompagne d'un intense travail missionnaire de plusieurs dénominations protestantes pour desservir et accompagner ces populations²¹. Pour Little, la religion a joué un rôle fondamental dans la construction d'une nouvelle identité marquée par une éthique volontariste (*voluntary ethos*) qui a entraîné un fort investissement dans des institutions locales puissantes. Et c'est bien à cette échelle locale que l'historien travaille pour étudier cette circulation religieuse dans cette zone limitrophe, frontalière. En cela, il prend ses distances avec l'historiographie canadienne-anglaise :

The stereotypical view has been that English-Canadian society played the secular materialist counterpart to a profoundly spiritual and conservative French-Canadian society. But, while popular religious culture has been undergoing revisionist exploration in Quebec, historians of religion in English Canada have for the most part continued to focus on the ideas of the elite and the development of religious institutions.

As a result, few studies of English Canada have integrated religion into the dynamic of community development, focusing instead on the economy and the state as agents of social change, at least prior to the rise of the social gospel movement and Catholic corporatism in the late nineteenth and early twentieth centuries²².

Avant cette synthèse, l'*Atlas historique des pratiques religieuses* dirigé par Louis Rousseau et Frank Remiggi pour le sud-ouest du Québec au XIX^e siècle a repéré le processus et la chronologie d'implantation des églises chrétiennes en ville et en campagne. Là, après une recherche d'isolement de la part des groupes religieux, la croissance démographique a rétréci les bulles de chacun et

21. Dans une perspective théologique, Denis Fortin a réalisé une thèse sur l'histoire de l'adventisme dans les Cantons (*Adventism in Quebec [...]*, publiée en français sous le titre *L'adventisme dans les Cantons de l'Est du Québec [...]*)

22. J. I. Little, *Borderland Religion [...]*, p. x.

forcé les contacts. Cet ouvrage – essentiellement consacré au catholicisme –, comme celui de Little, révèle la quantité de données nécessaires pour travailler à cette échelle. Mais la précision et la reconstitution des pratiques religieuses sont à ce prix. Pour comprendre la paroisse catholique, *l'Atlas historique du Québec*²³ ne pouvait se dispenser d'étudier son investissement par l'État britannique pour l'administration locale, tout comme la morphologie de la paroisse urbaine à Montréal ne s'analyse pas sans la présence protestante.

La territorialité confessionnelle se construit autour des lieux de culte – églises, chapelles, temples et synagogues – et des édifices communautaires : salles de réunion, centres de loisirs, écoles, couvents, orphelinats, maisons de retraite pour les personnes âgées, et des cimetières, fort bien étudiés déjà²⁴. C'est une vie de quartier et des communautés qui jaillit avec ses frontières poreuses ou rigides. Les urbanistes relancent les historiens en s'intéressant à la cohabitation interreligieuse actuelle.

Dans le cadre des études patrimoniales, les travaux sur l'architecture religieuse ont investi ces marques du pluralisme religieux québécois qu'offrent les regroupements d'édifices religieux. Vicky Bennett y a contribué²⁵. On sait que les confessions chrétiennes se partageaient les mêmes architectes, qui favorisaient ainsi la circulation silencieuse des modèles. Au début du XIX^e siècle, le palladianisme anglais inspirait plusieurs églises catholiques, leur conférant une élégance sobre et discrète. La précarité plus précoce du patrimoine religieux des minorités a suscité l'intérêt des chercheurs pour en assurer la préservation²⁶. Cette proximité spatiale implique des échanges, une découverte des pratiques religieuses des autres, des comparaisons et, selon les époques, des tensions souvent alimentées par la volonté de convertir.

23. S. Courville et N. Séguin (dir.), *Atlas historique du Québec: la paroisse*.

24. On garde à l'esprit les cimetières, confessionnels ou interdénominationnels. Les divisions et les rapprochements entre les vivants ont toujours leur pendant quand il s'agit de disposer de leurs défunts. L'étude des rites mortuaires est une excellente porte d'entrée à l'étude des cultures religieuses.

25. V. Bennett, *Sacred Space and Structural Style* [...].

26. M.-C. Rocher et M. Pelchat, *Le patrimoine des minorités* [...].

CONVERTIR L'AUTRE : MISSIONS ET CONTROVERSE

Le Québec du XIX^e siècle est le terrain de missionnaires. Les missions intraprotestantes sont à l'œuvre et stabilisent les communautés dans les zones de colonisation, tandis qu'elles répondent aux vagues migratoires dans les villes. Dans les Cantons de l'Est, Françoise Noël et John Little ont montré que l'Église anglicane, souvent considérée comme peu encline à se lancer dans le travail missionnaire, s'y est au contraire déployée.

Les missions protestantes auprès des Canadiens français ont particulièrement retenu l'attention des historiens francophones, à la hauteur peut-être des craintes des évêques catholiques et en raison des enjeux d'une conversion dans une société linguistiquement fragile. Il m'est impossible d'en retracer ici l'historiographie complète, toujours très productive.

L'organisation des missions, les méthodes d'évangélisation, l'évaluation de leur impact sur les conversions et les raisons de celles-ci ont donné lieu à des thèses comme celle de Dominique Vogt-Raguy²⁷ ou récemment celle de Catherine Hinault²⁸, qui étudie, entre autres, les discriminations et le « stress acculturatif » subis par les convertis des années 1830 à 1920. Pour Hinault, par la conversion, ces communautés se dirigent vers la modernité :

Ainsi, pour ces ruraux canadiens-français, l'appartenance officielle, voire la conversion officielle au protestantisme évangélique, signifiaient la relégation d'un catholicisme populaire qui leur paraissait désormais relever de la prémodernité et ce faisant, ce glissement culturo-confessionnel fait apparaître de manière originale la transition visible d'une frange médiane de ces communautés rurales vers ce qu'on peut appeler la « modernité »²⁹.

Christine Hudon, avant de travailler sur les protestants francophones, a vu dans le diocèse de Saint-Hyacinthe les influences que, dans les zones pionnières de colonisation et avant l'établissement d'un maillage paroissial catholique serré, les protestants pouvaient avoir sur les Canadiens français, en particulier sur le

27. D. Vogt-Raguy, *Les communautés protestantes francophones au Québec, 1834-1925*.

28. C. Hinault, *Catholiques et protestants dans le sud-ouest du Québec [...]*

29. C. Hinault, « Les "franco-protestants" [...] », p. 100.

retardement de l'âge du baptême des enfants catholiques³⁰. Les conversions individuelles et familiales et les limites floues de la conversion ont retenu son attention plutôt que les coups d'éclat de quelques paroisses entières en réaction à l'autoritarisme clérical catholique³¹.

Ce secteur de recherche en pleine expansion depuis les années 1990³² a été soutenu par la réflexion sur l'identité et les difficultés de vivre qu'implique un statut doublement minoritaire. Il est également réactivé par la communauté protestante francophone émergeant des conversions qui ont débuté dans les années 1970. De nouvelles mises en récit de cette histoire sont parues, après celles du début du xx^e siècle³³. Un fort souci les anime pour retrouver des racines, qui pour certains remonteraient au Régime français. Être descendants de huguenots confirmerait leur légitimité. La Société d'histoire du protestantisme franco-québécois qu'ils ont créée travaille activement à la sauvegarde de leur héritage, en rassemblant les archives: «Notre Société a pour objectifs de préserver de l'oubli, de faire connaître et de mettre en valeur l'histoire et le patrimoine de la communauté franco-protestante et évangélique du Québec et des régions avoisinantes [...]»³⁴. Le secteur connaît donc une forte animation et des publications de valeur scientifique variable.

DE L'ANTISÉMITISME AU DIALOGUE

Les premiers Juifs à s'être installés au Québec avec la Conquête ont pu profiter d'une liberté dans les affaires et du respect de leur pratique religieuse, comme en Angleterre, et de leur émancipation en 1832. Leur situation s'est détériorée au fur et à mesure des vagues d'immigration européenne depuis la fin du xix^e siècle jusqu'au xx^e siècle, avec des pointes d'antisémitisme.

30. C. Hudon, *Prêtres et fidèles* [...].

31. *Id.*, *Le prêtre, le ministre et l'apostat* [...] et *The French-Canadian Protestants of South Ely*.

32. Les protestants francophones du Québec ont fait l'objet d'ouvrages collectifs souvent issus de colloques (D. Remon, *L'identité des protestants francophones* [...]; J. Zuidema, *French-Speaking Protestants in Canada* [...]; M.-C. Rocher et collab., *Huguenots et protestants francophones au Québec* [...]).

33. R. Larin, *Brève histoire des protestants* [...]; J.-L. Lalonde, *Des loups dans la bergerie* [...].

34. En ligne, shpfq1.org/a-propos/ conférences, consulté le 26 novembre 2017.

Pierre Anctil y a consacré plusieurs études qui ont pu déboucher sur des travaux de synthèse, comme celle d'Ira Robinson qui embrasse tout le Canada³⁵. La presse, les déclarations des politiciens antisémites, les campagnes de prédication de certains curés ont été analysées, ainsi que les épisodes violents. Cette question qui touche aux positions de l'Église catholique et au courant nationaliste canadien-français demeure très sensible politiquement. Anctil et Robinson ont montré que le Canada anglais n'était pas en reste, mais dans la discrétion, qu'on pense au *numerus clausus* de l'Université McGill. Les épisodes d'antisémitisme dans les écoles montréalaises sont bien identifiés comme étant à l'origine, pour l'un, de la grève des enfants juifs de l'école Aberdeen en 1913. Après la Seconde Guerre mondiale, les commissaires des écoles d'Outremont veulent fermer leurs portes aux Juifs, provoquant la résistance de la Home and School Association locale qui avait accueilli les réfugiés juifs³⁶.

Depuis quelques années, Gilles Routhier explore les initiatives de l'abbé Ernest Lemieux, qui a suscité un rapprochement avec la communauté juive de Québec, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, dans le cadre des Amitiés judéo-chrétiennes qui incluaient également les églises protestantes³⁷. L'histoire des rapprochements œcuméniques reste à écrire.

DÉCLOISONNER ET RESTITUER LES PRATIQUES RELIGIEUSES COLLECTIVES ET INDIVIDUELLES

J'ai tenté d'évoquer les principales avenues suivies en histoire des minorités religieuses, chrétiennes et juive, présentes au Québec. Ces études offrent déjà des repères importants sur les transactions religieuses séculaires qui ont forgé les cultures religieuses du Québec. La seconde moitié du xx^e siècle est certainement le prochain terrain d'enquête en histoire et je ne peux que souhaiter la mise sur pied d'équipes réunissant les spécialistes de différentes religions ou confessions afin d'atteindre des

35. I. Robinson, *A History of Antisemitism in Canada*.

36. R. MacLeod et M. A. Poutanen, *A Meeting of the People [...]*; *id.*, «Little Fists for Social Justice [...]».

37. J. Duhaime et G. Routhier, *Juifs et chrétiens [...]*.

études intégrées sur les pratiques religieuses, même si le travail ne manquera pas non plus sur les institutions religieuses elles-mêmes.

Toutefois, l'éloignement de certaines formes de pratique religieuse ou même la perte de contact actuelle avec toute pratique religieuse créent un fossé culturel important qui rend presque illisibles les activités religieuses du passé et du présent, et l'influence même du religieux sur des pratiques sociales. Ce qui relevait de l'évidence du quotidien de croyants, qui a donc souvent été négligé dans les études, s'impose aujourd'hui comme prioritaire dans le décryptage. L'approche ethnohistorique prend toute sa pertinence en retraçant ces gestes, ces façons de penser, de croire, de prier, de se comporter et de régler les problèmes sociaux. Sans l'histoire, comment cerner également cet héritage culturel religieux qui travaille souterrainement la société, comment établir une chronologie fine de l'émergence des cultures religieuses ?

C'est à partir du bas, des fidèles, et en centrant la recherche sur les pratiques que les historiens repèrent les écarts au normatif, édicté par les autorités religieuses, et qui a évolué. Ces pratiques nous renvoient également à la nécessité de bien situer les dénominations protestantes, par exemple, sans négliger les échanges et une plus ou moins grande fluidité entre celles-ci. Chez les historiens du protestantisme québécois, cette importance d'atteindre la culture religieuse populaire est désormais réaffirmée, alors qu'elle a été au cœur des travaux sur le catholicisme dans les années 1970-1980, non sans débats épistémologiques. Des travaux sur les communautés juives prennent plus en compte les traditions religieuses. Après des études sur les ashkénazes³⁸, Steven Lapidus et Christine Caron-Chevalier, qui enquêtent sur les migrations postcoloniales au Québec des Juifs sépharades, évaluent l'impact de leur tradition religieuse dans leurs rapports distanciés avec les ashkénazes³⁹.

Il me semble essentiel d'explorer tous les vecteurs d'appartenance et de croyances dont les liturgies, avec leurs expressions musicales et leurs réformes, renvoient également au rapport au

38. I. Robinson, *Rabbis and Their Community* [...].

39. Y. Cohen, *Les sépharades du Québec* [...].

corps. La dimension collective des pratiques religieuses mérite une attention jusque dans le concret des rituels, et pas seulement ceux de la mort, qui nous sont déjà mieux connus. Elle s'accompagnera également de recherches sur les pratiques familiales et individuelles qui nous amènent à repérer l'influence du genre jusque dans la vie spirituelle, à partir de journaux intimes par exemple. Ces pistes correspondent également à ce souci contemporain de l'individu en permettant de comprendre les dynamiques passées entre communauté et individu.

Au total, il s'agit d'approcher les différences dans l'être au monde, de comprendre les codes culturels dont ont disposé les Québécois et les Québécoises pour orienter leur vie dans une société complexe – doublement colonisée –, terre d'immigration, de mixité religieuse et linguistique. Alors les synthèses en histoire religieuse du Québec seront possibles⁴⁰.

BIBLIOGRAPHIE

- Ancil, Pierre (1988), *Le Devoir, les Juifs et l'immigration*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Ancil, Pierre (1988), *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Ancil, Pierre (2017), *Histoire des Juifs du Québec*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Ancil, Pierre et Gary Caldwell (1984), *Juifs et réalités juives au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Ancil, Pierre et Ira Robinson (dir.) (2010), *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*, Québec, Éditions du Septentrion.
- Bennett, Vicky (1997), *Sacred Space and Structural Style: The Embodiment of Socio-Religious Ideology*, Ottawa, University of Ottawa Press.
- Caulier, Brigitte (1997), « Enseigner la religion dans le système scolaire confessionnel au Québec (XIX^e-XX^e siècles) », dans Raymond Brodeur et Brigitte Caulier (dir.), *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions, XVI^e-XX^e siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval ; Paris, Éditions du Cerf, p. 265-284.

40. Lucien Lemieux a tenté une synthèse, *Une histoire religieuse du Québec*, qui n'évite pas une juxtaposition des informations disponibles sur les groupes religieux. Nancy Christie et Michael Gauvreau ont choisi ce décloisonnement confessionnel et la comparaison dans leur synthèse: *Christian Churches and their Peoples, 1840-1965. A Social History of Religion in Canada*.

- Cohen, Yolande (dir.) (2017), *Les sépharades du Québec: parcours d'exils nord-africains*, Montréal, Del Busso.
- Corcros, Arlette (1997), *Montréal, les Juifs et l'école*, Sillery, Éditions du Septentrion.
- Courville, Serge et Normand Séguin (dir.) (2001), *Atlas historique du Québec: la paroisse*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Croteau, Jean-Philippe (2006), *Le financement des écoles publiques à Montréal entre 1869 et 1973: deux poids, deux mesures*, thèse de doctorat (Ph. D.), histoire, Université du Québec à Montréal.
- Croteau, Jean-Philippe (2012), «Les écoles privées juives à Montréal (1874-1939): des instances de reproduction identitaire et de production sociale?», *Études d'histoire religieuse*, vol. 78, n° 2, p. 81-101.
- Doll, Peter M. (2000), *Revolution, Religion, and National Identity: Imperial Anglicanism in British North America, 1745-1795*, London, Associated Universities Press.
- Duhaime, Jean et Gilles Routhier (2017), *Juifs et chrétiens au Canada 50 ans après Nostra Ætate*, Anjou, Fides.
- Fortin, Denis (1995), *L'adventisme dans les Cantons de l'Est du Québec: implantation et institutionnalisation au XIX^e siècle*, thèse de doctorat (Ph. D.), théologie, Université Laval.
- Fortin, Denis (2004), *Adventism in Quebec: The Dynamics of Rural Church Growth, 1830-1910*, Berrien Springs, Andrews University Press.
- Gauvreau, Danielle, Diane Gervais et Peter Gossage (2007), *La fécondité des Québécoises, 1870-1970: d'une exception à l'autre*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Harbec, Marie-Ève (2005), «The Ideal Education to Construct an Ideal World: The Dunham Ladies' College and the Anglican Elite of the Montreal Diocese, 1860-1913», dans Bettina Bradbury et Tamara Myers (dir.), *Negotiating Identities in 19th and 20th-century Montreal*, Vancouver, UBC Press, p. 149-174.
- Harvey, Janice (2007), «La religion, fer de lance de l'aide aux démunis dans la communauté protestante montréalaise au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle», *Études d'histoire religieuse*, vol. 73, p. 7-30.
- Hinault, Catherine (2011), *Catholiques et protestants dans le sud-ouest du Québec, des années 1830 à 1920*, thèse de doctorat (Ph. D.), études nord-américaines, Université Paris III.
- Hinault, Catherine (2015), «Les "franco-protestants" au Québec des années 1830 à 1920: des immigrants de l'intérieur», dans Martine Raibaud, Micéala Symington Ionut Untea et David Waterman (dir.), *Cultures in Movement*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, p. 91-108.
- Hudon, Christine (1995), «Le prêtre, le ministre et l'apostat. Les stratégies pastorales face au protestantisme canadien-français au XIX^e siècle», *Sessions SCHEC*, n° 61, p. 81-99.

- Hudon, Christine (1996), *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Éditions du Septentrion.
- Hudon, Christine (2002), «The French-Canadian Protestants of South Ely», dans Nancy Christie (dir.), *Households of Faith. Family, Gender, and Community in Canada, 1760-1969*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 138-166.
- Lalonde, Jean-Louis (2002), *Des loups dans la bergerie. Les protestants de langue française au Québec (1534-2000)*, Montréal, Fides.
- Langlais, Jacques et David Rome (1986), *Juifs et Québécois français. 200 ans d'histoire commune*, Montréal, Fides.
- Lanouette, Mélanie (2004), *Penser l'éducation, dire sa culture. Les écoles catholiques anglaises au Québec, 1928-1964*, thèse de doctorat (Ph. D.), histoire, Université Laval.
- Larin, Robert (1998), *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVI^e-XIX^e siècles)*, Boucherville, Éditions de la Paix.
- Little, John Irvine (2004), *Borderland Religion. The Emergence of an English-Canadian Identity, 1792-1852*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.
- MacLeod, Roderick et Mary Anne Poutanen (2004), *A Meeting of the People. School Boards and Protestant Communities in Quebec, 1801-1998*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- MacLeod, Roderick et Mary Anne Poutanen (2012), «Little Fists for Social Justice: Anti-Semitism, Community, and Montréal's Aberdeen School Strike, 1913», *Labour / Le Travail*, vol. 70, p. 61-99.
- Noël, Françoise (1988), *Competing for Souls: Missionary Activity and Settlement in the Eastern Townships (1792-1851)*, Sherbrooke, Département d'histoire de l'Université de Sherbrooke.
- Pépin, Karine (2016), *Mariage et altérité. Les mariages mixtes chez la noblesse canadienne après la Conquête (1760-1800)*, mémoire de maîtrise (M.A.), histoire, Université de Sherbrooke.
- Prattis, J. Ian (1980), «Ethnic Succession in the Eastern Townships of Quebec», *Anthropologica*, vol. 22, n° 2, p. 215-234.
- Reisner, Mary Ellen (1995), *Strangers and Pilgrims: A History of the Anglican Diocese of Quebec, 1793-1993*, Toronto, Anglican Book Center.
- Remon, Denis (dir.) (1998), *L'identité des protestants francophones au Québec (1834-1997)*, actes de colloque, 65^e Congrès de l'ACFAS, 12 au 16 mai 1997, Université du Québec à Trois-Rivières, Montréal, ACFAS.
- Robinson, Ira (2007), *Rabbis and Their Community: Studies in the Eastern European Orthodox Rabbinate in Montreal, 1896-1930*, Calgary, University of Calgary Press.
- Robinson, Ira (2015), *A History of Antisemitism in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

- Rocher, Marie-Claude et Marc Pelchat (2006), *Le patrimoine des minorités religieuses du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Rocher, Marie-Claude, Marc Pelchat, Philippe Chareyre et Didier Poton (dir.) (2014), *Huguenots et protestants francophones au Québec: fragments d'histoire*, Montréal, Novalis.
- Rousseau, Louis (2016), «Découvrir et donner à comprendre les traces plurielles des traditions religieuses au Québec», dans Mélanie Lanouette et Étienne Rivard (dir.), *Dire la diversité culturelle du Québec: réflexions sur fond muséal*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 57-62.
- Rousseau, Louis et Frank W. Remiggi (1998), *Atlas historique des pratiques religieuses: le sud-ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
- Rudin, Ronald (1985), *The Forgotten Quebecers. A History of English-Speaking Quebec, 1759-1980*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Tremblay, Alex (2014), *La mixité culturelle au sein des élites québécoises au XIX^e siècle: l'exemple de la famille Marchand, 1791-1900*, mémoire de maîtrise (M.A.), histoire, Université Laval.
- Trigger, Rosalyn (2002), «Protestant Restructuring in the Canadian City: Church and Mission in the Industrial Working-Class District of Griffintown, Montreal», *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 31, n^o 1, p. 5-18.
- Trigger, Rosalyn (2005), *God's Mobile Mansions: Protestant Church Relocation and Extension in Montreal, 1850-1914*, thèse de doctorat (géographie), Université McGill.
- Vaudry, Richard W. (2003), *Anglicans and the Atlantic World: High Churchmen, Evangelicals and the Quebec Connection*, Montréal, Kingston, London et Ithaca, McGill-Queen's University Press.
- Vaugeois, Denis (2011), *Les premiers Juifs d'Amérique, 1760-1860. L'extraordinaire histoire de la famille Hart*, Québec, Éditions du Septentrion.
- Vogt-Raguay, Dominique (1996), *Les communautés protestantes francophones au Québec, 1834-1925*, thèse de doctorat (Ph. D.), histoire, Université Michel de Montaigne Bordeaux III.
- Zuidema, Jason (2011), *French-Speaking Protestants in Canada: Historical Essays*, Leiden et Boston, Brill.

CHAPITRE 10

L'évolution de l'étude de la religion au Québec: l'apport du regard du théologien

GILLES ROUTHIER

Université Laval

À l'université, pendant plusieurs décennies, l'étude de la religion au Québec a surtout été le fait des facultés de théologie et des départements d'histoire. Depuis le début du xx^e siècle, malgré les turbulences de la période moderniste, la discipline historique avait pratiquement le monopole de cette étude. L'histoire ecclésiastique, comme on disait à l'époque, était cependant conçue dans le cadre de la théorie des lieux théologiques de Melchior Cano. De ce fait, elle représentait un tremplin ou un prétexte pour faire de la théologie spéculative, une réserve d'exemples et de contre-exemples, dans le cas des « hérésies ». Il fallait démontrer que l'Église catholique représentait la vraie religion. Cela perdura jusque dans les années 1940, où les choses commencèrent à changer¹.

-
1. La formation des professeurs dans les sciences historiques est plus solide. À Québec, la présence d'Emmanuel Bourque comme professeur à partir de 1940 leur donne une nouvelle impulsion. Formé à Rome à l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne, il s'est illustré, sur le plan international, par ses études novatrices sur les sacramentaires romains. De même, l'arrivée de Jean-Marie Fortier, diplômé en histoire ecclésiastique à Louvain et à Rome, fournit un autre exemple.

Quoi qu'il en soit, il y a dans les facultés et départements de théologie du Québec une tradition ancienne et une pratique bien établie de l'étude de l'histoire du christianisme. Toutefois, dans les universités québécoises, l'emploi du singulier est de mise. Par religion on entendait le catholicisme, même s'il faut nuancer cette observation. En effet, à partir du XIX^e siècle, le développement de la missiologie, aussi bien dans le protestantisme que dans le catholicisme, inaugure l'étude des autres religions, le développement de l'histoire des religions et l'émergence de l'anthropologie n'étant pas détachables de l'histoire coloniale, ni indépendants de l'entreprise missionnaire, comme les études récentes sur le couple anthropologue et missionnaire l'ont montré². Au Canada francophone, ce développement s'est limité à l'Université d'Ottawa (Université Saint-Paul) où les oblats de Marie-Immaculée ont progressivement mis sur pied un institut des sciences de la mission et établi une revue d'anthropologie et de missiologie³.

Des évolutions rapides peuvent être observées au cours des 70 dernières années. À l'histoire et à l'anthropologie s'ajoutent d'autres disciplines qui sont mises à contribution dans l'étude du religieux. Cet élargissement disciplinaire s'amorce sous le pontificat de Pie XII. Constatant la déficience de la formation des futurs prêtres, celui-ci demande, dans la constitution apostolique *Sedes sapientiae* du 31 mai 1956, qu'une année de formation soit ajoutée à la formation des clercs. Cette « année de pastorale », comme on l'appela, se situe après leur ordination, au moment où ils font leurs premiers pas dans le ministère, c'est-à-dire alors qu'ils sont mis en contact avec le terrain pastoral et confrontés à des pratiques religieuses concrètes, des populations ou des espaces humains. Ils sont alors mis en demeure de comprendre l'action pastorale, les pratiques et les demandes religieuses qu'ils rencontrent. Il est absolument nécessaire, comme le souligne la constitution, « que les futurs pasteurs du troupeau du Seigneur soient formés en matière de psychologie et de pédagogie, de didactique et de catéchétique, de sciences sociales et pastorales autres connaissance de ce genre, par des experts et selon les normes édictées par le Siège

-
2. Voir F. Laugrand et O. Servais, *Du missionnaire à l'anthropologue [...] et O. Servais et G. Van't Spijker, Anthropologie et missiologie. XIX^e-XX^e siècles.*
 3. Il s'agit de la revue *Kerygma* (1967-2007), remplacée par la suite par *Missions*. Elle s'intéressa surtout aux Amérindiens et aux Inuits.

apostolique, de sorte qu'ils aient une préparation adaptée aux besoins de l'apostolat de notre temps [...]». Cette ouverture de la théologie aux sciences humaines sera confirmée par le concile Vatican II, notamment dans le décret *Optatam totius* qui, au final, ne va pas beaucoup plus loin que Pie XII sur cette question⁴.

Ce sont ces provocations qui ont donné l'impulsion au développement de ce qui deviendrait par la suite les sciences des religions. En effet, c'est dans ce sillage qu'on intégra aux facultés de théologie des professeurs formés en psychologie⁵, en sociologie⁶ et en pédagogie⁷, et que se créeront dans les marges de ces facultés de nouveaux instituts, département ou centre de recherche. Souvent placés dans une situation paradoxale, puisqu'en même temps qu'ils sont étroitement liés aux disciplines théologiques, qu'ils renouvellent de l'intérieur, ils demeurent dans une position de recul par rapport aux doctrines et aux institutions, ces nouveaux acteurs paveront la voie à une nouvelle forme de l'étude de la religion.

À titre d'exemple, à la fin des années 1950, dans le sillage de la constitution apostolique *Sedes sapientiae*, on assiste à la floraison de nombreux instituts et centres qui vont renouveler, à moyen terme, l'enseignement de la théologie. On observe :

-
4. On verra en particulier le n° 20 : «Qu'on leur apprenne aussi à user des moyens que peuvent fournir les sciences pédagogiques, psychologiques ou sociologiques.»
 5. À l'Université Laval, les abbés Jean-Marie Lachance (licence en psychologie expérimentale, Montréal; professeur à l'Institut de pastorale, 1964-[1966]) et Armand Maranda (licence en orientation professionnelle, professeur à l'Institut de catéchèse et à l'Institut de pastorale, 1964-[1966]) donnaient aux séminaristes des enseignements en psychologie de la vocation depuis 1959. Par la suite (1965-1966), Paul-Eugène Couture et Réginald Richard étaient appelés à donner des enseignements en psychologie, respectivement à la Faculté de théologie et à l'Institut de catéchèse. Depuis la création de l'Institut de catéchèse, les enseignements en psychologie avaient été assurés par des professeurs étrangers, notamment Jean Le Du et P. Godin de Louvain.
 6. Roland Doyon étudiera en sciences sociales, sous la direction de F. Boulard à Paris; Philippe Laberge obtiendra sa licence en sciences sociales et politiques à Louvain, et F. Routhier sa licence en sciences sociales à la Grégorienne.
 7. Bernard Côté, Jacques de Lorimier, Maurice Parent, Norbert Fournier, Gladys Gordon et Gaston Laroche obtiendront un diplôme de l'Institut catéchétique de Paris alors que Jean-Paul Bérubé, Jean-Charles Racine, René Barbin, Jacques Laforest, Jean l'Archevêque, etc., seront formés à l'Institut Lumen Vitae de Bruxelles. Pour sa part, R. Poulin, après un baccalauréat en catéchèse, obtiendra un certificat d'études en liturgie de l'Institut pontifical liturgique Saint-Anselme.

- À Montréal, la fondation d'un Institut supérieur des sciences religieuses⁸ (1955) qui assurera à partir de 1961 un programme d'enseignement en pastorale catéchétique⁹, et de l'École dominicaine de pastorale (1961);
- À Québec, la création de l'Institut de pastorale à la Faculté de théologie de l'Université Laval (1958) et, la même année, celle du Centre de recherches en sociologie religieuse, premier centre de recherche de l'U. Laval. Quelques années plus tard (1961), l'Université Laval établit un Institut de catéchèse qui sera rapidement lui aussi rattaché à la Faculté de théologie;
- À Ottawa, l'établissement de l'Institut de pastorale (1957). Ce nouvel institut est sans doute à situer dans le prolongement de fondations de la décennie 1940, à l'Université d'Ottawa: le Centre catholique, le Service d'apostolat liturgique et l'Institut de la mission.

Dans ce développement, quelques traits sont à retenir. D'une part, le nombre de disciplines mises à contribution s'est considérablement accru, ce qui va permettre un enrichissement des perspectives et des regards dans les études de la religion. D'autre part, le document romain assignait une finalité exclusivement pastorale à l'étude de la religion. Comme le rappelle Vatican II: «Le souci pastoral qui doit informer toute la formation des séminaristes exige aussi qu'ils reçoivent une préparation en ce qui concerne spécialement le ministère, notamment la catéchèse et la prédication, le culte liturgique et l'administration des sacrements.» Il s'agissait de préparer les pasteurs à l'apostolat. Ceux-ci sont donc les destinataires de cette formation qui intègre les sciences humaines. Enfin, tout le développement de la sociologie religieuse, première manière, est finalisé par le souci pastoral et s'appuie sur des acteurs pastoraux¹⁰. Cela n'est pas le propre du Québec. On retrouve la même chose ailleurs,

8. Il faut souligner que de telles fondations, vouées à la formation doctrinale des religieuses, étaient appelées par Rome depuis le début des années 1950.

9. À ce sujet, on verra M. Sauvé, *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie*.

10. Sur le développement de la sociologie religieuse au Québec, voir G. Routhier, «La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec» et G. Routhier, M. Shore et J.-P. Warren, «Religions et sciences sociales [...]».

notamment en France, laquelle influence largement le Québec. L'exemple de F. Boulard, qui inspira plusieurs sociologues québécois, est instructif. Curé d'une paroisse rurale puis aumônier général de la Jeunesse agricole chrétienne, Fernand Boulard en vient à la sociologie en raison de son souci pastoral. Il publie d'abord *L'art d'être curé de campagne* (1941) puis, avec les abbés Achard et Emerard, *Problèmes missionnaires de la France rurale* (deux volumes, 1945), dans lequel il montre la nécessité, pour le clergé rural, de connaître la vie sociale de ses paroissiens. Dans la foulée, il se lie à Gabriel Le Bras, qui avait lancé un vaste projet de recherche sur la pratique des catholiques en France. Avec lui, il établit en 1947 la *Carte religieuse de la France rurale*, qui connaîtra plusieurs rééditions. Son ouvrage *Essor ou déclin du clergé français ?* (1950) est déjà un ouvrage de sociologie qui s'interroge sur le sens à attribuer aux résultats de ses enquêtes. En 1954, il publiera *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Entre 1954 et 1968, à la demande de plusieurs évêques, il réalise de nombreuses enquêtes dans plusieurs diocèses de France et élabore une vaste réflexion sur les résultats obtenus. En 1968, il publiera *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*. L'itinéraire de Jacques Grand'Maison est un peu semblable. Lorsqu'il se joint à Yves Martin et Fernand Dumont, au moment de la Grande Mission de Saint-Jérôme, il est responsable de l'Action catholique dans son diocèse. Même chose à Québec. Roland Doyon, élève de Boulard, œuvrait à la Grande Mission du diocèse et au Conseil diocésain de pastorale en même temps qu'il travaillait à l'Institut de pastorale de l'Université Laval.

Les années 1950 représentent donc un moment fondateur et, à mon sens, Vatican II ne servira que d'accélérateur, confirmant le mouvement d'émancipation de ces sciences de la religion qui s'ajoutaient à la théologie.

À partir de ce socle, on peut ensuite dessiner les évolutions des 60 dernières années, années au cours desquelles les sciences des religions vont progressivement s'émanciper de la théologie tout en conservant un rapport dialectique, parfois conflictuel, avec elle. Ces évolutions, par choc en retour, permettent de penser quel peut être l'apport de la théologie dans l'étude de la religion, car le développement des sciences de la religion oblige

la théologie à mieux définir le lieu de sa propre parole et son apport éventuel.

Dans son panorama de l'évolution des sciences des religions, Jean Séguy discernait trois phases dans l'évolution des rapports entre théologie et sciences des religions. Il présentait l'histoire de ces rapports à partir de la métaphore d'une « querelle de générations à l'intérieur d'une famille¹¹ ». La première phase est celle des *mères abusives*, alors que la mère théologie aurait été « tenté[e] d'empêcher ses filles, les sciences laïques, de prendre leur envol ». Ce sont les sciences des religions au service de la théologie, se développant sous sa règle et dans son giron. Cette première phase aurait été suivie d'une deuxième, celle des *vierges folles*, qui représente un temps d'émancipation au cours duquel les sciences humaines et sociales abandonnent, en la contestant, leur matrice théologique et campent hors de la cité théologienne. Cette deuxième phase serait suivie d'une troisième, celle des *mères repenties et des filles prodigues*, caractérisée par l'abandon des polémiques, et qui conduit, d'une part, la théologie à emprunter des méthodes et des approches élaborées par les sciences humaines et sociales et, d'autre part, les sciences humaines et sociales à ne pas prétendre expliquer sans reste le fait religieux. Cette présentation dialectique et imagée laisse entendre qu'en sa troisième phase, il y a une fécondation croisée entre théologie et sciences des religions, ce qui suggère un apport de la théologie à la connaissance du religieux. Ma réflexion sera sans doute moins poétique et métaphorique que celle de Séguy, mais je suivrai cependant la même logique, examinant sommairement le devenir des sciences des religions et la place qu'elles ont prise dans l'étude de la religion, avant de considérer l'apport possible de la théologie. Je considérerai principalement deux évolutions.

11. J. Séguy, « Panorama des sciences des religions ».

DEUX ÉVOLUTIONS DÉTERMINANTES

L'ÉVOLUTION DES DESTINATAIRES ET DES DESTINATEURS

Les textes magistériels qui encouragent l'étude du religieux en prenant appui sur les sciences humaines et sociales énumèrent clairement des destinataires : les séminaristes, les pasteurs du troupeau, les prêtres et les missionnaires. Cette liste de destinataires déterminait largement la finalité pastorale de l'étude de la religion ou des religions. On ne sera pas surpris de constater que l'évolution importante des destinataires qui se manifeste tout au long des décennies déterminera largement l'évolution des finalités poursuivies par ces études.

L'évolution des destinataires est considérable. Au début de la période, les enseignants étaient surtout des clercs, souvent engagés dans l'action pastorale. Leurs intérêts étaient souvent liés à l'activité pastorale qu'ils connaissaient de l'intérieur. De plus, les études se limitaient à l'Église catholique. Telle n'est plus la situation aujourd'hui. En effet, l'étude de la religion au Québec n'intéresse plus seulement les séminaristes et les pasteurs, toujours moins nombreux. Nous n'avons pas d'information précise et récente à ce sujet et il faudrait mettre à jour l'étude réalisée en 2002 à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval¹². Chose certaine, le paysage évolue rapidement¹³.

Aujourd'hui, les personnes intéressées par l'étude de la religion ne se destinent pas forcément au ministère pastoral. Les intérêts les conduisant à l'étude du religieux sont très diversifiés. Déjà, en 1998¹⁴, à l'Université Laval, sept étudiants sur dix (70%) n'étaient pas rattachés à une communauté religieuse (vie consacrée, apostolique, communauté nouvelle) ou à un grand séminaire diocésain (formation des prêtres). Aujourd'hui, s'il y a

12. Sur cette évolution, voir L. Rousseau et M. Despland, *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972* et J.-M. Larouche et G. Ménard, *L'étude de la religion au Québec [...]*.

13. Pour les évolutions entre 1965 et 2000, voir G. Routhier, « Le Canada francophone ».

14. Ces données (avril 1998) sont tirées du rapport d'autoévaluation du doyen de la Faculté de théologie de l'Université Laval. Elles proviennent en partie d'une enquête menée auprès des étudiants de tous les cycles de cette faculté. Ces données ont aussi été diffusées en 2000 dans G. Routhier, « Le Canada francophone » ; elles n'ont pas été mises à jour depuis 2002.

toujours des séminaristes, des candidats au diaconat permanent et des religieux se préparant à l'ordination, aussi bien dire qu'il n'y a plus de religieuses et à peu près pas de frères. Si des laïcs sont toujours intéressés par les études théologiques et pastorales, ce sont le plus souvent des bénévoles. Le nombre de laïcs se préparant à occuper une fonction stable d'animation pastorale a décliné sensiblement.

Cette diversité des motivations incitant à poursuivre des études de premier cycle en théologie correspond encore aujourd'hui à ce que l'on observait au tournant des années 2000. Un groupe important (39%) se préparait à l'exercice de fonctions ecclésiastiques variées: préparation au ministère ordonné (20%), préparation à l'animation pastorale comme agent laïque en pastorale (17%), préparation à l'enseignement religieux ou à l'animation spirituelle (2%). Un autre groupe (6%) se préparait à entreprendre un autre programme universitaire (maîtrise et doctorat) et 2% voulaient se donner une formation professionnelle (consultation pastorale) ou religieuse (engagement missionnaire) complémentaire. Une forte proportion, près de la moitié des étudiants (42%), ajoutait d'autres motivations: 14% parlaient de se donner une meilleure formation théologique en vue de leur engagement bénévole (en paroisse, dans des mouvements chrétiens, en milieu scolaire, dans des groupes populaires). Enfin, fait significatif, au moins 28% des répondants évoquaient plutôt des motifs de formation personnelle: réfléchir sur la foi (15%) ou acquérir de bonnes connaissances de base sur le plan religieux (13%). Cette diversité des points de départ et des horizons est toujours présente aujourd'hui. On vient dans une faculté de théologie et de sciences des religions pour approfondir ses connaissances religieuses soit dans une perspective culturelle ou de réflexion rigoureuse sur sa foi personnelle, soit avec le désir de se préparer à exercer un rôle social ou un ministère dans l'Église. Le changement le plus important au cours des dernières années, c'est la présence de la diversité culturelle. Un étudiant sur dix est un étudiant étranger.

De plus, on vient de moins en moins jeune à la Faculté, qui recrute très peu d'étudiants provenant directement des filières de l'enseignement préuniversitaire. Par exemple, en 1994, c'était à peine 20% des étudiants. La plupart d'entre eux possédaient

souvent un premier diplôme universitaire ou une expérience de travail avant leur entrée à la Faculté, ce qui explique que l'âge moyen des étudiants se situe à près de 40 ans. Ainsi, on constate que le niveau d'études atteint au moment de l'inscription en théologie est universitaire pour plus du tiers des étudiants (près de 34 %), alors qu'à l'autre bout du spectre, des étudiants adultes (15 %) avaient un niveau d'études inférieur à ce qui est normalement exigé pour l'admission. On vient donc de plus en plus à la Faculté de théologie après un premier diplôme universitaire ou après avoir consacré une partie de sa vie à des activités professionnelles.

Alors que la population étudiante de la Faculté, du moins au premier cycle, était majoritairement féminine en 1998, ce n'est plus le cas aujourd'hui, sauf dans les nombreux sites hors campus de la Faculté. Au troisième cycle, la très grande majorité des étudiants sont des hommes. L'internationalisation de la Faculté a accentué cette tendance.

Par ailleurs, suivant les données de 1998, si 45 % des répondants consacrent la majeure partie de leur temps à leurs études, 37 % d'entre eux exercent un emploi qui est leur occupation principale. Les occupations professionnelles se situent dans les secteurs les plus variés : animation pastorale (27 %), enseignement (22 %), administration, soins infirmiers, médecine, fonction publique, forces armées, commerce et industrie, droit, etc. Encore aujourd'hui, plusieurs étudiants poursuivent leur formation à temps partiel.

Cette diversité se manifeste d'une autre manière encore. Si la Faculté desservait à l'époque 400 étudiants inscrits à ses programmes, elle rejoignait pas moins de 800 autres étudiants inscrits à certains de ses cours, tout en étant rattachés à d'autres programmes de l'Université ou aux études libres. En 1996-1997, la Faculté a généré près de 3 900 crédits exogènes. Ainsi, la moitié (47 %) des crédits, et des étudiants, à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval était de type exogène. À l'Université Laval, la grande majorité des cours de service qui génèrent des crédits exogènes sont offerts à l'intérieur des programmes de sciences de l'éducation. Aujourd'hui, les crédits exogènes sont reliés à des cours rattachés aux programmes de pharmacie, de gérontologie, de service social, de sciences

infirmières ou de médecine, ou à des cours suivis par des étudiants en provenance des programmes de lettres, d'études anciennes, de philosophie, d'arts visuels, de droit, de sociologie, etc. C'est dire que l'étude de la religion intéresse un grand nombre d'étudiants qui choisissent ces cours afin d'élargir leur culture personnelle et leur compréhension du monde. Le rapport de la Commission des universités sur les programmes avance l'hypothèse que la clientèle des départements de théologie et de sciences religieuses sera de plus en plus composée d'étudiants externes aux programmes rattachés à ces départements. Cette tendance à l'augmentation des crédits exogènes est observée depuis quelques années aux États-Unis. C'est dire que, par sa clientèle également, la théologie est mise en contact avec les autres disciplines de l'université et est soumise aux interrogations que formulent les autres discours scientifiques à l'égard du christianisme et de l'engagement de foi.

Cette évolution de la population étudiante a un impact important sur la pratique de la théologie du fait que l'arrivée de nouveaux interlocuteurs signifie l'entrée de nouvelles préoccupations et de nouveaux questionnements. En effet, l'interrogation, qui est à la source de tout apprentissage, finit par conditionner la pratique théologique. Le fait que la demande soit moins du côté de la préparation à l'exercice d'une responsabilité pastorale infléchit la réflexion. Sans trop durcir les choses, on pourrait affirmer que la théologie devient plus préoccupée de l'expérience chrétienne en contexte séculier que des aspects plus proprement institutionnels de l'expérience croyante ou de visées pastorales. Les questions du rapport du christianisme à la culture contemporaine et de la spiritualité sont certainement de plus en plus en pointe.

La forte diversification des inscrits, qui conduit à l'expression de demandes variées, couplée à un souci pédagogique de plus en plus important, de même qu'à une attention plus grande à la pratique et à l'expérience, a eu un impact sur la révision des programmes d'études. On remarque une plus grande prise au sérieux des « sujets apprenants » qui se présentent à la faculté avec leurs questions, leurs recherches et leurs attentes. Les étudiants sont appelés, à partir de leur expérience, à formuler une question et à construire le rapport entre cette question et les différents lieux référentiels. L'étudiant devient donc interprète, c'est-à-dire quelqu'un qui, ayant construit un rapport entre différentes

instances sources, est capable d'élaborer un discours à l'intérieur d'une tradition. Cela exige naturellement de sa part une connaissance et une fréquentation des sources. Cela exige surtout qu'il soit en mesure de faire œuvre d'interprète.

Identifier à qui s'adresse aujourd'hui l'étude de la religion au Québec, c'est dire en vue de quoi elle est faite et quelle est sa fonction culturelle et sociale, c'est du coup nommer les questions auxquelles elle s'intéresse. Les objets étudiés se diversifient rapidement. On passe de l'observation des pratiques religieuses, du vécu paroissial, du gouvernement ecclésial ou de l'éducation à la foi à l'étude des rites en émergence, à l'innovation religieuse, etc. De plus, les recherches ne se rapportent plus seulement à la tradition chrétienne ou à l'étude des pratiques dans l'Église catholique. Les pratiques de rencontres interreligieuses occupent aujourd'hui une bonne part des études du religieux.

L'ÉVOLUTION DES FINALITÉS

Dans le cadre des études théologiques, l'étude de la ou des religions avait au moins trois finalités : une finalité apologétique (montrer que le christianisme est la vraie religion, en raison de son apport civilisateur attesté dans l'histoire et des fruits de sainteté qu'elle a produits), une finalité pastorale, comme on l'a vu, mais aussi une finalité réformatrice, ce qui est trop souvent oublié. Ainsi, pour me limiter à cet exemple, dans la démarche de Yves Congar, le recours à l'histoire a servi de levier pour féconder l'imagination, donner à penser, ouvrir des horizons et fournir des options de rechange à la situation présente : tout le travail de retour aux sources et la mise en valeur des ressources de la longue tradition avait pour fonction de remettre en cause « un certain système, en faisant redécouvrir des aspects de la tradition profonde de l'Église qui avaient été étouffés [...] telle ou telle chose, qui avaient été enterrée, se remettait à vivre¹⁵ ». Dans le prospectus annonçant le lancement de la collection *Unam Sanctam*, il écrira que, par la publication de cette collection, il veut remettre « dans le commerce des idées un certain nombre de

15. J. Puyo, *Jean Puyo interroge le père Congar [...]*, p. 102.

thèmes et de valeurs ecclésiologiques, profondément traditionnels [...] plus ou moins oubliés¹⁶». L'histoire, « maîtresse de vie », comme le dira Jean XXIII qui avait enseigné l'histoire ecclésiastique, permettait, à l'intérieur d'une démarche sapientielle, au-delà des idées reçues et des pratiques convenues, d'imaginer d'autres possibles.

L'émancipation des sciences historiques et des autres sciences humaines et sociales des religions du cadre théologique a conduit la théologie à interroger l'usage qu'elle faisait de ces sciences et des finalités qu'elle poursuivait en y ayant recours. Les « vierges folles » accusaient la « mère abusive » de les mettre au service d'un projet qui n'était pas le leur et, ainsi, de les instrumentaliser. Mise en cause, et peut-être soupçonnée d'asservir les disciplines et de les plier à ses fins, la théologie a depuis été constamment obligée soit de se justifier, soit de s'interroger sur ses usages et ses pratiques des sciences humaines et sociales. Se pourrait-il qu'en retour, l'un des apports de la théologie à la pratique des sciences humaines et sociales des religions soit d'interroger les projets auxquels peuvent être soumises la pratique de l'histoire et les pratiques des sciences humaines et sociales des religions ? Il n'y aurait pas que Habermas pour nous instruire sur les rapports entre intérêts et connaissances¹⁷. Si l'enseignement de l'histoire fait aujourd'hui débat dans plusieurs pays, c'est que les intérêts en jeu sont considérables.

Qui plus est, il n'y a pas que les intérêts économiques ou idéologiques qui sont en cause et qui peuvent mobiliser la science. Ce que Habermas a en vue, et ce qu'il désigne par le terme « intérêt », c'est le fait que toute connaissance est commandée par une orientation préalable. Il ne faut pas exclure que l'on fasse de la science pour la science, pour accroître le capital de connaissance de l'humanité ou pour la culture, mais le désir de connaître est orienté par notre désir de répondre à une question.

C'est dire que, du coup, l'usage des sciences humaines et sociales en théologie est également orienté. L'orientation apologétique me semble, sauf exception, passée de mode ; en tout cas, elle

16. Y. Congar, *Une passion : l'unité [...]*, p. 46.

17. J. Habermas, *Connaissance et intérêt* et *La technique et la science comme idéologie*.

n'a pas beaucoup d'avenir. L'orientation est aujourd'hui encore pastorale, mais l'articulation entre la théologie et les sciences humaines et sociales n'est certainement pas la même que celle qu'on a connue au cours des années 1950. Sommairement, on prétendait alors que la pastorale relevait de l'art : l'art de transmettre, l'art de guider les personnes (la cure d'âmes), l'art de gouverner l'Église, etc. L'exercice de cet art commandait que l'on tire de la théologie les principes à appliquer dans l'action, et des sciences humaines et sociales les savoir-faire utiles et indispensables pour mener une action pastorale avec adresse et doigté. L'enseignement de la pastorale, qui arrivait au terme de la formation théologique et au cours de la première année du ministère, devait permettre aux clercs de faire passer dans la pratique les contenus que leur avait fournis la théologie. Celle-ci demeurait essentiellement une science déductive reposant sur une métaphysique et se construisant à partir de l'interrogation sur les principes. L'introduction de l'année de pastorale et le développement des sciences pastorales n'avaient fait qu'ajouter un chapitre à cette étude, chapitre qui traitait, en définitive, de l'application pratique de ces principes. En somme, on est demeuré dans les mêmes perspectives que celles mises en avant au XIX^e siècle à Tübingen dans les deux propositions programmatiques pour la formation théologique issues l'une de la faculté protestante et l'autre de la faculté catholique de Tübingen, la *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* de Friedrich Schleiermacher (1811 et 1830¹⁸) et la *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* de Johann Sebastian Drey (1819¹⁹).

Toutefois, le fait de prendre au sérieux la pratique pastorale introduisait, non sans une résistance teintée de mépris de la part des théologiens systématiques, une nouvelle donne. Désormais, l'agir des clercs et l'action pastorale, conçus comme l'application efficace des principes ou des doctrines fournis par la théologie, n'étaient plus seulement réglés par la morale, la spiritualité et le droit ecclésial qui représentaient par le passé autant de médiations entre la théologie et la pratique, mais par une nouvelle

18. J'emprunte la traduction française à la deuxième édition, F. D. E. Schleiermacher, *Le statut de la théologie. Bref exposé*.

19. On verra sa traduction française récente, M. Seckler, *Aux origines de l'école de Tübingen. Johann Sebastian Drey [...]*.

discipline qui intégrait l'apport des sciences humaines et sociales. À partir du moment où l'on revalorise la pratique, la compréhension de l'expérience religieuse nécessite l'apport des sciences humaines et sociales tout autant que l'interprétation théologique. « Tout est historique », aimait répéter le théologien Yves Congar ; c'est-à-dire que tout est donné dans l'histoire, à l'intérieur d'un espace social et culturel, et inscrit dans un espace humain. Si tout est historique, il faut appréhender et analyser les discours et les pratiques des chrétiens et des religions à partir des méthodes offertes par les sciences humaines et sociales.

Pour Congar, qui pratiqua abondamment l'histoire, il ne s'agissait pas de réduire les dons de Dieu à cette dimension et de penser qu'on pouvait arriver à une explication sans reste de l'acte de foi ou du phénomène religieux en en retraçant la genèse et en les saisissant dans l'histoire. Toutefois, en tenant ensemble ces deux dimensions, l'historique et l'éternel ou, suivant l'expression de son confrère Chenu, « l'Éternel dans le temps²⁰ », il contribuait à mettre en valeur le caractère paradoxal de l'Église, de la vie chrétienne, de leur dimension théandrique, et à nous en rappeler le mystère.

Que l'Église existe et vive dans une vraie histoire, cela signifie aussi qu'elle ne peut s'affranchir du temps, de son poids et de son épaisseur, des délais qu'il impose. Ce n'est pas *malgré* le temps et son déroulement, mais *en eux* que l'Église porte les dons de Dieu et les met en œuvre. L'historique, l'action des hommes dans le temps et par les moyens qui sont communément les siens, n'est, pour l'œuvre que Dieu poursuit dans et par l'Église, ni un élément extrinsèque, sinon hostile, qu'on devrait le plus possible réduire, oublier, voire éliminer, ni même un cadre extérieur dans lequel se déroulerait un scénario non terrestre. C'est ce en quoi et par quoi s'accomplit une œuvre divine²¹.

Si tout est historique, si tout est donné dans l'histoire et la société, ou si la « foi est dans l'intelligence²² », autre formule du père Chenu, le théologien ne peut pas ne pas se passionner pour l'histoire, les liens sociaux et les histoires de vie. Car c'est en

20. Voir M.-D. Chenu, *La parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps*.

21. Y. Congar, « Pour un sens vrai de l'Église », p. 94.

22. Voir M.-D. Chenu, *La parole de Dieu. I. La foi dans l'intelligence*.

plongeant dans ce qui lui est donné dans l'histoire qu'il va à la rencontre du mystère. Il ne se limite pas cependant à interpréter ce qu'il trouve dans l'histoire à partir seulement de l'horizon intramondain. Ce qui le distingue, en somme, de l'historien ou du sociologue, c'est son acte d'interprétation de ce qu'il trouve dans l'histoire. Théologique, son interprétation va permettre la conversation entre cette histoire particulière et une autre histoire, celle qui lui est racontée dans les textes sacrés de sa tradition. Il osera affirmer, comme le fait Schillebeeckx, que « l'histoire des hommes » est le « récit de Dieu²³ ». C'est pourquoi, plutôt que d'attendre une révélation hors de l'histoire, le théologien est appelé à être présent à son temps et à le faire avec les méthodes propres à son objet, méthodes qu'il partage avec les sciences humaines et sociales.

Être présent à son temps, disions-nous. Nous y voici. Théologiquement parlant, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la chrétienté. [...] Le théologien vit de cela : ses yeux sont grands ouverts sur la chrétienté en travail [...] Ainsi regardons-nous avec une sainte curiosité : l'expansion missionnaire [...], le pluralisme des civilisations humaines [...], les grandeurs originales de l'Orient [...], l'émouvant et irrépressible appétit d'union [...], la fermentation sociale [...] et au milieu de tout cela, l'Église militante [...]²⁴.

Autant de « lieux » théologiques *en actes*, pour la doctrine de la grâce, de l'incarnation, de la rédemption... Mauvais théologiens, ceux qui, enfouis dans leurs in-folio et leurs disputes scolastiques, ne seraient pas ouverts à ces spectacles, non seulement dans la pieuse ferveur de leur cœur, mais formellement dans leur science : donné théologique en plein rendement, dans la présence de l'Esprit. « Mauvais théologiens », ajoutait-il, « ceux qui, enfouis dans leurs in-folio et leurs disputes scolastiques, ne seraient pas ouverts à ces spectacles, non seulement dans la pieuse ferveur de leur cœur, mais formellement dans leur science : donné théologique en plein rendement, dans la *présence* de l'Esprit »²⁵.

23. Voir E. Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*.

24. M.-D. Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, p. 124 et suiv.

25. *Ibid.*, p. 142-143.

Après avoir exploré quatre sens du mot « Église » de manière à ne pas la réduire à un de ses aspects²⁶, Congar opte pour son sens intégral et concret : l'Église est l'assemblée des fidèles (laïcat et hiérarchie) cheminant dans le temps, une communauté humaine spécifique inscrite dans les cultures, bénéficiant des dons de Dieu et recevant son identité de ce don, en vue de les faire communier tous ensemble à la vie de Dieu. L'Église étant faite d'hommes, elle existe dans le temps et est inscrite dans les cultures. Il ne s'agit pas d'un être de raison, mais d'un fait social que les théologiens interprètent comme porteur des dons de Dieu²⁷. C'est ainsi qu'elle se présente dans le Nouveau Testament : un groupe social étonnant, où sont dépassés les interdits qui conduisaient la société à se construire à partir des clivages entre circoncis et non-circoncis, esclaves ou hommes libres, riches et pauvres. Ce fait social étonnant, qui travaillait les sociabilités convenues, avait besoin non seulement d'être décrit, mais également d'être interprété. C'est notamment ce que font déjà le livre des Actes des apôtres et les lettres pauliniennes. Ils rendent compte théologiquement de ce qui était en train d'émerger dans le monde juif et dans le monde gréco-romain. Ils ne font pas que décrire ou enregistrer ce qui peut être observé et que des historiens relateront, ils interprètent de manière religieuse. Ils veulent dire quelle est la nature de ce nouveau lien social qui surgissait à la suite d'un acte instituant qui instaurait une transgression (des juifs et des non-juifs rassemblés autour d'une même table) et qui mettait en cause ce qui était institué²⁸, et surtout en affirmer la signification pour l'histoire et pour l'humanité, et en révéler l'origine. C'est là que l'histoire et la sociologie se taisent pour laisser parler la théologie.

On ne peut donc pas parler de l'Église en faisant l'impasse sur cette réalité sociale qui émerge dans l'histoire. Cette étude, les sciences de la religion doivent la prendre en charge et les théologiens ont besoin de leur apport indispensable. Toutefois, les théologiens sont appelés à interroger l'horizon eschatologique de cette réalité qui travaille les liens sociaux, à dévoiler à l'intérieur de

26. Voir sa réflexion sur les quatre sens du mot « Église » dans Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, p. 99-120.

27. On verra G. Routhier, « L'ecclesiologia come teologia pratica ».

28. Voir G. Routhier, « Ricominciare: la Chiesa come realtà emergente ».

quel dessein de salut s'inscrit l'émergence de cette figure sociale et à proposer une interprétation de ce rassemblement qui ne prenne pas pour base les affinités, ni les liens du sang, l'ethnie ou la race. En somme, ultimement, ils sont appelés à poser la question du salut, les questions de l'origine et de la fin. Ils ont la prétention de pointer l'attention en direction du règne de Dieu qui conteste l'ordre établi.

CONCLUSION

La théologie a non seulement, à la suite des soubresauts de la crise moderniste, intégré l'histoire, mais on ne peut plus aujourd'hui imaginer une recherche théologique qui fasse l'impasse sur l'histoire. On n'enseigne pas seulement l'histoire du christianisme dans les facultés de théologie, mais on a une pratique étendue de l'histoire : histoire des doctrines, histoire des pratiques chrétiennes (de la liturgie, des sacrements chrétiens), etc. On ne peut aborder un texte, qu'il s'agisse d'un texte patristique, d'un texte magistériel ou d'un texte conciliaire, sans le situer dans son contexte et, d'abord, dans son contexte historique. C'est là un acquis. Pas de missiologie sans anthropologie, pas de théologie morale sans recours à la sociologie ou à la psychologie. Cela dit, le théologien qui met en œuvre, avec la rigueur nécessaire, ces méthodes n'est pas devenu pour autant un historien, un anthropologue ou un sociologue. La théologie qui intègre ces parcours de sciences humaines et sociales se conçoit davantage comme herméneutique, et herméneutique proprement théologique du devenir du monde et de l'humanité. Ainsi, elle fait entendre une voix originale.

BIBLIOGRAPHIE

- Chenu, Marie-Dominique (1964), *La parole de Dieu. I. La foi dans l'intelligence*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Cogitatio fidei).
- Chenu, Marie-Dominique (1965), *La parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Cogitatio fidei).
- Chenu, Marie-Dominique (1985), *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Cogitatio fidei).

- Congar, Yves (1968), « Pour un sens vrai de l'Église », dans *Cette Église que j'aime*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Foi Vivante; n° 70), p. 87-104.
- Congar, Yves (1968), *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Unam Sanctam; n° 72).
- Congar, Yves (1974), *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Foi Vivante; n° 156).
- Habermas, Jürgen (1973), *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard.
- Habermas, Jürgen (1976), *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard (coll. Tel; n° 38).
- Larouche, Jean-Marc et Guy Ménard (dir.) (2001), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Laugrand, Frédéric et Olivier Servais (2012), *Du missionnaire à l'anthropologue. Enquête sur une longue tradition en compagnie de Michael Singleton*, Paris, Karthala.
- Puyo, Jean (1975), *Jean Puyo interroge le père Congar. « Une vie pour la vérité »*, Paris, Le Centurion (coll. Les interviews).
- Rousseau, Louis et Michel Despland (1988), *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972*, Waterloo, Wilfred Laurier University Press (coll. Sciences religieuses au Canada).
- Routhier, Gilles (2000), « Le Canada francophone », dans Joseph Doré (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II. 1965-1999*, Paris, Beauchesne, p. 261-317.
- Routhier, Gilles (2004), « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 3, p. 389-405.
- Routhier, Gilles (2012), « L'ecclesiologia come teologia pratica », *Studia Patavina*, vol. LIX, n° 1, p. 131-149.
- Routhier, Gilles (2013), « Ricominciare: la Chiesa come realtà emergente », dans Collectif, *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Turin, Einaudi, p. 316-325.
- Routhier, Gilles, Marlene Shore et Jean-Philippe Warren (2004), « Religions et sciences sociales. Un chassé-croisé interprétatif entre histoire, théologie et sociologie », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 3, p. 365-369.
- Sauvé, Madeleine (1995), *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie*, Montréal, Bellarmin.
- Schillebeeckx, Edward (1992), *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Cogitatio fidei; n° 166).
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1994), *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Genève, Labor et Fides; Paris, Éditions du Cerf.

- Seckler, Max (dir.) (2007), *Aux origines de l'école de Tübingen. Johann Sebastian Drey. Brève introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf.
- Séguy, Jean (1970), «Panorama des sciences des religions», dans Henri Desroche et Jean Séguy (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, p. 35-72.
- Servais, Olivier et Gérard Van't Spijker (2004), *Anthropologie et missiologie. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Karthala.

CHAPITRE 11

La culture religieuse dans les études littéraires au Québec

MIREILLE ESTIVALÈZES

Université de Montréal

C'est dans le contexte d'une société s'étant rapidement et profondément sécularisée et d'une reconfiguration de la place des études religieuses dans le champ universitaire québécois¹ que se situe la réflexion proposée ici sur la diffusion, dans l'enseignement supérieur, de la culture religieuse. Dans la perspective qui est la nôtre, celle-ci est appréhendée comme un ensemble de connaissances portant sur les phénomènes religieux qui favorisent une meilleure compréhension du monde et de l'humanité, non pas à partir des seules manifestations, voire convulsions, du présent, mais aussi dans une perspective culturelle et temporelle plus large.

C'est plus particulièrement au cas original des relations entre culture religieuse et littérature que nous nous attacherons². En effet, religions et littératures se rejoignent autour de

-
1. Ainsi, à l'Université de Sherbrooke, le Centre d'études du religieux contemporain créé en 2015 remplace la Faculté de théologie et d'études religieuses. À l'Université McGill, la Faculty of Religious Studies est transformée en 2016 en School of Religious Studies, intégrée au sein de la Faculté des arts. Enfin, à l'Université de Montréal, la Faculté de théologie et de sciences des religions devient l'Institut d'études religieuses en 2017 et est incorporée dans la Faculté des arts et des sciences.
 2. Notre intérêt pour ces questions est ancien puisque notre mémoire de maîtrise en histoire des religions (Université Paris-IV Sorbonne, 1988, non publié) portait sur le mythe grec de Pandore dans les œuvres du poète grec Hésiode et sa reprise par Frank Wedekind,

préoccupations communes essentielles : si les religions cherchent depuis toujours à répondre aux questions existentielles que se posent les humains sur leurs origines et les finalités de la vie et à leurs interrogations sur la condition humaine, la littérature, quant à elle, accorde une place importante à ces mêmes questionnements ainsi qu'aux expériences les plus fortes vécues par les femmes et les hommes. Elles permettent toutes deux de réfléchir à l'importance des enjeux éthiques de l'existence, à ouvrir des espaces de questionnement sur un au-delà de soi, et en fin de compte, à aider les êtres humains à « apprendre à vivre³ ». Cette question des liens privilégiés qu'entretiennent la culture religieuse et la littérature sera ici abordée sous deux angles d'analyse : celui de la Bible comme matrice culturelle et symbolique de la littérature occidentale, puis celui de la littérature comme espace privilégié de découverte d'univers religieux complexes, contribuant significativement au développement et à la diffusion de la culture religieuse. Or, même si nous nous limiterons ici au seul christianisme, cette réflexion s'avère pertinente pour toutes les spiritualités contemporaines.

Cela dit, il est à noter que, par exemple, une inspiration biblique ou religieuse ne donne pas nécessairement lieu à une littérature juive⁴ ou chrétienne, et que l'immense liberté créative des écrivains leur permet d'explorer diverses thématiques spirituelles sur des registres très variés, y compris les plus critiques ; nous y reviendrons.

C'est dans la perspective que nous venons d'évoquer que nous nous sommes demandé dans quelle mesure les liens féconds entre littérature et religions étaient actuellement explorés dans la formation des étudiants en études littéraires au Québec, en cherchant à savoir si des éléments de culture religieuse étaient abordés dans leur parcours de formation initiale. Pour répondre à cette question, nous avons considéré le contenu des différentes formations de premier cycle proposées dans 12 universités québécoises,

dramaturge allemand de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. Notre recherche actuelle s'inscrit dans un de nos principaux champs de recherche : la formation des jeunes générations (étudiants universitaires et élèves) à la culture religieuse.

3. T. Todorov, *La littérature en péril*.

4. J.-C. Attias et P. Gisel, *De la Bible à la littérature*.

francophones et anglophones: baccalauréats en littérature, études littéraires, études littéraires et culturelles, dont nous avons examiné les intitulés de cours faisant référence, de façon explicite, à la Bible, aux mythes (en particulier gréco-romains) ou aux religions, avant de prendre connaissance de leurs descriptifs. Une des limites de cette recherche est d'exclure des informations qui ne seraient pas formulées explicitement, et donc des enseignements abordant les questions religieuses, mais de façon secondaire. De plus, nous avons pris connaissance des notices biographiques des professeurs de ces mêmes départements d'études littéraires pour y examiner comment sont décrits leurs champs d'intérêt et leurs enseignements. Les résultats de la présente recherche sont modestes et nous les incluons dans une réflexion plus générale sur les liens entre littérature et religions⁵.

LA BIBLE COMME MATRICE CULTURELLE ET SYMBOLIQUE DE LA LITTÉRATURE OCCIDENTALE

La Bible, sous ses diverses formes, Bible hébraïque ou Tanakh, Bible chrétienne dans la pluralité de ses canons et de ses traductions, est, depuis des siècles, le livre de référence de générations de croyants, et demeure jusqu'à ce jour signifiante pour des millions, voire des milliards de personnes. La Bible elle-même revendique ce statut singulier de parole inspirée par Dieu et constitue un témoignage de foi donné et reçu par des croyants, ayant fait l'objet de nombreuses lectures herméneutiques par les différentes communautés et à travers les siècles. Mais la Bible est aussi un livre, ou plus exactement un ensemble de livres, appartenant au patrimoine de l'humanité et ayant contribué à modeler en grande partie la culture de l'Occident⁶. Or, depuis toujours, Bible et littérature entretiennent des relations étroites et particulièrement fécondes. Comme le rappelle Anne-Marie Pelletier:

-
5. Nous n'avons pris en compte que les enseignements auxquels des étudiants en lettres ont accès. Ainsi, des cours qui ne sont offerts qu'aux seuls étudiants en sciences des religions, comme celui intitulé *Sacré et littérature* (REL 2307) à l'UQAM, ou celui consacré à *Bible et littérature* (THL 1026) proposé à l'Université Laval dans le cadre du certificat en études bibliques, ne sont pas ici considérés. Des intitulés très généraux, comme *Mythes et littérature* (LFR 1062) à l'UQTR, n'ont pas non plus été retenus.
6. N. Frye, *Le grand code* [...].

«La littérature puise inlassablement à cette même source. Tantôt elle y prend consciemment des thèmes pour les prolonger, éventuellement pour les subvertir [...] Tantôt, de façon plus diffuse, mais parfois encore plus décisive, la Bible est présente comme ce prisme au travers duquel le réel se perçoit et se déchiffre⁷.» La Bible irrigue jusqu'à la littérature contemporaine, où certains écrivains «ont encore besoin de la Bible comme du langage de leur enfance, réservoir de symboles et d'images, mais aussi lieu de leur émancipation⁸».

Ainsi, tout récemment, une œuvre éditoriale d'envergure a été consacrée à retracer l'immense postérité de la Bible chez les écrivains de différentes époques, plus particulièrement du XVI^e siècle à aujourd'hui, et ce, non pas seulement en Occident, mais dans différentes parties du monde⁹. Cet examen de l'influence du texte biblique peut se faire à travers l'étude de personnages qui ont été compris et interprétés différemment au fil des siècles. On pensera bien évidemment aux figures, souvent mises en tension, d'Ève, d'une part, considérée tour à tour comme l'emblème de la femme coupable et tentatrice; ou bien comme une image de la femme émancipée; ou encore comme la mère de l'humanité¹⁰; et de Marie, d'autre part, tantôt incarnation de l'idéal féminin, tantôt symbole de la douleur maternelle. Du côté des personnages masculins, Caïn constitue une fascinante représentation du Mal, illustration de la violence engendrée par la jalousie fraternelle, alors qu'il peut être vu ailleurs comme victime d'injustice; Abraham, symbole de «l'archétype culturel du père¹¹», dont on retrouve une réminiscence dans *Du côté de chez Swann* de Proust (1913), peut être aussi un «interlocuteur privilégié d'interrogations morales, existentielles ou politiques qui traversent le temps¹²»; Moïse, tantôt législateur, tantôt rebelle (Vigny, Balzac), et Judas, figure du traître pour les uns ou militant politique pour les autres, constituent eux aussi des personnages fascinants. On pensera aussi à l'extraordinaire fécondité littéraire de certains

7. A.-M. Pelletier, *Lectures bibliques [...]*, p. 6.

8. P.-M. Beaudé, *La Bible en littérature [...]*, p. 7.

9. S. Parizet, *La Bible dans les littératures [...]*.

10. L. Wajeman, «Notice sur "Ève"».

11. A. Ségal, *Enquête sur un patriarcat [...]*.

12. M.-C. Gomez-Géraud, «Notice sur "Abraham"», p. 32.

récits bibliques, tels que celui du sacrifice de son fils par Abraham (tour à tour figure de l'obéissance ou de la révolte) ou encore celui de l'histoire de la Tour de Babel, vue tantôt comme une bénédiction ou au contraire comme une malédiction divine, mais aussi comprise comme un mythe politique et linguistique ou encore étudiée comme une réflexion sur la diversité et l'altérité¹³. Ces quelques exemples suffisent à montrer l'importance de la dimension métaphorique et symbolique de ces figures qui prennent une dimension universelle et ne sauraient être enfermées dans des lectures univoques et réductrices.

Si la Bible constitue elle-même une œuvre littéraire, à laquelle le projet franco-canadien de la Bible des écrivains a voulu rendre hommage¹⁴, elle est aussi un inépuisable réservoir de passions humaines, de thèmes et de symboles qui nourrissent l'imaginaire de très nombreux écrivains¹⁵, y compris dans une perspective parodique¹⁶. En cela, la Bible favorise l'intertextualité par la mise en relation de textes différents et la résonance qu'elle suscite ainsi, que ce soit par le biais d'une référence explicite ou implicite ou encore par une allusion¹⁷.

Revenons alors à notre question initiale : une culture biblique, même minimale, est-elle proposée aux étudiants de lettres ?

Notre recherche nous a permis de repérer tout au plus trois cours qui touchent directement à la culture biblique comme objet littéraire. Le premier est celui de l'Université de Sherbrooke, offert dans le cadre du baccalauréat en études littéraires et culturelles, comme cours à option proposé dans le bloc *Littérature et culture*, par le Département des lettres et communications¹⁸. Ce cours,

13. S. Parizet, « Notice sur "Babel" », p. 332-348.

14. F. Boyer, J.-P. Prévost et M. Sevin, *La Bible [...]*. Ce projet original, mené sous la direction de Frédéric Boyer, Marc Sevin et Jean-Pierre Prévost, proposait une nouvelle traduction de la Bible à partir d'une étroite collaboration entre 27 biblistes et 20 écrivains, les exégètes veillant aux questions de sens et d'interprétation, et les auteurs contemporains choisissant librement les formes d'écriture et de langue, afin de souligner la dimension proprement littéraire du texte biblique.

15. C. Jullien, *Dictionnaire de la Bible [...]*.

16. B. Sarrazin, *La Bible parodiée*.

17. G. Genette, *Palimpsestes [...]*.

18. Il est offert également, de manière optionnelle, dans le certificat en études du religieux contemporain.

qui a été créé par un enseignant, Rodolfo Felices Luna, formé à la fois en études littéraires et en études bibliques, à l'intention du public des étudiants en lettres, est particulièrement intéressant. Intitulé *Introduction à la littérature biblique* (ELC 281), il propose une initiation à une lecture critique de la Bible, appuyée sur la méthode de l'exégèse moderne, et vise à familiariser les étudiants avec les différents genres littéraires, récits et figures bibliques, afin d'en apprécier l'influence et d'en comprendre l'interprétation dans des œuvres littéraires postérieures, en favorisant l'analyse des modulations des motifs bibliques et de leur reprise dans la littérature occidentale. Ce cours est toutefois offert sur une base irrégulière (2011, 2014, 2016) et a été suivi par une centaine d'étudiants au total. Il vise certes à pallier le manque de culture religieuse des étudiants, mais aussi à combler «la lacune béante de culture générale des jeunes générations concernant la Bible comme littérature¹⁹».

À l'Université de Montréal, c'est l'Institut d'études religieuses qui propose, dans un bloc de cours à option offert dans les baccalauréats de littérature comparée et de littérature de langue française, un cours intitulé *Bible, art et littérature* (REL 1930), dont l'objectif principal est d'examiner l'influence de quelques textes classiques de la Bible dans les domaines de l'art, de la littérature et de la philosophie par le biais de leurs reprises «créatrices, inusitées, ironiques, voire subversives au cours des siècles» dans différentes productions artistiques, y compris dans des œuvres cinématographiques, des chansons et des créations publicitaires. Cet enseignement s'inscrit dans une perspective narratologique qui accorde une attention toute particulière au point de vue de celui qui raconte l'histoire. Ce cours, conçu par le professeur Alain Gignac, spécialiste de littérature paulinienne, est offert tous les deux ans et est suivi principalement par une majorité d'étudiants en études religieuses et une minorité en lettres (une dizaine sur 40 en 2018).

Enfin, la Faculté de philosophie de l'Université Laval offre, quant à elle, dans un bloc sans dénomination, le cours *Œuvres religieuses* (THL 1900), dont l'objectif est de familiariser les

19. Propos de l'enseignant responsable de ce cours, Rodolfo Felices Luna, novembre 2017.

étudiants avec les œuvres marquantes de la religion judéo-chrétienne par la lecture d'une sélection de textes religieux appartenant au judaïsme et au christianisme (extraits des Premier et Nouveau Testaments, des *Confessions* d'Augustin). Ce cours s'inscrit dans le cadre du certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale et peut être suivi par quiconque désire s'instruire par la lecture de grandes œuvres²⁰. Les étudiants en formation littéraire s'avèrent peu nombreux, la plupart du public étant constituée de nouveaux étudiants arrivant du collégial.

Si la Bible forme l'une des matrices essentielles de la culture occidentale, le corpus littéraire gréco-romain, et en particulier la mythologie de l'Antiquité grecque, constitue lui aussi, pour la littérature occidentale, un réservoir inépuisable de récits et de figures mythiques, mais aussi de réflexions sur la nature et les limites de l'expérience humaine, dans laquelle elle puise régulièrement depuis le Moyen Âge jusqu'à aujourd'hui. Quelques cours sont proposés sur ce thème. L'Université Laval se distingue en offrant aux étudiants en lettres un cours obligatoire consacré à la mythologie gréco-romaine (EAN 2001) qui permet l'étude, à partir de textes issus des civilisations grecque et latine, des principaux mythes et personnages de la mythologie classique, soulignant leur pérennité dans la civilisation chrétienne occidentale. À l'Université de Montréal, parmi les cours à option proposés aux littéraires est offert un cours sur la religion grecque, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (HGL 1021), qui aborde les conceptions religieuses grecques sur l'homme, les dieux et le monde, les principaux actes constitutifs du culte, la religiosité et son évolution, ainsi que la mythologie grecque, vue par les Grecs et les modernes. Un autre cours sur les mythes dans le monde romain (HGL 1031) est également proposé; il présente les religions romaine et étrusque, de même que la diversité des courants religieux existant dans l'Empire romain: traditions, culte impérial, survivance des religions locales, religions orientales, syncrétismes, christianisme et courants philosophico-religieux.

À l'Université du Québec à Montréal, dans un bloc à option intitulé *Histoire et mouvements littéraires*, un seul et même cours

20. L'un des concepteurs de ce certificat a publié récemment un essai sur l'éducation aux grandes œuvres. Voir R. Arteau McNeil, *La perte et l'héritage [...]*.

traite de la mythologie grecque et romaine (HIS 4163) : définitions du mythe ; sources de la mythologie classique ; mythe comme mode d'explication du monde ; rapports entre mythe et raison scientifique ; entre mythe et histoire ; entre mythe et philosophie ; entre mythe et rite ; lectures du mythe (structuraliste, psychanalytique, etc.) ; mythe et art ; et mythe dans la pensée moderne.

À l'Université du Québec à Trois-Rivières, dans le cadre du baccalauréat en études françaises (études littéraires), un cours optionnel, offert par le Département de philosophie et intitulé *Aux sources de la civilisation occidentale* (PH 1141), permet de découvrir « comment l'antiquité grecque, la société romaine et la tradition judéo-chrétienne ont façonné la civilisation occidentale sur les plans du droit, de la politique, de l'économie, de la culture, de l'administration, de la science, de la technique, etc. », sans oublier la vie religieuse.

Pour finir, mentionnons le cours proposé à l'Université du Québec à Rimouski, dans un bloc de cours à option de culture littéraire, *Mythes et utopies littéraires* (CLT 32110), qui propose l'étude de certains mythes grecs, latins et bibliques (sous les angles de leurs sources, de leurs formes, de leurs fonctions et de leurs significations), de leur fortune littéraire (interprétation, transformation, réécriture, réactualisation) et de leur représentation dans les autres arts (peinture, sculpture, opéra, ballet, cinéma), ainsi que l'examen de la spécificité littéraire du genre utopique.

En somme, même si les motifs bibliques n'ont cessé d'irriguer la littérature, la Bible ayant en effet nourri l'imaginaire de nombreux artistes et écrivains et donné lieu à des formes très diverses de référence, de l'allusion à la reprise thématique explicite, et bien que nombre de textes littéraires reprennent des thèmes religieux, mythologiques et symboliques en les réinterprétant, le bilan des enseignements proposés dans les parcours universitaires littéraires, comme le révèle notre modeste enquête, est donc plutôt faible. Bien que la Bible constitue pour beaucoup un formidable monument littéraire de l'humanité et une œuvre capitale de la civilisation occidentale, la culture biblique actuelle relève uniquement de rares cours optionnels, offerts sur une base irrégulière. De la même manière, la connaissance des mythologies gréco-romaines, elle aussi

constitutive de l'héritage culturel occidental, n'occupe qu'une place fort limitée dans la formation littéraire des étudiants et relève le plus souvent de cours optionnels.

LA LITTÉRATURE COMME ESPACE PRIVILÉGIÉ POUR DÉCOUVRIR DES UNIVERS RELIGIEUX

Nombre d'œuvres littéraires s'inspirent de thèmes religieux, dans des genres aussi divers que des romans, nouvelles, pièces de théâtre, poésie, récits, essais, romans policiers, littérature fantastique, bandes dessinées²¹, etc., et témoignent d'une très grande variété de convictions chez leurs auteurs, de la croyance la plus profonde à l'athéisme le plus militant. Ainsi, les auteurs peuvent se situer dans une grande variété de registres quant à leur rapport au religieux: l'adhésion, le respect, le questionnement, la critique, la dénonciation, voire la transgression ou la subversion. Si dans l'univers littéraire prévaut la liberté du créateur écrivain, la culture religieuse reste néanmoins souvent nécessaire pour permettre la compréhension de ces œuvres, y compris dans la critique la plus virulente des religions qu'elles peuvent véhiculer.

Pour enrichir notre analyse, nous nous appuyerons ici sur un essai de typologie d'œuvres littéraires francophones de la modernité, qui s'intéresse à la diversité synchronique des positions à l'égard du religieux chrétien et les organise en six groupes²². Un premier groupe de productions littéraires correspondrait à celles où la référence religieuse explicite au christianisme, voire au catholicisme, est en général fortement exprimée, soit par les personnages, soit par les thématiques abordées (la foi, la lutte entre le bien et le mal, etc.); il comprend des œuvres des écrivains Paul Claudel (*Jeanne d'Arc au bûcher*, 1939), Georges Bernanos, François Mauriac et Julien Green, ainsi que des poètes Pierre Emmanuel et Patrice de La Tour du Pin. Un deuxième groupe concerne les œuvres où une thématique religieuse est présente

21. Voir par exemple l'étude de Sara Teinturier sur la bande dessinée francophone: S. Teinturier, «L'Église et les bulles [...]».

22. J.-P. Gerfaud et J.-P. Tourel, «Lecture anthropologique [...]».

sans que l'auteur adhère pour autant aux croyances de la religion représentée ou évoquée, et peut être illustré par des œuvres d'Henri de Montherlant, de Jean-Paul Sartre, de Julien Gracq, de Samuel Beckett, de Philippe Sollers ou d'Albert Camus. La production romanesque ou dramatique de ce dernier offre un bon exemple de « l'attitude d'un auteur qui, sans donner son adhésion aux croyances religieuses du christianisme, adopte ses valeurs et les fait incarner par ses héros », que ce soit Kaliayev qui « refuse d'être heureux dans la vie pour mieux se préparer au sacrifice » (*Les justes*, 1949) ou Tarrou « cherchant à savoir comment on devient un saint » (*La peste*, 1947)²³. Le troisième groupe rassemble des œuvres « relevant d'un métissage culturel et religieux », tels certains ouvrages de Léopold Sédar Senghor et Jean-Marie Le Clézio. Le quatrième ensemble réunit des auteurs qui se situent dans les registres de la dérision, de l'irrévérence, voire du « blasphème » ; pensons aux critiques de l'organisation hiérarchique de l'institution catholique formulées par Jacques Prévert ou à celles des positions politiques de l'Église par Boris Vian (dans la pièce *Le goûter des généraux*, 1964). Le cinquième groupe correspond à des auteurs « qui se détachent consciemment du religieux, mais chez qui se maintiennent, à leur insu, de façon quelquefois inconsciente, détournée ou indirecte certaines représentations culturelles où le religieux a sa part²⁴ ». C'est ainsi le cas de Jean Genet et d'André Malraux (*La condition humaine*, 1933). Enfin, un dernier ensemble correspondrait aux écrivains et aux œuvres sans références directes ou indirectes au religieux, comme par exemple Alain Robbe-Grillet.

Comme on le voit, la présence du religieux peut s'avérer structurante sur le plan de la signification dans un texte littéraire, avec la reprise de motifs spirituels, telle l'équivalence faite par Charles Baudelaire entre le souvenir de la bien-aimée et la présence réelle du Christ à travers l'hostie consacrée dans le poème *Harmonie du soir*²⁵, mais elle peut aussi être plus ponctuelle, en particulier dans la langue, conservatoire, parfois incompris, de traces du religieux présentes notamment dans le vocabulaire (par

23. *Ibid.*, p. 20.

24. *Ibid.*, p. 21.

25. É. Goichot, « Lettres françaises et culture religieuse [...] ».

exemple dans le même poème, par l'utilisation des termes « encensoir », « reposoir » et « ostensoir »), mais aussi dans les allusions, les images.

Or, cette typologie pourrait être tout à fait pertinente pour l'étude de la littérature québécoise, qui se nourrit elle aussi d'un terreau religieux, principalement chrétien, voire catholique, qui va de l'inspiration religieuse des poétesses que sont Rina Lasnier (également dramaturge, *Le jeu de la voyageuse*, 1941) et Simone Routier, à un discours anticlérical, très critique d'une représentation sclérosée de la religion catholique, dont témoigne l'œuvre d'Anne Hébert *Les enfants du sabbat* (1975), en passant par l'ambivalence de la relation au catholicisme chez Hector de Saint-Denys Garneau (poèmes posthumes *Les solitudes*, 1949) ou par un regard critique, voire satirique sur celui-ci, par exemple dans les *Contes* de Jacques Ferron (1985), ou encore par un discours parodique avec le roman de Louky Bersianik *L'Euguélonne* (1976), qui qualifiait elle-même son livre « d'anti-Bible », et enfin à des références discrètes comme celles dans l'œuvre du poète Jean-Paul Daoust²⁶. Notons aussi l'un des grands classiques de la littérature québécoise, comme *La Chasse-galerie. Légendes canadiennes* d'Honoré Beaugrand (1900), qui accorde une place importante aux figures du curé et du diable et à celles de créatures fantastiques. Cet héritage catholique est encore présent dans la littérature québécoise contemporaine, même sous des formes détournées ou ténues²⁷.

Notre analyse des formations littéraires, proposées dans les universités québécoises, ne nous a toutefois pas permis de repérer de cours de littérature explicitement consacré aux rapports entre religions et littérature. Même si l'on ne peut exclure que ce thème soit parfois abordé, on peut cependant faire l'hypothèse que cela est rare et dépend principalement de l'intérêt des enseignants pour une telle réflexion. Aussi la consultation des champs d'intérêt des professeurs est-elle utile à cet égard. L'une des figures les plus prolifiques dans ce domaine est celle de la professeure à l'Université du Québec à Montréal et écrivaine Anne Élane Cliche, qui mentionne dans ses champs d'expertise la Bible et le

26. D. Gagnon-Barbeau et M.-A. Lamontagne, « Notice sur "Littérature canadienne de langue française" ».

27. C. Philippe et A. É. Cliche, « Destins de l'héritage catholique ».

judaïsme; elle a d'ailleurs déjà donné un cours sur *L'énonciation prophétique* et s'intéresse à de nombreuses questions en relation avec les spiritualités juives et chrétiennes, sur lesquelles elle a beaucoup publié, non seulement des essais (*Tu ne te feras pas d'image. Duras, Sarraute, Guyotat*, 2016), mais aussi des romans (*Mon frère Ésaï*, 2009). Mentionnons qu'elle a codirigé un très intéressant numéro de la revue *Voix et images. Littérature québécoise*, qui se penche sur la présence de l'héritage catholique dans des œuvres littéraires postérieures à la Révolution tranquille²⁸. À l'Université de Montréal, le professeur Jacques Cardinal, qui a participé au numéro de la revue que nous venons de citer, mentionne parmi ses champs d'expertise «littérature et christianisme» et consacre une grande partie de ses travaux à cette thématique. De son côté, le professeur Javier Rubiera s'intéresse à la Bible dans le théâtre espagnol.

À l'Université McGill, le professeur Normand Doiron indique, parmi ses domaines d'intérêt, celui de «littérature et spiritualité (en lien avec la littérature de voyage)». Enfin, à l'Université du Québec à Rimouski, le professeur Louis Hébert mentionne son intérêt pour le bouddhisme dans ses domaines de recherche de prédilection, plus particulièrement les liens entre bouddhisme et sémiotique.

Cependant, de façon plus générale, l'intérêt pour les questions des relations entre littérature et religions semble passablement limité dans le monde universitaire québécois. Ainsi, Ève Paquette constatait déjà que les recherches sur ce thème semblaient être moins nombreuses depuis les années 1990, et que celles-ci privilégiaient d'ailleurs surtout l'examen des «mythes et des archétypes des théories jungienne et éliadienne²⁹». Plus récemment, Céline Philippe et Anne Éline Cliche³⁰ font le même constat de la faible appétence pour l'étude de la place du catholicisme dans la littérature contemporaine québécoise.

28. *Ibid.*

29. È. Paquette, «Religion et littérature», p. 397.

30. C. Philippe et A. É. Cliche, «Par-delà la "rupture" [...]».

CONCLUSION

QUELLES RAISONS PEUVENT EXPLIQUER CE MANQUE D'INTÉRÊT ?

La société québécoise entretient une relation pour le moins ambivalente avec la religion. Elle a connu un mouvement de sécularisation, profond et rapide, qui est allé parfois de pair avec un anticléricalisme, et plus précisément un anticatholicisme, quelquefois très virulent et qui marque encore les esprits avec des discours qui renvoient les religions à des réalités qui s'accordent mal avec la raison, tout en restant très marquée par le christianisme. Les questions religieuses relèvent encore pour certains d'un Québec « arriéré », associé à la Grande Noirceur, et même si des travaux universitaires ont critiqué cette représentation³¹, il reste qu'elle demeure encore prégnante dans les mentalités, entraînant un discrédit certain sur les religions. Un processus de déliaison entre le catholicisme et le Québec est bien en cours depuis plusieurs décennies ; or, si dans les analyses de ce processus, il est question, dans les années 1990, d'un catholicisme culturel³² permettant de mieux comprendre un certain attachement des Québécois à des rites de passage ou bien à une forme d'éducation religieuse pour les jeunes à l'école, certains voient, à partir des années 2000, une évolution vers une « exculturation », une dissolution des liens privilégiés qu'entretiennent une culture nationale et une religion – ici la nation québécoise et le catholicisme³³. Les religions peuvent alors être associées à un passé qui ne fait plus sens, tout particulièrement pour les jeunes générations qui, si elles ne développent pas le même discours de rejet virulent qu'une partie de leurs aînés marqués négativement par la tutelle de l'Église catholique, demeurent néanmoins assez ignorantes de ces questions. Et cela, d'autant plus que « [l]a mémoire collective des sociétés modernes est une mémoire en miettes [...]. Le problème de la transmission, en matière culturelle aussi bien qu'en matière religieuse [...], est structurellement lié à l'effondrement des cadres de la mémoire collective qui assuraient à chaque individu la possibilité d'établir

31. É.-M. Meunier et J.-P. Warren, *Sortir de la Grande Noirceur* [...].

32. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] ».

33. É.-M. Meunier, « L'ancrage du catholicisme [...] ».

un lien “entre ce qui vient d’avant” lui et sa propre expérience présente³⁴». L’effacement des connaissances religieuses, qui ne sont plus transmises dans les familles, et le constat de leur présence modeste dans le système scolaire, ce que déplore le philosophe Georges Leroux³⁵, participent de l’affaiblissement marqué d’une transmission culturelle du religieux. La tentation de faire table rase du passé et de juger celui-ci à l’aune de valeurs contemporaines expose à de multiples distorsions anachroniques et peut mener à une crise de la mémoire. Le risque est alors celui d’une perte de sens qui brise la continuité d’une culture et de son inscription dans une histoire humaine au long cours, d’un rapport fécond – qui peut être critique – à un héritage culturel, au profit d’un présent qui est à soi-même son propre horizon, entraînant par là même une perte d’intelligibilité du passé et de compréhension de l’époque actuelle. Or, si une connaissance de base du texte biblique, des mythologies gréco-romaines et de références religieuses, par exemple chrétiennes, telles qu’elles sont mobilisées dans nombre d’œuvres littéraires, s’avère indispensable à leur meilleure compréhension dans une perspective culturelle, qui vise à faciliter la compréhension des sources religieuses de la culture occidentale, cette dimension patrimoniale n’épuise pas pour autant l’étendue et la profondeur des réflexions proposées par les religions sur les questions existentielles encore et toujours pertinentes aujourd’hui. Et, comme nous venons de l’évoquer, la littérature nous invite elle aussi à entrer dans un espace de questionnement et de réflexion sur l’existence et la condition humaine, dans ses aspects les plus variés, en accompagnant chacun dans son propre cheminement. Littérature et culture religieuse, en offrant une compréhension élargie de l’expérience humaine, permettent toutes deux d’accéder à une meilleure connaissance de soi, des autres et du monde, en favorisant une recherche de sens, elles apportent, l’une et l’autre, quelques éléments de réponse à des questions universelles et complexes et permettent de se penser soi-même. Encore faut-il que le système éducatif, y compris universitaire, fasse une place suffisante à une telle réflexion. Or, nous constatons que prédomine, dans le champ des études universitaires littéraires, un certain désintérêt pour le

34. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, p. 186.

35. G. Leroux, *Différence et liberté [...]*.

religieux. Est-ce lié à une conception de celui-ci qui le lie à un passé désormais révolu, voire porte sur lui un regard négatif qui l'associe à des expressions d'intolérance et à des formes d'oppression, ou bien est-ce le fait d'une priorité accordée à des champs de préoccupation plus récents et jugés plus pertinents pour les sociétés contemporaines? C'est peut-être à un changement de paradigme qu'il faudrait procéder afin de ne pas tant considérer le religieux comme un espace clos de certitudes, mais au contraire comme un monde ouvert de questionnements sur la condition humaine auquel la littérature aussi nous convie.

BIBLIOGRAPHIE

- Arteau McNeil, Raphaël (2018), *La perte et l'héritage. Essai sur l'éducation par les grandes œuvres*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Attias, Jean-Christophe et Pierre Gisel (dir.) (2003), *De la Bible à la littérature*, Genève, Labor et Fides.
- Beaude, Pierre-Marie (dir.) (1997), *La Bible en littérature, Actes du colloque international de Metz*, Paris, Éditions du Cerf.
- Boyer, Frédéric, Jean-Pierre Prévost et Marc Sevin (dir.) (2001), *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard; Montréal, Médiaspaul.
- Frye, Northrop (1984), *Le grand code. La Bible et la littérature*, Paris, Éditions du Seuil.
- Gagnon-Barbeau, Daniel et Marie-Andrée Lamontagne (2016), « Notice sur "Littérature canadienne de langue française" », dans Sylvie Parizet (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Éditions du Cerf, p. 469-476.
- Genette, Gérard (1982), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil.
- Gerfaud, Jean-Pierre et Jean-Paul Tourel (2000), « Lecture anthropologique et dimension religieuse du fait littéraire », dans Bernard Descouleurs et René Nouailhat (dir.), *Lecture anthropologique et dimension religieuse du fait littéraire*, Besançon, Paris; CRDP Franche-Comté, Desclée de Brouwer (coll. Histoire des religions. Cultures et religions), p.17-37.
- Goichot, Émile (1990), « Lettres françaises et culture religieuse: les pertes de sens », dans Jean-Paul Willaime (dir.), *Univers scolaires et religions*, Paris, Éditions du Cerf, p. 123-136.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine (2016), « Notice sur "Abraham" », dans Sylvie Parizet (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Éditions du Cerf, p.16-32.

- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- Jullien, Claudia (2003), *Dictionnaire de la Bible dans la littérature française. Figures, thèmes, symboles, auteurs*, Paris, Vuibert.
- Lemieux, Raymond (1990), «Le catholicisme québécois: une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-164.
- Leroux, Georges (2016), *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Meunier, É.-Martin (2015), «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, p. 1-30.
- Meunier, É.-Martin et Jean-Philippe Warren (2002), *Sortir de la Grande Noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion.
- Paquette, Ève (2001), «Religion et littérature», dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 397-414.
- Parizet, Sylvie (dir.) (2016), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Éditions du Cerf.
- Parizet, Sylvie (2016), «Notice sur "Babel" », dans Sylvie Parizet (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Éditions du Cerf, p. 331-348.
- Pelletier, Anne-Marie (1995), *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale*, Paris, Éditions du Cerf et Nathan.
- Philippe, Céline et Anne Éline Cliche (dir.) (2016), «Destins de l'héritage catholique», numéro thématique, *Voix et images*, vol. 41, n° 3, en ligne, <https://doi.org/10.7202/1038159ar>.
- Philippe, Céline et Anne Éline Cliche (2016), «Par-delà la "rupture". Les destins de l'héritage catholique», *Voix et images*, vol. 41, n° 3, p. 7-12 (dossier: Destins de l'héritage catholique), en ligne, <https://doi.org/10.7202/1038159ar>.
- Sarrazin, Bernard (1993), *La Bible parodiée*, Paris, Éditions du Cerf.
- Ségal, Abraham (2003), *Enquête sur un patriarche*, Paris, Bayard.
- Teinturier, Sara (2016), «L'Église et les bulles. Les représentations du catholicisme dans la bande dessinée francophone (années 1990-2010)», *Études d'histoire religieuse*, vol. 82, n° 1-2, p. 57-74.
- Todorov, Tzvetan (2007), *La littérature en péril*, Paris, Flammarion.
- Wajeman, Lise (2016), «Notice sur "Ève" », dans Sylvie Parizet (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Éditions du Cerf, p. 859-867.

CHAPITRE 12

Approches de l'islam et des musulmans au Québec

VALÉRIE AMIRAUX

Université de Montréal

PACO GARCIA

École des hautes études en sciences sociales

La présence de musulman·e·s au Québec est, comme dans d'autres démocraties libérales et sociétés sécularisées où elle est minoritaire, simultanément perçue comme un « problème social », c'est-à-dire quelque chose « qui ne fonctionne pas en société comme le voudraient les interprétations officielles », et abordée comme un « problème sociologique, » c'est-à-dire comme une question appelant une compréhension « en termes d'interaction sociale¹ ». Cette distinction résonne avec les dilemmes qui animent le champ de ce que nous désignons provisoirement, dans l'introduction de ce chapitre, comme une « sociologie de l'islam et des musulman·e·s au Québec ». Ressource précieuse pour illustrer les risques d'une analyse de sciences sociales biaisée par le point de vue de l'analyste, la nuance posée par Berger ne semble pas toujours acquise sur le terrain de la production des savoirs sur l'islam minoritaire, tant les clivages idéologiques rattrapent voire inhibent les réflexions sur le sujet². La politisation récurrente des

1. P. Berger, *Invitation à la sociologie*, p. 70-71.

2. V. Amiraux, « État de la littérature [...] ».

enjeux associés, à tort ou à raison, à la présence de musulman-e-s en territoire québécois (incompatibilité entre islam et démocratie, laïcité en danger, nécessaire restriction de la visibilité des signes religieux dans la sphère publique, radicalisation menant à la violence, islamisation de la société québécoise) nourrit cette tendance à voir en chaque chercheur des sciences sociales sur le sujet un potentiel défenseur de l'islam ou, à l'inverse, un irréductible protecteur de l'identité nationale québécoise. La production de connaissances scientifiques peine à s'émanciper des polarisations sociales qui encadrent les débats publics, médiatiques et politiques sur le sujet à l'étude.

Le propos de ce chapitre est modeste. Il s'agit principalement de définir les frontières disciplinaires, thématiques et méthodologiques de l'analyse de l'islam et de la présence des musulmans en situation minoritaire au Québec. À partir d'une recension des écrits présentée dans une première section, nous déterminons les principaux jalons qui structurent ce champ de la réflexion des sciences sociales sur un objet religieux, culturel et politique. Quels sont les sujets de recherche et les problématiques présents au Québec depuis les années 1980 à propos de l'islam et des musulmans? Quelles sont les méthodes de collecte des données privilégiées? Quelles en sont les principales propositions analytiques? Pour répondre à ces questions, nous avons procédé à une recherche bibliographique simple, conduite entre septembre 2017 et décembre 2017. Elle a permis de répertorier toutes les recherches en sciences sociales qui traitent de l'islam et des musulman-e-s au Québec, soit 108 références entre 1983 et 2017. Les principales caractéristiques sont présentées dans la première partie. Une seconde partie propose ensuite quelques pistes pour comprendre la «*culture of scholarship*³» à propos de l'islam et des musulmans au Québec, en tracer les limites et en suggérer quelques perspectives de développement.

3. S. C. Humphreys, *Cultures of Scholarship*.

LES TRAVAUX SUR L'ISLAM ET LES MUSULMAN·E·S AU QUÉBEC EN SCIENCES SOCIALES

Notre base de données bibliographiques recense les publications de sciences sociales (anglais, français) qui portent sur l'islam et les musulmans au Québec. Elle a été constituée à partir d'une recherche simple («islam*» ou «musulman*» [et] «Québec» ou «Montréal») dans quatre bases de données⁴ accessibles à travers le réseau des bibliothèques des quatre universités montréalaises. Ces mots-clés sont volontairement très larges ; il est donc possible que des travaux adoptant une entrée thématique ou théorique dont une seule des études de cas concerne notre sujet aient échappé à notre bibliographie⁵. Nous avons également procédé au recensement des travaux universitaires (mémoires de maîtrise et thèses)⁶. Nous avons systématiquement visité les sites des centres de recherche rattachés aux universités québécoises susceptibles de produire des rapports, des revues de littérature ou des notes pertinentes pour notre thème, même s'ils portent sur des sujets connexes, comme sur l'islam au Canada⁷. Des travaux ponctuels nous ont ensuite permis de contrôler l'exhaustivité de

-
4. Il s'agit de Cairn (www.cairn.info), de Jstor (<https://www.jstor.org>), d'Érudit (<https://www.erudit.org/fr>), de Taylor and Francis (taylorandfrancis.com), et de Google Books pour les livres et chapitres de livres.
 5. Ainsi, l'ouvrage de Fall et Vignaux, *Images de l'autre et de soi [...]*, ne figure pas dans cette bibliographie, comme plusieurs travaux en éducation ou en psychologie dont les musulmans sont des études de cas mais pas le sujet principal.
 6. Accessibles aux adresses <https://www.theses.fr/> (thèses déposées en France) et amicus.collectionscanada.gc.ca (thèses déposées au Canada).
 7. Par la Chaire de recherche du Canada en étude du pluralisme religieux (2007-2017), le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), le Centre d'études et de recherches internationales de l'Université de Montréal (CERIUM), le Centre d'étude des religions de l'Université de Montréal (CERUM), la Chaire de recherche du Canada Islam, pluralisme et globalisation (2005-2015), le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER, 2004-2007), le Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC), le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ, depuis 2003), et le Centre d'étude du religieux contemporain (CERC). Pour les universités anglophones de Montréal, citons l'Institute of Islamic Studies (McGill), le Department of Theological Studies (Concordia) et le Department of Religions and Cultures (Concordia).

notre recension, en croisant les bibliographies de certains travaux avec la base de données ainsi constituée⁸.

BREF PORTRAIT QUANTITATIF ET DISCIPLINAIRE

Au total, 108 documents produits par des universitaires traitent de l'islam et des musulmans sur le terrain québécois (à titre de comparaison, une recherche « islam (et) Québec » sur Google Scholar donne 42 600 résultats), dont l'écrasante majorité (94) paraît après 2001, voire 2002-2003. Dans 36 cas, les références relèvent d'autres disciplines que les sciences sociales, comme les sciences religieuses (16), les sciences de l'éducation (5) et le droit (4). Nous les avons conservées dans notre banque de données dans la mesure où leurs méthodologies empruntent à celles des sciences sociales (ethnographie, entretiens, analyse de discours). Sur les 72 recherches en sciences sociales répertoriées, la majorité sont le fait de sociologues ou publiées dans une revue de sociologie (36). On trouve ensuite des anthropologues (20), le reste se répartissant entre des approches pluridisciplinaires publiées dans des revues d'études québécoises (9), de science politique (5) et de travail social (2).

Les travaux de sciences sociales sur l'islam et les musulmans au Québec sont rares avant les années 1990 (malgré la création en 1952 de l'Institut des études islamiques à l'Université McGill⁹, le premier en Amérique du Nord) et anglophones pour la plupart¹⁰. Trois périodes ressortent, qui traduisent des augmentations du nombre de productions annuelles sur le sujet : de 1995 à 2003, 2 travaux sont publiés annuellement ; entre 2004 et 2007, 4 travaux

-
8. C'est le cas d'une recension des écrits portant sur l'étude de l'islam au Québec de D. Steigerwald (« L'islam »), des bibliographies annotées sur l'islam et les musulmans au Canada du Tessellate Institute (Tessellate Institute, *Annotated Bibliography [...]*; F. Jackson-Best, *Black Muslims in Canada [...]*), du projet Producing Islam(s) in Canada Workshop (*Bibliography in Progress*) et des bibliographies de thèses comme celles de J. É. Gagnon (*L'aménagement des lieux de culte minoritaires [...]*) et de H. Asal (*Se dire arabe au Canada [...]*).
 9. Fondé par Wilfred Cantwell Smith, qui dirigera ensuite le Center for the Study of World Religions de Harvard, il regroupe plus de 100 000 références dans des langues européennes, mais aussi en arabe, en persan et en turc (www.mcgill.ca/islamicstudies/about).
 10. H. Coward et L. Kawamura, *Religion and Ethnicity*.

sortent chaque année; de 2008 à 2017, la moyenne est supérieure à 7,5 travaux annuels. Jusqu'aux années 2000, l'étude de l'islam et des musulmans sur le territoire québécois n'est que marginalement développée en français¹¹. La majorité des travaux se consacrent à l'étude des textes religieux ou du droit musulman, ou aux enjeux politiques, sociaux ou historiques du Proche-Orient et du Moyen-Orient et, parfois, à la littérature arabe. Les thèses en sciences sociales portant sur la religiosité musulmane en contexte non musulman sont très peu nombreuses jusqu'en 1995¹². L'approche par les sciences sociales de la religiosité musulmane au Québec débute réellement à la toute fin des années 1990 et surtout après 2001. L'année coïncide avec, d'un côté, l'impulsion donnée par les attaques du 11 septembre 2001 à la production de connaissances autour des enjeux du « djihadisme mondialisé », du terrorisme, de la sécurité et de « l'intégration » des musulmans dans les sociétés occidentales et, de l'autre, la prise de conscience, concomitante au Québec et au Canada, du dynamisme démographique de la population musulmane.

Dans le recensement de 1981, les musulmans constituent une très faible partie de la population totale (98 160 des 24 083 495 personnes recensées, soit 0,5 %). Parmi eux, 75 725 sont nés à l'étranger et 12,3 % vivent au Québec (12 120 personnes), dont une grande partie la région de Montréal¹³. Le nombre de musulmans au Canada a plus que doublé depuis 1991, passant de 253 265 à 579 640 en 2001: ils représentent 0,9 % de la

-
11. À titre de comparaison, dans le reste du Canada, la première référence date de 1979 (D. H. Hamdani, « Muslims and Christian Life in Canada »). Les universitaires canadiens s'intéressent en fait à l'islam depuis la fin du XIX^e siècle et leurs objets de recherche sont principalement les États du Moyen-Orient ainsi que l'histoire du monde musulman (J. L. Havet et L. M. Kenny, « Middle East and Islamic Studies in Canada »). Jusqu'à la fin des années 1990, la plupart des travaux sont des monographies ou des chapitres de synthèse, présentant les caractéristiques économiques (D. H. Hamdani, « Income Disparity Between Muslims and Non-Muslims in Canada ») ou sociodémographiques (P. Kelly, « Muslims Canadians: Immigration Policy [...] ») des populations musulmanes et offrant aussi des introductions génériques aux pratiques « socioreligieuses » des Canadiens musulmans. On trouve aussi des travaux sur les écoles confessionnelles à Toronto (S. Azmi, « Muslim Educational Institutions in Toronto, Canada ») et sur les diasporas somalienne (R. Berns-McGown, *Muslims in the Diaspora [...]*) et libanaise (L. Fahlman, « Toward Understanding the Lived-World [...] ») au Canada.
 12. La plupart des thèses sur le sujet proviennent de l'Université McGill, et de Concordia dans une moindre mesure.
 13. R. Abdul, *The Muslim Canadians, a Profile*.

population en 1991 et 2 % en 2001. La croissance du nombre d'immigrants en provenance du Moyen-Orient et d'Afrique explique largement l'augmentation: ils sont 250 000 en 1991, plus du double que dix ans auparavant¹⁴. En 2011, on compte 1 053 945 musulmans sur une population de 35 852 320 personnes au Canada. 243 430 vivent au Québec: 3 % des 7 732 520 Québécois¹⁵ sont musulmans. Cette croissance concerne le Canada comme le Québec¹⁶, Toronto et Montréal étant les deux métropoles de la « visibilité de l'islam¹⁷ ».

La première référence consacrée uniquement aux musulmans établis au Québec date de 1983¹⁸. Professeure d'histoire de l'islam à l'Université de Georgetown (Washington, D.C.), Yvonne Haddad s'intéresse à l'impact de la révolution iranienne sur les immigrés syriens établis à Montréal. Dans le volume collectif sur les musulmans en Amérique du Nord qu'elle dirige dix ans plus tard, un chapitre porte sur les « musulmans québécois¹⁹ »; il résume l'histoire des musulmans de Montréal et présente une description des édifices religieux de la ville, dont les deux premières grandes mosquées de Québec, construites en 1965 et en 1979. Sheila McDonough, professeure au Département de sciences des religions de l'Université de Concordia, y recense les principaux prédicateurs, imams et fondateurs de rassemblements officiels, mais aussi les associations présentes depuis les années 1970 en spécifiant pays d'origine et obédiences (écoles). Elle souligne la diversité des communautés musulmanes montréalaises, notamment à partir du cas des femmes:

-
14. A. Daher, « La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans [...] ».
 15. Statistique Canada (2013), *Profil de l'enquête nationale auprès des ménages (ENM). Enquête nationale auprès des ménages de 2011*, en ligne, www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F, consulté le 4 novembre 2017.
 16. L'inflation des recherches sur la communauté musulmane au Canada se traduit par la publication de monographies décrivant les caractéristiques générales des musulmans présents sur le sol canadien. S'y ajoutent des recherches sur des sujets plus circonscrits (sur l'école, lire notamment: S. Azmi, *Muslim Educational Institutions in Toronto, Canada*; Trichur, 2004), et deux sur le traitement de l'islam dans la sphère publique canadienne (D. Helly, « Le traitement de l'islam au Canada [...] »).
 17. D. Helly, « Le traitement de l'islam au Canada [...] ».
 18. Y. Y. Haddad, « The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal ».
 19. S. Mc Donough, « Muslims of Montreal ».

There are Muslim women in the city who rarely leave their home and have almost no contact with any person other than family members. At the other end there are the women who work outside the home or for voluntary associations. Some women would never go out without covering their heads, whereas others on principle refuse to wear headcoverings²⁰.

L'auteure analyse les représentations et perceptions des musulmans, les stéréotypes circulant dans les médias et les initiatives locales pour promouvoir une meilleure connaissance de l'islam.

McDonough inaugure une manière «comptable», c'est-à-dire descriptive et chiffrée, factuelle, d'aborder la présence des musulmans au Québec, que rejoignent les recherches qui paraissent entre 1990 et 2000. On y trouve des articles, des mémoires de maîtrise (celui de Mohammed Boukkouri en 1996, en sociolinguistique, sur la communauté marocaine de Montréal, dirigé par Drapeau, UQAM; et celui de Patricia Kelly en 1997, sur une école musulmane de Montréal, dirigé par Turgay, Université McGill), mais aucune thèse de doctorat avant celle de Paul Eid en 2003. En plus de ces travaux à l'objet souvent limité (une communauté et une école), cinq recherches concernent plus généralement le Québec: trois abordent le traitement du port du hijab dans le débat public²¹ et deux portent sur les discours des leaders religieux au Québec²².

APRÈS 2001 : LA DÉPENDANCE AUX CONTROVERSESES

L'inflation de la recherche sur l'islam et les musulmans au Québec constatée après 2001 s'accroît avec le débat sur les accommodements raisonnables à partir de 2007: «Des sociologues québécois sont devenus [...] des experts mondiaux en "accommodements raisonnables"²³.» Une dynamique similaire

20. *Ibid.*, p. 327.

21. S. Khan, «The Veil as a Site of Struggle [...]»; M. Seurat, «Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban)»; C. Ciceri, «La question du foulard islamique dans les écoles publiques [...]».

22. M. Lux, *L'intégration vue par des leaders religieux et laïcs [...]*; A. Daher, «La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans [...]».

23. P. Lassave, «Les traditions nationales en sociologie des religions», p. 180.

s'observe au Canada anglais autour des tribunaux d'arbitrage religieux en Ontario, interdits en 2005 après plusieurs mois de débats. En plus de marquer une seconde augmentation de la production écrite, dont l'apogée est atteinte en 2008-2009, les polémiques qui président à la mise en place de la commission Bouchard-Taylor peuvent être considérées comme un tournant thématique: les analyses sont désormais centrées sur le rapport des musulmans avec la laïcité²⁴ et leur intégration au Québec²⁵, à partir de toutes sortes de données (enregistrements des audiences, articles dans la presse²⁶, mémoires déposés auprès de la commission²⁷).

Les travaux appuyés sur des recherches empiriques et des terrains québécois se multiplient, concernant les lieux de culte²⁸ ou les spécificités de l'islam québécois²⁹, parfois comparés avec d'autres groupes minoritaires³⁰. Plusieurs auteurs identifient 2001 comme point d'inflexion dans les relations entre musulmans et société québécoise. Helly aspire ainsi «à décrire les formes et l'étendue de la discrimination subie par les musulmans au Canada, notamment depuis le 11 septembre 2001³¹». Sur le plan des thématiques, le paysage de la production des connaissances sur l'islam et les musulman·e·s au Québec reste segmenté (2001-2007). La première thèse de sciences sociales consacrée exclusivement aux femmes arabes au Québec est soutenue³², ouvrant le champ des études sur l'assignation identitaire des musulman·e·s³³.

Depuis la fin des années 2000, les thèmes de recherche restent stables: l'identité musulmane, l'intégration des croyants et leur rapport à la laïcité³⁴. Certains travaux portent sur les discours et

-
24. S. Fortin, M. N. LeBlanc et J. Le Gall, «Entre la oumma, l'ethnicité et la culture [...]»; D. Mouhoub, *L'islam et la laïcité dans la société québécoise* [...].
 25. S. Arcand, A. Lenoir-Achdjian et D. Helly, «Insertion professionnelle d'immigrants récents et réseaux sociaux [...]»; P. Eid et collab., *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne* [...].
 26. P. Brodeur, «La commission Bouchard-Taylor [...]».
 27. M. Bouzidi, *La représentation de l'Islam au Québec*.
 28. J. É. Gagnon et A. Germain, «Espace urbain et religion [...]». Cet article est suivi en 2005 de la thèse de Gagnon, dirigée par Germain, *L'aménagement des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise* [...].
 29. A. Daher, «Les musulmans au Québec».
 30. F. Castel, *La dynamique de l'équation ethnoreligieuse dans l'évolution* [...].
 31. D. Helly, «Le traitement de l'islam au Canada [...]».
 32. N. Bendriss, *Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires* [...].
 33. P. Fournier, «La femme musulmane au Canada [...]»; R. Antonius, «L'islam au Québec [...]».
 34. S. Amor, M. Fadil et P. Brodeur, *L'islam. Regards en coin*.

stratégies d'acteurs comme les partis politiques³⁵ ou les médias³⁶. La commission Bouchard-Taylor a ouvert une décennie de controverses sur les accommodements raisonnables et la laïcité au Québec, rythmée par trois projets de loi : la charte des valeurs (proposition du Parti québécois en 2013, abandonnée en 2014), le projet de loi 94 (proposition du Parti libéral du Québec [PLQ] en 2010, abandonnée en 2011) et le projet de loi 62 (proposition du PLQ en 2015, adoptée en octobre 2017). Avec l'arrivée de la Coalition Avenir Québec (CAQ) au pouvoir à l'automne 2018, le projet de loi 21 sur la laïcité de l'État a concentré l'attention publique, politique, médiatique et scientifique autour des mêmes questionnements jusqu'à son adoption en mars 2019. Les problématiques tournent donc souvent autour d'enjeux d'actualité : visibilité du religieux dans l'espace public, formes et intensité des religiosités, régulation de la présence publique des signes religieux, rapports entre populations minoritaires et majoritaires, questions identitaires et radicalisation, circulation des représentations. Des travaux sur le racisme et l'islamophobie s'insèrent timidement dans les réflexions sur les discriminations et les inégalités. Les questions couvertes par les 108 références de la base de données abordent souvent des enjeux transversaux. Plus de 50 % abordent l'identité, la citoyenneté et l'intégration des musulmans. Plus de 20 % (22 références) portent sur la laïcité et les accommodements raisonnables³⁷ ; 19 s'intéressent à l'espace public³⁸ ; 13 portent sur des enjeux de discrimination, d'islamophobie et de représentations³⁹ ; 14 sur les enjeux éducatifs⁴⁰ ; 10 sont consacrées au port du

35. D. Helly, « L'islam, épouvantail électoraliste péquiste ».

36. M. Beauregard, *Le traitement discursif de l'islam et des musulmans [...]*.

37. P. Brodeur, *op. cit.* ; P. Eid et collab., *op. cit.* ; D. Koussens, « Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises [...] ».

38. A.-C. Fourot, « Gestions du nouveau pluralisme religieux dans les villes canadiennes [...] » ; A. Mancilla, « La religion dans l'espace public [...] ».

39. V. Martel, *Altérité, média et postmodernité [...]* ; M. Popowich, *Filtering Islam [...]*.

40. M. Mc Andrew, « The Muslim Community and Education in Quebec [...] » ; S. Essid, *La construction de l'identité dans une école indépendante [...]*.

foulard⁴¹, 5 aux conversions⁴², 6 aux dimensions interreligieuses⁴³ et 6 au sacré⁴⁴.

MÉTHODES, TERRAINS ET CATÉGORIES D'ANALYSE

Les méthodologies sont surtout qualitatives : 32 procèdent par entretiens et parcours de vie, 20 s'appuient sur une ou des ethnographies, 13 font de l'analyse de discours. Trois des 108 références mobilisent des données quantitatives. L'une concerne l'ensemble des musulmans au Québec⁴⁵, deux autres portent respectivement sur la communauté marocaine de Montréal⁴⁶ et sur de petites entreprises québécoises⁴⁷. Ces méthodes qualitatives se retrouvent aussi dans certains travaux en sciences de l'éducation⁴⁸, en droit⁴⁹ et en sciences religieuses⁵⁰. 17 travaux de la base de données sont comparatistes, le plus souvent entre le Québec et la France, comparant islam et judaïsme⁵¹. Sauf rares exceptions⁵², les terrains de recherche sont montréalais, suivant la répartition territoriale des populations musulmanes au Québec, qu'il s'agisse d'étudier les membres d'une association⁵³, les autorités et leaders d'une communauté⁵⁴ ou les origines des communautés musulmanes⁵⁵.

-
41. K. Zoghلامي, *La lutte pour la reconnaissance des Québécoises [...] ; É. Mercier, Ni hypersexualisées ni voilées! [...]*.
 42. G. Mossière, *Des femmes converties à l'islam en France et au Québec [...] et Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*.
 43. C. Cassan, *La transmission religieuse et culturelle [...]*; C. Rifaat, « Interethnic Dissonance? Muslims and Jews? »
 44. S. Maynard, *La communauté musulmane en contexte migratoire [...]*; D. Traoré, « Entre profane et sacré [...] ».
 45. M. Mc Andrew, *op. cit.*
 46. M. Boukkouri, *La situation sociolinguistique de la communauté marocaine musulmane de Montréal*.
 47. M. Cadotte-Dionne, *Les représentations sociales des musulmans chez un groupe d'employeurs*.
 48. S. Tremblay, *Les écoles privées à projet religieux ou spirituel [...]*.
 49. P. Fournier, *op. cit.*
 50. M.-A. Lavoie, *Étude des pratiques entourant le port du voile à la mode [...]*.
 51. C. Rifaat, *op. cit.*; A. Mancilla, *op. cit.*
 52. Notamment les travaux de Boucher sur la communauté musulmane de Saguenay (Y. Boucher, *Minorité musulmane en contexte migratoire [...]* et « La diversité religieuse au-delà de la métropole [...] »).
 53. S. Maynard, *op. cit.*
 54. A. Mancilla, *op. cit.*
 55. M. Cadotte-Dionne, *op. cit.*

Concernant l'unité d'analyse privilégiée par les auteurs, Certains travaux se concentrent sur l'islam comme un tout⁵⁶ et abordent «les musulmans» dans leur ensemble, sans distinction d'origine. D'autres s'intéressent à une branche précise (chiites, soufis), à un segment de population défini par une variable de genre, d'âge, d'engagement, de position (jeunes, femmes, militants, entrepreneurs...), voire croisent plusieurs catégories, «jeunes» et «femmes» par exemple, au risque de négliger une variable (celle du genre dans les études sur les jeunes et l'éducation) ou d'en accentuer l'effet cumulatif (par la multiplication d'études sur les «jeunes musulmanes⁵⁷ »).

Le nombre de travaux sur des communautés spécifiques reste indépendant des polémiques. La catégorie «musulmans», sans distinction de branches ou d'intensité de pratique, est souvent construite en référence à une diaspora nationale précise. Ce constat peut être lié aux conditions d'accès au terrain: passer par des associations ou des lieux de culte donne accès aux fidèles originaires d'une région du monde, d'un pays, d'une région. Les échantillons sont donc souvent nationalement homogènes⁵⁸. Peu de recherches abordent des branches ou des écoles particulières. On ne compte à ce jour que trois travaux dédiés au soufisme⁵⁹ et trois sur les chiites⁶⁰. Ils s'intéressent aux pratiques dans une perspective plus proche de la sociologie des religions: «La dimension religieuse de ces populations reste un domaine peu exploré, surtout la question des pratiques religieuses et de leurs significations – on s'intéresse davantage à l'institutionnalisation de l'islam⁶¹.» Notons que les travaux qui concernent explicitement les «femmes» ne s'intéressent qu'aux femmes, et n'interrogent que les femmes, même si c'est souvent dans leur rapport aux

56. R. Antonius, *op. cit.*; M. Bouzidi, *La représentation de l'islam au Québec*.

57. J. Boutin, *Un acte de foi, un acte pour soi [...]*.

58. Certains travaux qui considèrent les catégories «Maghrébins» (C. Cassan, *op. cit.*; S. Arcand, A. Lenoir-Achdjian et D. Helly, *op. cit.*) ou «musulmans francophones» (S. Fortin, M. N. LeBlanc et J. Le Gall, *op. cit.*).

59. M. Haddad, «Zawiya réelle, zawiya virtuelle [...]»; M. N. LeBlanc, «Sufi Muslims in Montréal [...]»; A. Legault-Verdier, «*Je veux être Baye Fall*» [...].

60. J. Le Gall, «Le rapport à l'islam des musulmanes [...]»; L. Aghasi-Sorkhabi, *L'intégration socio-scolaire et les stratégies identitaires [...]*; G. Mossière et J. Le Gall, «Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais [...].

61. J. Le Gall, *op. cit.*, p. 131.

hommes. Concernant les chiïtes : deux des travaux sont monographiques et le troisième les compare à un groupe de Congolais pentecôtistes.

Au terme de ce survol, le thème qui ressort comme dominant est celui de « l'identité des musulmans » québécois (sunnites, sans distinction d'âge, ni condition sociale) à Montréal, souvent analysé à partir d'entretiens semi-directifs. L'identité recouvre ici des significations variées et s'incarne aussi bien dans des appartenances ethniques⁶² que des affiliations genrées⁶³ ou des pratiques citoyennes⁶⁴. Nombre de travaux se consacrent également à l'analyse des discours pour rendre compte du rapport de l'opinion publique à l'islam, de la circulation des représentations, toujours en lien avec les polémiques publiques, dont celle sur les accommodements raisonnables reste la plus productive.

PENSER LA RELIGION DES AUTRES

Que tirer de ce tableau de la littérature en sciences sociales à propos des musulmans et de l'islam au Québec? Premièrement, la recherche québécoise rejoint celle conduite ailleurs : en France⁶⁵, en Belgique⁶⁶, aux Pays-Bas⁶⁷ ou en Norvège⁶⁸, concernant la centralité de la migration dans l'émergence d'un intérêt scientifique pour l'islam minoritaire, la concentration de la recherche sur certaines communautés d'origine (les Libanais, les Maghrébins) et des territoires (Montréal), les catégorisations floues, la dépendance aux controverses (accommodements raisonnables, laïcité) ou la tentation d'une stricte restitution monographique des données empiriques, loin des aspirations théoriques. Deuxièmement, il reste délicat d'établir des cadres théoriques clairs, récurrents, même si les approches en termes d'identité sociale sont parmi les plus convoquées. Troisièmement, les travaux de

62. H. Asal, *Se dire arabe au Canada* [...].

63. C. Brisson, *Féministe musulmane engagée au Québec* [...].

64. F. Rocher, « Sur les dimensions constitutives de la citoyenneté [...] ».

65. V. Amiraux, *op. cit.* ; A. Hajjat et M. Mohammed, *Islamophobie* [...].

66. N. Fadil, « Recalling the Islam of the Parents [...] ».

67. S. Bracke, « Transformations of the Secular and the “Muslim Question” [...] ».

68. C. Jacobsen, « De l'immigrant au citoyen [...] ».

notre base de données restent périphériques des questions centrales par discipline. La recherche sur l'islam au Québec est souvent traduite en monographie descriptive, d'inspiration sociologique, autour des enjeux politiques et identitaires objets d'attention publique, sans ancrage clair dans des problématisations plus globales. Ces trois constats croisent les « soucis épistémologiques⁶⁹ » posés par l'analyse de l'islam et des musulmans minoritaires, dessinant une sorte d'architecture typique de la recherche en sciences sociales sur ces sujets. Notre recensement permet donc aussi de réfléchir à des solutions de rechange analytiques.

Deux enjeux épistémologiques se dressent. Le premier, bien connu, concerne l'emploi de concepts et de catégories d'analyse externes à la tradition étudiée: peut-on étudier les phénomènes religieux « en dehors de la formulation [...] canonique traditionnelle⁷⁰ », à l'appui d'une sémantique externe⁷¹? Au Québec, quelle est la capacité de termes comme « sécularisation » ou « individualisation » à éclairer le fait social islam⁷²? La réflexion s'impose en raison de la virulence des controverses publiques et de l'omniprésence du *culture talk*⁷³, qui procède par essentialisation des caractéristiques d'une culture autre, ici l'islam. Les publics non musulmans des sociétés sécularisées liront le comportement des musulman·e·s prioritairement à partir de leur religion, de leur culture⁷⁴: l'identité des musulmanes sera toujours prioritairement analysée à partir de la lecture de ce que les textes, la tradition ou l'opinion publique disent des relations hommes-femmes, plutôt qu'à partir d'une grille incorporant aussi les enjeux de la

69. N. Fadil, « De la religion aux traditions [...] ».

70. J.-P. Charnay, « Préalables épistémologiques à une sociologie religieuse de l'islam », p. 81.

71. L'exemple le plus abouti d'une démarche analytique de ce type est probablement celui des travaux de M. Seurat, *Syrie, l'État de barbarie*, dont l'analyse des instruments contemporains de contrôle étatique syrien (parti Baas, école, armée, services de renseignements, etc.) s'appuie sur les travaux d'Ibn Khaldun (1332-1406), notamment dans l'analyse d'un quartier de Tripoli (M. Seurat, « Le quartier de Bâb Tebbânê à Tripoli [...] »). Plus récemment, H. Bozarslan (*Le luxe et la violence [...]*) réfléchit aux tensions et contradictions qui traversent les espaces politiques arabo-musulmans contemporains en plaçant au cœur de sa démarche les principaux concepts de la réflexion d'Ibn Khaldun sur l'État: civilisation, clan, pouvoir, domination, *asabiyya*, *da'wa* (V. Monteil, « Introduction à la sociologie religieuse d'Ibn Khaldun [...] »).

72. N. Fadil, « De la religion aux traditions [...] », p. 102.

73. M. Mamdani, « Good Muslim, Bad Muslim [...] ».

74. J. A. Selby, A. Barras et L. G. Beaman, « Le Terroriste, l'Homme éclairé et le Patriarche [...] ».

domination masculine au sens large (et non restreinte à une culture). La dépendance aux controverses et la distance prise par les restitutions empiriques des enquêtes de terrain avec une ambition théorique disciplinaire (par exemple : la mobilité sociale, les inégalités, l'autorité de l'État, etc.) installent la construction d'un objet « islam et musulman·e·s au Québec » dans des perspectives qui ne s'extirpent que marginalement d'une lecture normative (capacité d'intégration en termes de valeurs) et de la production de dichotomies (tradition/modernité, musulmans modérés/radicaux, vrai/faux islam, islamophobie/islamophilie...)⁷⁵. Cette posture analytique « ironique », pour reprendre le terme de Turner⁷⁶, produit finalement moins de savoir sur le religieux que de savoir sur la société québécoise. La possibilité d'une sociologie de l'islam existe pourtant. Gaborieau l'appelle une « sociologie différentielle », c'est-à-dire une sociologie comparative « centrée sur l'étude des différences liées aux appartenances religieuses dans un contexte donné » et non cherchant à retrouver un modèle préexistant car « il n'y a pas à proprement parler de société musulmane⁷⁷ ». Quel en serait l'objet ?

Le second enjeu répond en partie à cette question : peut-on penser la religion hors de ses catégories, « isoler » le religieux du « reste » (social, politique, psychologique, etc.), d'autant que l'islam, comme d'autres religions, « [...] sait et dit en effet ce qu'est la religion⁷⁸ » ? Comment concevoir une approche qui s'émancipe de la terminologie du langage religieux sans nécessairement, dans l'observation et dans l'analyse, distinguer le religieux du non-religieux selon les catégorisations dominantes dans la pensée occidentale des religions ? La perspective ouverte par Asad⁷⁹, davantage lu au Québec par les universitaires du champ des *islamic studies* ou des *Middle-Eastern studies* que par les sociologues de l'islam au Québec, propose de lire l'islam comme « tradition discursive », c'est-à-dire de ne pas séparer discours et pratiques des musulman·e·s. Cette proposition invite, comme le fait Gaborieau, à renoncer à parler de société musulmane (elle n'existe

75. A. Shyrock, « Introduction: Islam as an Object of Fear and Affection », p. 8-11.

76. B. Turner, « Une interprétation des représentations occidentales de l'islam », p. 92.

77. M. Gaborieau, « Retour sur la sociologie différentielle de l'islam [...] ».

78. D. Hervieu-Léger, « La religion, mode de croire », p. 145.

79. T. Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*.

pas, dit Asad), mais aussi à s'émanciper intellectuellement de catégories comme celle de « religion ». Pour penser sociologiquement l'islam, il faut revenir aux situations⁸⁰, aux conditions sociales⁸¹. Travailler sur l'islam et les musulman·e·s au Québec passe donc aussi par une compréhension des conditions matérielles de leur existence (conditions sociales, économiques bien sûr, mais aussi politiques et historiques⁸²) pour accéder à ce qui les agit et les fait agir sans dissocier les deux dynamiques. Une sociologie de l'islam et des musulman·e·s au Québec s'intéressera à ce qui lie les croyants à la « tradition discursive », c'est-à-dire simultanément à ce que l'islam fait et fait faire aux musulman·e·s, mais aussi à ce qu'ils et elles « produisent » à leur tour comme manières d'être, dans une tradition discursive hétérogène. L'apport de la réflexion d'Asad est immense pour penser les conditions de production d'un savoir sur l'islam en situation minoritaire. De fait, il suggère de rompre avec toute tentation de poser l'islam comme une croyance parmi d'autres: le risque est grand de ne pas parvenir à « écouter » ce que disent les « traditions discursives ». Il faut donc concevoir les moyens de penser ensemble les dimensions qui constituent le croire et « renoncer à la prétention de comprendre le croire abstraitement comme adhésion à un contenu intellectuel, mais [...] le saisir comme un acte qui engendre une vertu [...]. Il existe par conséquent une inséparabilité des dimensions du croire qui rend leur hiérarchisation impossible⁸³ ».

La construction de l'objet « islam et musulman·e·s au Québec » traduit trois impensés sociologiques sur le fait

80. B. Turner, *op. cit.*

81. T. Asad, *Genealogies of Religion [...]*.

82. L'historicité de la production des savoirs est par exemple déterminante, notamment pour concevoir la centralité de certaines lectures au regard d'autres, parfois invisibilisées. É.-Martin Meunier a, pour le cas québécois, montré comment la sociologie est devenue, dans les années 1950, l'outil analytique mobilisé pour comprendre les processus de sécularisation à l'oeuvre notamment en milieu populaire urbain, dans un contexte où, historiquement, l'Église catholique portait l'identité provinciale francophone (É. M. Meunier, *Sociology of Religion in French Canada [...]*). La religion devient donc un objet de la sociologie au Québec plus tardivement que dans la tradition sociologique française où elle est au coeur de la construction de la discipline (voir D. Pelletier, « Les "savoirs du religieux" dans la France du XX^e siècle [...] »).

83. M. A. Meziane, « Comparer les traditions discursives », p. 65.

religieux⁸⁴: l'existence d'une norme implicite de ce qu'est une «bonne religion» (c'est-à-dire une religion socialement acceptable), la conviction illusoire que la foi est exclusivement vécue sur le mode intégral (c'est-à-dire à la fois de manière continue et sans laisser de place au doute), et l'incapacité à distinguer le discours symbolique du discours scientifique⁸⁵. Les «musulmans» des études de notre banque de données sont rarement construits comme acteurs sociaux indépendamment de leurs convictions de croyants. La littérature inspirée par Asad, encore timide sur le terrain québécois, est probablement l'univers conceptuel qui permet le plus efficacement de contrôler le risque normatif qui existe à survaloriser une affiliation religieuse sans parvenir à déterminer clairement ses limites. Si l'islam est, au Québec, une «tradition discursive» difficilement lisible, compréhensible et acceptable, l'effet de synthèse produit, par exemple, par l'usage dans les travaux de sciences sociales de catégories comme «musulmans», invisibilise la non-linéarité des convictions religieuses, la difficulté de faire sens de pratiques qui ne cadrent pas avec ce qui est attendu, la complexité de l'articulation entre fidélité à une tradition, un héritage, et inscription dans le présent.

Développer un programme de recherche sur la réalité sociologique de l'islam et des musulman·e·s au Québec pourrait en fait passer par un alliage entre les réflexions ouvertes dans la suite des travaux de Talal Asad et l'invitation d'Albert Piette à soutenir l'écriture d'une ethnographie des formes ordinaires de la vie religieuse⁸⁶. Les deux auteurs convergent en défense d'une anthropologie, de l'islam pour l'un, du fait religieux pour l'autre. Piette insiste en effet dans différents textes sur l'impératif de renouer avec une description des «processus interactionnels et cognitifs⁸⁷». Il associe à ce qu'il appelle ce détour descriptif trois vertus heuristiques:

D'abord il évite le danger d'assimiler l'objet du croire, c'est-à-dire les croyances, aux représentations culturelles du groupe et, en même temps, de faire comme si les représentations mentales

84. A.-S. Lamine, «L'islam des jeunes, un révélateur de nos impensés sur le religieux?»

85. *Ibid.*

86. A. Piette, «Des formes ordinaires de la vie religieuse».

87. *Ibid.*, p. 128.

propres à un individu constituait l'exacte réplique des représentations publiques largement diffusées (mythes, dogmes...). [...] Ensuite l'insistance sur la description des processus interactionnels et cognitifs permet d'éviter l'erreur de considérer comme explicatif de divers phénomènes collectifs un ensemble de notions (comme celles de symboles ou de croyance, mais on pourrait en ajouter d'autres: identité, sécularisation...) dont la réalité correspondante n'est seulement elle-même qu'une construction ponctuelle restant largement à décrire. Le troisième avantage est capital. La méthode d'observation rapprochée a, en effet, la particularité de mettre le chercheur dans un face à face direct avec les situations dont il fait son objet d'analyse⁸⁸.

CONCLUSION

Pour suivre l'invitation à développer un programme de recherche à partir de notre base de données bibliographiques qui permette de tracer la ligne entre problème social et problème sociologique esquissée par Berger, il faut, pour le chercheur, s'émanciper de trois tendances: 1) une tendance principalement descriptive pour approcher les questions de croyance et de religiosité alors même que les travaux en sociologie des religions au Québec montrent, sur les terrains du catholicisme notamment, que les modalités d'appartenance et d'expression pratique de la foi se diversifient, s'individualisent, s'émancipent du collectif et de l'institutionnel sans toujours rompre avec eux, bref, se fluidifient; 2) la tentation de constructions idéal-typiques (dont le classique binôme musulman·e modéré·e et musulman·e radical·e est l'un des avatars) qui réduisent le fait religieux à son interaction avec les processus de sécularisation où, pour le dire rapidement, la religion devient une opinion parmi d'autres, mais qui contribuent aussi à raisonner sur le religieux dans des cadres théoriques qui invitent à dissocier empirie et théorie (au motif, par exemple, qu'un « idéal-type » n'existe pas dans la vie réelle); 3) la tentation de la politisation et de la polémique, notamment portée par la mise en relation systématique de problématiques de recherche avec les controverses et l'actualité.

88. *Ibid.*, p. 129.

Dresser une sorte de programme rêvé de la recherche sur ces questions revient à se doter d'outils rigoureux qui, par exemple, repensent les échantillons (insérer les musulman·e·s dans des échantillons de population variés), se dotent des moyens de suivre et de décrire l'écart entre ce qui est dit (mais aussi aimé, souhaité, revendiqué, préféré...) et ce qui est fait, c'est-à-dire qui saisissent les discontinuités et les anfractuosités du croire en situation. Il sera alors envisageable d'élaborer les termes d'une conversation scientifique qui contribue à réduire l'écart entre la production des connaissances en sciences sociales et la capacité d'analyse publique plutôt qu'à le creuser.

BIBLIOGRAPHIE

- Abdul, Rashid (1985), *The Muslim Canadians, a Profile*, Ottawa, Statistique Canada.
- Aghasi-Sorkhabi, Lida (2010), *L'intégration socio-scolaire et les stratégies identitaires d'adolescents iraniens à Montréal*, thèse de doctorat (Ph. D.), éducation, Université de Montréal.
- Amiriaux, Valérie (2012), «État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe: un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales», *Critique internationale*, vol. 56, n° 3, p. 141-157.
- Amor, Samia, Mohamed Fadil et Patrice Brodeur (2015), *L'islam. Regards en coin*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- Antonius, Rachad (2008), «L'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 11-28.
- Arcand, Sébastien, Annick Lenoir-Achdjian et Denise Helly (2009), «Insertion professionnelle d'immigrants et réseaux sociaux: le cas de Maghrébins à Montréal et Sherbrooke», *Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 34, n° 2, p. 373-402.
- Asad, Talal (1986), *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies (coll. Occasional Papers).
- Asad, Talal (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Asal, Houda (2011), *Se dire arabe au Canada: un siècle de la vie associative, entre discours identitaires et mobilisations politiques (1882-1975)*, thèse de doctorat (Ph. D.), histoire et civilisations, École des hautes études en sciences sociales.
- Azmi, Shaheen (2001), «Muslim Educational Institutions in Toronto, Canada», *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 21, n° 2, p. 259-273.

- Beaugerard, Mélanie (2015), *Le traitement discursif de l'islam et des musulmans dans les médias : analyse critique des chroniques de Richard Martineau*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université de Montréal.
- Bendriss, Naïma (2005), *Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : le cas des femmes arabes au Québec*, thèse de doctorat (Ph. D.), sociologie, Université de Montréal.
- Berger, Peter L. [1963] (2006), *Invitation à la sociologie*, Paris, La Découverte.
- Berns-McGown, Rima (1999), *Muslims in the Diaspora : The Somali Communities of London and Toronto*, Toronto, University of Toronto Press.
- Boucher, Yannick (2010), *Minorité musulmane en contexte migratoire : étude de cas d'une mosquée à Saguenay*, mémoire de maîtrise (M.A.), anthropologie, Université de Montréal.
- Boucher, Yannick (2012), « La diversité religieuse au-delà de la métropole : le cas d'un lieu de culte musulman à Saguenay », *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 69-87.
- Boukkouri, Mohammed (1996), *La situation sociolinguistique de la communauté marocaine musulmane de Montréal*, mémoire de maîtrise (M.A.), linguistique, Université du Québec à Montréal.
- Boutin, Jessica (2011), *Un acte de foi, un acte pour soi : regard sur les liens entre l'agencéité, les rapports de genre et le port du hijab à Québec*, mémoire de maîtrise (M.A.), anthropologie, Université Laval.
- Bouzidi, Maria (2009), *La représentation de l'islam au Québec*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université Laval.
- Bozarslan, Hamit (2014), *Le luxe et la violence. Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, Paris, CNRS Éditions.
- Bracke, Sarah (2013), « Transformations of the Secular and the "Muslim Question" : Revisiting the Historical Coincidence of Depillarization and the Institutionalization of Islam in the Netherlands », *Journal of Muslims in Europe*, vol. 2, n° 2, p. 208-226.
- Brisson, Caryne (2011), *Féministe musulmane engagée au Québec : stratégies identitaires et paradoxes politiques. Le cas de Salwa, ni kamikaze, ni soumise*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université de Montréal.
- Brodeur, Patrice (2008), « La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre "Québécois" et "musulmans" au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 95-107.
- Cadotte-Dionne, Marie (2009), *Les représentations sociales des musulmans chez un groupe d'employeurs*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université du Québec à Montréal.
- Cassan, Christelle (2008), *La transmission religieuse et culturelle au sein de familles maghrébo-québécoises à Montréal*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université de Montréal.

- Castel, Frédéric (2009), *La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente du paysage religieux québécois. Les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941 -2001)*, thèse de doctorat (Ph. D.), sciences des religions, Université du Québec à Montréal.
- Charnay, Jean-Paul (1974), «Préalables épistémologiques à une sociologie religieuse de l'islam», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 37, p. 76-86.
- Charnay, Jean-Paul [1978] (1995), *Sociologie religieuse de l'islam*, Paris, Hachette.
- Ciceri, Coryse (1998), «La question du foulard islamique dans les écoles publiques. Un aperçu du débat québécois», *Cahiers de l'URMIS*, n° 4, p. 59-71.
- Coward, Harold et Leslie Kawamura (1978), *Religion and Ethnicity*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- Daher, Ali (2000), «La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 149-180.
- Daher, Ali (2003), «Les musulmans au Québec», *Relations*, n° 685.
- Eid, Paul (2003), *Ethnic and Religious Identity Retention Among Second-Generation Arab Youths in Montreal (Quebec)*, thèse de doctorat (Ph. D.), sociologie, Université de Toronto.
- Eid, Paul, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dir.) (2009), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Montréal, Presses Université Laval.
- Essid, Souhaïel (2015), *La construction de l'identité dans une école indépendante: le cas d'une école musulmane à Montréal*, thèse de doctorat (Ph. D.), éducation, Université d'Ottawa.
- Fadil, Nadia (2015), «Recalling the Islam of the Parents. Liberal and Secular Muslims Redefining the Contours of Religious Authenticity», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 22, n° 6, p. 1-18.
- Fadil, Nadia (2017), «De la religion aux traditions: quelques réflexions sur l'œuvre de Talal Asad», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 180, n° 4, p. 99-116.
- Fahlman, Lila (1985), «Toward Understanding the Lived-World of Lebanese Muslim Students and Their Teachers», *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 6, n° 1, p. 181-191.
- Fall, Khadiyatoulah et Georges Vignaux (2008), *Images de l'autre et de soi. Les accommodements raisonnables entre préjugés et réalité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Fortin, Sylvie, Marie Nathalie LeBlanc et Josiane Le Gall (2008), «Entre la oumma, l'ethnicité et la culture: le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal», *Diversité urbaine*, vol. 8, n° 2, p. 99-134.

- Fourrot, Aude-Claire (2009), «Gestions du nouveau pluralisme religieux dans les villes canadiennes. Établissement de mosquées et mécanismes de personnalisation des canaux de médiation à Montréal et à Laval», *Canadian Journal of Political Science*, vol. 42, n° 3, p. 637.
- Fourrier, Pascale (2007), «La femme musulmane au Canada: profane ou sacrée?», *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 19, n° 2, p. 227-242.
- Gaborieau, Marc (2017), «Retour sur la sociologie différentielle de l'islam: parcours et réflexions», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 180, n° 4, p. 77-97.
- Gagnon, Julie Élizabéth (2005), *L'aménagement des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise: transactions sociales et enjeux urbains*, thèse de doctorat (Ph. D.), études urbaines, Université du Québec à Montréal et Institut national de la recherche scientifique.
- Gagnon, Julie Élizabéth et Annick Germain (2002), «Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal», *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, n° 128, p. 143-163.
- Haddad, Mouloud (2008), «Zawiya réelle, zawiya virtuelle. Soufisme, francophonie et nouvelles technologies au Québec», *Globe*, vol. 11, n° 1, p. 197-208.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1983), «The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal», dans Yvonne Yazbeck Haddad et Jane Idleman Smith (dir.), *The Muslim Community in North America*, Calgary, University of Alberta Press, p. 165-181.
- Hajjat, Abdellali et Marwan Mohammed (2014), *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*, Paris, La Découverte.
- Hamdani, Daoud Hassan (1979), «Muslims and Christian Life in Canada», *Institute of Muslim Minority Affairs Journal*, vol. 1, n° 1, p. 51-59.
- Hamdani, Daoud Hassan (1986), «Income Disparity Between Muslims and Non-Muslims in Canada», *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 7, n° 1, p. 214-224.
- Havet, José L. et Lorne M. Kenny (1984), «Middle East and Islamic Studies in Canada», *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, vol. 5, n° 2, p. 274-285.
- Helly, Denise (2004), «Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 1, p. 1-26.
- Helly, Denise (2013), «L'islam, épouvantail électoraliste péquiste», *Diversité canadienne*, vol. 10, n° 2, p. 58-69.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003), «La religion, mode de croire», *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 22, p. 144-158.
- Humphreys, Sarah C. (dir.) (1998), *Cultures of Scholarship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- Jackson-Best, Fatimah (2019), *Black Muslims in Canada: A Systematic Review of Published and Unpublished Literature*, document de travail, Tessellate Institute et Black Muslim Initiative.
- Jacobsen, Christine M. (2009), « De l'immigrant au citoyen: la production de « musulmans norvégiens » ? », *Ethnologie française*, vol. 2, n° 39, p. 229-239.
- Kelly, Patricia (1997), *Integrating Islam. A Muslim School in Montréal*, mémoire de maîtrise (M.A.), études islamiques, Université McGill.
- Kelly, Patricia (1998), « Muslims Canadians: Immigration Policy and Community Development in the 1991 Census », *Islam and Christian Muslim Relations*, vol. 39, n° 1, p. 83-103.
- Khan, Shahnaz (1995), « The Veil as a Site of Struggle. The Hejab in Quebec », *Canadian Woman Studies*, vol. 15, n° 1-3, p. 146-152.
- Koussens, David (2008), « Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée ? », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, p. 115.
- Lamine, Anne-Sophie (2018), « L'islam des jeunes, un révélateur de nos impensés sur le religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 184, p. 289-291.
- Lassave, Pierre (2016), « Les traditions nationales en sociologie des religions », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 4, n° 176, p. 177-192.
- Lavoie, Marie-Anne (2014), *Étude des pratiques entourant le port du voile à la mode chez les musulmanes montréalaises issues de la seconde génération d'immigration*, mémoire de maîtrise (M.A.), sciences des religions, Université du Québec à Montréal.
- LeBlanc, Marie Nathalie (2013), « Sufi Muslims in Montréal: Tensions Between Cosmopolitanism and the Cultural Economy of Difference », *Anthropologica*, vol. 55, n° 2, p. 425-440.
- Le Gall, Josiane (2003), « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 131.
- Legault-Verdier, Alicia (2016), « Je veux être Baye Fall » *Islam, réflexivités et inter-subjectivités à Montréal*, mémoire de maîtrise (M.A.), anthropologie, Université de Montréal.
- Lux, Mireille (1997), *L'intégration vue par des leaders religieux et laïcs de la communauté musulmane au Québec: entre la cohabitation harmonieuse et l'intégration civique*, mémoire de maîtrise (M.A.), science politique, Université du Québec à Montréal.
- Mamdani, Mahmood (2002), « Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism », *American Ethnologist*, vol. 104, n° 3, p. 766-775.

- Mancilla, Alma (2009), «La religion dans l'espace public: une enquête préliminaire sur les perceptions de quelques leaders juifs et musulmans en milieu montréalais», *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 2, p. 27.
- Martel, Valérie (2009), *Altérité, média et postmodernité: crise de la représentation en Occident de l'Autre arabe et musulman*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université de Montréal.
- Maynard, Serge (2009), *La communauté musulmane en contexte migratoire et la réarticulation d'un «cosmos sacré» islamique: le cas de l'association Bel Agir de Montréal*, mémoire de maîtrise (M.A.), anthropologie, Université de Montréal.
- Mc Andrew, Marie (2010), «The Muslim Community and Education in Quebec: Controversies and Mutual Adaptation», *Journal of International Migration and Integration*, vol. 11, n° 1, p. 41-58.
- Mc Donough, Sheila (1994), «Muslims of Montreal», dans Yvonne Yazbeck Haddad et Jane Idleman Smith (dir.), *Muslim Communities in North America*, New York, State University of New York Press, p. 317-334.
- Mercier, Élisabeth (2013), *Ni hypersexualisées ni voilées ! Tensions et enjeux croisés dans les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile «islamique» au Québec*, thèse de doctorat (Ph. D.), communication, Université de Montréal.
- Meunier, É.-Martin (2015), «Sociology of Religion in French Canada: Vicissitudinous Relations Between Autonomous Knowledge and Institutional Dependence», dans Anthony J. Blasi et Giuseppe Giordan (dir.), *Sociologies of Religion. National Traditions*, Leiden-Boston, Brill, p. 5-34.
- Meziane, Mohammed Amer (2017), «Comparer les traditions discursives», *Socio-anthropologie*, n° 36, p. 59-74.
- Monteil, Vincent (1978), «Introduction à la sociologie religieuse d'Ibn Khaldun (1332-1406)», *Social Compass*, vol. 25, n° 3-4, p. 343-358.
- Mossière, Géraldine (2009), *Des femmes converties à l'islam en France et au Québec: religiosités d'un nouveau genre*, thèse de doctorat (Ph. D.), anthropologie, Université de Montréal.
- Mossière, Géraldine (2013), *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Mossière, Géraldine et Josiane Le Gall (2012), «Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais: repenser la condition de minoritaire», *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 13-34.
- Mouhoub, Djamel (2010), *L'islam et la laïcité dans la société québécoise: le cas des immigrants algériens à Montréal*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université du Québec à Montréal.
- Nazneen, Roksana (2005), «Bangladeshi Muslims in Montreal: A Case of Divided Loyalty», *International Journal of Sociology of the Family*, vol. 31, n° 2, p. 109-122.

- Pelletier, Denis (2013), « Les “savoirs du religieux” dans la France du XX^e siècle. Trois moments d’une histoire intellectuelle de la sécularisation », *Recherches de science religieuse*, t. 101, n° 2, p. 167-180.
- Piette, Albert (2000), « Des formes ordinaires de la vie religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 3, n° 111, p. 125-133.
- Popowich, Morris (2005), *Filtering Islam: An Analysis of « the Expert on Islam » in Canadian News Media*, mémoire de maîtrise (M.A.), études islamiques, Université McGill.
- Producing Islam(s) in Canada Workshop (2019), *Bibliography in Progress*, document de travail, Département d’études religieuses de l’Université Memorial, en ligne, https://www.mun.ca/relstudies/more/producingislams/Bibliography_March21_2019.pdf.
- Rifaat, Cherif (2004), « Interethnic Dissonance? Muslims and Jews? », dans *Immigrants Adapt, Countries Adopt... Or Not: Fitting Into the Cultural Mosaic*, New Canadians Press, p. 109-126.
- Rocher, François (2015), « Sur les dimensions constitutives de la citoyenneté : perspective des minorités ethnoculturelles et religieuses dans un Québec à l’identité incertaine », *Recherches sociographiques*, vol. 56, n° 1, p. 139-170.
- Selby, Jennifer A., Amélie Barras et Lori G. Beaman (2018), « Le Terroriste, l’Homme éclairé et le Patriarche : les figures qui hantent le quotidien des musulmanes », *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 155-182.
- Seurat, Michel (1985), « Le quartier de Bâb Tebbânê à Tripoli (Liban) », dans Mona Zakaria et Bachchâr Chbarou (dir.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, Presses de l’IFPO, p. 45-86.
- Seurat, Michel (2012), *Syrie, l’État de barbarie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Shakeri, Esmail (1998), « Muslim Women in Canada: Their Role and Status as Revealed in the Hijab Controversy », dans Yvonne Yazbeck Haddad et John L. Esposito (dir.), *Muslims on the Americanization Path?*, Oxford, Oxford University Press, p. 129-144.
- Shyrock, Andrew (2010), « Introduction: Islam as an Object of Fear and Affection », dans *Islamophobia/Islamophilia. Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, p. 11-26.
- Steigerwald, Diane (2001), « L’islam », dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L’étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l’Université Laval, p. 95-113.
- Tessellate Institute (2016), *Annotated Bibliography: Islam and Muslims in Canada*, document de travail, en ligne, tessellateinstitute.com/wp-content/uploads/2013/10/Islam-and-Muslims-in-Canada.pdf.

- Traoré, Diahara (2012), « Entre profane et sacré : usages d'Internet et islam dans deux communautés musulmanes ouest-africaines à Montréal », *Anthropologica*, vol. 54, n° 1, p. 61-69.
- Tremblay, Stéphanie (2013), *Les écoles privées à projet religieux ou spirituel : analyse de trois « communautés » éducatives – juive, musulmane et Steiner – à Montréal*, thèse de doctorat (Ph. D.), administration et fondements de l'éducation, Université de Montréal.
- Turner, Bryan S. (1984), « Une interprétation des représentations occidentales de l'islam », *Social Compass*, vol. 31, n° 1, p. 91-104.
- Zoghalmi Khaoula (2015), *La lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2^e génération portant le voile*, mémoire de maîtrise (M.A.), communication, Université de Montréal.

CHAPITRE 13

Spiritualité et santé : deux champs pour repenser les études sur le religieux au Québec ?

GÉRALDINE MOSSIÈRE

Université de Montréal

Quoique tardif et non moins rapide, le processus de sécularisation de la société québécoise qui s'est amorcé à la fin des années 1960 n'est pas achevé. Après avoir permis la laïcisation des institutions de santé et du système scolaire, le retrait de l'Église catholique semble désormais affecter les universités, où la présence de certaines unités qui leur sont historiquement liées est débattue. Si cette discussion quant à la place des lieux de production du savoir théologique touche leur forme administrative, elle englobe également des questions épistémologiques, puisque théologie et sciences des religions s'y trouvent aujourd'hui réunies pour dialoguer autour d'un même objet. S'ensuivent des réflexions sur la pertinence même de l'objet, et l'apparition d'objets en mouvance, inédits ou réactualisés. Fortes de leur développement dans le milieu anglo-saxon, les études dans le domaine de la spiritualité participent de ces avenues de revitalisation du champ de la religion au Québec, où elles reflètent la reconfiguration du religieux dans des institutions désormais laïcisées. Ici, nous voulons explorer les possibilités de réorganisation épistémologique qu'offre l'actuelle mutation du religieux vers le spirituel en nous focalisant sur le domaine de la santé. En examinant les conditions d'émergence de la profession d'intervenant en soins spirituels

ainsi que la réactualisation de l'intersection traditionnelle entre santé et salut, nous offrons un exemple d'orientation particulièrement porteuse des études sur le religieux.

Dans ses travaux menés sur la place des Églises, notamment protestantes, dans un espace sécularisé tel que la Suisse, le sociologue Jörg Stolz¹ avance que les institutions religieuses traditionnelles y sont confrontées à une concurrence de plus en plus importante de la part des États et des milieux privés. Raisonnant en termes d'offre et de demande, il soutient que, à divers niveaux d'activité, les groupes religieux se trouvent en compétition avec des institutions spécialisées qui fournissent des ressources et des biens symboliques de facture séculière. La même situation semble se profiler au Québec. Pensons en effet aux entreprises offrant des services de planification, d'organisation et de célébration de rites de passage (naissance, anniversaire, lancement d'entreprise, mariage, renouvellement des vœux, retraite et funérailles), à l'association Ho Rites de passage² qui propose des ateliers de formation aux rites, mais aussi aux professionnels (psychothérapeutes, travailleurs sociaux, éducateurs, artistes, infirmiers, intervenants communautaires, etc.) qui tentent d'intégrer des techniques relevant de spiritualités particulières dans leurs activités en interaction avec le public. Dans cette perspective, les services offerts par les intervenants en soins spirituels qui œuvrent dans les milieux de santé québécois pourraient alors être considérés en termes de concurrence opposée aux institutions religieuses traditionnelles.

Considérer les mutations actuelles du religieux par le biais du choix rationnel des agents exposés à une offre et à une demande de services religieux ne permet pas de comprendre comment ces diverses expressions du religieux s'articulent entre elles, tant dans leur univers symbolique respectif que dans les milieux privés et publics où elles s'exercent. En examinant la rhétorique binaire actuellement véhiculée dans les discours séculiers qui tend à opposer religion et spiritualité, nous tenterons dans cette contribution de montrer que ces diverses formes d'expression religieuses gravitent en réalité autour d'un même objet qui resterait à définir. À cet effet, nous discuterons la dichotomie communément

1. J. Stolz, *L'avenir des réformés : les Églises face aux changements sociaux*.

2. En ligne, <https://horites.com>, consulté le 9 janvier 2019.

admise qui tend à opposer milieu / espace religieux d'un côté, et milieu / espace sécularisé de l'autre, en soutenant que si la spiritualité constitue précisément un produit de la sécularisation, elle n'en demeure pas moins un des avatars du religieux les plus en vogue à l'heure actuelle. Dans des contextes où le mot même de « religion » est devenu un tabou, un objet non reconnu, souffrant par le fait même de ce que le philosophe Axel Honneth qualifierait sans doute d'expérience sociale du mépris, la notion de spiritualité entendue au sens large en termes de sémantique, de pratique, de croyance, ou d'identification pourrait constituer un cheval de Troie des religions traditionnelles; une hypothèse suggérée par certains indicateurs facilement observables comme, par exemple, la facture résolument catholique que conservent certains rites de passage qui se veulent pourtant séculiers.

La démonstration repose ici sur l'émergence et la construction d'une nouvelle profession séculière apparue au Québec dans les institutions de santé, en remplacement de l'aumônerie puis des agents de pastorale: les intervenants en soins spirituels (ISS). Tout en montrant que l'apparition des ISS dans le champ semi-public s'inscrit dans le récent processus de sécularisation qu'a connu le Québec, nous soutiendrons que l'exercice de cette profession restaure une intime intrication entre les champs de la santé et de la religion, intrication jusqu'ici mise en parenthèses par les conditions et effets de la modernité. En nous appuyant sur des travaux issus de l'anthropologie³, des sciences des religions⁴ et des sciences infirmières, nous invitons à renouveler les programmes de recherche en visant la déconstruction des cloisonnements modernes entre religieux et séculier, par le truchement de nouvelles archéologies des figures et phénomènes emblématiques de la sécularisation.

-
3. I. Rossi, « Quêtes de spiritualité et pluralisme médical [...] »; M. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*.
 4. J. Cherblanc et G. Jobin, « Vers une psychologisation du religieux? »; J.-M. Charron, « Les orientations ministérielles pour l'organisation [...] ».

DES INSTITUTIONS DE SANTÉ EN VOIE DE DÉCONFESSIONNALISATION

Décrire l'apparition de la profession d'ISS requiert d'amorcer un bref retour historique sur la gestion des institutions de santé au Québec, tant il est vrai que le processus de laïcisation, dans la province comme ailleurs, s'inscrit dans le temps long. Dès les débuts de la colonie (1639), les établissements de santé, plus communément appelés hospices, sont tenus par des religieux catholiques pour qui accueillir le malade signifie également accueillir Dieu. Pour les religieuses hospitalières, l'ambition de guérir est inextricablement liée à la mission de sauver l'âme⁵, scellant ainsi la dyade salut et santé. Les soins de santé sont alors relativement rudimentaires, s'inspirant essentiellement des principes de la médecine antique de tradition hippocratique, basée entre autres sur les humeurs et leur canalisation. À cette époque, les communautés religieuses catholiques administrent les hôpitaux généraux et spécialisés à l'aide des subventions étatiques et des produits de la charité. Dans l'historique qu'ils dressent de la place du religieux dans les institutions de santé québécoises, Cherblanc et Jobin⁶ définissent deux processus qui, selon eux, contribuent à réduire progressivement le rôle des religieuses dans les soins de santé dès les années 1920: d'une part, le déplacement des sources de financement des services et des hôpitaux vers les patients, le privé (avec l'apparition de l'assurance hospitalisation privée), et l'État provincial (avec la loi sur l'Assistance publique), et d'autre part, le pouvoir croissant des médecins (qui s'organisent en Collège dès 1847), puis des infirmières. Alors que la structure étatique et les progrès scientifiques et techniques apparaissent désormais comme les seules ressources à même d'offrir quelques solutions au problème de la précarité des conditions de vie dans un environnement qui s'industrialise et s'urbanise, le pouvoir du gouvernement provincial et des professionnels de la santé se substitue progressivement à celui du clergé et des communautés religieuses pour aboutir, dans les années 1970, à la cession des hôpitaux au gouvernement.

5. Évangile selon Matthieu, chap. 25.

6. J. Cherblanc et G. Jobin, *op. cit.*

De là émerge la diffraction entre santé et religion qui perdure aujourd'hui encore dans l'imaginaire collectif, les religieux se concentrant alors quasi exclusivement sur le salut de l'âme céleste au détriment du corps terrestre, et les médecins se spécialisant toujours davantage selon une vision désormais biomédicale et anatomiste du corps (radiologie, asepsie, etc.). Spécialiste des sciences infirmières, Alain Legault constate que dans les années 1950-1960, les références au religieux et les soins de l'âme disparaissent progressivement de l'offre de soins infirmiers et médicaux pour être relégués aux services d'aumônerie hospitalière alors rattachés aux institutions religieuses. Tandis que les religieuses se retirent progressivement de ces services, des prêtres sont nommés dans chaque hôpital sur mandat épiscopal; ils sont dotés d'une fonction sacramentelle, et d'une indépendance d'action qui, selon Cherblanc et Jobin, « faisait d'eux des contre-pouvoirs parfois très puissants face aux médecins⁷ ». L'évolution des appellations appliquées aux aumôniers dans le système de santé illustre les glissements de la profession. Dans les années 1970-1980, l'arrivée de laïcs et de femmes requiert de modifier la terminologie, les faisant passer d'aumôniers à agents de pastorale. En 1975, l'Association des aumôniers d'hôpitaux fondée en 1962 devient multiconfessionnelle avec l'intégration de pasteurs protestants et de rabbins, tandis que continue de croître la présence de femmes et de laïcs dans l'animation pastorale qui donne alors son nom à la nouvelle association en 1987, celle-ci devenant l'Association des animateurs et animatrices de la pastorale de la santé du Québec. C'est pour répondre aux besoins d'une clientèle de plus en plus diverse en termes de croyances et de non-croyances que les animateurs pastoraux prennent finalement le nom, toujours actuel, d'intervenants en soins spirituels dans les années 2000; leur nouveau titre marque l'élargissement de leur fonction à l'accompagnement de patients liés à tous types de confessions et de croyances.

7. *Ibid.*, p. 43.

LES INTERVENANTS EN SOINS SPIRITUELS: L'ÉMERGENCE D'UNE PROFESSION

Si, auprès du public québécois, les intervenants en soins spirituels souffrent d'un déficit de crédibilité et de légitimité qui tient largement au cloisonnement opéré dans la province entre les milieux biomédicaux et religieux, l'évolution de la profession, passant progressivement de l'aumônerie à l'accompagnement spirituel, suggère une certaine perméabilité, une adaptabilité de la fonction aux processus de modernisation, de libéralisation et de diversification que traverse la société depuis quelques décennies. Cette contagion se reflète dans le statut même de la profession que les libellés officiels ne relèguent jamais explicitement au domaine du privé, comme le démontre l'évolution du cadre législatif que retrace le théologien Jean-Marc Charron. La *Loi sur les services de santé et les services sociaux* de 1991 mentionne l'obligation des établissements de santé d'assurer «la prestation de services de santé ou de services sociaux de qualité continus, accessibles et respectueux des droits des personnes et de leurs besoins spirituels et qui visent à réduire ou à solutionner les problèmes de santé et de bien-être et à satisfaire les besoins des groupes de la population⁸». Des modifications législatives apportées en 2005 marquent un tournant essentiel dans l'évolution du statut et du mandat des ISS, en englobant les services religieux dans les soins de santé offerts par les établissements publics via la syndicalisation de la profession, laquelle signifie par le fait même la fin du mandat pastoral. Les ISS deviennent ainsi employés des hôpitaux, c'est-à-dire des employés à part entière du système de santé, assujettis à la gouvernance étatique et intégrés dans des équipes fonctionnant sous le régime biomédical. S'ensuit une succession de modifications à leur profession qui confirme la lente cannibalisation des services religieux par les milieux de santé. En 2010, la perte de l'exigence pastorale jusqu'à imposée aux ISS déplace leur service aux usagers du système de santé hors du domaine confessionnel, pour glisser dans le champ du «spirituel».

8. *Loi sur les services de santé et les services sociaux*, art. 100.

Les exigences de formation se limitent alors à un baccalauréat en théologie, pastorale, sciences religieuses ou « toute autre discipline jugée équivalente », la pertinence d'un stage clinique n'étant pas même mentionnée. Les orientations du Ministère énoncées en 2010⁹ sont les dernières en date définissant le libellé d'emploi des ISS : tenant compte de l'émergence des besoins d'une population de plus en plus diversifiée, notamment au niveau religieux, elles valident la substitution d'un « service d'animation spirituelle » non confessionnel à celui d'animation pastorale dans le but d'« assurer la dispensation des services de manière à respecter la liberté et les convictions de chaque personne ». Ainsi, le libellé d'emploi définit l'intervenant en soins spirituels comme toute « personne qui exerce des activités de soutien et d'accompagnement à la vie spirituelle et religieuse des usagers, à leur famille, ainsi qu'à leurs proches. Elle voit à planifier, réaliser et évaluer des activités d'ordre spirituel et religieux. Elle effectue des visites d'accueil aux usagers et identifie leurs besoins spirituels et religieux. Elle répond aux consultations en matière théologique, spirituelle ou éthique, participe aux équipes interdisciplinaires et apporte un support moral aux familles des usagers¹⁰ ».

Si l'émergence de la profession d'ISS est le produit de tensions historiques vécues entre l'Église catholique, le gouvernement québécois, le public et les aumôniers, elle résulte également d'un triple mouvement social et politique particulier au Québec : désaffiliation religieuse de masse apparue pendant la Révolution tranquille ; lent processus de construction d'un État moderne, laïque et régulateur à la fois, dont le pouvoir et la force organisationnelle s'étendent à toutes les sphères de la société¹¹ ; et

-
9. Ministère de la Santé et des Services sociaux, *Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux*, Québec, Gouvernement du Québec, février 2010.
 10. Alliance du personnel professionnel et technique de la santé et des services sociaux, *Nomenclature des titres d'emploi, des libellés, des taux et des échelles de salaire du réseau de la santé et des services sociaux*, 2012, p. 39.
 11. Prenons comme exemple ici la déconfessionnalisation du système scolaire qui s'est échelonnée de 1998 à 2005 et a mené à l'abolition des programmes d'enseignement moral, religieux catholique et protestant en 2005, et à la création du ministère de l'Éducation. Les milieux carcéraux et militaires provinciaux pourraient également être touchés par ces mouvements dans les prochains temps.

affirmation officielle des libertés individuelles désormais garanties par les chartes québécoise (1975) et canadienne (1982) des droits et libertés (de conscience et de religion). Rappelons toutefois que ce passage d'un régime de type confessionnel à une gouvernance de type laïque est lui-même en travail constant, notamment à travers les débats publics qui manifestent, entre autres, la persistance d'un référent religieux historique, ici catholique, qui tente de trouver sa place dans des sociétés pluralistes et sécularisées¹². Un tel mouvement n'est pas sans avoir également touché les institutions du savoir dont les approches disciplinaires, les positionnements épistémologiques et les structures universitaires se sont également adaptés à cette redéfinition de l'objet « religion », en interaction avec de nombreux champs disciplinaires et domaines de la pensée.

LA SANTÉ ET LE SALUT : UNE INTERACTION RENOUVELÉE

C'est dans le sillage de deux moments historiques intimement liés que se dessine la segmentation des champs de la religion et de la santé, tout comme l'idée que ces deux domaines doivent être contrôlés par des spécialistes : la Réforme protestante et les Lumières. Selon l'anthropologue Meredith McGuire, la Réforme protestante se donne pour projet d'établir les frontières entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas, et ainsi d'organiser le contrôle et l'interdiction de pratiques religieuses populaires axées sur la santé et la guérison qu'elle qualifie de superstitieuses, magiques ou manifestant de la sorcellerie. Ces pratiques qui relevaient alors de guérisseurs populaires, de sorcières blanches ou d'autres figures rituelles recourant à des herbes, des potions, des charmes ou des procédés antérieurs à l'apparition du christianisme étaient très mobilisées par les masses catholiques auprès desquelles elles faisaient déjà l'objet d'interdictions, avant que ces proscriptions ne soient systématisées et dogmatisées par le protestantisme. La modernité avancée a vu l'émergence de nouveaux

12. La perspective inclusive de la laïcité ouverte qui a conduit à la mise en place du programme d'éthique et culture religieuse et à la création du service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire dans les écoles semble émerger comme le modèle dominant, quoique non consensuel, dans les débats actuels.

mouvements qui, en se focalisant sur la santé, la guérison et le bien-être du corps, défendent les prémisses selon lesquelles les pratiques religieuses pourraient agir sur le corps, et par ricochet sur la santé.

Dans sa comparaison des généalogies de la médecine et de la religion, l'anthropologue Ilario Rossi¹³ situe la fracture entre les domaines de la religion et de la santé à l'époque des Lumières, à l'amorce d'une opposition entre science et religion, entre raison et croyances. Selon lui, le domaine biomédical se serait développé par le biais de la raison et de l'avancement des connaissances, marquant l'avènement d'une lecture anatomiste du corps, et établissant un corpus de savoir institutionnalisé et distinct, construit par un ensemble de spécialistes dont l'autorité et l'expertise sont progressivement reconnues par le public. Laisant vacant le champ de la santé, l'Église chrétienne aurait ainsi affirmé une disjonction entre santé et salut, préférant se préoccuper de ce dernier, et abandonnant les corps à la médecine pour se concentrer sur les âmes. Outre les maladies biologiques, l'expertise scientifique médicalise également toutes les expériences corporelles et émotionnelles tandis que les pratiques religieuses fondées sur des croyances sont présentées comme des reliques du passé, et reléguées au statut de folklore rural et populaire, caractéristiques de classes sociales basses. Si, à cette époque, le milieu médical semble répondre aux attentes des modernes pour qui la santé devient une métaphore du salut, les effets et possibilités permis par la médecine se limitent rapidement au soin et au soulagement, et non à la guérison. Au cours des dernières décennies, alors qu'elle se diversifie sous l'effet de la mondialisation (migrations, mobilité des savoirs, circulation des expériences et connaissances), l'offre médicale s'est bonifiée de pratiques de guérison inédites, comme en attestent la réhabilitation et la résurgence d'une variété de rituels et pratiques de guérison foisonnant dans les milieux religieux ainsi que dans les zones nébuleuses des médecines alternatives et complémentaires. Plus souvent qu'autrement, l'efficacité de ces pratiques qui s'appuient sur des philosophies et

13. *Op. cit.*

cosmologies habituellement complexes est sujette à débat selon qu'on l'évalue à l'aune de critères symboliques ou effectifs.

Ces observations menées à l'échelle globale reflètent des tendances lourdes corroborées par le paysage religieux local, où les comportements religieux individuels sont nettement orientés vers la quête d'outils de guérison et de croissance personnelle, une quête qui n'est pas sans façonner la ritualité des groupes religieux qui y répondent volontiers. Imposition des mains, groupes de croissance personnelle, rituels d'umbanda, loges de sudation chamannique, conversions fondées sur l'herméneutique du soi ne sont que quelques-unes des activités religieuses répertoriées au Québec qui raniment l'intrication traditionnelle entre santé et religion¹⁴.

LA SPIRITUALITÉ: UNE INTERSECTION ENTRE SANTÉ ET RELIGION SOCIALEMENT ACCEPTABLE

Sans être inédite, l'intersection entre les champs de la santé et du religieux se renouvelle; subtilement, elle se diffracte plus lâchement dans des espaces où on ne l'attend pas... Ainsi, elle préside à l'apparition et à l'évolution de la profession d'ISS, qui en incarne à la fois la nécessité et les tensions. Dans le milieu infirmier également, elle fait son retour depuis les années 1970. Encore affublée du soupçon de l'incompatible (impertinent) et du non-désirable, vestige de la pensée moderne, la religion apparaît dans le domaine de la santé, comme la santé dans le champ religieux, à travers une sémantique jugée socialement acceptable, que véhicule la notion de spiritualité. Cette dernière se définit moins par ce qu'elle est que par ce dont elle se distingue, c'est-à-dire la religion. Alain Legault indique par exemple que dans la pratique infirmière, la prise en compte de la spiritualité du patient revêt quatre formes: la relation du soi par rapport au soi, au monde, à l'environnement, à la transcendance et à Dieu; les ressources mobilisées pour la guérison, telles que les prières; la recherche de sens, de valeurs profondes, notamment dans le secteur des soins palliatifs qui constitue la porte d'entrée

14. D. Meintel et G. Mossière (co-éd.), Numéro spécial « Religion et guérison », *Ethnologies*, 33(1).

privilegiée de la spiritualité dans les soins infirmiers ; la référence à la transcendance, qu'elle se situe au sens métaphysique ou de recherche du dépassement de soi. À l'inverse, les intervenants en soins spirituels n'hésitent pas à inspirer leur pratique de la psychologie humaniste de Carl Rogers et comparent volontiers leurs normes de formation à celles des associations professionnelles de psychologues.

Dans le milieu des soins de santé, l'usage de la notion de spiritualité semble donc réactualiser l'intersection entre santé et salut, notamment les interactions historiques entre les champs de la médecine (incluant des professions rattachées au soin : infirmières, travailleurs sociaux, psychologues, etc.) et de la religion, en un tout complexe, intégrant la spiritualité et la santé dans des champs et réseaux de relations et d'enjeux éthiques, professionnels, sociaux, culturels, etc. Plus largement, la mobilisation actuelle de la notion de spiritualité et de ses dérivés pour qualifier, compléter ou enrichir une vaste gamme de professions, commodités, offres de services, etc., ouvre de nouvelles possibilités de réorganisation épistémologique des sciences des religions. Ainsi, au Québec, l'évolution de la notion de religion et du fait religieux produit et façonne une certaine approche de la spiritualité, nouveau contenant socialement acceptable et symboliquement attrayant pour un contenu, somme toute, assez semblable à celui des religions. L'examen des interactions aujourd'hui renouvelées entre les champs de la santé et de la religion (fusion, mariage, divorce) qui se donnent à voir par le processus d'émergence de la figure des intervenants en soins spirituels, entre autres, témoigne des mécanismes de construction d'une catégorie de la religion que l'on pourrait qualifier de sécularisée. Toutefois, le processus de laïcisation du Québec s'étant opéré via la déconcessionnalisation de plusieurs secteurs sociaux ou parapublics, d'autres études pourraient examiner comment les questions de sens, de transcendance et du rapport de soi à soi dans un cadre métaphysique peuvent se décliner dans d'autres environnements publics ou semi-publics tels que les milieux scolaires, carcéraux ou militaires, et de fait, interagir avec ces milieux sous couvert de spiritualité.

BIBLIOGRAPHIE

- Charron, Jean-Marc (2013), «Les orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux: mise en contexte et analyses», dans Guy Jobin, Jean-Marc Charron et Michel Nyabenda (dir.), *Spiritualités et biomédecine. Enjeux d'une intégration*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 99-112.
- Cherblanc, Jacques et Guy Jobin (2013), «Vers une psychologisation du religieux?», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 163, p. 39-62.
- Honneth, Axel (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- McGuire, Meredith (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière (dir.) (2011), «Religion et guérison», numéro thématique, *Ethnologies*, vol. 33, n° 1.
- Rossi, Ilario (2007), «Quêtes de spiritualité et pluralisme médical: reconfigurations contemporaines», dans Nicole Durisch-Gauthier, Ilario Rossi et Jörg Stolz (dir.), *Quêtes de santé: entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Genève, Labor et Fides, p. 15-30.
- Stolz, Jörg et Edmée Ballif (2011), *L'avenir des réformés: les Églises face aux changements sociaux*, Paris, Éditions du Cerf.

TROISIÈME PARTIE

CE QUE
LE RELIGIEUX
NOUS RÉVÈLE

CHAPITRE 14

Étudier la religion au Québec: une analyse à partir des thèses de doctorat soutenues ou en cours (années 2000 à nos jours)

SARA TEINTURIER

Université de Sherbrooke

MATTHIEU BREJON DE LAVERGNÉE

Université DePaul, Chicago

Dans la préface de l'ouvrage *L'étude de la religion au Québec*, paru au début des années 2000, Louis Rousseau souligne l'un des motifs de «fierté» de l'étude du «religieux», un champ qui n'a cessé de se développer et de se reconfigurer dans les universités québécoises: «la contribution importante des travaux de maîtrise et de doctorat de jeunes chercheurs, accompagnés par la cohorte de leurs maîtres, apparus depuis les années soixante-dix¹». Des interrogations accompagnaient néanmoins un tel constat. La diversification des approches et des thématiques témoignait d'un élargissement épistémologique d'un objet qui fut longtemps la chasse gardée de la théologie et des institutions ecclésiales de tutelle. Mais la capacité des institutions universitaires à porter les sciences sociales des religions tempérait ce bilan

1. L. Rousseau, «Préface. De fierté, d'espoir et d'inquiétude».

laudatif. Le contexte est en effet à la transformation des départements facultaires de théologie ou de sciences des religions, aux prises avec une diminution de leurs effectifs étudiants et enseignants autant qu'avec des questionnements sur leur utilité et leur spécificité dans le vaste champ des sciences humaines et sociales (SHS).

Tout juste une vingtaine d'années plus tard – le temps d'une génération –, analyser la production des jeunes chercheurs étudiant le « religieux » permet de mesurer quelques-uns des traits caractéristiques de ce champ d'études au Québec et son évolution depuis le début des années 2000. Ouvrir la comparaison avec la production d'un autre espace sur le même objet – la France avec les thèses de doctorat en préparation – permet d'en conforter spécificités mais aussi points de convergence. C'est précisément ce à quoi ce chapitre s'attèle, en s'appuyant sur les corpus de thèses tels qu'on peut les constituer de part et d'autre de l'Atlantique.

L'exercice n'est pas totalement inédit, à double titre. Émile Poulat, tout d'abord, dès la création des *Archives de sciences sociales des religions* en 1956 et le régulier *Bulletin des thèses* qu'il inaugurerait alors, justifiait l'intérêt porté à ces travaux dans le contexte français : « Ils apportent une information plus ou moins élaborée, plus ou moins vaste, mais toujours neuve et originale », selon lui, et se caractérisent par « la diversité des recherches et des points de vue² ». À sa suite, Jacques Prévotat, premier président d'une société savante vouée à l'étude de l'histoire religieuse et à son ancrage dans le champ universitaire³, manifestait en 1974 son souhait de « faire connaître les travaux des jeunes chercheurs, leur demander de venir expliquer, soit quelle avait été leur thèse, soit où ils en étaient dans leurs recherches, et donc, suivre l'histoire en train de se faire, année par année⁴ ». Par ailleurs, cet exercice d'analyse des thèses a déjà été tenté pour l'espace savant français. À l'occasion du 40^e anniversaire de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine en 2014, nous avons réalisé

2. É. Poulat, « Thèses et mémoires présentés en France [...] », p. 161 et 163.

3. Il s'agit de l'AFHRC : l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, dont le site Internet est disponible au <https://afhrc.hypotheses.org>.

4. AFHRC et F. Lunel, *AFHRC 1974-2014. Quarante ans d'histoire*.

un bilan des thèses en cours sur le religieux à l'époque contemporaine ; l'objectif était de situer la place de la discipline historique dans l'ensemble des sciences humaines et sociales⁵.

L'étude comparée de tels corpus contribue à la connaissance de l'étude du religieux dans plusieurs de ses dimensions : objets d'analyse, positionnements institutionnels des disciplines, transformations et reconfigurations des problématiques, méthodologies. Saisir les thèses comme objet de production, c'est donc l'occasion de saisir certains des enjeux d'un champ universitaire dans ses différentes facettes et sa sensibilité aux problématiques sociales et politiques dans lesquelles il s'insère.

THÈSES QUÉBÉCOISES, THÈSES FRANÇAISES EN SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS : UN CORPUS SIGNIFICATIF

Constituer des corpus comparables issus des champs universitaires français et québécois n'est pas une tâche aisée compte tenu des différents outils de récolement disponibles. Côté français, il existe un répertoire centralisé et disponible en ligne des thèses en préparation ou soutenues dans l'un des établissements habilités par l'État à délivrer un doctorat (disponible à l'adresse theses.fr). Une telle base de données présente néanmoins des limites : des thèses en double ou ayant été renommées, d'autres abandonnées, peuvent créer un léger biais statistique. Le corpus final constitué de près de 1 000 thèses en préparation – 990 exactement – a toutefois permis de brosser un portrait réaliste de cette recherche « en train de se faire⁶ », portant essentiellement sur les années 2002-2014. Nous avons recueilli les informations suivantes : nom et prénom de l'auteur, titre complet de la thèse, nom du ou des directeurs, établissement et ville d'inscription, la ou les disciplines, date d'inscription, éventuellement date de soutenance et principaux mots-clés.

Au Québec, deux banques de données en ligne regroupent les données des dépôts institutionnels rendus disponibles par

5. M. Brejon de Lavergnée et S. Teinturier, « La production académique d'un savoir sur le religieux [...] ».

6. Frédéric Gugelot, dans *AFHRC*, *op. cit.*

chaque université: le portail Thèses Canada⁷ et l'accès centralisé aux dépôts de thèses et mémoires proposé par Érudit⁸. Compte tenu des caractéristiques de ces deux banques centralisées, et pour s'assurer de l'exhaustivité des données, c'est chacun des dépôts des 13 établissements universitaires québécois offrant une formation doctorale qui a été interrogé. Ces bases présentent une différence majeure avec le corpus des thèses françaises: elles offrent à voir non pas les thèses en cours, mais les thèses achevées et soutenues. Par ailleurs, c'est l'année 2006 qui a servi de point de départ, compte tenu des limites chronologiques de dépôt de certains établissements. Le corpus québécois est ainsi constitué de 362 thèses soutenues pour la période 2006-2017.

Les mots-clés utilisés dans l'ensemble des bases de données sont globalement identiques pour les deux corpus⁹. Précisons que nous avons tenu compte des sujets de thèse portant sur l'époque contemporaine (XIX^e-XX^e siècles), telle que définie classiquement dans l'historiographie française – conséquence de l'origine de cette recherche. Notre étude, statistique, ne pouvait pas entrer dans le contenu même des travaux repérés, laissant de côté des aspects aussi importants que les approches méthodologiques ou théoriques comme les principaux auteurs de référence. Enfin, par notre choix d'entrer dans les bases de données par le biais de mots-clés, les données recueillies restent tributaires des moteurs de recherche internes et des marqueurs attribués aux travaux eux-mêmes. Il n'en demeure pas moins que nous

7. En ligne, <https://www.bac-lac.gc.ca/fra/services/theses/Pages/theses-canada.aspx>. À ce jour, aucun ajout n'a été fait depuis l'été 2016. Il est prévu que la collecte des thèses reprenne en 2019, en intégrant les travaux mis en ligne dans les dépôts institutionnels depuis 2016.

8. En ligne, <https://www.erudit.org/fr/theses>. Le moteur de recherche proposé par Érudit permet d'effectuer des requêtes sur l'ensemble des dépôts institutionnels regroupés dans cet environnement, tout en offrant la possibilité de renvoyer à chacun d'entre eux séparément.

9. Il s'agit des mots-clés suivants: relig*, christianisme, chrétien, catholi*, église, temple, synagogue, mosquée, protestant*, évangélique*, pentecôtis*, orthodox*, uniate*, anglic*, œcuméni*, islam, islam*, musulman*, mystiq*, mystic*, athé*, apostasie, conversion, juif*, juive*, judéité, judaïsme, inter-religieux, interreligieux, bouddhisme, bouddhis*, hindou*, hindouisme, culte*, secte*, monothéïs*, spiritual*, laïc*. Au moment de l'élaboration du corpus québécois, ont été ajoutés pour ces seules thèses les mots-clés chaman*, sacré, visions du monde / worldviews, autochtone, ésotérisme, occultisme.

pouvons présenter ici quelques résultats sûrs capables de nourrir des hypothèses générales et des recherches plus spécifiques.

LE «RELIGIEUX» : UN CHAMP D'ÉTUDES DYNAMIQUE DE PART ET D'AUTRE DE L'ATLANTIQUE

En France comme au Québec, la première leçon à tirer de l'examen de ces corpus est le dynamisme des travaux portant sur le religieux. D'une part, 990 thèses en préparation, d'autre part, 362 soutenues : ces chiffres ne sont pas négligeables, même s'ils s'inscrivent dans une production en sciences humaines et sociales qui rend leur proportion toute relative. Ainsi, en France, entre 2009 et 2017, on recensait entre 35 000 et 45 000 étudiants inscrits au doctorat dans l'une des disciplines de SHS, incluant le droit, l'administration et l'éducation¹⁰. Au Québec, en 2015, 889 thèses ont été soutenues dans ces mêmes disciplines¹¹. Cette même année au Québec, notre corpus relève 41 thèses soutenues portant, d'une manière ou d'une autre, sur le religieux.

Le nombre de thèses de notre corpus suit des courbes similaires, aussi bien pour la France (fig. 1) que pour le Québec (fig. 2). Il est cependant délicat d'en proposer une interprétation particulière. Néanmoins, le doublement du nombre de thèses soutenues au Québec par rapport aux années 2006 et 2007 semble indiquer un enracinement de la thématique dans un contexte d'augmentation générale du nombre de doctorats délivrés par les universités et organismes de recherche¹².

10. Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, 2018, p. 47.

11. Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur, 2017.

12. *Ibid.*

FIGURE 1 – ANNÉE D'INSCRIPTION DES THÈSES EN COURS EN FRANCE EN 2014.

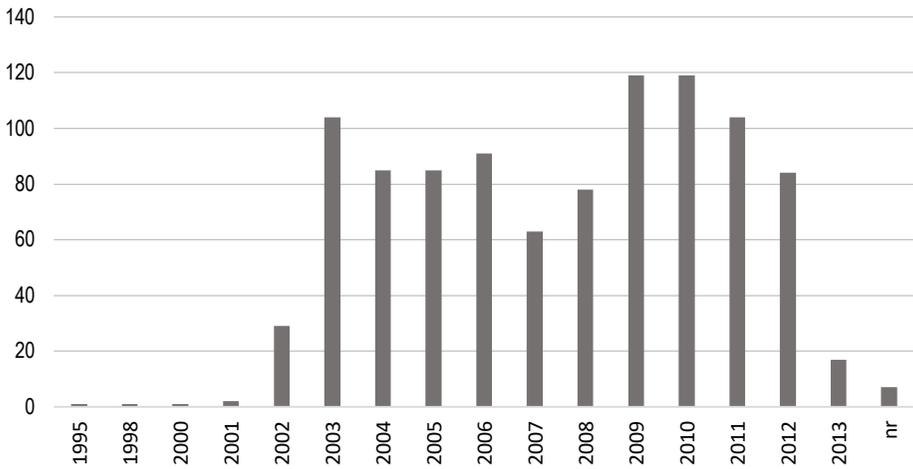
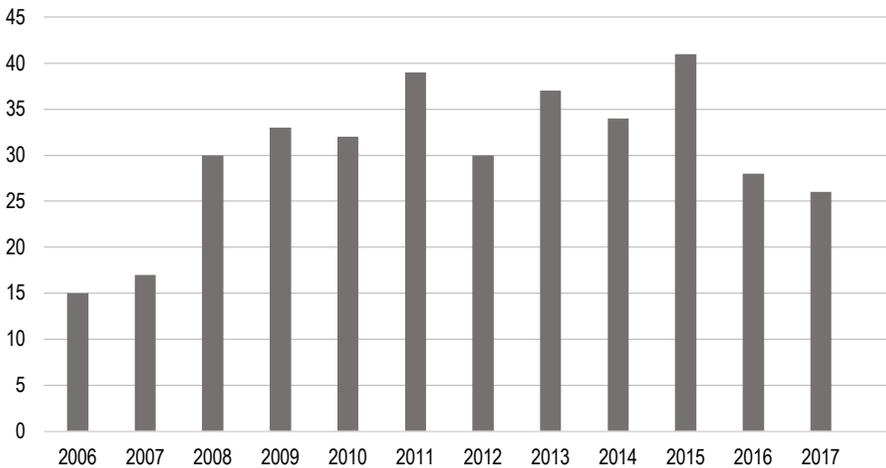


FIGURE 2 – ANNÉE DE SOUTENANCE DES THÈSES AU QUÉBEC, 2006-2017.



LA DOMINATION DE QUELQUES VILLES UNIVERSITAIRES

En France comme au Québec, ces travaux sont concentrés dans certaines villes et certains établissements dominants. Sur l'ensemble des thèses, en France, Paris est de très loin la ville universitaire rassemblant le plus de doctorants – 564 travaux en cours sur les 990 repérés. Aucune autre ville n'est en mesure de la concurrencer, malgré l'existence de plusieurs autres pôles dynamiques.

TABLEAU 1 – France. Villes universitaires d'inscription des thèses (toutes disciplines)

FRANCE – VILLES UNIVERSITAIRES	
Paris	564
Strasbourg	86
Lyon	72
Toulouse	49
Bordeaux	33
Marseille	32
Montpellier	23
Nice	13
Perpignan	12
Rennes	12
Poitiers	11
Villes ≤ 10	83
Total	990

La concentration varie nettement selon les disciplines. Ainsi, en histoire, le classement des villes change, bien que Paris caracole toujours en tête.

TABEAU 2 – France. Villes universitaires d’inscription des thèses préparées en histoire

FRANCE – VILLES UNIVERSITAIRES – HISTOIRE CONTEMPORAINE	
Paris	88
Lyon	19
Montpellier	9
Le Mans	6
Bordeaux	4
Brest	4
Marseille	3
Rouen	3
Strasbourg	3
Villes ≤ 2	21
Total	160

En théologie et sciences des religions, la hiérarchie est encore autre.

TABEAU 3 – France. Villes universitaires d’inscription des thèses préparées en théologie ou sciences des religions / sciences religieuses

FRANCE – VILLES UNIVERSITAIRES – THÉOLOGIE OU SCIENCES DES RELIGIONS / SCIENCES RELIGIEUSES	
Paris	44
Strasbourg	32
Nancy	3
Autres villes	0
Total	79

Ces résultats à l’échelle de la France reflètent directement la manière dont les champs disciplinaires se sont structurés autour de certaines universités, certaines écoles ou certains laboratoires. Ainsi, théologie et sciences des religions ne sont présentes que dans quelques universités et établissements publics précis, à savoir les facultés de théologie protestante et catholique de l’Université de Strasbourg ; au sein de l’UFR des sciences humaines et

sociales de l'Université de Lorraine (Nancy et Metz); et dans le cadre de la 5^e section de l'École pratique des hautes études (EPHE), à Paris¹³. En effet, alors que l'État se séparait de ses facultés de théologie en 1885 en supprimant leur budget, Strasbourg, Nancy et Metz, alors allemandes, ont gardé telles quelles leurs universités lorsque l'Alsace et la Lorraine, sous régime concordataire, sont redevenues françaises à l'issue de la Première Guerre mondiale. Dans la même lignée, l'EPHE se dote en 1886 d'une section de sciences religieuses, dans la logique de laïcisation du savoir qui est alors en cours dans l'ensemble des institutions en France¹⁴.

L'étude du religieux en histoire contemporaine, en France, participe d'autres dynamiques. Certains laboratoires et instituts jouent un rôle de premier plan. À Paris tout d'abord, la place de l'École des hautes études en sciences sociales (43% des thèses parisiennes en histoire, 24% de l'ensemble des thèses en histoire) est suivie de près par celles de l'EPHE et de Sorbonne Université (anciennement Paris 4). L'Université Lumière Lyon 2 draine plus de la moitié des thèses en histoire religieuse contemporaine réalisées à Lyon. Au-delà des établissements, des laboratoires associent des professeurs (et directeurs de thèse), contribuant à des logiques communes : c'est le cas du LARHRA (Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes) et de son axe « Religions et croyances » qui revendique la « longue tradition lyonnaise d'histoire du catholicisme, du christianisme, des religions, des missions [...] dans une perspective résolument non confessionnelle¹⁵ ».

Au Québec, des dynamiques similaires s'observent concernant l'étude du religieux, avec une dissymétrie autour de certaines villes et disciplines. Ainsi, Montréal et Québec, dotées de pôles

13. À ces établissements publics s'ajoutent des établissements privés qui délivrent également des diplômes de doctorat reconnus soit par convention avec l'État (qui garde le monopole de la collation des grades), soit par des établissements partenaires de l'espace européen permettant ensuite leur reconnaissance en France. Les instituts catholiques (Paris, Lille, Lyon, Angers, Toulouse) sont parmi ces établissements privés. Leurs doctorats ne sont pas colligés dans la base de données theses.fr et ne sont donc pas pris en compte dans le cadre de cette étude.

14. J. Baubérot et J. Béguin, *Cent ans de sciences religieuses en France*; P. Cabanel, « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France [...] »; C. Langlois, « Aux origines des sciences religieuses en France [...] ».

15. Site Internet du laboratoire : larhra.ish-lyon.cnrs.fr/religions-et-croyances.

universitaires majeurs, concentrent la plus grande partie des travaux de doctorat sur le religieux (Universités McGill, de Montréal, Concordia et UQAM pour Montréal; Université Laval à Québec).

TABLEAU 4 – Québec. Villes universitaires (ensemble des thèses du corpus)

QUÉBEC – VILLES UNIVERSITAIRES	
Montréal*	204
Québec	142
Sherbrooke	13
Trois-Rivières	3
Total	362

* Dont UQAM: 66; UdeM: 63; McGill: 49; Concordia: 25; INRS: 1.

Une analyse par disciplines permet cependant de nuancer les perspectives.

TABLEAU 5 – Québec. Villes universitaires pour différentes disciplines

QUÉBEC – VILLES UNIVERSITAIRES			
	THÉOLOGIE ¹⁶	SCIENCES DES RELIGIONS / <i>RELIGIOUS STUDIES</i>	HISTOIRE / HISTOIRE DE L'ART
Québec	68	4	15
Montréal	14	71	22
Sherbrooke	7	-	1
Total	89	75	38

Au Québec, l'Université Laval se caractérise par sa tradition d'études théologiques, ancrée dans une histoire qui a longtemps lié sa Faculté de théologie au Grand Séminaire de Québec avant de s'en distancier dans la deuxième moitié du xx^e siècle. Elle a conservé jusqu'à aujourd'hui son statut de « faculté

16. Ne sont pas distingués ici les différents sous-champs propres à la théologie, tels que la dogmatique, l'exégèse ou la théologie pratique, par exemple.

ecclésiastique», lui permettant de délivrer des diplômes reconnus également par les autorités catholiques. Le développement des « sciences religieuses » ou des « sciences des religions » – conduit à partir des années 1960 selon une double approche non confessionnelle du religieux et inspirée des *cultural studies* dans le monde anglo-saxon – ouvre la porte à une série de travaux, principalement dans les établissements montréalais : UQAM, UdeM, McGill, Concordia. La situation est plus équilibrée en ce qui concerne les approches historiennes que l'on retrouve dans les différents établissements québécois¹⁷.

DES DIRECTEURS ET SUPERVISEURS PROACTIFS

Ces concentrations de doctorants en certains lieux reflètent non seulement des histoires institutionnelles, mais également l'activité de certains professeurs dont plusieurs encadrent de nombreux jeunes chercheurs. C'est très visible, dans le cas français, pour l'histoire religieuse – le constat serait similaire dans d'autres disciplines.

TABLEAU 6 – France. Nombre de doctorants par directeur en histoire religieuse

DIRECTEURS	THÈSES DIRIGÉES
1	13
2	9
17	<2-6>
78	1

Lire: 2 professeurs dirigent chacun 9 thèses.

17. P. C. Noël, «Le statut juridique des institutions [...]»; G. Routhier, «La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec»; M. Despland, «Postface. L'étude de la religion au Québec: comment? pourquoi?»

Au Québec, une même situation peut être observée.

**TABLEAU 7 – Québec. Nombre de doctorants par directeur
(toutes disciplines confondues)**

DIRECTEURS	THÈSES DIRIGÉES
1	20
1	10
39	<2-6>
163	1

Dans les deux cas, le nombre de directeurs est bien supérieur à celui des professeurs identifiés comme spécialistes du «religieux». C'est dire qu'ils répondent à une demande disciplinaire ou locale (en France) d'inscription en thèse. Ce résultat est aussi la conséquence de la constitution de notre corpus, dont nombre de thèses incluent la thématique religieuse sans en faire leur objet principal.

ÉTUDIER LE RELIGIEUX AU QUÉBEC OU EN FRANCE : DES CHAMPS D'INTÉRÊT DISTINCTS

Une différence apparaît d'emblée entre les champs universitaires français et québécois. Au Québec, le corpus constitué se compose de travaux en anglais (33%) et en français, compte tenu de la présence d'universités anglophones et francophones. Au-delà de la différenciation linguistique, il resterait à étudier de plus près les influences que la plus ou moins grande proximité avec le champ anglo-saxon ou francophone induit en termes d'approches privilégiées. Les appellations comme «*religious studies*», «*islamic studies*», «*jewish studies*», etc., suggèrent ainsi des passages facilités vers des *cultural studies* particulièrement actives en milieu anglo-saxon. Ce ne sont vraisemblablement pas les seuls emprunts et transferts entre ces deux espaces culturels.

DES DISCIPLINES D'INSCRIPTION EN THÈSE DIFFÉRENCIÉES

S'il est des points communs entre les deux corpus, des différences nettes apparaissent également. Outre la langue, la première concerne les disciplines d'inscription des thèses.

TABLEAU 8 – France et Québec. Ventilation des doctorats par disciplines et par pôles disciplinaires

PÔLE DISCIPLINAIRE	DISCIPLINE	NOMBRE DE THÈSES	NOMBRE TOTAL AU SEIN DU PÔLE	NOMBRE DE THÈSES	
				FRANCE	QUÉBEC
Histoire et arts	Histoire	160	189	31	39
	Archéologie			1	
	Histoire de l'art	8		4	
	Arts	21		3	
Géographie, urbanisme, environnement	Géographie	14	17		9
	Urbanisme	3		2	
	Environnement			3	
	Démographie			4	
Droit	Droit privé	53	117		7
	Droit public	47		7	
	Histoire du droit	17			
Sciences sociales	Science politique	77	303	13	54
	Sociologie	152		19	
	Anthropologie	36		17	
	Ethnologie	38		5	
Sciences économiques, administration	Sciences économiques	21	42	1	6
	Sciences de gestion	21			
	Administration			3	
	Service social			2	

PÔLE DISCIPLINAIRE	DISCIPLINE	NOMBRE DETHÈSES	NOMBRE TOTAL AU SEIN DU PÔLE	NOMBRE DETHÈSES	NOMBRE TOTAL AU SEIN DU PÔLE
		FRANCE		QUÉBEC	
Littérature et linguistique	Sciences du langage / linguistique	9	157	2	25
	Littérature générale ou comparée	11		12	
	Langue et littérature d'aires spécifiques (anglo-saxonnes, germaniques, hispaniques, slaves, arabes, etc.)	137		10	
	Traduction			1	
Théologie et sciences des religions	Théologie	30	85	73	163
	Sciences religieuses	49		80	
	Islamic Studies			9	
	Études juives			1	
	Droit canonique	6			
Philosophie et psychologie	Philosophie	36	53	13	29
	Psychologie	17		11	
	Humanités			5	
Éducation	Sciences de l'éducation	15	15	5	5
Communication	Sciences de l'information et de la communication	12	12	7	12

Les disciplines *reines* ne sont pas les mêmes en France et au Québec. En France, l'histoire et la sociologie représentent respectivement 16% et 15% des thèses en cours, soit, en les additionnant, près d'une thèse sur trois. Le pôle identifié comme celui des

« sciences sociales », et regroupant science politique, sociologie, anthropologie et ethnologie, représente plus de 300 thèses, soit plus de 30 %, très loin devant l'histoire, y compris lorsqu'on lui adjoint les disciplines artistiques (19 %). Au Québec, les disciplines *reines* relèvent sans conteste de la théologie et des sciences des religions – 45 % de l'ensemble du corpus, se répartissant à peu près équitablement entre théologie et sciences des religions. Le fait est massif.

Les disciplines *établies*, de part et d'autre, divergent également. En France, le champ de la littérature – littérature générale ou littérature de certaines aires, surtout anglo-saxonnes ou arabes – s'impose avec 16 % des thèses. Viennent ensuite les disciplines juridiques, assez présentes avec 117 thèses (12 %), se répartissant à peu près équitablement entre droit privé et droit public, avec quelques-unes (17) en histoire du droit. À ce bloc, s'ajoutent des thèses *a priori* éparses mais que l'on peut regrouper en un ensemble cohérent d'analyse du religieux : « sciences des religions » et « religions et systèmes de pensée » (principalement représentées à l'EPHE), qui peuvent toucher en fait à plusieurs autres disciplines (histoire, sociologie, philosophie...), mais également la philosophie, la psychologie, la théologie et le droit canonique. Cet ensemble représente 138 thèses, soit 14 % du corpus. Au Québec, ces disciplines *établies* relèvent de l'histoire et des arts (39 thèses, 11 %) et des sciences sociales – majoritairement sociologie et anthropologie (54 thèses, 15 %).

Au Québec et en France, on peut enfin repérer des disciplines *émergentes* dans l'étude du religieux, qui représentent une faible part de chacun des corpus. Elles sont pour partie identiques : sciences de l'éducation, sciences de l'information et de la communication, sciences économiques et de gestion, géographie et environnement. Au Québec, on y trouve également les études juridiques (7 thèses, 2 % du corpus) et la littérature au sens large (25 thèses, 7 % du corpus).

Dans notre article précédent¹⁸, nous avons tenté de repérer les causes d'une telle répartition pour le cas français. Certes, la place relative de la théologie et des sciences des religions, très

18. M. Brejon de Lavergnée et S. Teinturier, *op. cit.*

différente d'un contexte à l'autre, peut s'expliquer notamment par les soubresauts de l'histoire des relations entre université publique et théologie et la plus ou moins grande proximité avec les recherches anglo-saxonnes. Cependant, pousser plus loin l'interprétation de ces résultats paraît délicat. Pourquoi, dans le contexte français, l'histoire, la sociologie et, dans une moindre mesure, le droit attirent-ils le plus les jeunes chercheurs? *A contrario*, pourquoi le droit, l'histoire ou la sociologie restent-ils relativement plus marginaux dans le champ universitaire québécois sur ces questions? Ces données seraient à croiser avec plusieurs autres: les effectifs des étudiants dans les différentes facultés, l'offre d'encadrement proposée en lien avec les sujets d'étude, les débouchés réels ou supposés à l'inscription en thèse... Il est certain que la présence d'une faculté, d'un centre de recherche, d'un laboratoire dont un ou plusieurs axes se focalisent sur le religieux, joue un rôle d'entraînement majeur – c'est le cas au LARHRA à Lyon pour la France, c'est également le cas avec les pôles de *religious studies* ou *religion and culture* à McGill ou Concordia, par exemple. Reste qu'il faudrait interroger chacune des disciplines pour tenter d'éclairer la réalité de l'appétence pour le religieux. En France, la fondation en 1974 de l'AFHRC a eu un réel effet d'entraînement parmi les historiens, créant un cercle vertueux de présence scientifique de l'objet religieux dans l'horizon des activités savantes comme de recrutement et d'ouverture de postes. Le pôle des sciences sociales a également ses écoles et laboratoires clairement identifiés comme étudiant le religieux (le CÉSOR à l'EHESS, le GSRL et le LEM à l'EPHE...), et une revue spécialisée (*Archives de sciences sociales des religions*, fondée en 1956), qui ont suscité un dynamisme pour ces disciplines. Rien de tel en géographie qui n'aborde pas directement le religieux, sauf exception, mais l'intègre plutôt comme une composante parmi d'autres, dans une approche qui a longtemps été pensée en termes de territoires¹⁹. Pour le Québec, la création de tels réseaux paraît plus récente: en histoire, c'est en 1992 qu'est relancée la revue *Études d'histoire religieuse*, issue de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique (SCHEC) qui, pour sa part, existait depuis les années 1930 mais a longtemps été

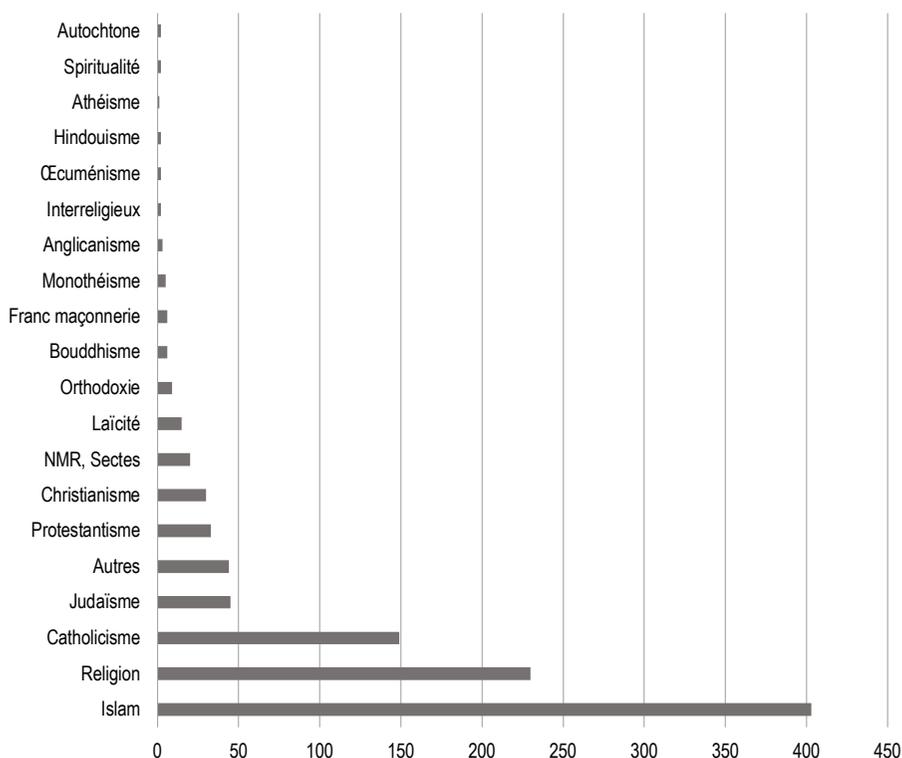
19. P. Claval, «Le thème de la religion dans les études géographiques»; G. Dorel, *Religion et géographie*.

identifiée à la tutelle ecclésiastique. Au même moment, en 1989, était créée la Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR), dont l'activité principale a été, au cours des dernières décennies, de rassembler la communauté scientifique autour d'un congrès annuel ouvert à l'ensemble des disciplines concernées par l'étude du religieux.

DES THÉMATIQUES DIVERSES

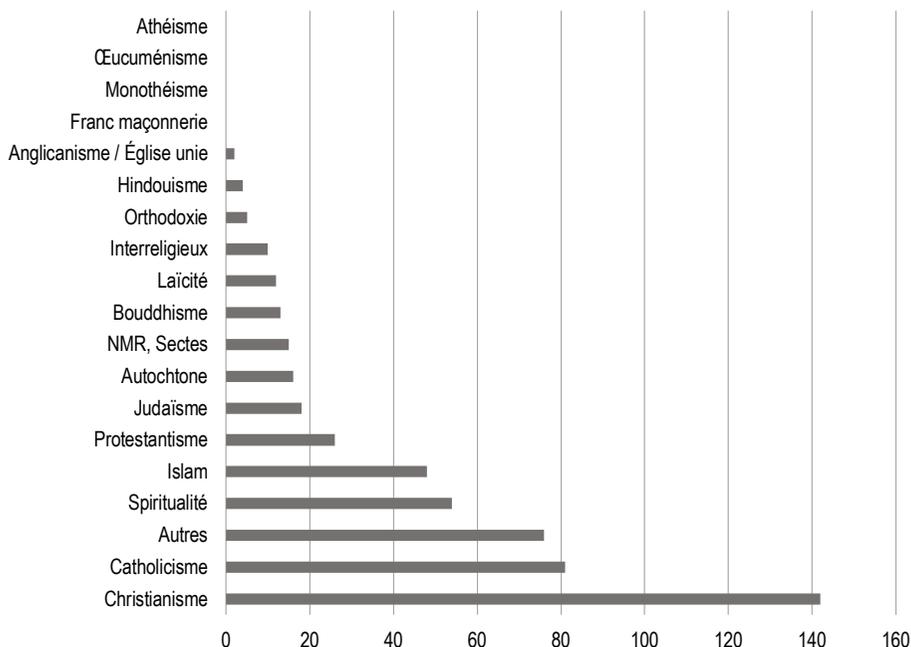
Le deuxième point de différenciation entre les corpus français et québécois concerne les thématiques principales des thèses.

FIGURE 3 – FRANCE. RÉPARTITION DES THÈSES PAR SUJETS PRINCIPAUX IDENTIFIÉS



Pour le corpus français, le résultat principal (et non attendu) de l'enquête est la place de l'islam, qui occupe 40% des thèses en cours portant sur le religieux. Les champs longtemps plus classiques de l'étude du religieux, comme le catholicisme (15%), le judaïsme ou le protestantisme (moins de 5% chacun), se trouvent relégués loin derrière. En France, les autres cultes ou phénomènes religieux dans leur ensemble ne sont que marginalement étudiés. Ainsi, les sectes et nouveaux mouvements religieux (NMR), en vogue particulièrement à la fin des années 1990 et au début des années 2000, n'occupent guère plus de 20 thèses sur l'ensemble de la période considérée. C'est là un retournement majeur de l'étude du religieux, qui délaisse les marges aussi bien que l'un des chantiers fondateurs en histoire ou sociologie du religieux, la monographie lebrassienne des diocèses. Le contraste est assez saisissant et paraît refléter pour partie les vagues d'attention médiatiques pour telle confession: un christianisme en recul (principalement l'Église catholique) et un islam à la visibilité croissante dans la sphère publique et les médias. Tout aussi révélateur des évolutions des thématiques, l'émergence de l'étude non pas d'une religion, mais du «religieux» en général, à travers des thématiques relevant du registre de la diversité ou de la citoyenneté (pluralité, citoyenneté, religion et politique, etc.), mais également de la laïcité. Cette catégorie remporte beaucoup plus d'intérêt que celle de l'athéisme, quasiment délaissée. Le lien entre migration et religion est certes interrogé, de même que les métissages et bricolages du croire favorisés par le marché mondial de la religion; mais les mises en relation entre différents systèmes de croyances n'interrogent plus autant (interreligieux, œcuménisme), non plus que les trajectoires d'une religion à l'autre que manifestaient les conversions, par exemple. Les relations entre judaïsme et christianisme (principalement catholique) cèdent le pas à celles entre judaïsme et islam: étude comparée de leur rapport à la bioéthique, des usages du terme «communauté», des jeunes Français juifs et musulmans face au conflit israélo-palestinien, des espaces de mixité confessionnelle (Tétouan, Berlin), etc.

FIGURE 4 – QUÉBEC. RÉPARTITION DES THÈSES PAR SUJETS PRINCIPAUX IDENTIFIÉS



Au Québec, le champ se structure différemment du point de vue des thématiques. Le christianisme dans ses différentes composantes reste largement majoritaire : près de 142 thèses, dont 81 sur le catholicisme. Cependant, une minorité de ces thèses (21) interroge la société québécoise. Le constat de Lemieux reste, en ce sens, toujours valable : « Être connu ne signifie pas nécessairement être bien connu²⁰. » Une quarantaine de thèses portent sur l'islam, principalement soutenues à l'Université McGill, où se trouve un département d'*islamic studies* dont l'approche relève d'abord de l'histoire et de la doctrine de l'islam. Ce sont les questions de diversité et d'immigration qui ont, plus récemment, renouvelé les sujets choisis par les doctorants, en lien avec une actualité politique et médiatique importante sur la scène québécoise et ailleurs. Les sujets des doctorats au Québec par rapport à la France se

20. R. Lemieux, « Le catholicisme », p. 48.

singularisent également par la place non négligeable faite aux « spiritualités » (54 thèses, soit 15 % du corpus), ainsi qu'aux réalités vécues par les communautés autochtones (16 thèses, 4 %) – sujet à peu près absent du corpus français. Quoique l'investissement soit plutôt récent dans l'espace universitaire, il s'agit sans doute là d'un premier résultat de l'attention portée aux cultures autochtones – accompagnant en cela une prise de conscience publique plus générale sur le sujet. La laïcité quant à elle s'invite explicitement dans une douzaine de thèses (3 %), soit assez peu compte tenu de l'irruption de la thématique dans la sphère publique québécoise depuis la fin des années 1990 et le début des années 2000. Enfin, une certaine tradition concernant l'étude des NMR et des sectes se poursuit (4 %), tandis que s'installent dans le paysage universitaire des études portant sur les religions orientales, dans leur implantation au Québec ou ailleurs (13 thèses, soit à peine 4 %).

CONCLUSION

Comparer la « recherche en train de se faire » dans les deux champs universitaires québécois et français s'avère un exercice fructueux tant les points communs et les différences s'éclairent mutuellement. Ainsi, notre première étude portant sur le corpus français n'avait pas intégré pleinement les conséquences des logiques institutionnelles et les héritages historiques permettant de comprendre pour partie la place distincte des sciences des religions et de la théologie, dont les résultats sont particulièrement visibles lorsqu'on les place en regard. L'inscription de la théologie dans l'université publique ne se pense et ne se réalise pas de la même manière en France et au Québec, de même que le rapport aux communautés autochtones dans une société qui se veut pluraliste d'un côté, et à l'islam dans un pays en contexte post-colonial de l'autre.

Surtout, même si des dynamiques communes sont identifiables de part et d'autre de l'Atlantique, les marqueurs thématiques sont distincts, témoignant d'ancrages sociohistoriques et de trajectoires collectives qui ne sauraient être confondus. Les réflexions déployées par Gérard Mauger prennent ici tout leur sens. En effet, étudier les thèses ayant pris comme objet principal

le religieux, ce n'est pas seulement contempler des approches ou des thématiques inédites ; c'est aussi informer sur la manière dont ce « religieux » s'inscrit dans la société contemporaine et comment celle-ci s'efforce de l'appréhender. Mauger rappelait ainsi que le choix des « objets [de recherche] intéressants » pour la sociologie (et au-delà) s'inscrit à la croisée d'intérêts propres aux sphères étatique, médiatique et scientifique²¹.

BIBLIOGRAPHIE

- Association française d'histoire religieuse contemporaine (AFHRC) et Frédéric Lunel (2014), *AFHRC 1974-2014. Quarante ans d'histoire*, inédit, 63 minutes.
- Baubérot, Jean et Jacques Béguin (dir.) (1987), *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Éditions du Cerf (coll. Sciences humaines et religions).
- Brejon de Lavergnée, Matthieu et Sara Teinturier (2017), « La production académique d'un savoir sur le religieux : une étude des thèses en cours en France », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, vol. 129, n° 1. <https://doi.org/10.4000/mefrim.3389>
- Cabanel, Patrick (1994), « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France (1879-1908). Une entreprise protestante? », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français (1903-2015)*, vol. 140, p. 33-80.
- Claval, Pierre (1992), « Le thème de la religion dans les études géographiques », *Géographie et cultures*, n° 2, p. 85-110.
- Despland, Michel (2001), « Postface. L'étude de la religion au Québec : comment ? pourquoi? », dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 481-491.
- Dorel, Gérard (dir.) (2002), *Religion et géographie*, Actes du Festival international de géographie, Saint-Dié-des-Vosges, http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/default.htm.
- Langlois, Claude (2003), « Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886) », dans *L'enseignement du fait religieux. Actes du séminaire national interdisciplinaire organisé à Paris les 5, 6 et 7 novembre 2002*, Actes de la DESCO, Versailles, CRDP de l'Académie de Versailles, p. 21-32.

21. G. Mauger, « Pour une sociologie de la sociologie [...] » et « La participation des sociologues au débat public sur l'insécurité ».

- Lemieux, Raymond (2001), «Le catholicisme», dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 49-62.
- Mauger, Gérard (1999), «Pour une sociologie de la sociologie. Notes pour une recherche», *L'Homme et la société. Politique des sciences sociales*, n° 131, p. 101-120. doi:10.3406/homso.1999.2997, consulté le 2 mai 2020.
- Mauger, Gérard (2011), «La participation des sociologues au débat public sur l'insécurité», *Histoire@Politique*, n° 14, p. 112-121.
- Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur (2017), «Diplômes émis à l'enseignement universitaire selon diverses variables, Québec», dans *Banque de données des statistiques officielles*, en ligne. www.bdso.gouv.qc.ca/pls/ken/ken213_afich_tabl.page_tabl?p_iden_tran=REPER59JHIJ17-4575950545349'5S&p_lang=1&p_m_o=MEES&p_id_ss_domn=1098&p_id_raprt=3420, consulté le 2 mai 2020.
- Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation (2018), *L'état de l'emploi scientifique en France*, Paris, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- Noël, Pierre C. (2003), «Le statut juridique des institutions de théologie et de sciences religieuses au Canada», *Studia canonica*, n° 37, p. 411-442.
- Poulat, Émile (1956), «Thèses et mémoires présentés en France de 1940 à 1954 et touchant à la sociologie des religions», *Archives de sociologie des religions*, n° 1, p. 159-174.
- Rousseau, Louis (2001), «Préface. De fierté, d'espoir et d'inquiétude», dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. XIII-XXVI.
- Routhier, Gilles (2004), «La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 3, p. 389-405.

CHAPITRE 15

De nouveaux enjeux pour la recherche sur le paysage religieux québécois : l'apport des études quantitatives

SARAH WILKINS-LAFLAMME

Université de Waterloo

En particulier par l'entremise de statistiques sociales et de données confessionnelles chiffrées, certains chercheurs sur la religion ont, depuis les années 1970, montré le déclin de plusieurs des indicateurs traditionnels de religiosité au Québec¹. L'indicateur de la pratique du culte dominical dans la province depuis la Révolution tranquille est souvent convoqué pour montrer un tel déclin, cette pratique passant de 80 % des catholiques ayant une pratique hebdomadaire en 1965² à 9 % en 2012. De tels chiffres alimentent souvent un discours sur la fin de la religion dans la culture populaire. Cependant, quoique plusieurs observateurs anticipent toujours cette fin de la religion au Québec,

-
1. R. W. Bibby, «La religion à la carte au Québec [...]»; D. Eagle, «Changing Patterns of Attendance at Religious Services in Canada, 1986-2008»; R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois*; É.-M. Meunier et J.-F. Nault, «Vers une sortie de la religion culturelle [...]»; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec [...]»; S. Wilkins-Laflamme, «Religious-Secular Polarization Compared [...]».
 2. J. Hamelin et N. Gagnon, *Le XX^e siècle*.

les modes d'expression du religieux et du spirituel ne disparaissent pas pour autant, se transformant et évoluant au sein même de ce contexte social dit sécularisé.

Depuis les années 2000 surtout, de nouveaux enjeux et débats apparaissent en ce qui concerne les religions et les spiritualités dans les sociétés occidentales en général, et au Québec en particulier. Les interrogations portant sur le vivre-ensemble, les accommodements raisonnables et la place du religieux dans l'espace public ont ainsi accaparé les débats, résultant de la pluralisation du fait religieux au cours des dernières décennies, ou en d'autres mots du nombre croissant de groupes chrétiens et non chrétiens qui composent désormais la société³. Dans un tel contexte, des voix se lèvent pour que le catholicisme demeure une référence culturelle et historique, cela, même si très peu d'entre elles sont en contact régulier avec l'Église elle-même⁴. Dans la foulée de quelques cas extrêmes fortement médiatisés, la radicalisation du religieux, notamment portant sur la religion islamique, est également devenue un enjeu sociétal prioritaire au cours des dernières années⁵. En lien avec le déclin de la religion instituée dans la province, comme dans plusieurs sociétés occidentales⁶, l'attention de plusieurs chercheurs s'est également tournée vers les formes de « croire sans appartenir » et de spiritualités individualisées⁷.

-
3. V. Amiraux et D. Koussens, « La religion, objet juridique non identifié? [...] »; G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*; A. Germain, A.-L. Polo et INRS, *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal*; S. Lefebvre, *La religion dans la sphère publique*; G. Leroux, « Les signes de l'identité [...] »; M. Milot, P. Portier et J.-P. Willaime, *Pluralisme religieux et citoyenneté*; G. Mossière, « Religion in Quebec and Otherness at Home [...] »; F. Rocher, « Québec's Secularism Regime Under (High) Tension »; L. Rousseau, *Le Québec après Bouchard-Taylor [...]*; L. Rousseau et F. Castel, « Un défi de la recomposition identitaire au Québec [...] »; J.-G. Vaillancourt et É. Campos, « The Regulation of Religious Diversity in Quebec ».
 4. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] »; É.-M. Meunier et J.-F. Nault, *op. cit.*; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*; M. Milot, « Le catholicisme au creuset de la culture ».
 5. P. Bramadat et L. Dawson, *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*.
 6. N. Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes [...]*; F. Champion, D. Hervieu-Léger et L. Hourmant, *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*; G. Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*; E. Drescher, *Choosing Our Religion: The Spiritual Lives of America's Nones*; R. C. Fuller, *Spiritual, but not Religious [...]*.
 7. R. W. Bibby, *Beyond the Gods and Back [...]*; D. Meintel, « Seeking the Sacred Online [...] ».

Ce chapitre se propose de présenter des données quantitatives récentes concernant les religions et les spiritualités des Québécois, afin de mieux saisir les réalités et les enjeux de ce paysage religieux contemporain. Ces données proviennent notamment de l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011⁸, de l'Étude électorale canadienne de 2011 (ÉÉC)⁹, ainsi que des Enquêtes sociales générales de 1985 et de 2008 à 2013¹⁰. Que peuvent nous montrer ces données quantitatives quant aux nouvelles manifestations et tendances du religieux au Québec au XXI^e siècle? Ce chapitre brossera un portrait général du paysage religieux québécois dans les années récentes, en examinant notamment ce qui reste de la religion instituée, quelques réalités de la pluralisation religieuse, l'étendue du phénomène du « croire sans appartenir¹¹ », ainsi que certaines attitudes envers la religion dans la province.

LES GROUPES RELIGIEUX AU QUÉBEC

Examinons d'abord les taux d'affiliation religieuse dans la province, c'est-à-dire le pourcentage d'individus qui répondent « appartenir à une tradition religieuse » lorsqu'on leur pose la question suivante : « Quelle est votre religion ? », dans le cadre de l'Enquête nationale auprès des ménages en 2011¹² – les pourcentages se retrouvent dans le graphique 1. On estime qu'il existe toujours une vaste majorité de Québécois (75 %) qui se disent catholiques. Ce taux, quoiqu'encore très élevé, accuse un déclin comparativement aux 87 % des individus de la province qui disaient être catholiques lors du recensement de 1971. Quels groupes religieux ont gagné de ce déclin modeste de l'affiliation catholique ? En réalité, il s'agit surtout d'individus qui se déclarent « sans religion », et qui comptaient pour 12 % de la population en 2011. Les confessions chrétiennes non catholiques (orthodoxes, protestants, etc.), quant à elles, regroupaient 7,5 % de la population en 2011.

8. Statistique Canada, *General Social Survey, 1985 et 2008-2013* [...].

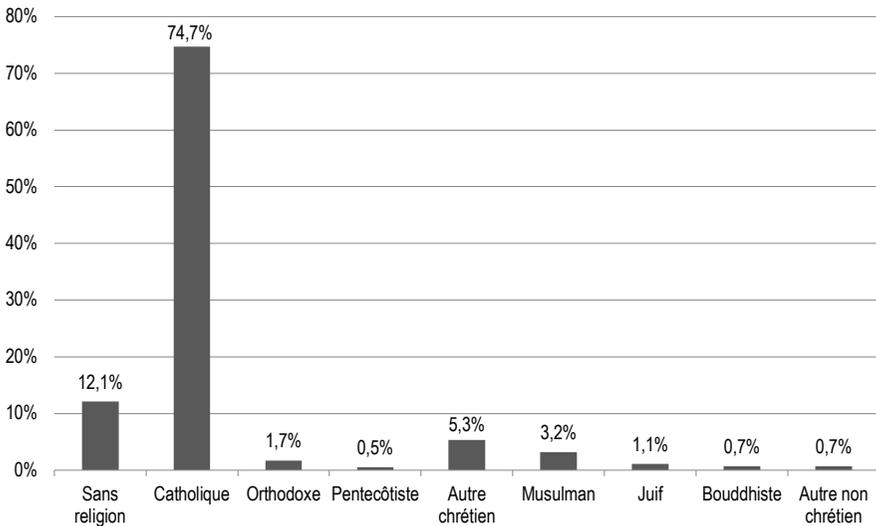
9. P. Fournier et collab., *Canadian Election Study*.

10. Statistique Canada, *General Social Survey, 1985 et 2008-2013* [...].

11. G. Davie, « Believing Without Belonging [...] ».

12. Statistique Canada, « Profil de l'ENM de 2011 ».

GRAPHIQUE 1 – AFFILIATION RELIGIEUSE (EN %), QUÉBEC, 2011



Notes: Ces données proviennent de l'Enquête nationale auprès des ménages, colligées par Statistique Canada.

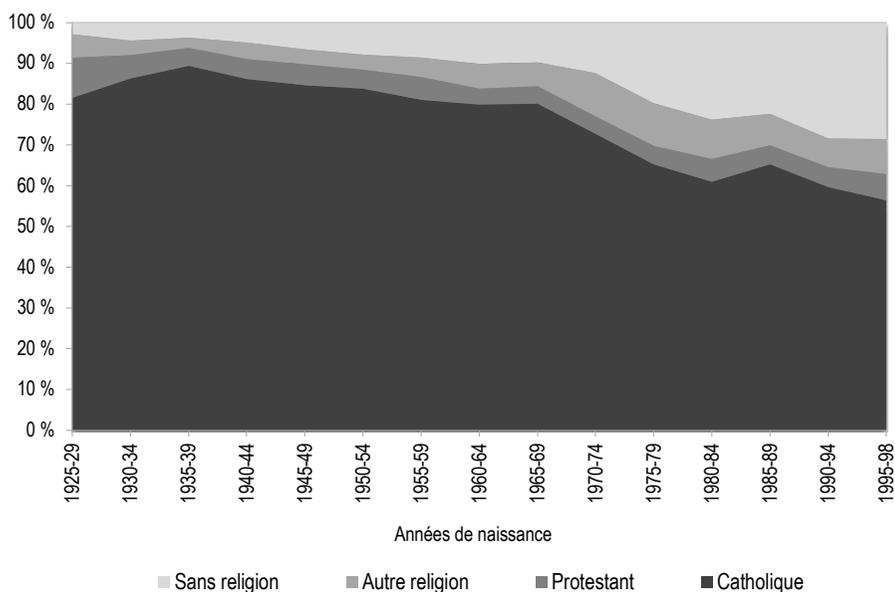
Les groupes non chrétiens en rassemblent 6 %, le plus important parmi eux étant les musulmans, qui représentent 3 % de la population totale. Les individus appartenant à ces groupes minoritaires non catholiques sont surtout localisés dans les grands centres urbains de la province, principalement à Montréal. On estime ainsi que 10 % des Montréalais s'identifient comme musulmans, 2 % comme juifs et 4 % comme chrétiens orthodoxes.

En analysant les moyennes d'appartenance sur 5 ans (2008-2012) pour chaque cohorte de naissances dans la province avec les données des Enquêtes sociales générales (ESG), il apparaît que ce sont surtout les générations les plus jeunes, soit celles nées notamment après les années 1960, qui affichent les taux les plus élevés de « sans religion ». Bien qu'il existe de nombreux jeunes qui s'engagent dans la foi et qui possèdent des croyances et pratiques spirituelles diverses dans la province¹³, on estime que 28,5 % des individus nés dans les années 1990 se disent « sans religion ».

13. É. Drapeau, « Les jeunes qui s'affirment croyants [...] »; P. Eid, *Being Arab: Ethnic and Religious Identity [...]*; F. Gauthier et J.-P. Perreault, *Jeunes et religion au Québec*; S. Lefebvre, *Cultures et spiritualités des jeunes*.

On observe également une plus importante représentation des autres religions non chrétiennes chez les jeunes, même si leur taux n'atteint jamais le niveau de celui des «sans religion». Bien que ces données ne permettent pas de déterminer si ce taux plus élevé de «sans religion» parmi les cohortes plus jeunes est un effet d'âge (les individus qui se retrouvent en début de leur vie adulte ont moins de liens avec les religions instituées), ou un effet plus permanent de génération (les individus nés dans un contexte plus sécularisé ont moins de chances d'avoir des attaches religieuses), des études similaires menées dans d'autres sociétés occidentales suggèrent que l'effet de génération prédomine¹⁴. Il faudra attendre quelques années pour confirmer si cette tendance de croissance des «sans religion» est de nature plus permanente au Québec.

GRAPHIQUE 2 – AFFILIATION RELIGIEUSE PAR COHORTES DE NAISSANCES, QUÉBEC



Notes: N = 17 448. Ces données proviennent des Enquêtes sociales générales, cycles 22-26 (2008-2012), colligées par Statistique Canada. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

14. A. Crockett et D. Voas, «Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain».

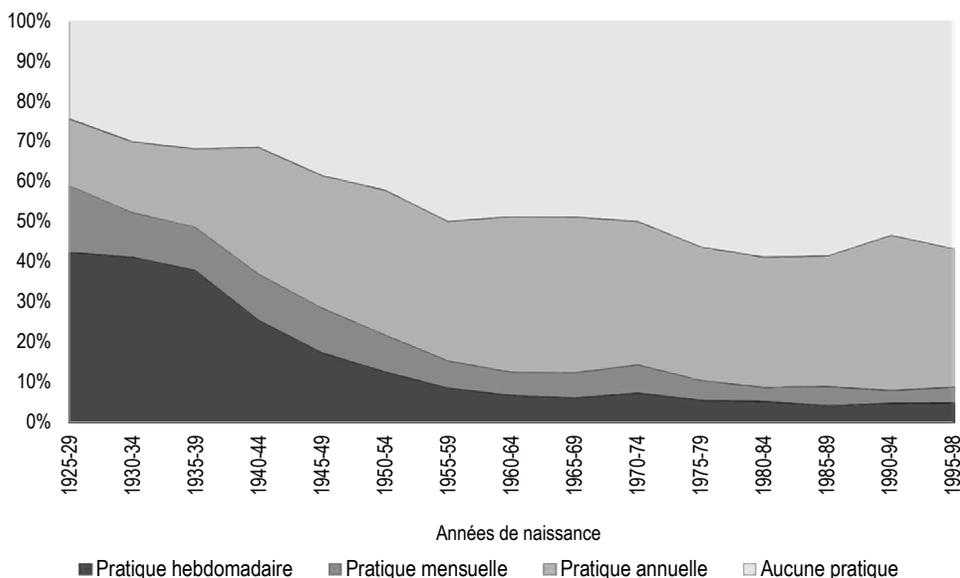
Malgré ce déclin observé de l'affiliation religieuse parmi les populations les plus jeunes, une majorité de personnes dans la province continue de s'identifier à une tradition religieuse, surtout catholique. Toutefois, comme les données présentées dans le graphique 3 le montrent, très peu de Québécois disent pratiquer une religion de façon régulière. Pas plus de 18 % de la population déclarait assister à des services religieux au moins une fois par mois en 2013 (ESG 2013), et seulement 11 % au moins une fois par semaine. On peut voir à partir des moyennes sur 5 ans (2009-2013) dans le graphique 3 que ces taux de pratique mensuelle et hebdomadaire ont atteint un fond relativement stable, qui se situe autour de 10 % et de 5 % respectivement, parmi les individus nés depuis 1975. Cela dit, la pratique annuelle, surtout pour les fêtes de Noël ou de Pâques pour les catholiques et les autres chrétiens, demeure importante pour de nombreux Québécois : en 2013, 30 % d'entre eux disent assister à un service religieux moins d'une fois par mois, mais au moins une fois par année. Et ce taux demeure important chez les générations les plus jeunes : 36 % des individus nés dans les années 1990 déclarent une même pratique irrégulière. Enfin, parmi les individus nés depuis 1975, une majorité dit ne jamais assister à des services religieux (57 % en moyenne à travers ces cohortes).

On emploie souvent le terme de « religion culturelle » pour décrire et analyser un tel paysage religieux, caractérisé par des taux élevés d'identification religieuse, jumelés avec de faibles pratiques régulières, surtout pour ce qui est du catholicisme contemporain québécois¹⁵. L'héritage de la Révolution tranquille a effectivement marqué l'imaginaire social des Québécois. Les récits de famille tout comme les leçons d'histoire enseignées à l'école transmettent pour la plupart une représentation de l'Église liée à la Grande Noirceur, c'est-à-dire d'une institution ultramontaine dominante, conservatrice et abusant de son pouvoir. Ce portrait, qui manque de nuances quant au rôle de l'Église catholique au Canada français au cours du XIX^e et au début du XX^e siècles, reflète

15. R. Lemieux, *op. cit.*; É.-M. Meunier et J.-F. Laniel, « Congrès eucharistique international 2008 [...] »; É.-M. Meunier et J.-F. Nault, *op. cit.*; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*; M. Milot, *op. cit.*

le travail local de la mémoire collective dans la province¹⁶. Cette représentation du catholicisme, ainsi que le positionnement contemporain de l'Église sur plusieurs questions morales et sociales, la situent en désaccord continu avec de nombreux comportements liés à la morale sexuelle dans la province, ainsi qu'avec la réalité d'une vie moderne dans laquelle les activités séculières occupent une place centrale, même le dimanche matin. Ces réalités se traduisent par des taux extrêmement bas de pratique religieuse régulière. Toutefois, la majorité des Québécois ne semblent pas vouloir délaisser complètement une identité catholique fortement liée à l'histoire et à la culture de leur nation, une identité qui les distingue en quelque sorte du reste de l'Amérique du Nord, perçue comme essentiellement anglo-protestante.

GRAPHIQUE 3 – FRÉQUENCE D'ASSISTANCE AUX SERVICES RELIGIEUX, QUÉBEC



Notes: N = 18 794. Ces données proviennent des Enquêtes sociales générales, cycles 23-27 (2009-2013), colligées par Statistique Canada. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

16. G. Bouchard, « L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille: [...] »; K. J. Christiano, « The Trajectory of Catholicism in Twentieth-Century Quebec »; M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*; É.-M. Meunier et J.-P. Warren, *op. cit.*

Il semblerait néanmoins que ce catholicisme culturel s’effrite progressivement parmi les générations plus jeunes¹⁷, avec des taux d’identification aux catégories de « sans religion » et d’aucune pratique religieuse plus élevée que les générations plus âgées. Toutefois, ce catholicisme culturel n’a pas pour autant disparu de la société québécoise en ce début de XXI^e siècle. De plus, on observe le maintien d’un noyau d’individus qui pratiquent toujours leur religion de manière habituelle, bien que, comme nous le verrons dans la section suivante, la composition de cette minorité ait évolué au cours des dernières décennies.

LA DIVERSIFICATION DES ADEPTES ACTIFS

Le groupe des « adeptes actifs » au Québec, définis pour les fins de ce chapitre comme les individus qui s’affilient et assistent aux services religieux au moins une fois par mois, représente désormais une minorité au sein de la société (16 % de la population totale en 2013).

Il s’agit d’une minorité généralement plus âgée (60 % des adeptes actifs dépassaient les 55 ans en 2013, comparativement à 31 % dans le reste de la population), moins bien éduquée (20 % des adeptes actifs possédaient un diplôme universitaire en 2013, comparativement à 24 % dans le reste de la population), et avec un taux plus élevé de femmes (55 % en 2013, comparativement à 50 % dans le reste de la population). C’est également une minorité qui s’est diversifiée depuis les années 1960. Les résultats présentés dans le tableau 1, provenant des ESG de 1985 et de 2012, montrent quelques caractéristiques de cette pluralisation. Alors qu’en 1985 on estime que seulement 11 % des adeptes actifs au Québec étaient nés hors Canada, en 2012 ce taux grimpait à 30 %. Ce même taux d’immigrants dans le reste de la population n’était que de 11 % en 2012. Cette tendance s’accroît d’ailleurs parmi les individus nés après 1965 : on estime que la moitié des adeptes actifs de ces générations post-baby-boom étaient nés à l’étranger en 2012.

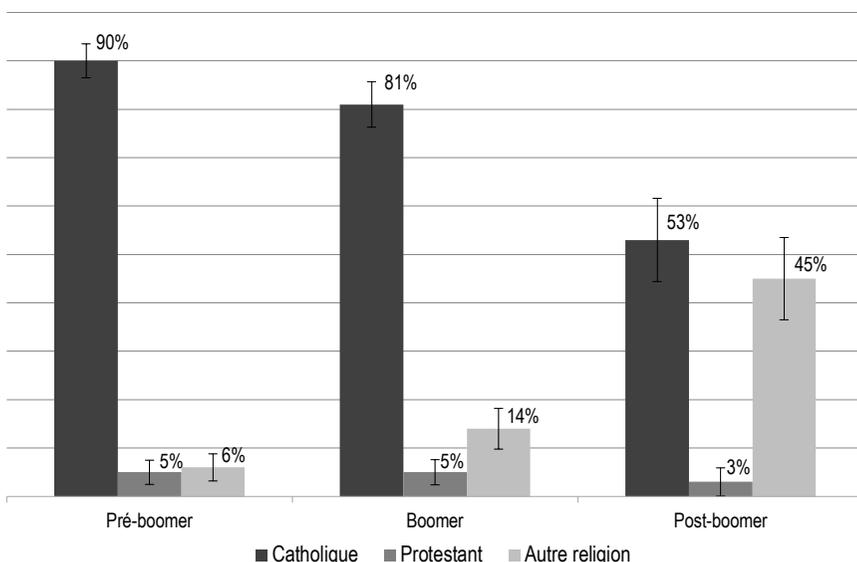
L’analyse de la composition religieuse de ces adeptes actifs à travers les générations en 2012, proposée au graphique 4, suggère

17. É.-M. Meunier et J.-F. Nault, *op. cit.*; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*

que, parmi ceux qui sont nés depuis 1965, 45 % sont affiliés à des religions non chrétiennes, comparativement à seulement 6 % des adeptes actifs pré-baby-boom, et 14 % des adeptes actifs nés du baby-boom.

Comme l'échantillon des adeptes actifs au Québec est plus limité (moins de 1000 répondants en 2012), le graphique 4 inclut également les barres pour les marges d'erreur des pourcentages (avec un niveau de confiance de 95 %).

GRAPHIQUE 4 – COMPOSITION RELIGIEUSE DES ADEPTES ACTIFS, QUÉBEC, 2012, AVEC MARGES D'ERREUR (NIVEAU DE CONFIANCE 95 %)

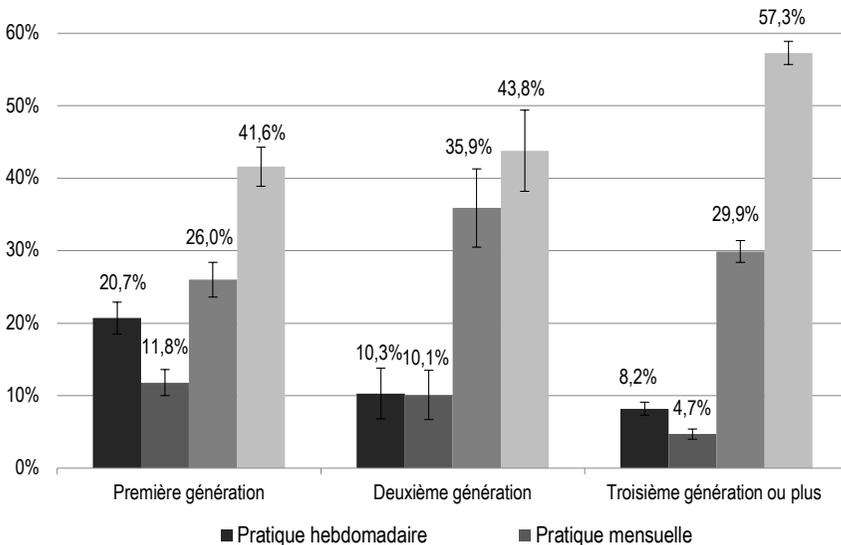


Notes: N = 718. Ces données proviennent de l'Enquête sociale générale, cycle 26 (2012), colligées par Statistique Canada. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

Ainsi, à partir des résultats du tableau 1 et du graphique 4, on peut voir que, dans les années récentes et parmi les générations les plus jeunes, il existe une plus grande intersectionnalité entre la religiosité active au Québec, l'immigration et la diversité religieuse. Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que l'environnement social plus sécularisé du Québec n'a aucun impact sur la pratique religieuse des immigrants et de leurs enfants. En

analysant les niveaux de pratique à travers les générations d'immigration dans le graphique 5, on observe que la pratique hebdomadaire est plus forte parmi la première génération d'immigration : 21 % de cette première génération assiste au moins une fois par semaine à un service religieux, comparativement à seulement 10 % des individus de deuxième génération d'immigration (qui sont nés au Canada, mais dont l'un des deux parents est né à l'étranger), et à 8 % des individus de troisième génération ou plus. La pratique religieuse irrégulière (annuelle) est un peu plus commune au sein de la deuxième génération (36 %), et ce sont les individus de troisième génération ou plus qui affichent le taux le plus élevé de non-pratique (57 %). On observe donc non seulement un déclin de l'assistance aux services religieux à travers les générations d'âge au Québec, mais également une tendance générale de déclin à travers les générations d'immigration.

GRAPHIQUE 5 – FRÉQUENCE DE PRATIQUE SELON LA GÉNÉRATION D'IMMIGRATION, QUÉBEC, 2013, AVEC MARGES D'ERREUR (NIVEAU DE CONFIANCE 95 %)

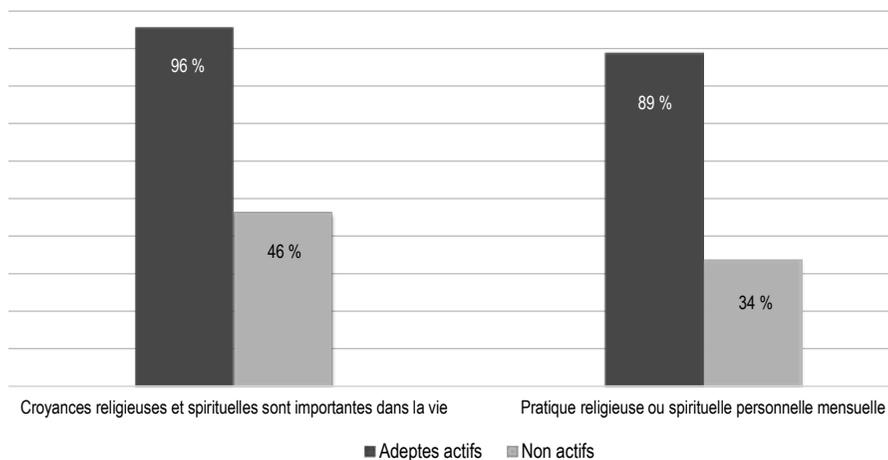


Notes: N = 5 189. Ces données proviennent de l'Enquête sociale générale, cycle 27 (2013), colligées par Statistique Canada. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

LE « CROIRE SANS APPARTENIR » ET LES SPIRITUALITÉS INDIVIDUALISÉES

Les adeptes actifs démontrent également des niveaux de religiosité et de spiritualité plus élevés lorsque l'on considère des indicateurs moins centrés sur la religion instituée. Il est en effet peu étonnant que, comme les résultats du graphique 6 le montrent, 96 % des individus qui sont affiliés à une religion et disent assister à un service religieux au moins une fois par mois disent également que leurs croyances spirituelles et religieuses sont importantes ou très importantes dans leur vie, et que 89 % de ces adeptes actifs pratiquent également leur religiosité ou spiritualité seul(e)s (prière, méditation, etc.) au moins une fois par mois.

GRAPHIQUE 6 : INDICATEURS DE RELIGIOSITÉ PERSONNELLE, QUÉBEC, MOYENNES SUR 5 ANS (2009-2013)



Notes: N = 18 600. Ces données proviennent des Enquêtes sociales générales, cycles 23-27 (2009-2013), colligées par Statistique Canada. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

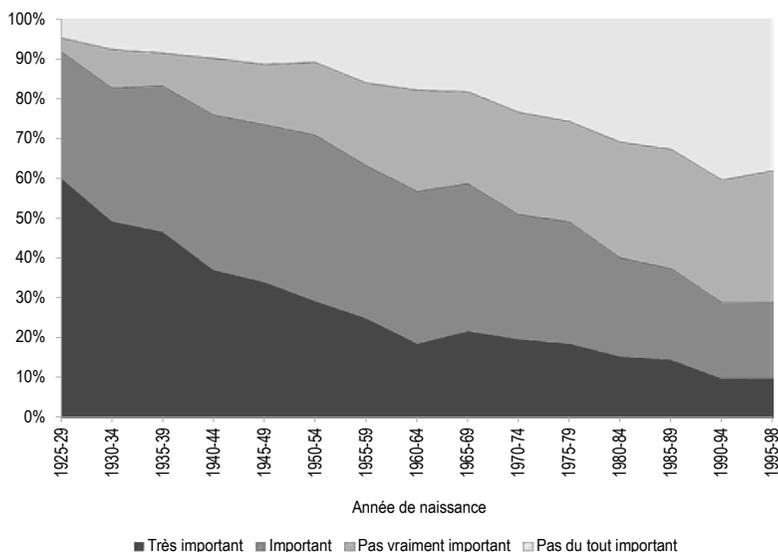
Toutefois, qu'en est-il pour la vaste majorité des Québécois qui assistent peu fréquemment aux services religieux? Est-ce qu'ils et elles accordent toujours de l'importance aux croyances religieuses et spirituelles dans leur vie? Est-ce qu'ils pratiquent leur religiosité et spiritualité seul(e)s, sans avoir de contact

régulier avec des groupes religieux? Les résultats présentés dans le graphique 6 nous montrent que c'est bien le cas pour une partie importante de cette population non active, mais non pour la majorité cependant: 46% disent que leurs croyances spirituelles et religieuses sont importantes ou très importantes dans leurs vies, et 34% pratiquent leur religiosité ou spiritualité seul(e)s au moins une fois par mois. Il est fort possible que les quelque 66% de la population non active qui ne pratiquent pas leur religiosité ou spiritualité seul(e)s au moins une fois par mois pratiquent tout de même individuellement des activités régulières, telles que le yoga, d'autres formes de méditation, de l'attention consciente, ou des excursions en forêt pour se déconnecter et pour se détresser, mais même si c'est le cas, ces individus ne définissent pas ces activités comme spirituelles.

En consultant les résultats des graphiques 7 et 8, nous observons également que ces deux phénomènes – accorder de l'importance à ses croyances religieuses et spirituelles dans sa vie, et pratiquer sa religiosité ou spiritualité seul(e) de manière régulière – sont moins présents parmi les cohortes de naissances plus jeunes au Québec. Par exemple, parmi les individus nés dans les années 1990, seuls 29% affirment que leurs croyances sont importantes ou très importantes dans leur vie, et 59% disent ne jamais pratiquer de religiosités ou de spiritualités individuelles. Tout comme les résultats présentés dans les graphiques 2 et 3, ces données récentes des ESG ne permettent pas de déterminer si ces tendances sont le résultat d'un effet d'âge, c'est-à-dire que les jeunes adultes sont à un moment de leur vie où ils accordent moins d'importance aux religiosités et spiritualités individuelles, ou d'un effet de génération, à savoir que plusieurs personnes nées après les années 1960 ont été socialisées au sein d'un environnement dans lequel elles n'ont pas appris à accorder de l'importance à de telles activités et croyances. Cette réalité perdurera-t-elle au cours de leur vie? Des études menées dans d'autres pays occidentaux montrent que les croyances, surtout chrétiennes, ainsi

que les pratiques religieuses et spirituelles individualisées sont également caractérisées par un déclin générationnel, bien que plus tardif et plus lent que celui des indicateurs de religiosité instituée¹⁸. Il faudra attendre quelques années pour déterminer si ces tendances observées parmi les jeunes adultes québécois d'aujourd'hui perdureront plus tard dans leur vie.

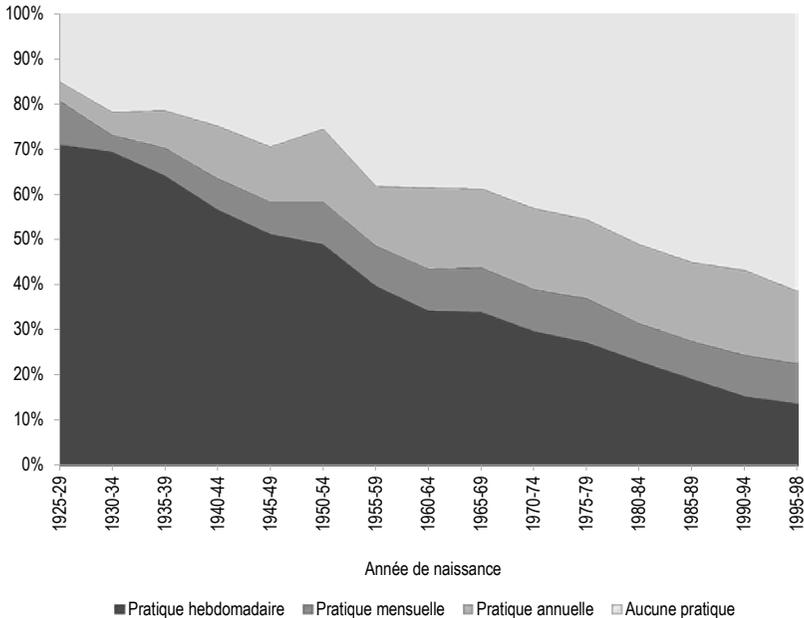
GRAPHIQUE 7 – RÔLE DES CROYANCES SPIRITUELLES OU RELIGIEUSES DANS LA VIE, PAR COHORTES DE NAISSANCES, QUÉBEC



Notes: N = 18 621. Ces données proviennent des Enquêtes sociales générales, cycles 23-27 (2009-2013), colligées par Statistique Canada. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

18. O. Aarts et collab., «Does Belonging Accompany Believing? [...]»; D. Voas et A. Crockett, «Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging».

GRAPHIQUE 8 – FRÉQUENCE DE LA PRATIQUE RELIGIEUSE/SPIRITUELLE PERSONNELLE, PAR COHORTES DE NAISSANCES, QUÉBEC



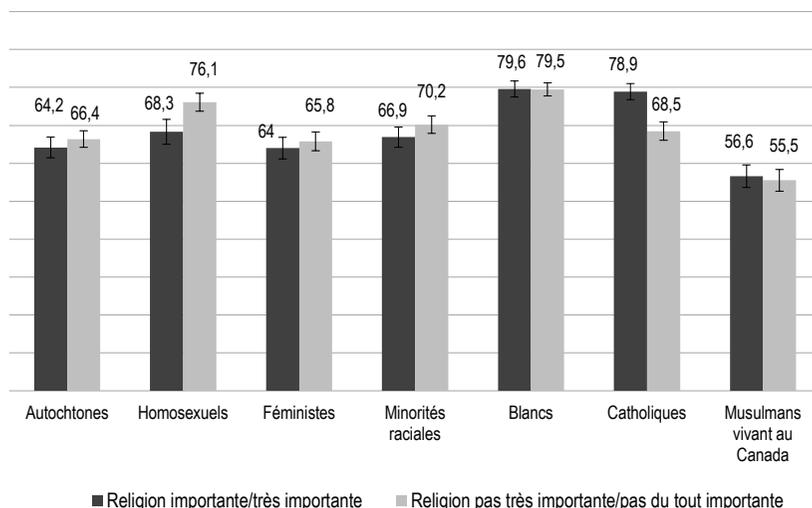
Notes: N = 18 637. Ces données proviennent des Enquêtes sociales générales, cycles 23-27 (2009-2013), colligées par Statistique Canada. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

ATTITUDES ENVERS LES RELIGIEUX

La dernière section de résultats de ce chapitre interroge les rapports que les Québécois entretiennent avec des groupes sociaux, incluant certains groupes religieux. À partir des données de l'Étude électorale canadienne de 2011, les résultats présentés dans le graphique 9 abordent spécifiquement la question des attitudes envers les catholiques et les musulmans, et comment ces attitudes se comparent à celles entretenues envers les membres d'autres groupes minoritaires et majoritaires au sein de la société, ainsi qu'entre la partie de la population qui accorde de l'importance à la religion dans sa vie (qu'on estime à 57% de la population québécoise en 2011) et la partie qui n'en accorde que peu ou pas du tout (qu'on estime à 43% de la population québécoise en 2011). Les attitudes envers les divers groupes sont exprimées sur

une échelle de 0 à 100, où un nombre proche de 0 indique que le répondant n'apprécie pas du tout les membres du groupe en question, et un nombre proche de 100 indique que le répondant les apprécie beaucoup. Comme l'échantillon de Québécois est plus limité dans l'ÉÉC que dans les ESG ou l'ENM, le graphique 9 inclut également les barres pour les marges d'erreur des moyennes d'attitudes (avec un niveau de confiance de 95 %).

GRAPHIQUE 9 : ATTITUDES ENVERS DIVERS GROUPES (0 = N'AI ME PAS DU TOUT ; 100 = AIME VRAIMENT BEAUCOUP), PARMIS LES RÉPONDANTS QUI ACCORDENT BEAUCOUP ET PEU D'IMPORTANCE À LA RELIGION, QUÉBEC, 2011, AVEC MARGES D'ERREUR (NIVEAU DE CONFIANCE 95 %)



Notes: N = 694. Ces données proviennent de l'Étude électorale canadienne de 2011. Elles sont pondérées pour être représentatives de la population adulte.

Comme les résultats du graphique 9 l'indiquent, les moyennes d'attitudes envers tous les groupes examinés dépassent le niveau du 50 et pour les répondants religieux, et pour les moins religieux, ce qui indique des attitudes déclarées plus positives en moyenne envers les membres de ces groupes. Toutefois, on perçoit certaines différences significatives, qui dépassent les marges d'erreur indiquées. Les attitudes envers les groupes majoritaires, les Blancs et les catholiques, sont en moyenne significativement plus positives (plus près de 100) que celles envers les groupes

minoritaires dans la plupart des cas. D'ailleurs, les répondants qui n'accordent que peu ou pas d'importance à la religion ont en moyenne des attitudes significativement plus positives envers les gais et lesbiennes, au point où ces attitudes atteignent le même niveau que celui exprimé envers les Blancs pour ce sous-groupe de répondants. Ils ont également des attitudes plus négatives envers les catholiques. De plus, les deux types de répondants qui accordent plus et moins d'importance à la religion ont tous les deux des attitudes significativement plus négatives envers les musulmans vivant au Canada – tout juste au-dessus du seuil de 50 – comparativement aux autres groupes à l'étude.

Par conséquent, les membres de certains groupes religieux font face à des attitudes moyennes plus négatives à travers le Québec. Le groupe des musulmans qu'on pouvait mesurer avec les données de l'ÉEC 2011 semble particulièrement ciblé. On observe également des sentiments moyens plus négatifs envers les catholiques pour la partie de la population québécoise qui n'accorde que peu ou pas d'importance à la religion.

CONCLUSION

Comme tous résultats d'étude, les données présentées dans ce chapitre comportent certaines limites quant à leur portée et aux informations qu'elles nous fournissent. Certaines de ces lacunes sont compensées par les travaux introduits dans d'autres chapitres de cet ouvrage, tandis que d'autres ouvrent des avenues de recherche future sur le fait religieux au Québec. Les statistiques employées ici fournissent une vision globale du paysage religieux et spirituel québécois, mais elles offrent peu d'informations sur la diversité des pratiques, rituels, attitudes et croyances vécus quotidiennement par les membres de groupes religieux et spirituels spécifiques. Elles donnent également peu d'indications quant au sens accordé aux diverses réponses des répondants au sein des enquêtes. Qu'est-ce qu'implique être un individu «sans religion»? Quelle pluralité retrouve-t-on au sein de cette catégorie identitaire, des athées actifs jusqu'aux croyants non affiliés? Jusqu'où plusieurs Québécois seraient-ils prêts à aller pour défendre leur catholicisme culturel dans la province? Par exemple, parmi la majorité de la population qui ne s'engage pas de façon

habituelle avec l'Église, mais qui s'identifie comme catholique, combien accepteraient qu'une partie de leurs impôts soit consacrée à soutenir le patrimoine de certaines églises? Les données de sondages offrent un aperçu du fait religieux du point de vue des individus. Mais qu'en est-il du point de vue des institutions, notamment politiques, de santé, d'éducation et religieuses? Comment gérer les nouvelles dynamiques du fait religieux dans la province de façon à combler les besoins de tous et de toutes en même temps qu'assurer un vivre-ensemble paisible?

Malgré ces limites, on peut tirer certaines conclusions du fait religieux au début du XXI^e siècle au Québec grâce aux données d'enquêtes présentées. D'abord, les religions et les spiritualités demeurent des phénomènes importants dans cette société, bien que traversées par de nouvelles réalités. Un lien identitaire culturel au catholicisme reste présent pour la vaste majorité de la population, bien que ce lien s'effrite progressivement parmi les générations plus jeunes. D'autres aspects du fait religieux, tels que la pratique ou encore le fait d'accorder de l'importance aux croyances et à la religion dans la vie de tous les jours, touchent désormais une partie plus restreinte de la population. Cette minorité est surtout alimentée par une immigration non occidentale, et il s'agit aussi d'une minorité qui partage l'espace social avec les individus moins ou non religieux. Bien que cette minorité religieuse dans la province connaisse une grande pluralité interne, elle présente également certains traits qui la distinguent des individus moins religieux: elle possède une vision du monde dans laquelle la transcendance, le surnaturel et, pour plusieurs, les liens communautaires au sein du groupe religieux occupent une place primordiale. De plus, des études menées dans d'autres sociétés occidentales indiquent que ces individus entretiennent souvent des valeurs et pratiques politiques distinctes, en moyenne plus conservatrices¹⁹, et s'engagent de façon plus accrue au niveau civique²⁰.

19. A. Ang et J. R. Petrocik, «Religion, Religiosity, and the Moral Divide in Canadian Politics»; J. L. Guth et C. R. Fraser, «Religion and Partisanship in Canada»; G. Layman, *The Great Divide* [...]; P. Norris et R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*; S. Reimer, *Evangelicals and the Continental Divide* [...].

20. K. Bowen, *Christians in a Secular World: The Canadian Experience*; M. Hall et collab., «Caring Canadians, Involved Canadians [...]; J. B. Johnston, «Religion and Volunteering Over the Adult Life Course»; C. Lim et C. A. MacGregor, «Religion and Volunteering in

Selon Charles Taylor²¹, l'âge séculier est caractérisé non pas par la disparition du religieux, mais plutôt par la coexistence du croire et du non-croire. Si elle est le reflet d'une société dans laquelle les droits de liberté de religion et de conscience sont généralement bien défendus, cette présence du religieux et du non-religieux peut également entraîner des tensions sociales. Les attitudes envers les musulmans et les catholiques, présentées dans ce chapitre, en dénotent quelques signes. À l'encontre de l'intuition sous-tendant les modèles classiques de sécularisation, les controverses entourant le fait religieux ainsi que l'importance de l'effet du religieux dans plusieurs attitudes et comportements sociaux peuvent s'accroître dans les sociétés dites plus sécularisées²². Au Québec, on ne se retrouve pas nécessairement dans une guerre culturelle entre religieux et séculier, pour reprendre le terme bien connu aux États-Unis²³, mais mieux comprendre les réalités et les enjeux des deux « camps » constitue un premier pas afin d'éviter un tel résultat éventuel.

BIBLIOGRAPHIE

- Aarts, Olav, Ariana Need, Manfred Te Grotenhuis et Nan Dirk De Graaf (2008), « Does Belonging Accompany Believing? Correlations and Trends in Western Europe and North America Between 1981 and 2000 », *Review of Religious Research*, vol. 50, n° 1, p. 16-34.
- Amirau, Valérie et David Koussens (2016), « La religion, objet juridique non identifié? Approches comparées des opérations de droit et de ses effets sur le religieux », *Sciences religieuses*, vol. 45, n° 2, p. 103-110.
- Ammerman, Nancy (2014), *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Ang, Adrian et John R. Petrocik (2012), « Religion, Religiosity, and the Moral Divide in Canadian Politics », *Politics and Religion*, vol. 5, n° 1, p. 103-132.

Context [...]»; R. D. Putnam et D. E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*; R. Wuthnow, *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*.

21. C. Taylor, *A Secular Age*.
22. S. Wilkins-Laflamme, « Secularization and the Wider Gap in Values [...] » et « The Changing Religious Cleavage [...] ».
23. J. D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*.

- Bibby, Reginald W. (1990), «La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 133-144.
- Bibby, Reginald W. (2011), *Beyond the Gods and Back: Religion's Demise and Rise and Why It Matters*, Lethbridge, Project Canada Books.
- Bouchard, Gérard (2005), «L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille: fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec», *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, p. 411-436.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport final intégral, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Bowen, Kurt (2004), *Christians in a Secular World: The Canadian Experience*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Bramadat, Paul et Lorne Dawson (dir.) (2014), *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, Toronto, University of Toronto Press.
- Champion, Françoise, Danièle Hervieu-Léger et Louis Hourmant (1990), *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion.
- Christiano, Kevin J. (2007), «The Trajectory of Catholicism in Twentieth-Century Quebec», dans Leslie W. Tentler (dir.), *The Church Confronts Modernity: Catholicism Since 1950 in the United States, Ireland and Quebec*, Washington, Catholic University of America Press, p. 21-61.
- Crockett, Alasdair et David Voas (2006), «Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 45, n° 4, p. 567-584.
- Davie, Grace (1990), «Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?», *Social Compass*, vol. 37, n° 4, p. 455-469.
- Davie, Grace (2000), *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press.
- Drapeau, Émilie (2017), «Les jeunes qui s'affirment croyants: stratégies déployées en contexte sécularisé», *Sciences religieuses*, vol. 48, n° 2, p. 209-229.
- Drescher, Elizabeth (2016), *Choosing Our Religion: The Spiritual Lives of America's Nones*, Oxford, Oxford University Press.
- Eagle, David (2011), «Changing Patterns of Attendance at Religious Services in Canada, 1986-2008», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, n° 1, p. 187-200.
- Eid, Paul (2007), *Being Arab: Ethnic and Religious Identity Building Among Second Generation Youth in Montreal*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Fournier, Patrick, Fred Cutler, Stuart Soroka et Dietlind Stolle (2015), *Canadian Election Study*, en ligne, ces-eec.arts.ubc.ca.
- Fuller, Robert C. (2001), *Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford, Oxford University Press.

- Gauthier, François et Jean-Philippe Perreault (2008), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gauvreau, Micheal (2005), *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Germain, Annick, Anne-Lise Polo et INRS-Urbanisation, culture et société (2003), *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal*, Montréal, INRS-Urbanisation, culture et société.
- Guth, James L. et Cleveland R. Fraser (2001), «Religion and Partisanship in Canada», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, n° 1, p. 51-64.
- Hall, Michael, David Lasby, Steven Ayer et William David Gibbons (2009), *Caring Canadians, Involved Canadians: Highlights from the 2007 Canada Survey of Giving, Volunteering and Participation*, en ligne, www.statcan.gc.ca/pub/71-542-x/71-542x2009001-eng.pdf, consulté le 28 juin 2009.
- Hamelin, Jean et Nicole Gagnon (1984), *Le XX^e siècle*, tome I: «1898-1940», Montréal, Éditions du Boréal (coll. Histoire du catholicisme québécois; vol. 3).
- Hunter, James Davison (1991), *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York, Basic Books.
- Johnston, Joseph B. (2013), «Religion and Volunteering Over the Adult Life Course», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 52, p. 733-752.
- Layman, Geoffrey (2001), *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Party Politics*, New York, Columbia University Press.
- Lefebvre, Solange (2005), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Lefebvre, Solange (2008), *Cultures et spiritualités des jeunes*, Québec, Fides.
- Lemieux, Raymond (1990), «Le catholicisme québécois: une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-164.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy (2000), *Le catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Leroux, Georges (1998), «Les signes de l'identité: le langage du voile et les exigences du pluralisme», dans Khadiyatoullah Fall et Laurier Turgeon (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles: des théories, des pratiques, des analyses*, Paris, L'Harmattan, p. 181-202.
- Lim, Chaeyoon et Carol Ann MacGregor (2012), «Religion and Volunteering in Context: Disentangling the Contextual Effects of Religion on Voluntary Behavior», *American Sociological Review*, vol. 77, p. 747-779.
- Meintel, Deirdre (2012), «Seeking the Sacred Online: Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec», *Anthropologica*, vol. 54, n° 1, p. 19-32.

- Meunier, É.-Martin et Jean-François Laniel (2012), « Congrès eucharistique international 2008. Nation et catholicisme culturel au Québec. Signification d'une recomposition religio-politique », *Sciences religieuses*, vol. 41, n° 4, p. 595-617.
- Meunier, É.-Martin et Jean-François Nault (2014), « Vers une sortie de la religion culturelle: les transformations du catholicisme au Québec et au Canada (1968-2008) », dans François Mabilie (dir.), *La longue transition du catholicisme. Gouvernementalité et influence*, Paris, Éditions du Cygne, p. 27-63.
- Meunier, É.-Martin et Jean-Philippe Warren (2002), *Sortir de la « Grande Noirceur ». L'horizon personnaliste de la Révolution Tranquille*, Québec, Éditions du 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*, vol. 52, n° 3, p. 683-729.
- Milot, Micheline (1991), « Le catholicisme au creuset de la culture », *Sciences religieuses*, vol. 20, n° 1, p. 51-64.
- Milot, Micheline, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime (2010), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Mossière, Géraldine (2011), « Religion in Quebec and Otherness at Home: New Wine in Old Bottles? », *Quebec Studies*, vol. 52, p. 95-110.
- Norris, Pippa et Ronald Inglehart (2011), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, Robert D. et David E. Campbell (2010), *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York, Simon & Schuster.
- Reimer, Sam (2003), *Evangelicals and the Continental Divide: The Evangelical Subculture in Canada and the United States*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Rocher, François (2013), « Québec's Secularism Regime Under (High) Tension », dans Chantal Maillé, Greg Marc Nielsen et Daniel Salée (dir.), *Revealing Democracy: Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, Bruxelles, PIE Peter Lang, p. 119-156.
- Rousseau, Louis (2012), *Le Québec après Bouchard-Taylor: les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Rousseau, Louis et Frédéric Castel (2005), « Un défi de la recomposition identitaire au Québec: le nouveau pluralisme religieux », *Cahier de recherche du GRIMER*, n° 1, p. 1-18, en ligne, www.archipel.uqam.ca/3985/1/CR_grimer_1.pdf, consulté le 20 novembre 2016.
- Statistique Canada (2016), *General Social Survey, 1985 et 2008-2013 [Canada]: cycles 1 et 22-27*, fichiers des microdonnées à grande diffusion (FMGD).

- Statistique Canada, « Profil de l'ENM de 2011 », en ligne, www12.statcan.gc.ca/census-recensement/index-fra.cfm?HPA=1, consulté le 20 novembre 2016.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- Vaillancourt, Jean-Guy et Élisabeth Campos (2011), « The Regulation of Religious Diversity in Quebec », *Quebec Studies*, vol. 52, p. 111-122.
- Voas, David et Alasdair Crockett, (2005) « Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging », *Sociology*, vol. 39, n° 1, p. 11-28.
- Wilkins-Laflamme, Sarah (2016), « Secularization and the Wider Gap in Values and Personal Religiosity Between the Religious and Non-Religious » *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 55, n° 4, p. 717-736.
- Wilkins-Laflamme, Sarah (2016), « The Changing Religious Cleavage in Canadians' Voting Behaviour », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 49, n° 3, p. 499-518.
- Wilkins-Laflamme, Sarah (2017), « Religious-Secular Polarization Compared: The Cases of Quebec and British Columbia », *Sciences religieuses*, vol. 48, n° 2, p. 166-185.
- Wuthnow, Robert (2004), *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press.

CHAPITRE 16

L'allégorie de la jeunesse

Figure de l'étude du religieux et de la religion au Québec

JEAN-PHILIPPE PERREAULT

Université Laval

Quel intérêt d'étudier le rapport des jeunes à la religion? Est-ce que les travaux menés au Québec sur ce sujet sont assez nombreux et distincts pour s'autoriser à en faire un thème particulier? Peut-on y voir un phénomène suffisamment porteur pour que son étude acquière un (certain) statut à l'intérieur du champ des sciences sociales des religions? L'âge peut-il être pertinent pour comprendre les mécanismes de la société ou s'agit-il d'une considération à intégrer à la sociologie de la famille, de l'éducation, des générations ou, pour nous, de la religion?

La question de la jeunesse paraît cruciale dans une société vieillissante. Les syndicats, les partis politiques, les organisations communautaires partagent avec les institutions religieuses de larges préoccupations pour le renouvellement de leur effectif, la poursuite de leur mission, la pérennité de leurs engagements. Et au-delà des réflexes de survie des différents groupes, l'intérêt pour la jeunesse tient également en la capacité d'innovation qu'on lui attribue. Elle serait une figure de proue du changement, une sorte

d'incubateur de tendances sociales¹. La saisir et la comprendre donnerait accès à cet avenir dont les jeunes seraient – proposition contradictoire, s'il en est – au présent les acteurs.

Si l'on s'en tient à cette perspective, la jeunesse devrait être considérée par les sciences sociales des religions comme un laboratoire de la recomposition religieuse. S'intéresser aux jeunes ne serait-il pas la voie à emprunter pour résoudre cette « énigme de la production religieuse de la modernité² » ? Il y aurait chez les jeunes une originalité à saisir, et ce, tant pour les groupes religieux qui s'inquiètent de leur avenir que pour les acteurs sociaux qui, à l'heure du pluralisme et alors que l'on s'alarme de la radicalisation, cherchent à mieux comprendre les processus de construction des identités religieuses. On pourrait ainsi croire que le thème est fortement investi par les sciences sociales des religions et que les enquêtes se multiplient. Or, tel n'est pas le cas.

Les années 1990 ont été marquées par un fort investissement : pensons à la recherche menée par Jacques Grand'Maison et son équipe à l'Université de Montréal³ ; aux études du ministère de l'Éducation sur le rapport des jeunes à la religion et sur leurs besoins spirituels⁴ ; à la recherche sur les croyances des Québécois menée à l'Université Laval qui abordera également la question⁵ ; toujours à l'Université Laval, à l'étude *Des mots sur un silence* sur la perception des jeunes à l'égard de la religion⁶ ; sans parler des enquêtes et publications européennes, notamment les très importants *Crépuscule des religions chez les jeunes ?*⁷ et *Cultures jeunes et religions en Europe*⁸.

Depuis, à notre connaissance, aucune grande enquête n'a été menée, à l'exception du *Project Teen Canada 2008* de Réginald W. Bibby, une série de sondages auprès des jeunes au Canada⁹. Le

-
1. M. Gauthier, « La jeunesse [...] », p. 12.
 2. R. Mager et É.-M. Meunier, « L'intrigue de la production [...] ».
 3. J. Grand'Maison, *Le drame spirituel des adolescents [...]* ; *id.*, *Vers un nouveau conflit de générations [...]* ; J. Grand'Maison, L. Baroni et J.-M. Gauthier, *Le défi des générations [...]*.
 4. G. Côté, *Éthique, spiritualité. [...]* ; Ministère de l'Éducation, *Au-delà des apparences [...]*.
 5. R. Lemieux et M. Milot, *Les croyances des Québécois [...]*.
 6. E. Germain et collab., *Des mots sur un silence [...]*.
 7. Y. Lambert et G. Michelat, *Crépuscule des religions [...]*.
 8. R. J. Campiche, *Cultures jeunes et religion en Europe*.
 9. R. W. Bibby, *Canada's Teens [...]* ; *id.*, *The Emerging Millennials [...]*.

champ n'a pas été abandonné pour autant, mais la production scientifique a plutôt été ponctuelle et relativement limitée.

Dans ce contexte, en quoi l'étude des rapports des jeunes à la religion – tant par ses travaux que ses silences – nous informe-t-elle de la construction de l'objet religieux au Québec? Que révèle-t-elle de l'évolution de la recherche? Et, question préalable: en quoi et comment la jeunesse peut-elle être comprise comme un « objet religieux »?

REGARD SUR LA RECHERCHE

Ce projet de saisir ce que dit la thématique « jeunes et religion » de la construction de l'objet religieux a pour tâche première de poser un regard sur la production scientifique des dernières décennies. En attendant qu'un véritable état de la recherche soit disponible, une rapide exploration¹⁰ nous permet déjà de dégager des tendances et de formuler quelques constats.

D'abord, la déconfessionnalisation du système scolaire et la mise en place du programme Éthique et culture religieuse (ECR) en 2008 ont stimulé la réflexion et la production scientifique sur la place de la religion à l'école¹¹. Bien que les articles et ouvrages recensés ici se trouvent liés aux mots-clés « jeunes et religion » (et non pas école et religion) dans notre consultation des bases de données, force est de reconnaître qu'il est peu (ou pas) question des jeunes dans ces travaux. On y traite de la place de la religion dans des institutions laïques, de l'approche culturelle du phénomène religieux, de la contribution de la culture religieuse au

10. Nous avons interrogé cinq bases de données regroupant des ouvrages, des articles, des mémoires et des thèses (ATLA Religion Database, Sociological Abstracts, Ariane, AMICUS et Google Scholar) entre le 15 septembre et le 15 octobre 2017 avec les mots-clés « jeunes », « religion », « vie religieuse » et « spiritualité ». Soixante-dix-huit entrées ont été retenues.

11. De ces 78 entrées, 19 portaient sur ce thème, soit 24%. Cela dit, permettons-nous d'insister: notre recension ne prétend aucunement à l'exhaustivité. La production est sans aucun doute plus riche que ce que nous avons retenu. L'intérêt tient dans les thématiques abordées et le poids relatif de chaque thème. Ainsi, ce qui importe n'est pas de savoir qu'il y a eu 19 entrées sur l'école depuis 2000, mais bien, d'une part, que cette question est travaillée; et, d'autre part, qu'elle représente plus ou moins le quart de la production explorée dans notre coup de sonde.

vivre-ensemble et à la poursuite du bien commun. Ainsi se construit un discours sur la religion qui, bien qu'il s'adresse aux jeunes, n'est pas un discours sur la religion chez les jeunes; tout comme le programme ECR lui-même qui passe sous silence cette dimension pour ne s'en tenir qu'à un traitement du fait religieux. Outre les questions pédagogiques et didactiques, l'essentiel de ces travaux porte sur les logiques, les mécaniques et les dynamiques institutionnelles de régulation du religieux; soit celles de l'institution scolaire qui doit encadrer le discours sur la religion et l'arrimer aux visées du programme de formation de l'école québécoise – avec les compromis, les réductions et la subordination que cela suppose; soit celle des institutions religieuses qui voient le contrôle de leur représentation dans l'espace scolaire leur échapper; soit celles des experts qui vérifient la conformité des connaissances transmises avec le discours scientifique reconnu sur l'une ou l'autre religion; soit celles des institutions du politique qui cherchent à mettre cette dimension au service de leur projet.

Un second champ dans lequel les travaux se sont multipliés au cours des dernières années est très certainement celui qui traite de la diversité religieuse et de l'immigration¹². On comprend que la situation des jeunes immigrants captive les chercheurs: ils sont au cœur de la rencontre entre l'univers de sens et de croyance dont ils sont héritiers par la famille, et la culture commune québécoise sécularisée, historiquement marquée par le christianisme. Pour bon nombre d'entre eux, la dimension religieuse paraît importante et déterminante, ce qui permet de «relancer la prise en compte de la religion pour comprendre la construction identitaire et l'intégration des jeunes¹³». Ainsi, si «rares ont été les études sur les jeunes migrants qui mettaient l'accent exclusivement sur la religion», les recherches récentes tendent à aborder directement la question¹⁴. Nous oserions dire que la question de la diversité et de l'immigration permet de briser le silence imposé par une certaine compréhension de la sécularisation et de réhabiliter ainsi l'étude du religieux chez les jeunes. Et de fait, la vitalité et le dynamisme des engagements religieux de jeunes issus de communautés

12. 14 entrées sur 78, soit 18% de la production de notre sondage.

13. S. Lefebvre et A. Triki-Yamani, «Jeunes adultes immigrants [...]», p. 183.

14. G. Mossière et J. Le Gall, «Immigration et intégration [...]», p. 14.

culturelles minoritaires rendent le rapport au religieux plus facilement observable, les identités religieuses se présentant souvent de manière plus explicite, assumée et décomplexée.

Il est possible de former une troisième catégorie en regroupant les travaux portant sur ce que nous pourrions appeler l'«accompagnement spirituel et religieux» des jeunes et qui abordent aussi bien l'éducation de la foi que la transmission et l'animation religieuse. En milieu chrétien, il s'agit de la pastorale des jeunes, de la catéchèse et de l'évangélisation. Bien que le poids¹⁵ de cette catégorie dans la production scientifique se compare à celui des autres regroupements, on peut s'étonner du nombre limité d'études, notamment de mémoires de maîtrise et de thèses de doctorat. Alors que d'aucuns reconnaissent le catholicisme comme étant en crise, en raison, notamment, de la désertion des jeunes, on aurait pu croire que la jeunesse allait être l'objet d'une plus grande attention de la part des chercheurs et des étudiants de 2^e et 3^e cycles, et ce, particulièrement en théologie pratique et en théologie pastorale.

Enfin, un dernier regroupement peut être fait à partir de travaux qui ont en commun de chercher à décrire et à expliquer la «jeunesse religieuse». Par des approches variées, s'y trouvent traités les rapports aux traditions religieuses, la configuration de l'imaginaire religieux, la religion «hors tradition», les rites et pratiques, la spiritualité et les cultures jeunes, la question de l'identité, etc. Il s'agit de la part la plus importante de la production scientifique sondée¹⁶, bien que les frontières entre les catégories, comme nous l'avons dit, soient poreuses.

Si les enquêtes de cette catégorie cherchent toutes à décrire et expliquer la religiosité des jeunes, deux approches semblent les distinguer. Une part de ces études s'intéresse d'abord à des phénomènes relativement nouveaux auxquels les jeunes participent et qui seraient des espaces de «religiosité vécue»: les arts martiaux, les sous-cultures musicales, les événements et rassemblements religieux mondialisés (JMJ, Taizé...), l'appartenance religieuse en contexte de migration, la radicalisation religieuse,

15. Douze entrées sur soixante-dix-huit, soit 15%.

16. Trente-deux entrées sur soixante-dix-huit, soit 41%.

etc. Une autre part des enquêtes s'intéresse plutôt à l'expérience même d'être jeune et à la jeunesse comme construction sociale : passages et impasses de la jeunesse, univers de sens des adolescents, affirmation croyante chez les jeunes adultes, spiritualité chez les jeunes, etc. Sans s'opposer, ces deux tendances construisent différemment la « jeunesse religieuse ». La première regroupe des phénomènes qui paraissent essentiellement minoritaires et, dans plusieurs cas, marginaux. Ainsi se trouve construite une jeunesse éclatée, morcelée en différents groupes et phénomènes religieux particuliers. Bien entendu, ces études des marges sont nécessaires pour penser le « centre religieux ». Toutefois, sur le thème « jeunes et religion », ce qui formerait ce « centre » – les formes dominantes de religiosité – semble échapper. On se replie sur les marges, dès lors, là où des phénomènes sont plus facilement repérables et circonscrits. Quant à la deuxième approche, elle cherche à penser le religieux chez les jeunes globalement, en lien avec la trajectoire propre à ce temps de vie et avec les conditions sociales qui font naître la jeunesse. Minoritaire dans la production scientifique, elle permet davantage de penser le « centre religieux » chez les jeunes.

Sans pouvoir aller plus loin par ce regard limité sur la recherche, nous sommes invités, à tout le moins, à réfléchir à ce jeu « marge/centre » qui traverse de différentes façons les enquêtes. Dans les années 1990, les grandes recherches sur la religion chez les jeunes utilisaient le vocable des croyances et pratiques « parallèles », hors pistes ou alternatives à l'aune d'une trajectoire confessante chrétienne clairement définie et encore prégnante à ce moment. Aujourd'hui, cette représentation ne semble plus tenir.

PROBLÉMATISATION : LA JEUNESSE ET LE RELIGIEUX

Ces constats et considérations nous invitent à problématiser – encore et toujours – la thématique « jeunes et religion ». Faut-il rappeler que la jeunesse est une construction sociale, objet de manipulation politique ? Du développement d'un système d'éducation extrafamilial au tournant du XVII^e siècle jusqu'à la jeunesse comme culture avec l'entrée en scène de la génération du baby-boom dans les années 1960, l'émergence de ce temps de vie et de ce groupe social est traversée par cette prémisse toute moderne

d'une originalité à saisir, à contrôler, à orienter, à exploiter. L'histoire de la jeunesse en Occident¹⁷ nous apprend que trois constantes plus ou moins explicites président à l'intérêt porté aux jeunes : la transmission et la formation afin de nous assurer que les nouvelles générations soient en mesure de relever les défis de la cité, d'assurer la pérennité des institutions et, ce faisant, de donner sens – par leur survie – aux engagements du monde adulte ; l'encadrement des jeunes afin de les protéger des menaces morales, c'est-à-dire de prévenir la jeunesse contre le monde adulte ; et enfin, l'exploitation de la créativité et de l'innovation des jeunes pour assurer le développement et le renouvellement des sociétés gouvernées par l'impératif du changement¹⁸. Le présent des jeunes est, pour l'essentiel, conjugué au futur : ils sont l'avenir, dit-on. L'avenir du monde adulte dans la mesure où la jeunesse en est le produit, la projection et le fantasme. N'est-ce pas ce qui poussera Bourdieu à lancer sa fameuse affirmation : « La jeunesse n'est qu'un mot¹⁹ » ?

Qu'elle soit projection du monde adulte ne rend pas la jeunesse illusoire. Seulement, il nous est rappelé qu'il s'agit bien d'une construction et non d'un « donné naturel » strictement déterminé par l'âge biologique. S'il y a un âge ici, il est essentiellement social dans la mesure où il est tributaire d'un contexte culturel, politique, économique et religieux. C'est dire que les discours sur la jeunesse – tant des médias que des institutions scolaires, des politiques publiques ou des chercheurs – construisent et reconstruisent sans cesse ce groupe et ce temps de vie. Ce faisant, ils accordent aux jeunes des caractéristiques et leur définissent une place dans les représentations collectives et les structures politiques.

17. R. Ago, G. Levi et J.-C. Schmitt, *Histoire des jeunes [...]*.

18. M. Gauthier, « La jeunesse : un mot [...] ».

19. P. Bourdieu, *Questions de sociologie*.

DEUX PLANS

Ces considérations suggèrent un autre arpentage du champ «jeunes et religion». Au découpage thématique²⁰ et aux tendances marge/centre proposées ci-devant s'ajoutent deux plans d'investigation: soit appréhender les jeunes comme une population; soit comprendre la jeunesse comme un temps de vie, une période qui prend rang avec l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, la vieillesse. Chaque plan construit différemment la «jeunesse religieuse».

Au premier plan, l'étude des rapports des jeunes à la religion revient à enquêter sur une population particulière. L'intérêt est alors de dégager des caractéristiques qui n'ont de sens que dans une comparaison avec d'autres groupes et générations. Ainsi parcourt-on les cultures jeunes pour y trouver des traits marquants d'une vie et d'une expérience religieuses distinctes. Ces études travaillent aussi bien sur l'évolution des traditions religieuses que sur l'univers de sens des cohortes et générations marquées par des situations et des événements particuliers: de la religion chez les adolescents canadiens²¹ jusqu'aux peuples autochtones²² en passant par les reconfigurations religieuses chez les jeunes²³. Certaines enquêtes sont plus situées encore: au sein de la population particulière, on décrit une sous-population plus spécifique, minoritaire ou marginale. On s'intéresse ainsi aux jeunes issus de minorités religieuses²⁴ et aux relations entre religion et immigration²⁵. On étudie des jeunes qui, bien qu'appartenant à la culture catholique majoritaire, se retrouvent en situation

20. Rappelons que nous avons retenu en début de cette contribution les thèmes suivants: la place de la religion à l'école; la diversité religieuse et les questions d'immigration; l'accompagnement spirituel et religieux; l'étude des phénomènes religieux «marginiaux»; et l'étude du «centre religieux» chez les jeunes.

21. R. W. Bibby, *Canada's Teens: Today [...]*.

22. O. Bergeron, *Religion Is not Inuit [...]*.

23. S. Lefebvre et K. G. Chakravarty, «Youth, Spirituality, and Religion [...]»; F. Gauthier et J.-P. Perreault, «Les héritiers du baby-boom [...]».

24. L. Emongo, K. Das et G. Bibeau, «Entre la voie spirituelle [...]»; S. Hirsch, M. Mc Andrew et V. Amiraux, *Grandir dans la communauté juive [...]*; H. Tiflati, «Muslim Youth Between Quebecness [...]»; A. Triki-Yamani et M. Mc Andrew, «Perceptions du traitement de l'islam [...]».

25. Voir entre autres P. Eid, «The Interplay Between Ethnicity [...]»; et D. Meintel et E. Kahn, «De génération en génération [...]».

minoritaire par leur engagement (tant à l'intérieur de l'institution que dans la société) au sein de communautés et mouvements²⁶ ou leur participation à des événements comme les Journées mondiales de la jeunesse²⁷. On enquête sur des sous-cultures jeunes particulières²⁸ ou sur des pratiques et des situations qui définissent une identité « jeune²⁹ ».

Malgré la richesse de cette perspective, ces recherches ne risquent-elles pas de demeurer sur le seuil si elles ne s'arriment pas à des enquêtes qui inscrivent la jeunesse dans les dynamiques sociales plus larges et comme un temps de vie (second plan)? Quelques publications, beaucoup plus rares, s'y consacrent. Ainsi on s'interroge-t-on sur la transmission et les identités générationnelles³⁰, sur les normativités et l'affirmation croyante³¹, sur la définition de la « jeunesse religieuse » et la configuration du religieux chez les jeunes³², sur la spiritualité et la quête de sens³³ sur les passages, les impasses et les cultures jeunes³⁴.

Parce que si des caractéristiques (des pratiques, une culture, un langage, des manières d'occuper le temps, etc.) font exister la jeunesse comme groupe en créant une « identité jeune », il nous faut aller plus loin que la stricte description de cet assemblage singulier de traits et de marqueurs. En quoi ces caractéristiques nous informent-elles des défis et enjeux communs à ces jeunes qui traversent – ou tentent de traverser – un temps de vie à un moment précis de l'histoire d'une société? Comment cette culture permet-elle aux jeunes d'y inscrire leurs désirs et d'affronter l'adversité? La question « qui sont les jeunes ? » ne trouvera réponse pertinente

-
26. G. Routhier, *Itinéraires de croyance* [...]; P. St-Jean, « La crise culturelle et religieuse [...] ».
27. Voir entre autres J.-P. Perreault, « Du paradoxe à l'unité [...] »; et J.-P. Warren, « Un chrétien seul [...] ».
28. F. Gauthier, « Sous-cultures jeunesse [...] ».
29. *Id.*, « Rave and Religion ? [...] »; D. LaRochelle, « Recomposition de l'univers philosophico-religieux [...] »; et M. Vultur et È. Paquette, « Religiosité et insertion sociale [...] ».
30. É.-M. Meunier, « Générations et catholicisme [...] ».
31. É. Drapeau, *Jeunes croyants* [...].
32. J.-P. Perreault, « De la continuité tranquille ? »; F. Gauthier et J.-P. Perreault, « Les héritiers du baby-boom [...] ».
33. M.-P. Martel-Reny, *Youth, Identity* [...].
34. S. Lefebvre, *Cultures et spiritualités des jeunes*; R. Lemieux, « Passes et impasses de la jeunesse [...] ».

que dans une autre question : « qu'est-ce qu'être jeune ? ». Quel est donc ce passage de la jeunesse ?

QU'EST-CE QU'ÊTRE JEUNE ?

Tenter d'y répondre pourrait laisser croire que nous quittons le territoire de la sociologie pour entrer dans celui d'une psychologie développementale. Pourtant, dans la mesure où les âges de la vie sont tributaires des conditions sociales qui les définissent, il appartient bien à la sociologie de s'y intéresser.

Nous pourrions convenir, assez facilement nous semble-t-il, qu'être jeune, c'est vieillir. Comme tous les âges de la vie, la jeunesse est une étape dans le processus de vieillissement. La question est alors de savoir ce qu'il en est de vieillir lorsqu'on est jeune et en quoi cette expérience de vieillissement permet de penser le religieux.

Les psychologues et gérontologues nous apprennent que vieillir est un processus de détachement et de deuil qui appelle de nouveaux attachements et des recommencements. Entre les paradigmes du déclin et du développement, « l'individu, pour éviter la dérive, n'a d'autre choix que d'amorcer un travail de détachement-attachement en renversant d'abord l'ordre ancien³⁵ ». Vieillir commande la création puisqu'il y a perte. Qu'il s'agisse de la perte de capacités physiques (pour les vieux) ou de projets de vie dont on s'était cru capable (pour les jeunes), l'individu doit survivre et se (re)construire une vie. Survivre, c'est ainsi vivre avec la finitude, l'incontrôlable et la mort qui interrogent le sens de la vie ; autant la signification de ce qui a été jusqu'ici vécu que la direction qu'il faudrait prendre, les deux appartenant au même élan.

Pour peu que l'on demande aux jeunes de raconter et de décrire leur jeunesse vécue, on se trouve au centre de considérations fondamentales, au carrefour des axes de la vie humaine : rapport au temps et à l'espace, rapport à la mort et à la destinée, enjeux d'intégration sociale, négociation des injonctions

35. R. Lefrançois, *Les nouvelles frontières de l'âge*, p. 225.

normatives, croyance en une possible libération et un salut qui, chez une bonne part de nos contemporains, prennent pour termes le bonheur, le bien-être, l'épanouissement, l'accomplissement, la réussite et la performance³⁶.

Inévitablement social, ce vieillir dépend des représentations collectives, de ce qui est vraisemblable et valorisé, de ce qui est présenté comme un parcours de vie souhaitable. La jeunesse – tout comme l'adultéité et la vieillesse – se trouve définie par ce magma de significations imaginaires sociales³⁷. En toute cohérence, si cet ensemble de représentations collectives détermine la jeunesse (du haut vers le bas, pourrions-nous dire), nous pouvons aussi emprunter la voie inverse et considérer la jeunesse comme un révélateur de cet ensemble de représentations collectives (du bas vers le haut). Dans la mesure où les âges sont des constructions sociales, leur définition nous donne accès aux représentations, à la normativité, aux instances de régulation de l'imaginaire contemporain. Conséquemment, ce vieillir social ne parle pas que des jeunes, mais du monde adulte et de l'imaginaire collectif dominant. Les pratiques, les rites, les marqueurs culturels, les rapports aux traditions et aux religions des jeunes sont, dans cette perspective, bien plus que des traits propres à un groupe d'âge particulier (premier plan), mais des manifestations, des observables, des indicateurs de la structure sociale, de ses dynamiques et de ses ressorts plus ou moins cachés (second plan).

Ainsi pouvons-nous lire les riches et nombreuses études sur la jeunesse non pas uniquement comme des descriptions des réalités des jeunes telles qu'elles se présenteraient, mais comme des indices de la manière dont se structure l'imaginaire qui fait naître la jeunesse. Cet imaginaire est le lieu où se jouent les rapports au passé, au présent et à l'avenir, « ce trinôme [qui] impose à chacun le prisme par lequel il conçoit son existence, d'où la persistance des questions fondamentales concernant l'origine et le futur³⁸ ».

36. J.-P. Perreault, *L'imaginaire religieux de jeunes [...]*.

37. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société [...]*, p. 519.

38. J. Lachance, *L'adolescence hypermoderne [...]*, p. 15.

Attendu que pareille perspective ne simplifie en rien les questions que nous nous posons ici, à savoir «ce qu'il en est de vieillir lorsqu'on est jeune» et «en quoi le vieillissement permet de penser le religieux». Au contraire, elle nous force à penser le religieux dans la complexité du social. Avant de poursuivre, résumons-nous.

Notre regard sur la recherche (première partie) a soulevé l'enjeu «marge/centre» dans l'étude du religieux chez les jeunes. Une fois ce premier constat mis en relation avec la définition de la jeunesse comme construction sociale (problématisation), nous avons été en mesure de proposer deux plans d'investigation, l'un faisant de la jeunesse une population particulière, l'autre la considérant comme temps de vie. Nous n'avons pas hésité à considérer plus fécond le second, suivant que la question «qui sont les jeunes?» ne trouvera de réponse pertinente que dans une autre question: «qu'est-ce qu'être jeune?». Il s'agit d'une invitation aussi bien à saisir ce passage de la jeunesse (comme processus de vieillissement) déterminé par les représentations collectives (de la vie, du temps, de la mort...) qu'à intelliger cet univers de représentations auxquelles la jeunesse donne accès. Maintenant, reste à savoir en quoi cette conception de la jeunesse permet de penser le «religieux du centre».

PENSER LE RELIGIEUX PAR LA JEUNESSE

Si nous devons à ce moment annoncer brusquement notre proposition, nous dirions de la jeunesse qu'elle est fondamentalement religieuse. Religieuse non pas parce que «pratiquant une religion», cela va sans dire, mais bien parce qu'elle est un «moment religieux» en ce que s'y concentrent les croyances, les idéaux et les temporalités d'une société qui projette sur une cohorte ses représentations et ses fantasmes.

Ce que nous nous considérons ici comme religieux concerne le champ du vraisemblable et du valorisé. Selon cette proposition, le religieux ne tient pas d'abord en «l'existence postulée d'être(s), de force(s) ou d'entité(s) dépassant les limites objectives de la condition humaine», ni en «l'existence de moyens symboliques de communication avec eux», ni en «l'existence de formes de

communalisation³⁹», même si ces considérations et réalités l'évoquent. Le religieux relève de la *croissance* : cette pratique de la différence fondée dans la tension entre ce qui échappe à la vérification, entre le vraisemblable et entre l'institué introduisant la possibilité d'un au-delà de l'immédiat⁴⁰. Nous pourrions dire que le religieux concerne le processus de détermination du vraisemblable – ce qu'une culture et une société « permettent » de croire⁴¹ –, établissant ainsi un ordre englobant toute la réalité : un « cosmos » en mesure d'assumer sa permanence face au chaos, si nous voulions parler comme Berger⁴²; ou encore une institution imaginaire de la société, si nous préférons Castoriadis⁴³.

Pour sûr, cette proposition n'a de validité que si l'on comprend le religieux non pas comme « un épiphénomène de la vie sociale dont l'appropriation serait le propre de quelques institutions traditionnelles », mais bien comme une « dimension structurelle de la vie en société⁴⁴ ». On y reconnaîtra une certaine approche durkheimienne faisant de la religion une fonction nécessaire, une « société en état de sursociété », parce que « la société ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même⁴⁵ ». C'est dire que toute société construit et propose une « illusion nécessaire » permettant de créer un espace commun de références. Ainsi,

[...] l'institution du sens, quelle que soit sa forme, traditionnelle ou moderne, religieuse ou civile, ecclésiale ou sectaire, communautaire ou médiatique [...] consiste à coder ce qui concerne la régulation des comportements, individuels ou collectifs, par la distinction du normal et de l'anormal, et partant, du nous et des autres. Bref, ces pratiques instituant produisent la représentation de l'unité imaginaire de la société⁴⁶.

Que nos sociétés aient connu la sécularisation ne rend pas obsolète le défi de maintenir « l'unité pour assurer la permanence face au

39. Y. Lambert, « La "Tour de Babel" [...] », p. 82.

40. J.-P. Perreault, *L'imaginaire religieux de jeunes [...]*, p. 319.

41. *Ibid.*, p. 437.

42. P. L. Berger, *La religion dans la conscience [...]*, p. 94.

43. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société [...]*.

44. R. Lemieux, « Sécularités religieuses [...] ».

45. H. Desroche, *Sociologies religieuses*, p. 61.

46. R. Lemieux et É.-M. Meunier, « Du religieux en émergence », p. 131.

chaos». Jeunes et moins jeunes doivent encore et toujours répondre du sens. Cette manière de répondre du sens se traduit dans une quête « qui ne peut se déployer en dehors de l'ordre symbolique de la société qui lui fournit des objets, éphémères ou durables⁴⁷ ».

Ainsi, la jeunesse se présente comme fondamentalement religieuse parce que sa définition même procède du rapport à la temporalité et à la mort – donc à la fatalité, à l'Altérité et à l'au-delà – telles qu'elles sont concevables dans une culture et une société. Bien que comprise comme le temps de tous les possibles, de la fougue et du libre choix, la jeunesse ne parle, par effet de contraste et de transgression, que de finitude, de mort et d'obligations. En cela, les discours sur la jeunesse traduisent de manière remarquable la conception de la destinée humaine qui prévaut; voilà pourquoi elle s'impose désormais comme l'âge d'or de la vie. S'y concentre ce qui est compris comme vrai et valorisé: la force, la candeur, l'énergie, la beauté, mais surtout, les possibles. Dans les discours qui construisent la jeunesse, une société investit son propre avenir en tentant de domestiquer l'angoisse de la disparition et de la mort. Se trouve inévitablement projeté sur ce temps de vie un ensemble de croyances collectives avec lesquelles ceux et celles qui sont jeunes doivent composer pour se représenter et se définir. À certains égards, nous serions tentés de penser que la construction de la jeunesse est, en elle-même, une expression religieuse.

SAISIR CE «RELIGIEUX DU CENTRE»

On peut certes théoriser sur ce religieux du centre que la jeunesse permettrait de concevoir et d'appréhender en évoquant l'Autre, l'Ailleurs, l'au-delà de l'immédiat comme nous venons de le faire. Mais on nous reprendra en soutenant, avec raison, que la sociologie s'intéresse aux réalités. Le travail du sociologue est de les découper et les nommer, et non pas uniquement de les théoriser. Alors, sur quoi devons-nous enquêter? À quelles réalités s'intéresser?

47. R. Lemieux, «Passes et impasses de la jeunesse [...]».

La tâche qui nous incombe est de saisir le « cosmos sacré » contemporain. Si la formule est simple, le défi demeure grand sur le plan empirique. Il nous faut investir des territoires qui nous donnent accès à la configuration et à la dynamique de ce cosmos. En toute cohérence avec ce que nous venons d'avancer sur le religieux et sur la jeunesse, trois lieux d'investigation s'imposent : le vraisemblable, le valorisé et le temps.

Si le religieux concerne le processus de détermination du vraisemblable, nous sommes conviés à mieux cerner ce que la société et la culture actuelles autorisent à croire. Ne faut-il pas poursuivre et renouveler les enquêtes menées dans les années 1990 sur les croyances des Québécois⁴⁸? Étudier et analyser *les* croyances contemporaines pour mieux saisir ce qu'il en est des conditions de *la* croyance. Dans l'écoute des récits de vie, porter ainsi attention tant aux croyances « confessantes » (qui sont d'emblée reconnues et comprises comme religieuses ou spirituelles) qu'aux explications mises de l'avant pour affronter l'insensé, l'incontrôlable, la fatalité (et paraissent aller de soi). Dans les différents paris de la vie – avoir ou ne pas avoir d'enfants ; choisir une carrière, changer de profession ou prendre sa retraite ; former un couple, choisir le célibat ou rompre une relation amoureuse ; migrer, immigrer ou s'installer –, en quoi et à quoi croit-on? Qu'est-il permis de croire? Quels sont les critères qui déterminent si une croyance est vraisemblable?

En lien avec le vraisemblable, il nous faut nécessairement enquêter sur le valorisé. Alors que les croyances sont des différés (d'un autre espace, d'un autre temps, fabriquant du possible), les valeurs sont de l'usage et de l'immédiat. Répondant aux obligations inhérentes à la conduite de sa propre vie, elles servent d'ancrage aux possibles qu'ouvre la croyance comme pratique de l'autre. Elles relèvent donc des comportements et des modes de vie. Et ce sont bien ces modes de vie que nous proposons d'étudier à l'aide des outils propres à notre discipline. Tant l'usage des réseaux sociaux que la manière d'habiter les lieux et l'espace, tant la manière d'éduquer les enfants que les choix

48. R. Lemieux et M. Milot, *Les croyances des Québécois [...]*.

de consommation, tant l'engagement politique que les moyens de concilier la carrière et la vie personnelle sont les traductions et les actualisations des injonctions normatives ambiantes. Pris isolément, ces objets ne sont pas religieux. Considérés et analysés globalement, ils nous informent de cet imaginaire que nous souhaitons comprendre.

Enfin, la croyance et les valeurs ne seront pleinement décodables que lorsqu'appréhendées dans le rapport au temps propre aux jeunes et à notre époque. Nous l'avons dit, la jeunesse est un *temps* de vie qui, comme tous les âges, confronte à l'insensé de la mort. De là, on fabrique du sens et du temps. Ne s'agit-il pas là d'une question incontournable pour la sociologie de la religion? Comment nos contemporains, jeunes et vieux, se représentent-ils les différents temps (temps de la vie quotidienne, temps biographique, temps de l'histoire)? Comment vivent-ils le temps? Comment gèrent-ils le temps, au-delà des agendas et des organisateurs personnels? Les traditions religieuses ont cherché à contrôler le temps par les calendriers, les fêtes, les rites et les représentations des origines. Qu'en est-il aujourd'hui, à l'heure du « capitalisme de plateforme⁴⁹ » où la valeur de certaines entreprises du numérique tient en leur capacité à mettre en marché le temps d'attention de leurs utilisateurs?

Alors que nous assistons à une accélération sociale du temps⁵⁰, la manière de vivre le temps (transformation des rites, représentations de la destinée humaine dans la culture populaire, conception technoscientifique de la vie...) tout autant que les efforts pour repousser, refouler ou vaincre la mort (transhumanisme, posthumanisme, mémorial numérique...) sont des espaces où ce religieux du centre émerge et où peut être saisi ce « cosmos sacré » contemporain.

49. N. Srnicek, *Capitalisme de plateforme* [...].

50. H. Rosa, *Accélération: une critique sociale du temps*.

CONCLUSIONS

En 2008, avec notre collègue François Gauthier, nous nous sommes risqué à un certain état des lieux dans l'ouvrage collectif *Jeunes et religion au Québec*⁵¹. Nous terminions notre chapitre sur le constat qu'en «centrant son regard sur les religions instituées, la sociologie du religieux a isolé peu à peu son objet d'une sociologie générale à mesure que les religions de tradition étaient elles-mêmes placées en périphérie du social⁵²». Il semble que l'attention de la recherche ne soit plus tant, aujourd'hui, sur les religions instituées que sur des phénomènes religieux marginaux, qu'ils soient à l'extérieur d'une tradition religieuse (comme le numérisme, par exemple) ou à l'intérieur (comme la marginalité de masse des Journées mondiales de la jeunesse catholique). Toutefois, nos efforts de description et d'explication de ces marges ne renversent pas la tendance: n'avons-nous pas encore de la difficulté à inscrire l'étude du religieux chez les jeunes dans une dynamique sociale globale?

Cette question nous semble aller bien au-delà de la thématique «jeunes et religion». Depuis que le centre n'est plus occupé par le christianisme en Occident, les sciences sociales des religions ont cherché à mesurer le retrait, identifié les déplacements, enquêté sur le pluralisme ainsi engendré, observé l'implantation de religions nouvelles. Ces investissements nombreux, fructueux et nécessaires nous ont-ils pour autant permis de cerner ce qui a remplacé la régulation religieuse d'autrefois? Et pour le dire encore autrement, si beaucoup d'efforts ont été consentis pour saisir et comprendre le désenchantement du religieux et l'enchantement du politique lors d'une première phase de la sécularisation – ce que Jean-Paul Willaime appelle la sécularisation transfert –, pourquoi sommes-nous hésitants à travailler la sécularisation du politique et les nouveaux enchantements de l'ultramodernité? On peut présumer de quelques raisons.

Comment ne pas y voir un effet de la sécularisation? Si sa critique est désormais de bon ton dans les travaux scientifiques

51. F. Gauthier et J.-P. Perreault, *Jeunes et religion au Québec*.

52. *Ibid.*, p. 23.

spécialisés, elle bénéficie toujours d'une forte prégnance dans les discours publics. Comme chercheurs, nous aimons croire que nous savons résister aux effets des interprétations parfois courtes qui occupent les pages des journaux. Mais leurs impacts sur nos travaux sont peut-être plus importants que nous le voudrions. En amont, la formulation de nos projets de recherche – pour peu que nous souhaitions avoir du financement – doit se conformer aux exigences d'utilité, de performance, de pertinence sociale, d'ultraspécialisation qui traversent les sciences humaines et sociales. Pour être compris et acceptés, nos projets doivent prendre en compte le discours dominant sur la religion et sur la place qui lui serait réservée dans des sociétés sécularisées. Dès lors, cette exigence force le repli là où l'expertise et la pertinence des sciences sociales des religions sont reconnues et contenues; là où le religieux est explicite; là où il apparaît comme un problème à régler; là où il ne risque pas d'ébranler l'édifice d'une modernité qui s'en est libérée. Voilà qui est ironique: dès lors qu'elle quitte le champ des théories sociologiques pour devenir une composante intériorisée du paradigme moderne, la sécularisation en vient à se retourner contre la discipline qui l'a conceptualisée. Alors qu'elle cherchait à expliquer «les rapports entre la religion humaine et l'effort humain de construction du monde⁵³», elle tend aujourd'hui à confiner les recherches au ghetto différencié «du religieux». S'il va de soi que les sciences des religions servent à expliquer les phénomènes religieux produits par le social, il est plus difficile de leur reconnaître la capacité de saisir, d'expliquer et de comprendre le social par le religieux.

Également, ne retrouve-t-on pas dans cette situation encore et toujours la crainte de la dissolution de l'objet en «voyant de la religion partout et donc nulle part»? Si la finalité des études en sciences sociales des religions est le phénomène religieux, on peut s'inquiéter de la perte de l'objet. En revanche, si la visée ultime est la compréhension du social et du monde humainement créé, la nécessité d'une définition se déplace: il ne s'agit plus de déterminer une spécificité et de protéger une singularité, mais de se donner le moyen d'intelliger le monde et de répondre des limites de notre entreprise. Si la science consiste à «critiquer le lieu de

53. P. L. Berger, *La religion dans la conscience moderne* [...], p. 23.

son regard », pour reprendre la jolie formule de Lemieux, il peut être confrontant, collectivement et individuellement, de tenter de rendre compte de ce « religieux » duquel, puisqu'il serait au creux du social et en son centre, nous serions tous. Ce faisant, il nous faudrait présumer que notre champ de recherche n'est en rien secondaire, mais central aux sciences humaines et sociales; affirmation décomplexée et téméraire, s'il en est! Et ce, même si les travaux des pères de la sociologie nous y autorisent.

Enfin, n'y a-t-il pas là également une remise en question du pluralisme que l'on tient tant à reconnaître comme composante des sociétés et cultures contemporaines? Enquêter sur le religieux (et non la religion) comme moment ou espace fondateur du social nous force à chercher les constances, les continuités, les axes globaux de (re)composition, les instances de régulation, les traits de l'imaginaire collectif, les injonctions normatives, les espaces communs. Cette perspective est perturbante dans une culture dont le pluralisme est présenté comme une conséquence de la liberté de choix individuelle, comme la possibilité même de se démarquer, de se singulariser, d'être authentique. Reconnaître que ce pluralisme est accompagné de puissants processus de normalisation et de régulation qui standardisent les modes de vie, c'est admettre que les normativités d'aujourd'hui n'ont rien envier à la densité des morales d'autrefois, et que la liberté et le choix personnel, qui nous définissent tant, demeurent des impératifs sociaux.

BIBLIOGRAPHIE

- Ago, Renata, Giovanni Levi et Jean-Claude Schmitt (1996), *Histoire des jeunes en Occident*, Paris, Éditions du Seuil.
- Baril, Alexandre et Frank W. Remiggi (2006), « Jeunes immigrants et religion: une revue de littérature », *Cahiers de recherche du GRIMER*, n° 12, p. 1-102.
- Berger, Peter L. (1971), *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Le Centurion.
- Bergeron, Odile (2005), « *Religion Is not Inuit* »: *expérience, identité et ontologie religieuses contemporaines des jeunes Inuit d'Iqaluit*, mémoire de maîtrise (M.A.), anthropologie, Université Laval.

- Beyer, Peter (2010), «Differential Reconstruction of Religions Among Second Generation Immigrant Youth in Canada», *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 1, p. 1-28.
- Bibby, Reginald W. (2001), *Canada's Teens: Today, Yesterday and Tomorrow*, Toronto, Stoddart.
- Bibby, Reginald W. (2009), *The Emerging Millennials: How Canada's Newest Generation is Responding to Change and Choice*, Lethbridge, Project Canada.
- Boulay, Julie (2014), *Les journées mondiales de la jeunesse: diversité des attentes et des retombées chez les participants et les organisateurs de groupes locaux*, mémoire de maîtrise (M.A.), théologie, Université de Montréal.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Campiche, Roland J. (1997), *Cultures jeunes et religion en Europe*, Paris, Éditions du Cerf.
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- Côté, Guy (1992), *Éthique, spiritualité et religion au cégep*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Desroche, Henri (1968), *Sociologies religieuses*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Le sociologue; n° 15).
- Drapeau, Émilie (2016), *Jeunes croyants: une identité choisie et performée*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université du Québec à Montréal.
- Duchesne, Audrey (2010), *Les valeurs de jeunes issus de l'immigration au Québec: une étude qualitative*, thèse de doctorat (Ph. D.), loisir, culture et tourisme, Université du Québec à Trois-Rivières.
- Eid, Paul (2003), «The Interplay Between Ethnicity, Religion, and Gender Among Second-Generation Christian and Muslim Arabs in Montreal», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 35, n° 2, p. 30-60.
- Emongo, Lomomba, Kalpana Das et Gilles Bibeau (2001), «Entre la voie spirituelle et la voie officielle: les stratégies de recherche d'aide chez les jeunes hindous de Montréal», *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 14, n° 2, p. 173-193.
- Gauthier, François (2004), «Rave and Religion? A Contemporary Youth Phenomenon as Seen Through the Lens of Religious Studies», *Studies in Religion*, vol. 33, n° 3-4, p. 397-413.
- Gauthier, François (2008), «Sous-cultures jeunesse et religion: métal, gothique, hip-hop et techno», dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Regards sur la jeunesse du monde), p. 101-122.
- Gauthier, François (2017), «Religieux, religion, religiosité», *Revue du MAUSS*, vol. 49, n° 1, p. 167-184.

- Gauthier, François et Jean-Philippe Perreault (dir.) (2008), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Regards sur la jeunesse du monde).
- Gauthier, François et Jean-Philippe Perreault (2013), «Les héritiers du baby-boom. Jeunes et religion au Québec», *Social Compass*, vol. 60, n° 4, p. 527-543.
- Gauthier, Madeleine (1999), «La jeunesse: un mot, mais combien de définitions?», dans Madeleine Gauthier et Jean-François Guillaume (dir.), *Définir la jeunesse? D'un bout à l'autre du monde*, Québec, IQRC / Presses de l'Université Laval, p. 9-27.
- Germain, Elisabeth, Jean-Paul Montminy, Jacques Racine et Réginald Richard (1986), *Des mots sur un silence: les jeunes et la religion au Québec*, Québec, Cahiers de recherche en sciences de la religion (coll. Études et documents en sciences de la religion).
- Grand'Maison, Jacques (dir.) (1992), *Le drame spirituel des adolescents: profils sociaux et religieux. Premier dossier de la recherche-action du diocèse de Saint-Jérôme*, Saint-Laurent, Fides.
- Grand'Maison, Jacques (dir.) (1992), *Vers un nouveau conflit de générations: profils sociaux et religieux des 20-35 ans. Recherche-action, deuxième dossier*, Montréal, Fides.
- Grand'Maison, Jacques, Lise Baroni et Jean-Marc Gauthier (dir.) (1995), *Le défi des générations: enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui. Recherche-action, sixième dossier*, Saint-Laurent, Fides.
- Hirsch, Sivane, Marie Mc Andrew et Valérie Amiraux (2015), *Grandir dans la communauté juive à Montréal. Rapport synthèse*, Montréal.
- Lachance, Jocelyn (2011), *L'adolescence hypermoderne: le nouveau rapport au temps des jeunes*, Québec, Presses de l'Université Laval
- Lambert, Yves (1991), «La "Tour de Babel" des définitions de la religion», *Social Compass*, vol. 38, n° 1, p. 73-85.
- Lambert, Yves et Guy Michelat (1992), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religion en France*, Paris, L'Harmattan (coll. Logiques sociales).
- LaRochelle, Dominic (2008), «Recomposition de l'univers philosophico-religieux chez les jeunes adultes pratiquants d'arts martiaux chinois au Québec. Vers une vision holistique du religieux vécu», dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 87-100 (coll. Regards sur la jeunesse du monde).
- Le Gall, Josiane (2013), «The Meaning of Prayer for Young Muslim Immigrants in Quebec (Canada)», *Annual Review of the Sociology of Religion*, Leyde, Brill, p. 141-155.
- Lefebvre, Solange (2008), *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal, Fides.

- Lefebvre, Solange et K. Gandhar Chakravarty (2010), « Youth, Spirituality, and Religion in Canada and Quebec », dans Giuseppe Giordan (dir.), *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 1, Leyde, Brill, p. 29-64.
- Lefebvre, Solange et Amina Triki-Yamani (2011), « Jeunes adultes immigrants de deuxième génération. Dynamiques ethnoreligieuses et identitaires », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 43, n° 3, p. 183-211.
- Lefrançois, Richard (2004), *Les nouvelles frontières de l'âge*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Lemieux, Raymond (1990), « Vieillir : une question de sens », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 23, n° 63, p. 25-33.
- Lemieux, Raymond (2000), « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 19-50.
- Lemieux, Raymond (2008), « Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens », dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 29-42 (coll. Regards sur la jeunesse du monde).
- Lemieux, Raymond et É.-Martin Meunier (1993), « Du religieux en émergence », *Sociologie et sociétés*, vol. 25, n° 1, p. 125-151.
- Lemieux, Raymond et Micheline Milot (dir.) (1992), *Les croyances des Québécois : esquisses pour une approche empirique*, Québec, Groupe de recherche en sciences de la religion de l'Université Laval (coll. Cahiers de recherche en sciences de la religion; n° 11).
- Mager, Robert et É.-Martin Meunier (2008), « L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *Globe*, vol. 11, n° 1, p. 13-20.
- Martel-Reny, Marie-Paule (2014), *Youth, Identity and the Search for Meaning: A Qualitative Study of Religion and Spirituality Among Adolescents in Contemporary Quebec*, thèse de doctorat (Ph. D.), religion, Université Concordia.
- Meintel, Deirdre et Emmanuel Kahn (2005), « De génération en génération : identités et projets identitaires de Montréalais de la « deuxième génération », *Ethnologies*, vol. 27, n° 1, p. 131-163.
- Meunier, É.-Martin (2008), « Générations et catholicisme au Québec : quand l'esprit boomer n'a plus d'âge », dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 43-58 (coll. Regards sur la jeunesse du monde).
- Ministère de l'Éducation (1992), *Au-delà des apparences... Sondage sur l'expérience morale et spirituelle des jeunes du secondaire*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Mossière, Géraldine et Josiane Le Gall (2012), « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire », *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 13-34.

- Perreault, Jean-Philippe (2005), «Du paradoxe à l'unité: la construction médiatique d'une jeunesse catholique. La réception de la JMJ par les médias québécois francophones», *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 2, p. 305-317.
- Perreault, Jean-Philippe (2008), «Les jeunes et le catholicisme québécois. Dynamique et vitalité paradoxale», dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 123-140 (coll. Regards sur la jeunesse du monde).
- Perreault, Jean-Philippe (2011), «De la continuité tranquille?», *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, p. 759-787.
- Perreault, Jean-Philippe (2015), *L'imaginaire religieux de jeunes Québécois et leurs rapports au catholicisme*, thèse de doctorat (Ph. D.), sciences des religions, Université Laval.
- Rosa, Hartmut (2010), *Accélération: une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte.
- Routhier, Gilles (2005), *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec: rapport Routhier*, Québec, Anne Sigier.
- Roy, Olivier (2008), *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- Srnicek, Nick (2018), *Capitalisme de plateforme. L'hégémonie de l'économie numérique*, Montréal, Lux Éditeur.
- St-Jean, Patricia (2005), *La crise culturelle et religieuse du mouvement scout au Québec*, mémoire de maîtrise (M.A.), théologie, Université de Montréal.
- Tiflati, Hicham (2017), «Muslim Youth Between Quebecness and Canadianess: Religiosity, Identity, Citizenship, and Belonging», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 49, n° 1, p. 1-17.
- Triki-Yamani, Amina et Marie Mc Andrew (2009), «Perceptions du traitement de l'islam, du monde musulman et des minorités musulmanes par de jeunes musulmans(es) du cégep au Québec», *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, p. 73-94.
- Vultur, Mircea et Ève Paquette (2008), «Religiosité et insertion sociale chez les jeunes désengagés», dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 73-84 (coll. Regards sur la jeunesse du monde).
- Warren, Jean-Philippe (2006), «Un chrétien seul est un chrétien en danger. Quelques motivations de jeunes ayant participé aux JMJ», *Lumen Vitae*, vol. LXI, n° 2, p. 143-157.
- Zaidi, Arshia U., Amanda Couture-Carron, Eleanor Maticka-Tyndale et Mehek Arif (2014), «Ethnic Identity, Religion, and Gender: An Exploration of Intersecting Identities Creating Diverse Perceptions and Experiences with Intimate Cross-Gender Relationships Amongst South Asian Youth in Canada», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 46, n° 2, p. 27-54.

CHAPITRE 17

Les traces de l'héritage catholique dans la littérature québécoise, ou le risque d'un effritement dans la transmission d'un savoir

CÉLINE PHILIPPE

Université du Québec à Montréal

Si ce collectif rend compte de manières par lesquelles le fait religieux au Québec est étudié dans son ensemble, il me semble que la littérature québécoise se distingue d'autres champs de recherche et disciplines notamment par les grandes difficultés auxquelles tout chercheur se heurterait en tentant de dresser un bilan ou une synthèse des travaux portant sur cette question en études littéraires. L'interrogation du rapport entre la religion *catholique* et la littérature *québécoise* (particulièrement les romans et les textes dramatiques) proposée par ce chapitre est en soi un exercice périlleux¹. Aussi, c'est peut-être surtout d'obstacles à l'étude du religieux dans un champ de recherche en particulier dont il sera question dans les pages qui suivent.

-
1. L'article qui suit n'offre qu'un aperçu de travaux sur cette question et de grandes tendances par lesquelles on pourrait les regrouper. Pour un état de la question plus détaillé, on peut consulter È. Paquette, «Religion et littérature»; C. Philippe et A. É. Cliche, «Par-delà la rupture [...]»; M.-A. Beaudet, «Héritages et actualités de l'imaginaire religieux [...]». Aussi, l'exercice se limitera à des travaux sur des oeuvres

Le titre de ce texte est empreint d'une certaine inquiétude, liée d'abord au peu d'importance accordée à la question des liens entre la littérature québécoise et l'héritage catholique dans les recherches dans ce domaine, mais aussi (et ceci découle peut-être de cela) au fait que les signes de cet héritage ne sont pas toujours visibles et repérables d'emblée dans les œuvres, décuplant ainsi les obstacles à l'analyse de cette question. Or, à une époque où les liens entre le catholicisme et le Québec se sont profondément transformés, où les traces de cet héritage deviennent plus ténues et où le savoir au sujet de cette religion se fait de plus en plus inaccessible aux générations n'ayant pas connu le Québec pré-Vatican II ni des cours de catéchisme ou de théologie, n'y a-t-il pas un risque bien réel que les signes issus d'un passé pourtant pas si lointain ne deviennent inintelligibles? Marie-Andrée Beaudet a d'ailleurs manifesté une inquiétude semblable il y a de cela quelques années:

Le déni du passé religieux et l'abandon de l'enseignement catholique au profit d'un enseignement religieux pluriel – qui s'observent aujourd'hui dans la société québécoise – ne comportent-ils pas le risque de dénouer les liens à un héritage culturel et de rendre illisible dans un proche avenir le sous-texte qui informe un grand nombre d'œuvres majeures du corpus littéraire québécois²?

C'est autour de ces interrogations que je propose quelques réflexions. J'offrirai d'abord un bref état de la question entourant les travaux sur les liens entre l'héritage catholique et la littérature québécoise, pour ensuite montrer brièvement comment le catholicisme façonne la poétique de deux œuvres marquantes des années 1990: *The Dragonfly of Chicoutimi* de Larry Tremblay et *Celle-là* de Daniel Danis. Le tout permettra ensuite d'offrir un aperçu de ce qui, au-delà des connaissances au sujet d'une religion, serait en péril si on cessait de transmettre les clés pour repérer les traces de cet héritage dans notre patrimoine littéraire.

québécoises en prose (de genre romanesque ou dramatique) et ne tiendra pas compte d'études sur les rapports entre la littérature et d'autres religions ou de travaux de chercheurs québécois sur le catholicisme dans d'autres littératures.

2. M.-A. Beaudet, « Héritages et actualités de l'imaginaire [...] », p. 175.

DE LA DIFFICULTÉ DES BILANS

D'emblée, ce qui est révélateur de l'indifférence réservée à la question des liens entre la littérature québécoise et le catholicisme, c'est qu'il aura fallu attendre plus de 40 ans avant que *Voix et images*, la seule revue de recherche consacrée exclusivement à l'étude de la littérature québécoise, ne publie un premier dossier sur cette question: «Destins de l'héritage catholique», codirigé par Anne Éleine Cliche et moi-même³, portant sur le rapport à cet héritage au sein d'œuvres romanesques, dramatiques, poétiques et cinématographiques créées depuis les années 1960. La préparation de ce dossier nous a permis de constater que cette question n'avait pas tellement été abordée de front par des travaux dans le domaine des études littéraires (si ce n'est, par la bande, surtout dans des ouvrages d'histoire littéraire abordant l'époque du Canada français). Aussi, les chercheurs étudiant ces questions sont issus de diverses institutions et disciplines et peuvent s'intéresser à plusieurs corpus d'auteurs ou époques de l'histoire littéraire. Tout «bilan» de ces travaux pourrait donc regrouper des ouvrages sur les liens historiques entre des écrivains et l'institution de l'Église et/ou sur leur rapport personnel à la foi à une époque donnée⁴, ou encore sur le rapport entretenu par l'Église et le clergé aux œuvres littéraires ou au théâtre⁵. D'autres chercheurs comme Anne Éleine Cliche, Jacques Cardinal, Marie-Andrée Beaudet ou d'autres s'inscrivant dans leur filiation, comme Stéphane Inkel, ont pavé la voie vers l'analyse de l'inscription des signifiants de l'héritage catholique (sur les plans théologal, liturgique, historique, des intertextes bibliques, ou du rapport à la parole, au temps, au discours religieux, etc.) dans la

3. C. Philippe et A. É. Cliche, «Destins de l'héritage catholique».

4. C. Vanderpelen-Diagre, *Mémoire d'y croire [...]*.

5. Voir par exemple J. Laflamme et R. Tourangeau, *L'Église et le théâtre au Québec*. Les travaux rendant compte indirectement des liens entre catholicisme et littérature à l'époque du Canada français sont trop nombreux pour les recenser dans un seul chapitre. On pourrait inclure dans une éventuelle recension exhaustive des travaux au sujet de réseaux d'intellectuels ou d'artistes catholiques, de la censure exercée par les autorités ecclésiastiques, des analyses d'œuvres parues à cette époque, ou encore des études sur l'apport de certaines idéologies religieuses dans l'histoire littéraire (sur les liens entre le messianisme canadien-français et l'émergence d'une littérature nationale au XIX^e siècle [R. Beaudoin, *Naissance d'une littérature*], les écrits mystiques de la Nouvelle-France [voir M.-A. Beaudet, «Héritages et actualités de l'imaginaire religieux»], etc.).

poétique d'œuvres romanesques d'auteurs majeurs de la littérature québécoise (Jacques Ferron, Anne Hébert, Hubert Aquin, Michel Tremblay, Réjean Ducharme, etc.⁶). Dans les recherches sur la dramaturgie, il me semble que ce sont surtout des travaux de Dominique Lafon, évoquant des manifestations de références au catholicisme ou au passé canadien-français dans des pièces des années 1980 (de Michel Marc Bouchard, surtout⁷) et d'autres analyses s'inscrivant dans leur sillage, comme une étude de Nadine Desrochers⁸ sur l'omniprésence de la confession dans le théâtre québécois, qui ont analysé cette question⁹.

Bref, la relative rareté des études et, inversement, la multiplicité des angles d'analyse, des approches ainsi que des œuvres rendent toute possibilité de surgissement de véritables « débats » bien difficile. Si en 2010 Marie-Andrée Beudet disait observer un regain d'intérêt pour ce sujet chez une nouvelle génération de chercheurs et de créateurs¹⁰, il me semble qu'il n'existe encore aucun véritable champ de recherche institué dans ce domaine. Aussi, à mon avis, il demeure difficile de prendre la mesure de cet « intérêt » puisqu'il y persiste, comme dans d'autres disciplines, un regard empreint de soupçon envers le passé canadien-français catholique et les œuvres et figures politiques, artistiques ou intellectuelles de l'époque¹¹. Bref, nous ne sommes sûrement pas

6. Voir entre autres J. Cardinal, *Filiations [...] et La part du diable [...]*; A. É. Cliche, *Le désir du roman [...]* et « "L'enchantement de la violence" [...] »; S. Inkel, « La périphérie en héritage [...] »; S. Champeau-Tessier, *Refaire ses fondations [...]*; A. E. Gligor, *Mythes et intertextes bibliques dans l'oeuvre d'Anne Hébert*; J. Tremblay, *Rédemption et corporéité [...]*.

7. Voir D. Lafon, « Un air de famille » et « Le chemin des violences »; J. C. Godin et D. Lafon, *Dramaturgies québécoises des années quatre-vingt [...]*.

8. N. Desrochers, « Avatars dramaturgiques ou idéologiques [...] ».

9. On pourrait aussi évoquer une analyse du *Petit Köchel* de Normand Charette (D. Cliche, « Le Petit Köchel de Normand Charette ou quand la commémoration tourne à vide »). Il me semble que ces analyses se démarquent, ne serait-ce que parce qu'elles interrogent les matériaux textuels et les réinterprétations ou réactualisations des signes et rites du catholicisme, contrairement à plusieurs autres qui ne traitent de l'inscription du catholicisme au sein d'œuvres que sous l'angle de la « domination », de l'« aliénation » ou de la « répression » dont se seraient rendus coupables l'Église et les membres du clergé à l'époque du Canada français dans certaines œuvres dramatiques (voir les exemples évoqués dans C. Philippe et A. É. Cliche, « Par-delà la rupture [...] »).

10. M.-A. Beudet, « Héritages et actualités de l'imaginaire [...] », p. 170.

11. Ce soupçon se manifeste de plusieurs manières: par la « mise à l'index » implicite d'œuvres de l'époque du Canada français, comme *L'appel de la race* de Lionel Groulx, dont le titre et l'auteur peuvent constituer de puissants repoussoirs, ou à l'inverse par la

encore à l'heure de bilans ou de synthèses substantielles, si ce n'est pour rendre compte d'un certain éclatement entourant cette question en études littéraires¹².

D'ailleurs, cet « éclatement » se révèle dans le bilan « Religion et littérature¹³ », dans *L'étude de la religion au Québec* dirigé par Jean-Marc Larouche et Guy Ménard, qui accorde une attention particulière aux travaux sur le rapport aux mythes et archétypes dans la littérature québécoise, puisque ce serait paradoxalement vers ces formes de « déplacement du sacré » que plusieurs spécialistes auraient tourné leur regard au cours des années 1980 et 1990, délaissant la question du catholicisme au moment même où certains auteurs avouaient pourtant l'avoir abordée dans leurs

glorification d'oeuvres ou figures plus « progressistes », à contre-courant de leur époque et du clergé. Cette tendance se manifeste aussi dans des études repérant un ton ironique ou critique envers l'Église dans des oeuvres écrites depuis 1960. Comme l'a souligné Anne Élane Cliche, dans certaines analyses du roman *Les enfants du sabbat* d'Anne Hébert, « [il] ne semble pas pensable qu'on puisse faire autre chose que dénoncer l'ordre religieux en question » et « [le] procès intenté à l'Église conduit même les lecteurs aguerris à considérer l'espace de la cabane où se déroulent les orgies sexuelles incestueuses et meurtrières comme le lieu de la vie [en opposition au couvent où l'héroïne du roman s'est réfugiée], alors que le texte insiste pour y inscrire la mort et la dépossession » (« "L'enchantement de la violence" [...] », p. 53, note 15). Surtout, ce soupçon se révèle dans la glorification de la Révolution tranquille et des artistes et oeuvres de l'époque. Par exemple, dans un article paru dans les actes d'un colloque, l'historien Yvan Lamonde va jusqu'à reconnaître un statut de pionnier dans l'histoire intellectuelle au Québec aux jeunes fondateurs de la revue *Parti pris*, en raison de leur rejet de la religion et de la liberté qui en découlerait (« *Parti pris* et *Cité libre* [...] », p. 143). Il conclut en affirmant que : « De l'abbé Lionel Groulx à Pierre Vadeboncoeur en passant par Fernand Dumont, le chanoine Jacques Grand'Maison ou Jean-Pierre Proulx, l'intellectuel catholique fait face à deux limites que l'intellectuel ne connaît pas : son usage de la raison à l'intérieur des dogmes de la croyance et sa liberté d'expression à l'intérieur de l'institutionnalisation de sa croyance » (*ibid.*, p. 144).

12. À tous les obstacles évoqués pourraient aussi s'ajouter d'autres défis d'ordre épistémologique ou disciplinaire. Par exemple, la délimitation du corpus de la littérature québécoise fait toujours l'objet de débats ; aussi, la littérature québécoise est abordée dans des travaux en sciences sociales, interrogeant la mémoire du Canada français catholique (Fernand Dumont, Joseph Yvon Thériault, etc.), ce qui signifie qu'un éventuel bilan gagnerait à tenir compte de travaux d'autres disciplines. Or, les occasions de collaboration entre chercheurs en sciences sociales et en littérature autour de ces questions semblent difficiles à mettre en place, comme en témoigne le fait que dans un dossier consacré à la question de « La religion au Québec » dans *Globe*, ce sont un philosophe et un historien qui ont signé les seuls articles portant sur des oeuvres cinématographiques et dramatiques (D. Tanguay, « Après la mort de Dieu [...] » ; É. Bédard, « Ce passé qui ne passe pas [...] »).
13. É. Paquette, « Religion et littérature ».

œuvres¹⁴. Il se trouve que c'est aussi la question du sacré et de ses «déplacements» dans la littérature québécoise qui a fait l'objet, plus récemment, d'un dossier dans la revue *Québec français*¹⁵.

Or, l'étude du rapport au sacré et au mythe est-elle nécessairement synonyme de celle du catholicisme et de son héritage? Toute tentative de recension au sujet de cette question se heurte à une difficulté supplémentaire d'ordre sémantique, entourant le repérage de ce qui aurait pu s'écrire sous divers vocables: «religieux», «sacré», «mythe», «héritage catholique», «messianisme», «intertextualité biblique», etc., pour renvoyer à des notions parfois apparentées ou sinon fort distinctes dans différentes œuvres¹⁶.

Mais qu'est-ce qui, du *catholicisme* et de ses signifiants, s'est inscrit dans la littérature québécoise de ses origines à nos jours, et comment peut-on repérer les signes laissés par cet héritage dans la poétique (dans la «forme», au-delà de la thématique) des œuvres? Je compte en offrir un bref aperçu à l'aide de quelques exemples tirés d'une pièce de Larry Tremblay, *The Dragonfly of Chicoutimi* (1995), et d'une autre de Daniel Danis, *Celle-là* (1993); deux dramaturges québécois importants, dont les œuvres sous forme de monologues sont représentatives des «nouvelles dramaturgies» des années 1980 (se distinguant de celles des années 1960 par leurs aspects formels et thématiques, selon plusieurs spécialistes¹⁷) et s'inscrivant dans un courant que Jane

14. Au sujet de ce paradoxe, voir une description d'un débat ayant eu lieu entre les collaborateurs de deux revues durant les années 1980 (C. Philippe et A. É. Cliche, «Par-delà la rupture [...]», p. 9, note 7). Aussi, selon È. Paquette, les œuvres littéraires n'auraient que très peu retenu l'attention des spécialistes des sciences des religions (*op. cit.*, p. 398).

15. M.-A. Bergeron et V. Lambert, «La littérature québécoise et le sacré».

16. Comme l'a souligné Jean-François Laniel dans une conférence («La posture du seuil [...]»), un certain flou entourant les notions de «sacré» ou de «catholicisme culturel» en études littéraires ouvre la porte à un risque de voir des traces du catholicisme ou du sacré là où il n'y en aurait pas nécessairement ou de perdre de vue le sens propre à chacune de ces manifestations.

17. Voir J. C. Godin et D. Lafon, *op. cit.*, et C. Philippe, «Résurgences de la Révolution tranquille [...]» au sujet du «consensus» entourant les caractéristiques des œuvres de cette époque, stipulant que 1980 serait un moment de «rupture» à partir duquel la question nationale aurait été évacuée de la majeure partie des œuvres.

M. Moss a nommé « dramaturgie de la parole¹⁸ ». Comme je le montrerai, le rapport à l'héritage catholique y est central mais parfois difficile à repérer.

QUELQUES EXEMPLES DE TRACES DE L'HÉRITAGE CATHOLIQUE

Comme le rappelle É.-Martin Meunier : « Ce qui prit plus de 300 ans à construire ne pouvait pas tomber en une décennie¹⁹ » et les traces de l'héritage catholique s'inscrivent furtivement dans certaines œuvres; par des allusions à des dogmes, des repères temporels renvoyant à des fêtes religieuses, des personnages prenant l'allure de figures christiques, des intertextes bibliques, etc. Le tout pouvant se manifester sur un mode fantomatique²⁰ et peut-être moins « explicitement » qu'avant les années 1960, en cette époque où la société québécoise dit avoir rompu avec son héritage catholique.

Or, le rapport au temps de plusieurs œuvres de la dramaturgie des années 1980 et 1990 est profondément façonné par le catholicisme et/ou par la mémoire du Canada français. Comme je l'ai montré ailleurs²¹, des pièces de Michel Marc Bouchard, Michel Tremblay, René-Daniel Dubois, Daniel Danis, Robert Lepage, etc., sont ancrées (en partie ou en totalité) dans l'espace-temps du Québec des années 1960; un moment charnière dans l'histoire de la société québécoise, où s'est profondément transformé son rapport au catholicisme et au passé canadien-français. Cette décennie est un lieu semblant « faire retour » sur le mode d'un refoulé dans plusieurs œuvres depuis 1980, permettant ainsi de « signifier » – c'est le propre du symptôme et de toutes les formations de l'inconscient, selon Gérard Pommier, que « [de]

18. J. M. Moss, « Larry Tremblay et la dramaturgie de la parole ». Cette notion a fait l'objet d'interprétations contradictoires (certains travaux repérant le déclin et d'autres l'apparition d'un théâtre « de la parole » au cours des années 1980).

19. É.-M. Meunier, « L'ancrage du catholicisme au Québec [...] », p. 35.

20. Comme le rappelle Stéphane Inkel, « [...] on ne saurait limiter l'analyse à ce que la fiction thématise explicitement de ce passé religieux, tant son héritage se retrouve aujourd'hui dans des formes qui semblent parfois bien éloignées du contenu qu'elles ont pu jadis véhiculer » (*op. cit.*, p. 127).

21. C. Philippe, « Résurgences de la Révolution tranquille [...] ».

dire autrement ce qui ne peut se dire²²» –, de révéler que quelque chose n'est pas réglé par rapport à cette époque.

Aussi, le travail d'analyse doit parfois s'appuyer sur l'observation d'indices subtils. Par exemple, dans *The Dragonfly of Chicoutimi*, une porte d'entrée pour analyser l'œuvre sous l'angle de l'inscription d'un rapport à l'héritage catholique tient dans une allusion cryptée au Canada français. Cette époque occupe pourtant une place centrale dans ce récit d'un rêve fait en anglais qui permet au personnage de Gaston Talbot de révéler pour la première fois des secrets entourant ce passé. Un indice temporel s'insère subtilement dans ce passage où Gaston raconte comment le « *child with an adult body* » dont il a pris les traits dans son rêve est entré dans la maison familiale :

I hear the radio coming from the kitchen / a song / I know that song / tout va très bien Madame la Marquise / tout va très bien tout va très bien / I walk a few steps / the floor is wet / I say to myself / it's Friday / mum always washes the floor on Friday / I'm happy and sad / I love Friday / but I hate fish / I look my hands / the stones are gone / no more magic / I feel released / for now I just want to go / straight in the kitchen / open the freezer / and take a popsicle / a white one / mum always makes grocery on Friday / I'm sure / there is some popsicles in the freezer / my heartbeats still increase / boum boum / mum always buys popsicles on Friday / but I have to wait Saturday to have them / Time / it's a question of time / I hate time / my dream won't last forever²³.

C'est dans ces deux équations, « *I love Friday / but I hate fish* » et « *mum always buys popsicles on Friday / but I have to wait Saturday to have them* », que repose une allusion à une tradition encore bien présente dans le Chicoutimi des années 1960, dans lequel les souvenirs d'enfance du personnage sont campés : le vendredi maigre. Mais cette association entre les objets désirés (les *popsicles* blancs) et l'obligation d'attendre au samedi pour y avoir accès ne saurait se comprendre par tous puisque cette tradition est depuis longtemps révolue, mais aussi en raison de la forme prise par

22. G. Pommier, *Freud apolitique?*, p. 105-106. Plus précisément, Pommier affirme que « si la dialectique du signifiant est constitutive de l'inconscient, ce dernier ne livrera rien qui ne s'articule au langage : toutes les formations de l'inconscient, symptômes, lapsus, mots d'esprit, etc., sont faites pour signifier, pour dire autrement ce qui ne peut se dire ».

23. L. Tremblay, *The Dragonfly of Chicoutimi*, p. 32-33.

l'allusion; une parenthèse à laquelle on peut très bien omettre de s'attarder. D'ailleurs, il en est ainsi de tout ce qui entoure le rapport à l'héritage canadien-français et familial de Gaston dans l'œuvre, celui-ci ne se révélant qu'à l'aide de certains indices temporels²⁴.

Or, le catholicisme est une voie d'analyse permettant de rendre compte d'éléments en apparence disparates ou anodins dans cette œuvre complexe. Si bien que l'ensemble du texte peut se lire comme une confession, avec tout ce que cette notion contient de charge de culpabilité, de quête de pardon et de rédemption²⁵; confession d'une faute, d'un crime que Gaston a commis à l'âge de 16 ans, lorsqu'il a tué, en le blessant d'abord accidentellement, et ensuite en l'achevant, son ami et bourreau Pierre Gagnon-Connally. Mais c'est après des décennies de mutisme que cette parole surgit, en anglais, langue que Gaston n'a jamais apprise, mais dans laquelle il a fait le rêve dont le récit permet l'aveu de son crime.

C'est un rapport semblable à l'héritage catholique qu'on peut repérer dans *Celle-là*, créée deux ans auparavant, dans laquelle deux « fautes » majeures commises par le personnage de la Mère sont révélées au moment de sa mort. D'abord, il s'agit d'une tentative d'infanticide (désignée comme « le gâchis ») commise envers son fils Pierre lorsqu'il était encore enfant. Aussi, l'existence même de Pierre constitue une « faute » puisqu'il s'agit du fruit d'un adultère avec un homme marié, « le Vieux », propriétaire et voisin d'en haut du logement où le frère de la Mère, un prêtre devenu évêque, a fait héberger sa sœur pécheresse afin de la cacher de la tentation des relations sexuelles. Comme dans la pièce de Tremblay, la confession du personnage coupable surgit plusieurs années après le crime et cette parole met fin au mutisme dans lequel la Mère s'est enfermée durant des décennies :

Après le gâchis / j'ai plus dit un mot de la bouche cousue / dedans
la tête cousue. / Ni ri. / Ni pleuré. / Juste regardé. C'est tout. /
Plein de Jésus partout qui regardaient aussi. / Après le gâchis de
l'enfant Pierre / c'est les-jésus qui silait dans mes oreilles. / Le

24. C. Philippe, « Confession, prière et prophétie [...] »; « Résurgences de la Révolution tranquille [...] ».

25. *Id.*, « Confession, prière et prophétie [...] ».

pardon ça prend le temps à venir. / Ça prend la vie au dépourvu le pardon²⁶.

Même la liste de personnages dans les didascalies initiales permet de signifier une des fautes commises :

PERSONNAGES / LA MÈRE. / Femme qui pourrait avoir entre cinquante et soixante-deux ans. Le rôle de la mère peut également être joué par une comédienne plus jeune. / *LE VIEUX /* Homme qui pourrait avoir entre soixante et soixante-douze ans. / *LE FILS /* Homme qui pourrait avoir entre trente-deux et quarante-quatre ans. / *LIEU /* Logement d'une ville de province²⁷.

En effet, dans cette « trinité » de personnages renvoyant à une cellule familiale, le nom donné au personnage masculin aîné (« le Vieux » plutôt que « le Père ») est un indice de la faute entourant le véritable statut de père du personnage. Aussi, un calcul permet de situer les événements racontés au cours des années 1950 ou 1960 (la pièce ayant été créée en 1993). Ainsi, ces didascalies permettent de signifier qu'une faute a été commise sur le plan de la filiation (l'engendrement d'un Fils fruit d'un adultère), tout en renvoyant de manière voilée au contexte sociohistorique où ce geste a pu être désigné de « faute » (ou de « péché »).

D'ailleurs, l'œuvre est aussi explicitement ancrée dans une temporalité façonnée par le catholicisme par ce renvoi à la résurrection dans les didascalies initiales :

TEMPORALITÉ / La parole de la Mère surgit durant les quelques minutes qui précèdent sa mort. Celle du Vieux court sur deux temps, soit pendant la nuit où gît le corps de la Mère au sol, et lors de l'arrivée du Fils. La parole du Fils arrive le troisième jour ; le corps de la Mère n'est plus dans le logis – le Fils se rendra le lendemain à l'enterrement. / La parole des trois personnages se superpose dans certaines scènes, sans qu'ils soient pour autant dans un temps homogène²⁸.

26. D. Danis, *Celle-là*, p. 69-70. Il y a là un exemple du rapport particulier entre la langue et le corps dans ce texte, permettant notamment de signifier que certains actes et/ou désirs ne sont pas tout à fait reconnus ou assumés.

27. *Ibid.*, p. 8 (didascalies initiales).

28. *Ibid.*

Ainsi, le catholicisme occupe de nombreuses fonctions dans cette œuvre. Dans le passé, c'est ce qui a pu restreindre les désirs de la Mère et être associé à une forme de justice (c'est par des représentants de l'Église comme son frère et les religieuses des couvents où il l'a envoyée que les fautes de la Mère ont été punies²⁹). Mais dans le présent, *ce n'est que par le catholicisme*, par ses signifiants, par un rapport au temps et à la parole qui en découle, que peut advenir une parole libératrice et réparatrice pour ces trois personnages (même s'ils ne peuvent jamais se parler « dans le même temps »). Comme l'explique le Vieux : « On a vécu / dans des moments différents. / Pierre vit aujourd'hui. / Moi je vis avec hier. La mère du fils a toujours vécu dans l'avant-hier. / On est jamais arrivés ensemble / dans la même journée³⁰. » L'espoir se donne à voir dans ces paroles de la dernière scène, où le Fils confie ceci : « [...] Je suis venu voir celle-là, ma mère morte, une photo du passé couchée dans un lit avec une porte pour la cacher dans la terre. Je suis venu en train. Je ne suis pas reparti dans la ville. J'ai enlevé mes souliers. Aujourd'hui, c'est moi qui habite ici, ici³¹. »

Ainsi, il peut sembler pour le moins paradoxal que des signifiants de l'héritage catholique et des confessions de fautes entourant la filiation, commises dans l'espace-temps du Québec des années 1960 ou du Canada français, occupent une place aussi importante dans la poétique d'œuvres des années 1990, d'autant plus que, comme on l'a vu, certains spécialistes ont conclu que la dramaturgie et l'ensemble de la littérature québécoise aurait en grande partie délaissé la question nationale et cet héritage. Mais c'est dans les nombreuses mises en abyme et la « [...] récurrence de certains *topoi* symboliques, telle la remise en question de la cellule familiale traditionnelle », que Dominique Lafon et Jean

29. *Ibid.*, p. 67. C'est ainsi que l'on apprend qu'une forme de justice s'est substituée à une autre en guise de punition infligée à la Mère à la suite de la tentative d'infanticide : « Ça résonne partout encore / par les murs de plâtre de la prison / les mots dits par l'évêque à son ami juge : / "Si vous acceptez, je m'occupe d'elle." / Après un silence, le juge dit : / "Bouche cousue." / Pendant la nuit, cachée dans la voiture / l'évêque ne m'a pas dit un seul mot / la bouche cousue. / Au matin rendu / il chuchote à la mère supérieure : / "On va cacher la fille-mère, dans le cloître." / Dans un cloître / l'évêque a caché la mère-sorcière. »

30. *Ibid.*, p. 86.

31. *Ibid.*, p. 88.

Cléo Godin ont constaté une persistance d'une « affirmation identitaire » dans des œuvres du théâtre des années 1980³².

Cette inscription d'un rapport au catholicisme dans la poétique, notamment dans la temporalité, n'est sans doute pas propre à la dramaturgie des années 1980, et ce type d'analyse pourrait contribuer à interroger des œuvres d'autres époques et genres littéraires au Québec. Par exemple, une analyse de la poétique de nombreux romans du « terroir » pourrait montrer une imprégnation du catholicisme beaucoup plus profonde que ce qui est visible explicitement dans la thématique, dans les personnages représentant du clergé, etc. Je pense entre autres à *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon, dont le temps du récit est grandement façonné par le catholicisme, le roman étant marqué par plusieurs repères temporels constitués d'allusions à des fêtes du calendrier religieux ou d'intertextes bibliques³³.

CONCLUSION

En 1988, Serge Cantin y allait de cette sombre prémonition :

En rejetant en bloc l'Ancien pour épouser, sous l'effet d'une irrésistible passion du Nouveau, les modèles et les valeurs modernes, le Québec ne s'est-il pas du même coup jeté dans une contradiction insoluble avec lui-même, avec la signification originaire de son destin qui est de durer, de se conserver à travers les aléas de son histoire et le défi qu'ils lancent à la continuité d'un sens ? N'est-il pas à craindre qu'un jour peut-être pas si lointain, « la voix du pays du Québec », dont le Français Louis Hémon s'était fait l'écho au début de notre siècle, ne nous devienne pratiquement inaudible³⁴ ?

32. J. C. Godin et D. Lafon, *op. cit.*, p. 200.

33. Par exemple, les événements racontés au cinquième chapitre se déroulent au mois de juillet, à « la fête de sainte Anne » (L. Hémon, *Maria Chapdelaine* [...], p. 45). Aussi, un lien entre le travail de la terre et le récit de la Genèse est repérable au chapitre six, dans le récit de la semaine où les Chapdelaine travaillent à couper les foin en vue de l'hiver, une tâche qu'ils achèvent « le sixième jour » (*ibid.*, p. 62).

34. S. Cantin, « Ce pays comme un enfant », p. 30-31.

Il peut être facile de l'oublier, mais cette «voix du pays de Québec» surgissant à la fin du roman, à laquelle Maria obéit, renonçant ainsi à son choix de s'exiler aux États-Unis et d'épouser Lorenzo Surprenant, cette voix dans laquelle se tiendrait «tout ce qui fait l'âme de la province», est décrite comme étant «à moitié un chant de femme et à moitié un sermon de prêtre³⁵». Ainsi, le catholicisme est à la fois dans la «forme» prise par cette voix, mais aussi par la loi non écrite entourant le devoir de fidélité envers un héritage: dans ce «commandement inexprimé» à transmettre «à de nombreux enfants: Au pays de Québec, rien ne doit mourir et rien ne doit changer³⁶...». Ce roman montre ainsi que «l'appel du pays» a pu se faire entendre au Québec en grande partie grâce à l'institution de l'Église, mais aussi que les paroles de cette «voix» transmises d'une génération à l'autre sont en soi une forme de discours pétri par la religion (le commandement étant notamment associé à un célèbre récit biblique).

S'il a été question dans cet article à la fois d'une inquiétude au sujet de la teneur de traces d'un héritage et d'un possible effritement dans notre capacité collective à les repérer, à s'y intéresser et à en transmettre les clés à notre tour en tant que chercheurs et professeurs, c'est bien parce que ce qui est en jeu est plus qu'un rapport à une religion comme une autre³⁷. Se refuser à entendre, à voir et à transmettre un savoir au sujet des traces de l'héritage catholique au Québec, c'est peut-être aussi, d'une certaine manière, cesser d'entendre et de faire entendre quelque chose de cette «voix du pays de Québec», dont cette religion aura permis la transmission au fil du temps.

35. L. Hémon, *Maria Chapdelaine [...]*, p. 168-169.

36. *Ibid.*, p. 170.

37. Jacques Ferron a déjà confié: «Je ne suis pas même athée. Je me prétends mécréant, c'est-à-dire en marge d'une religion et dépendant d'elle. Cela amuse bien mes jeunes amis de *Parti pris*, qui me prennent pour un vieux bonhomme sympathique et bizarre. Mais j'ai peut-être raison: cette religion est plus que le catholicisme; elle a été une culture de revanche et de survie; elle nous a empêchés d'avoir l'âme brisée» (J. M. Paquette, *Jacques Ferron malgré lui*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 8-9, cité dans J. Cardinal, *La part du diable [...]*, p. 16). De plus, les travaux de certains sociologues comme Jean-François Laniel (*Il était une foi des bâtisseurs [...]*) montrent les liens entre catholicisme et nation au Québec; sans compter évidemment tous les travaux portant sur le catholicisme culturel, dont plusieurs sont évoqués dans ce collectif.

BIBLIOGRAPHIE

- Beaudet, Marie-Andrée (2010), « Héritages et actualités de l’imaginaire religieux dans la littérature québécoise », dans Jean-François Plamondon et Anne de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L’actualité du modèle québécois*, Bologne, Edizioni Pendragon et CISQ, p. 166-177.
- Beaudoin, Réjean (1989), *Naissance d’une littérature : essai sur le messianisme et les débuts de la littérature canadienne-française, 1850-1890*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Bédard, Éric (2008), « Ce passé qui ne passe pas. La Grande Noirceur catholique dans les films *Séraphin. Un homme et son péché*, *Le Survenant* et *Aurore* », *Globe*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 75-94.
- Bergeron, Marie-Andrée et Vincent Lambert (dir.) (2014), « La littérature québécoise et le sacré », dossier, *Québec français*, n° 172.
- Cantin, Serge [1988] (1997), « Ce pays comme un enfant », dans *Ce pays comme un enfant : essais sur le Québec, 1988-1996*, Montréal, Éditions de l’Hexagone (coll. La ligne du risque). Éd. orig. : *Liberté*, n° 175, 1988, p. 36-53.
- Cardinal, Jacques (2010), *Filiations : folie, masque et rédemption dans l’œuvre de Michel Tremblay*, Montréal, Lévesque Éditeur (coll. Réflexion).
- Cardinal, Jacques (2015), *La part du diable : Le Saint-Élias de Jacques Ferron*, Montréal, Lévesque Éditeur (coll. Réflexion).
- Champeau-Tessier, Sarah (2015), *Refaire ses fondations. Le travail de l’intertexte religieux dans Va savoir de Réjean Ducharme*, mémoire de maîtrise (M.A.), études littéraires, Université Laval.
- Cliche, Anne Élane (1992), *Le désir du roman (Hubert Aquin, Réjean Ducharme)*, Montréal, XYZ (coll. Théorie et littérature).
- Cliche, Anne Élane (2016), « “L’enchantement de la violence”. Anne Hébert : *Les enfants du sabbat* », *Voix et images*, vol. 41, n° 3, p. 47-73.
- Cliche, Denise (2012), « *Le Petit Köchel* de Normand Chaurette ou quand la commémoration tourne à vide », *Sémiotique et Bible*, n° 146, p. 5-22.
- Danis, Daniel (1993), *Celle-là*, Montréal, Leméac (coll. Théâtre).
- Desrochers, Nadine (2002), « Avatars dramaturgiques ou idéologiques. Confession, contrition et comparution dans le théâtre québécois contemporain », *L’Annuaire théâtral*, n° 31, p. 119-133.
- Gligor, Adela E. (2014), *Mythes et intertextes bibliques dans l’œuvre d’Anne Hébert*, Québec, L’Instant même.
- Godin, Jean Cléo et Dominique Lafon (1999), *Dramaturgies québécoises des années quatre-vingt : Michel Marc Bouchard, Normand Chaurette, René-Daniel Dubois, Marie Laberge*, Montréal, Leméac (coll. Théâtre / essai).
- Hémon, Louis (2004), *Maria Chapdelaine : récit du Canada français*, Montréal, Lux Éditeur (coll. Orphée).

- Inkel, Stéphane (2016), «La périphérie en héritage: mémoire spectrale du catholicisme chez Gaétan Soucy, Raymond Bock et Denis Côté», *Voix et images*, vol. 41, n° 3, p. 127-143.
- Laflamme, Jean et Rémi Tourangeau (1979), *L'Église et le théâtre au Québec*, Montréal, Fides.
- Lafon, Dominique (2001), «Un air de famille», dans Dominique Lafon (dir.), *Le théâtre québécois, 1975-1995*, Montréal, Fides, p. 93-110 (coll. Archives des lettres canadiennes; tome X).
- Lafon, Dominique (2007), «Le chemin des violences», *Voix et images*, vol. 33, n° 1, p. 59-72.
- Lamonde, Yvan (2018), «Parti pris et Cité libre: le départage des voies», dans Gilles Dupuis, Karim Larose, Frédéric Rondeau et Robert Schwartzwald (dir.), *Avec ou sans Parti pris. Le legs d'une revue*, actes de colloque, Montréal, Nota bene, p. 127-148.
- Laniel, Jean-François (2016), «La posture du seuil: catholicisme culturel, théologie et renouveau savant», conférence, table ronde / lancement dossier «Destins de l'héritage», revue *Voix et Images*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 21 octobre.
- Laniel, Jean-François (2018), *Il était une foi des bâtisseurs: vers une synthèse socio-historique du catholicisme et du nationalisme québécois en modernité (1840-2015)*, thèse de doctorat (Ph. D.), sociologie, Université du Québec à Montréal.
- Meunier, É.-Martin (2015), «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 France-Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 1-30.
- Moss, Jane M. (1997), «Larry Tremblay et la dramaturgie de la parole», trad. Jean-Guy Laurin, *L'Annuaire théâtral: revue québécoise d'études théâtrales*, n° 21, 1997, p. 62-83.
- Paquette, Ève (2001), «Religion et littérature», dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 397-414.
- Philippe, Céline (2016), «Confession, prière et prophétie. *The Dragonfly of Chicoutimi* de Larry Tremblay», *Voix et images*, vol. 41, n° 3, p. 107-125.
- Philippe, Céline (2017), «Résurgences de la Révolution tranquille, ou la dramaturgie québécoise des années quatre-vingt comme lieu d'interrogation du Québec des années soixante», dans *HistoireEngagee.ca*, 24 janvier, en ligne, histoireengagee.ca/?p=6688.
- Philippe, Céline et Anne Élane Cliche (dir.) (2016), «Destins de l'héritage catholique», dossier, *Voix et images*, vol. 41, n° 3, p. 7-159.
- Philippe, Céline et Anne Élane Cliche (2016), «Par-delà la rupture. Les destins de l'héritage catholique», *Voix et images*, vol. 41, n° 3, p. 7-12.

- Pommier, Gérard [1990] (1998), *Freud apolitique?*, Paris, Flammarion (coll. Champs).
- Tanguay, Daniel (2008), «Après la mort de Dieu. Quelques réflexions sur l'inquiétude spirituelle québécoise inspirées de *La neuvaine* de Bernard Émond et de *Bureaux* d'Alexis Martin», *Globe*, vol. 11, n° 1, p. 21-37.
- Tremblay, Justin (2016), *Rédemption et corporéité dans Le Christ obèse de Larry Tremblay*, mémoire de maîtrise (M.A.), études littéraires, UQAM.
- Tremblay, Larry [1995] (2005), *The Dragonfly of Chicoutimi*, Montréal, Les Herbes rouges (coll. Territoires).
- Vanderpelen-Diagre, Cécile (2007), *Mémoire d'y croire: le monde catholique et la littérature au Québec, 1920-1960*, Québec, Nota bene.

CHAPITRE 18

Le religieux au Québec aujourd'hui : une étude de terrain

DEIRDRE MEINTEL

Université de Montréal

Dans ce chapitre, nous chercherons à mettre en lumière quelques résultats d'une recherche ethnographique menée dans la grande région de Montréal ainsi que dans d'autres régions québécoises. Nos recherches proposent d'apporter des nuances à certaines idées reçues à l'égard du religieux au Québec. Nous chercherons également à démontrer comment certaines tendances, observables ailleurs dans le monde, telles que l'individualisation et la subjectivation du religieux, prennent des formes particulières au Québec, notamment en ce qui concerne la visibilité et l'invisibilité du religieux. Nous espérons donc apporter un nouveau regard sur des constats bien répandus ; par exemple, au sujet de la baisse en termes de fréquentation religieuse et de la croissance du nombre de personnes « sans confession » au Québec. En dernier lieu, nous reconsidérerons la validité de certains stéréotypes généralisés à l'égard de l'irrégiosité apparente des Québécois (perçus comme étant presque tous athées) contrastant fortement avec la prétendue « grande » religiosité des immigrants. En ce qui a trait précisément à l'Église catholique, bien souvent vue comme moribonde, elle fait l'objet d'une autre publication¹.

1. D. Meintel, « Quelle identité [...] », p. 24.

La diversité religieuse actuelle au Québec est généralement appréhendée comme s'il s'agissait uniquement d'un résultat de l'immigration. Sans toutefois négliger cet élément, il convient d'ores et déjà de souligner les autres facteurs qui sont à l'œuvre, dont la mobilité accrue des personnes nées au Québec. Cette mobilité est susceptible de les mettre en contact avec des courants religieux ou spirituels originaires d'autres parties du monde, qu'ils chercheront peut-être ensuite à implanter au Québec. Les nouvelles technologies de la communication sont mises au service de groupes religieux déjà établis (diffusion de prédications de pasteurs évangéliques, retraites catholiques en ligne, etc.) et permettent également aux individus impliqués dans des spiritualités plus marginales de se retrouver sur des sites Web et réseaux sociaux tels que Facebook; nous verrons, par exemple, le cas des druides auprès desquels nous avons enquêté. L'Internet devient souvent une ressource spirituelle pour les jeunes musulmans, ainsi que pour de potentiels convertis à l'islam, au judaïsme ou à d'autres religions².

QUELQUES PRÉCISIONS

Avant de présenter nos recherches, nous tenons à préciser la distinction entre « religion » et « spiritualité », entre « religieux » et « spirituel », qui figure souvent dans les propos de nos interlocuteurs sur les enquêtes de terrain que nous avons effectuées. Bien que nous ayons fait mention de courants « religieux et spirituels », nous reconnaissons que le religieux englobe le spirituel³. Les définitions de la religion sont le sujet de nombreux débats en sciences sociales. Généralement, le terme « spiritualité » est employé par les chercheurs pour désigner la dimension plus subjective et personnelle, souvent individuelle, de la religion, et ainsi la distinguer des aspects plus organisationnels et hiérarchiques du religieux, associés à la religion⁴. Les chercheurs appliquent le terme « spiritualité » également à des courants religieux peu élaborés sur le plan organisationnel; par exemple, les

2. D. Meintel, « Seeking the Sacred [...] ».

3. N. T. Ammerman, « The Challenges of Pluralism [...] ».

4. *Id.*, « Spiritual but not Religious [...] ».

courants yogiques ou chamaniques. Constatons que, au sein des religions telles que le catholicisme, on trouve divers courants spirituels (la spiritualité ignacienne, par exemple). Comme Ammerman le dit, ceux qui ont des liens forts avec les institutions religieuses sont ceux qui sont les plus susceptibles d'avoir des pratiques et activités qui aident leur croissance spirituelle⁵. Nous verrons par la suite que nos répondants sur le terrain attribuent divers autres sens à la notion de « spiritualité », et tendent à la mettre en contraste avec la religion plutôt que de la voir comme reliée à la religion.

Dans le discours populaire, on parle des « Québécois de souche » pour référer aux personnes nées au Québec dont les origines françaises remontent à plusieurs générations. Nous préférons éviter cette expression puisqu'elle a acquis des connotations racisantes et anti-immigration ; elle est souvent invoquée pour faire allusion aux « vrais » Québécois, considérés comme distincts des descendants d'immigration plus récente. Comme nous l'avons expliqué ailleurs⁶, cette distinction est assez généralisée dans la société ; elle ne concerne que les majoritaires, puisqu'elle est reprise également par les jeunes issus de l'immigration. Nous préférons le terme « majorité sociale » pour désigner les Québécois nés dans la province, dont la langue maternelle est le français, et parmi lesquels une grande majorité est baptisée catholique.

L'ENQUÊTE

L'enquête⁷ (2007-2015) qui est à la base de nos propos dans ce chapitre a été menée dans plusieurs régions, dont Montréal et ses environs, le Saguenay, l'Estrie, Lanaudière et les Basses-Laurentides. Le nombre de groupes religieux étudiés s'élève à

5. *Id.*, « The Challenges of Pluralism [...] », p. 58.

6. D. Meintel, « Quelle identité [...] », p. 24.

7. L'enquête a été subventionnée par le FRQSC (subventions équipes) et le CRSH. Les cochercheurs étaient Khadiyatoulah Fall, Sylvie Fortin, Claude Gélinas, John Leavitt, Marie-Nathalie Le Blanc, Josiane Le Gall, Géraldine Mossière et Fernand Ouellet. Les coordinateurs régionaux étaient Guillaume Boucher, Yannick Boucher et Daniela Moisa (stagiaire postdoctorale).

232, dont 81 en profondeur. Ces derniers ont fait l'objet d'au moins trois mois d'observation participante, d'entretiens formels avec un ou plusieurs leaders et trois membres, ainsi que d'entretiens plus informels. Les groupes observés représentent: 1) des religions ou courants religieux implantés au Québec depuis 1960 par des immigrants (islam, hindouisme, certaines formes de bouddhisme, d'évangélisme et de pentecôtisme) ou par des natifs de la majorité sociale (par exemple le druidisme, les spiritualités yogiques, la wicca et d'autres spiritualités centrées sur la nature); 2) de nouvelles formes de pratiques ayant émergé de religions déjà bien établies (à savoir certaines congrégations juives et catholiques). La recherche s'intéressait également aux groupes plus «classiques» de religions implantées depuis longtemps (catholiques et presbytériennes, par exemple) et majoritairement composées d'immigrants.

Notre objectif était de présenter l'étendue de la diversité religieuse au Québec et de comprendre le rôle de la religion dans la vie quotidienne des personnes vivant dans la société sécularisée du Québec contemporain. Pour ce faire, nous avons investigué selon une gamme très large de thèmes, relatifs à la fois aux collectivités (rituels, croyances, normes, rapport avec le milieu social et religieux, etc.) et aux individus (par exemple trajectoires biographiques religieuses, migration et mobilité, croyances, pratiques et fréquentations religieuses). Les outils d'enquête (grilles d'entretien et d'observation) étaient communs à tous les terrains menés dans le cadre de la recherche. Nous avons également fait l'inventaire des groupes religieux présents dans plusieurs quartiers montréalais et dans des villes d'autres régions telles que Sherbrooke, Saint-Jérôme, Rawdon et Chicoutimi. À la suite de cette enquête d'équipe, les recherches de plusieurs étudiants de maîtrise et de doctorat ayant employé des méthodologies semblables à la nôtre ont contribué à bonifier notre banque de données. Les assistants ont choisi les groupes contactés, et ce, en consultation avec les chercheurs. Il ne s'agit pas donc d'un échantillon aléatoire; par ailleurs, nos analyses anthropologiques sont qualitatives plutôt que quantitatives, bien qu'ancrées dans une enquête ethnographique à grande échelle.

CONSTATS DE L'ENQUÊTE

Parmi les principaux constats de l'enquête, mentionnons d'abord la circulation religieuse des individus, immigrants et natifs, entre divers courants. Pendant les années de la Révolution tranquille, les grandes Églises protestantes (anglicane, unie, presbytérienne) ont fait de nombreuses conversions chez les Québécois francophones, mais 20 ans plus tard, elles en avaient perdu 90%, dont probablement la majorité récupérée par les Églises évangéliques⁸. Tandis que le mouvement évangélique semble avoir plafonné chez les Québécois majoritaires⁹, les nouveaux arrivants des Caraïbes, de l'Amérique latine et, plus tard, de l'Afrique gonflent le nombre des chrétiens évangéliques. Beaucoup se sont convertis au christianisme évangélique avant leur arrivée au Québec, et plusieurs pasteurs immigrants que nous avons rencontrés ont fondé des congrégations au Québec; d'autres immigrants se sont convertis à la suite de leur immigration. Parfois, la circulation mène à une conversion; cependant, celle-ci est relativement rare chez les individus appartenant à la majorité sociale. Néanmoins, le contact avec d'autres courants religieux ou spirituels a souvent des effets sur les croyances et pratiques des individus. Nous avons découvert une diversité religieuse peu connue chez des natifs du Québec, qui adhèrent à divers courants spirituels sans pour autant s'y convertir – spiritualités yogiques, bouddhistes, centrées sur la nature (comme le chamanisme), ou encore simplement nommés spiritualistes –, à savoir, des courants qui ne nécessitent pas un changement d'identité confessionnelle.

Un autre constat de la recherche concerne l'omniprésence de la guérison, dans le sens de mieux-être. Le désir de guérison apparaît de manière importante dans les motifs de fréquentation religieuse des individus, en particulier chez les Québécois natifs. Une bonne partie d'entre eux sont aux prises avec des crises emblématiques de la vie moderne: divorce, rupture de relation familiale ou amoureuse, chômage prolongé, et pour certains migrants, l'exil, la déqualification et les douleurs associées au changement de pays. Les personnes impliquées cherchent des

8. L. Rousseau et F. Castel, «Un défi de la recomposition [...]».

9. F. Castel, «Convertis québécois et unions interreligieuses [...]», p. 219.

outils afin de mieux vivre avec leurs blessures, et sont ainsi entraînées vers une quête spirituelle, comme Lemieux¹⁰ a pu constater il y a longtemps déjà. On comprend alors la portée des rituels et pratiques de guérison constatée chez de nombreux groupes que nous avons observés, ainsi que l'importance accordée aux pratiques et expériences « incorporées » (*embodied*)¹¹, souvent perçues comme un gage d'authenticité spirituelle.

Nous avons remarqué que chaque région, dont bien entendu celle de la métropole, avait son paysage religieux bien spécifique; par exemple, dans la région de Saint-Jérôme, majoritairement catholique, des nombreuses spiritualités « nouvel âge » se manifestent, ainsi que des Églises évangéliques; au Saguenay, il s'agit surtout de groupes catholiques (paroisses, groupes laïques) et évangéliques. Quant à la diversité religieuse qui se développe en lien avec l'immigration, les différences entre les villes de taille moyenne en région et Montréal sont manifestes¹². Pour ne donner qu'un exemple, les congrégations ou groupes religieux immigrants sont plus rares en dehors de Montréal. Les migrants se joignent le plus souvent à des groupes existants composés par des majoritaires. Par ailleurs, lorsqu'un groupe religieux en région accueille principalement des immigrants, ces derniers ne viennent pas de la même région du monde et ne parlent pas la même langue, comme c'est typiquement le cas de groupes religieux immigrants à Montréal. Pour donner un exemple, notre étude a touché un groupe évangélique à Saint-Jérôme qui est composé principalement d'immigrants africains provenant de divers pays et de réfugiés bhoutanais. Un centre islamique au Saguenay compte des membres immigrés du Sénégal et d'autres issus des pays du Maghreb¹³. Autre différence: les collaborations interreligieuses en forme de partage d'espaces et d'activités caritatives communes se remarquent davantage en région, du fait, au moins en partie, des ressources ou des effectifs limités des groupes¹⁴; par exemple, à Saint-Jérôme, l'église catholique Sainte-Gertrude¹⁵

10. R. Lemieux, « Les croyances des Québécois ».

11. D. Meintel et G. Mossière, « Tendances actuelles des rituels [...] ».

12. D. Meintel, « Religion, Conviviality [...] ».

13. Y. Boucher, *Minorité musulmane en contexte migratoire [...]*.

14. D. Meintel, « Religion, Conviviality [...] ».

15. Pseudonyme.

est devenue un centre qui accueille des groupes catholiques, hindous et pentecôtistes¹⁶.

En effet, si on tient compte de la notion d'échelle (*scale*) développée par Glick Schiller et Caglar¹⁷ à l'instar de plusieurs géographes, soit le positionnement des villes moyennes dans l'ordre économique mondial, on note différentes potentialités relatives à l'intégration des nouveaux arrivants au sein de groupes religieux et le rôle dévolu par ces derniers dans l'ancrage social¹⁸ des migrants. Il serait pertinent, dans l'avenir, de comparer des villes comme Sherbrooke, Saguenay et Saint-Jérôme à des villes moyennes dans d'autres contextes nationaux face à aux phénomènes de migration et de diversité ethnique et religieuse, comme l'ont fait Glick Schiller et ses collègues¹⁹. Un autre volet de comparaison qui émerge de notre enquête porte sur les sociétés où le catholicisme représente la religion historiquement prédominante, comme l'Espagne ou le Portugal; nos recherches révèlent que l'imaginaire catholique est même omniprésent dans des groupes issus d'autres traditions. Pensons par exemple aux messages de médiums spiritualistes qui évoquent souvent des saints catholiques²⁰, ou encore aux visions chamaniques de la Vierge Marie vécues par certains Montréalais.

L'EXCEPTION QUÉBÉCOISE²¹ ?

Notre enquête indique que la religion au Québec suit les tendances établies ailleurs dans le monde, notamment en ce qui concerne la guérison – déjà mentionnée –, l'individualisation du religieux et l'importance accordée à l'authenticité. Ayant traité ces aspects de la religion contemporaine au Québec dans d'autres publications, nous nous pencherons ici sur des phénomènes qui

16. G. Boucher, « Le patrimoine religieux bâti [...] ».

17. N. Glick Schiller et A. Caglar, « Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers [...] ».

18. A. Grzymala-Kazłowska, « Social Anchoring [...] ». Nous préférons ici le terme d'« ancrage social » à celui d'« intégration » puisqu'il ne présume rien, ni à l'égard de l'identification des migrants, ni au sujet des modalités par lesquelles ils s'insèrent dans la société d'accueil.

19. N. Glick Schiller, A. Caglar et T. C. Gulbrandsen, « Beyond the Ethnic Lens [...] ».

20. D. Meintel, « Seeking the Sacred [...] ».

21. Nos remerciements à Guillaume Boucher, Yannick Boucher, Karine Geoffrion et David Koussens pour les exemples de leurs terrains mentionnés dans cette section.

se manifestent de façon singulière au Québec, même s'ils s'observent également dans d'autres régions du monde.

VISIBILITÉ ET INVISIBILITÉ DES LIEUX DE CULTE

Il est fréquent que des tendances qui sont généralisées dans le monde à l'égard du religieux transparaissent de façon particulière au Québec; par exemple, l'invisibilité d'une grande partie du religieux. La « religion invisible²² » semble être typique des pays de l'Europe occidentale, caractérisés par un déclin des organisations religieuses reconnues (diminution du nombre de membres et de recrues dans le clergé). Cependant, Knoblauch²³ constate la montée de « religiosités alternatives » en Allemagne, en Autriche et en Suisse. Au Québec, l'invisibilité d'une grande part du religieux relève de plusieurs éléments formant une constellation quelque peu unique à la province, bien que certains de ces éléments puissent se retrouver dans d'autres endroits du monde.

Par exemple, les lieux de culte de minorités religieuses (immigrantes ou pas) à Montréal demeurent souvent invisibles parce que celles-ci éprouvent de grandes difficultés pour construire ou élargir ces lieux de culte²⁴. Après avoir observé que de telles controverses sont visibles ailleurs au Canada²⁵, Germain et Gagnon²⁶ concluent néanmoins que les obstacles auxquels les groupes religieux au Québec font face sont plus difficiles à surmonter. Récemment, plusieurs controverses ont vu le jour au sujet de certains lieux de culte au Québec; c'est le cas, par exemple, d'une synagogue hassidique à Outremont, d'une église évangélique haïtienne à Ahuntsic, ou encore d'une mosquée à Saint-Laurent. En région, les habitants de Shawinigan se sont opposés à la construction d'une mosquée. De plus, les tenues vestimentaires de certains juifs, sikhs et musulmans ont provoqué des débats relatifs aux « valeurs » québécoises et à la religiosité

22. T. Luckmann, *The Invisible Religion*.

23. H. Knoblauch, « Europe and Invisible Religion ».

24. A. Germain, L. Liégeois et H. Hoernig, « L'espace public [...] ».

25. On constate ce genre de controverse ailleurs dans le monde; par exemple, en Australie (N. G. Villaroman, « "Not in My Backyard" [...] ») et en Angleterre (J. Eade, *Placing London* [...]).

26. A. Germain et J. E. Gagnon, « L'évolution des attitudes des municipalités [...] ».

visible. En revanche, la visibilité de l'architecture catholique, ou encore l'audibilité quotidienne des clochers, ne sont pas remises en question.

La médiatisation de ces cas controversés tend à occulter le fait qu'un grand nombre de groupes religieux n'ont pas les moyens de posséder un bâtiment consacré à leur culte. Les membres d'un groupe de vaudou haïtien se retrouvent dans un grand sous-sol pour de longs rituels nocturnes ; des groupes spiritualistes et évangéliques observés lors de notre enquête occupent des espaces loués dans des zones de forte densité, la proximité d'une station de métro et les prix des loyers étant des facteurs déterminants. De façon similaire, des groupes de prière catholiques, islamiques ou évangéliques se rencontrent dans des espaces privés. Le manque de visibilité physique de ces groupements a incité l'équipe de recherche à dresser un inventaire des lieux de culte dans plusieurs quartiers de la ville de Montréal ainsi que dans les régions autour de Saint-Jérôme, Rawdon, Sherbrooke et Chicoutimi. Dans certains secteurs de Montréal, les lieux de culte sont très variés bien que petits et peu visibles, comme en témoigne l'expérience d'une assistante de recherche qui a découvert lors d'un orage, en cherchant refuge à l'entrée d'un immeuble, une pagode bouddhiste invisible depuis la rue. Elle était justement en train de répertorier les sites religieux dans un secteur du quartier Côte-des-Neiges à Montréal lorsqu'elle a découvert ce lieu de culte par hasard.

Quant aux rituels liés aux spiritualités centrées sur la nature (diverses formes de chamanisme, druidisme, wicca, néopaganismes), ils se déroulent le plus souvent en plein air, dans des espaces verts discrets. Enfin, il est important de ne pas négliger le fait que de nombreuses personnes s'identifiant à une tradition religieuse – non seulement les catholiques nés au Québec, mais aussi la majorité des juifs ainsi que les bouddhistes et musulmans nés à l'étranger – ne fréquentent aucun lieu de culte²⁷.

27. F. Castel, «De la visibilité des lieux de culte [...]», p. 57.

INVISIBILITÉ SOCIALE : LE TABOU DE LA RELIGION

Au Québec, l'invisibilité du religieux est redoublée par la réticence des personnes – pour une bonne part, issues de la majorité sociale – à parler ouvertement de leurs croyances, pratiques et fréquentation religieuse avec leur entourage personnel et encore moins dans leur milieu de travail. C'est surtout le cas de ceux qui fréquentent un groupe peu connu. Ce tabou semble particulièrement présent au Québec²⁸. Les personnes actives dans un groupe ou un autre le cachent souvent à leurs proches, « pour éviter les chicanes » selon les dires de plusieurs. Lorsqu'un de nos assistants visitait les congrégations évangéliques au Saguenay, il a été surpris de rencontrer des gens de sa parenté dans un des groupes. Le tabou social relatif au religieux tend à occulter la véritable diversité religieuse au Québec : notre recherche d'équipe révèle qu'elle existe autant au sein de la majorité sociale que dans les minorités immigrantes. Par ailleurs, la grande discrétion des majoritaires à l'égard de leurs pratiques et croyances spirituelles ou religieuses a pour effet de renforcer le stéréotype des immigrants très religieux et des natifs quasiment athées.

En général, les Québécois natifs rencontrés sur le terrain avouaient ne discuter de leur religiosité (ou spiritualité) qu'avec des gens qui manifestaient leur ouverture à ce sujet. Cela est surtout le cas des personnes actives dans des courants moins connus, comme par exemple les spiritualistes que nous avons rencontrés lors de notre terrain individuel dans l'Église spirituelle de la guérison (ESG)²⁹ à Montréal. Ces derniers évitent d'en parler avec leurs proches pour se préserver de conflits potentiels ; parlant de leur famille, « ils ne veulent rien savoir », disent certains spiritualistes très actifs en tant que médiums et guérisseurs dans la congrégation étudiée. Dans plusieurs cas dont nous avons eu connaissance, les obsèques de personnes qui tenaient des rôles officiels (ministre, médium) dans l'ESG ont été effectuées dans d'autres types d'églises sans aucune mention de leur rôle au sein du courant spiritualiste auquel ils adhéraient. Certains psychologues, médecins, avocats et autres professionnels libéraux qui

28. D. Meintel, « Le tabou sur le religieux au Québec ».

29. Pseudonyme.

fréquentent un ashram situé à Montréal avouent redouter la réaction de leurs clients et avoir peur de les scandaliser. Comme d’autres individus fréquentant différents courants marginaux (chamanisme, druidisme et autres), ils ne veulent pas se faire discréditer dans leur milieu de travail.

Parfois nos répondants évoquent la peur d’être ridiculisés ; par exemple, un jeune cégépien à Saint-Jérôme a découvert que le fait de parler ouvertement de sa foi évangélique était mal vu par ses pairs. Quelques-uns font fi de la réaction de leur entourage ; c’est le cas par exemple d’un dévot catholique rencontré sur un de nos terrains, qui est revenu à une pratique régulière après quelques années d’interruption. Cet homme a vécu une guérison qu’il qualifie de miraculeuse et qu’il attribue à l’intervention de saint Joseph ; il s’empresse alors de partager son expérience avec les curieux qui lui posent des questions au sujet de son cancer guéri – il leur explique qu’il est toujours en vie grâce à Dieu, qui veut se servir de lui comme témoin.

Le tabou entourant le fait de parler du religieux implique non seulement la vie publique et le milieu de travail, mais également la sphère intime et familiale. Ce silence peut avoir de lourdes conséquences chez les malades et les mourants. Cela touche de près ceux qui les assistent spirituellement, soit les accompagnateurs spirituels attitrés dans les institutions de santé ou encore les mentors religieux dans les lieux de culte fréquentés par l’individu à l’insu des membres de sa famille.

SPIRITUELS MAIS PAS RELIGIEUX, VERSION QUÉBÉCOISE

L’invisibilité d’une grande partie du religieux est exacerbée par la tendance, chez les « majoritaires », à substituer à la notion de « religion » (associée aux dogmes, à la hiérarchie et, surtout, à l’Église catholique) le terme de « spiritualité » lorsqu’il leur arrive d’en discuter avec leurs fréquentations non catholiques. Du point de vue des chercheurs, comme nous l’avons évoqué plus haut, la spiritualité n’est pas séparée de la religion. Comme bien d’autres, les Québécois sont nombreux à se dire « spirituels, mais pas religieux ». Selon l’ouvrage du même titre qui présente une étude

menée aux États-Unis³⁰, il s'agit de personnes qui croient à une transcendance, sans pour autant côtoyer de groupe à caractère religieux ou spirituel. Cependant, au Québec, nous avons rencontré un grand nombre d'individus faisant partie de groupes très variés qui se qualifient eux-mêmes de «spirituels, pas religieux». Nos informateurs, notamment ceux qui sont baptisés catholiques, se disent souvent «spirituels» plutôt que «religieux», insinuant qu'ils sont croyants, mais peu pratiquants. La grande majorité des spiritualistes rencontrés sur notre terrain individuel s'identifient en tant que «catholiques» et identifient le groupe spiritualiste à leur «spiritualité». Il arrive que des Québécois issus de la majorité sociale francophone et convertis au christianisme évangélique considèrent cette tradition comme «une spiritualité», tandis qu'ils qualifient l'Église catholique de «religion». De nombreuses personnes baptisées catholiques fréquentent les groupes de spiritualités yogiques et néochamaniques sans que cela change leur identification religieuse; d'ailleurs, ces courants ne proposent pas un tel changement. Chez les immigrants qui se disent «sans religion», cette notion est souvent liée à d'autres significations; par exemple, ceux qui viennent de Chine n'ont pas toujours connu la religion. Pour d'autres, originaires de Tunisie ou d'Algérie, le fait de s'identifier comme «sans religion» relève d'une sorte de prise de position par rapport à l'islam. Selon Frédéric Castel³¹, 17% des immigrants de la cohorte 2001-2011 qui sont installés au Québec ne se réclament d'aucune religion, une proportion qui est supérieure à celle des natifs du Canada (11,6%) et du Québec (12,1% de la population totale).

CONCLUSION

Les tendances que nous venons d'examiner ne concernent pas uniquement le Québec puisqu'elles se retrouvent de manières différentes dans d'autres sociétés du monde occidental. Néanmoins, elles se manifestent de façon bien particulière au Québec et ont un impact sur les perceptions de la diversité religieuse dans la province. L'invisibilité d'un grand nombre d'activités et de

30. R. C. Fuller, *Spiritual but not Religious [...]*.

31. F. Castel, «De la visibilité des lieux de culte [...]», p. 55.

groupes religieux favorise un discours politique et public centré exclusivement sur les signes religieux visibles d'une petite minorité; le port de la burka, notamment, est un sujet qui enflamme les débats, nous rappelant ainsi le titre évocateur d'un livre écrit par l'anthropologue américain Arjun Appadurai, *Fear of Small Numbers* (2006).

Le fait que les activités que nos interlocuteurs qualifient de « spirituelles » et qui impliquent de nombreuses personnes issues de la majorité sociale soient considérées comme étant d'un autre ordre que celui de la « religion » – plus souvent attribuée aux immigrés – contribue à l'invisibilité de la religion, tout comme le tabou religieux qui marque les échanges sociaux, même au sein des familles. Nous avons évoqué la prééminence de la guérison, dans le sens de mieux-être, comme motif de fréquentation religieuse ou spirituelle d'un grand nombre d'individus rencontrés sur nos terrains, notamment chez les personnes s'identifiant comme catholiques. Puisque leurs activités demeurent socialement invisibles, la couverture de « guérison spirituelle » dans les médias se limite, le plus souvent, à publier les méfaits de quelques supposés « charlatans ».

L'apparente visibilité du catholicisme sur le plan architectural et lors des événements publics (funérailles d'État, catastrophe à la ville de Lac-Mégantic en 2013) contraste avec l'invisibilité des pratiques d'un grand nombre de personnes qui s'identifient comme catholiques tout en adhérant à divers courants spirituels. Par ailleurs, même les pratiques de nombreux catholiques au sein de l'Église sont relativement peu connues; par exemple, les groupes catholiques laïques sont peu visibles socialement, bien qu'ils aient un impact social non négligeable sur leurs milieux, notamment en région³². Enfin, il nous semble que les études sur la religion au Québec ont un apport potentiel considérable, non seulement en ce qui a trait aux sciences de la religion, mais aussi dans le but de mieux informer le discours public et médiatique.

32. D. Meintel, « Comment être catholique [...] ».

BIBLIOGRAPHIE

- Ammerman, Nancy T. (2010), «The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity», *Social Compass*, vol. 57, n° 2, p. 154-167.
- Ammerman, Nancy T. (2013), «Spiritual but not Religious: Beyond Binary Choices in the Study of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 52, n° 2, p. 258-278.
- Appadurai, Arjun (2006), *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Durham, Duke University Press.
- Boucher, Guillaume (2015), «Le patrimoine religieux bâti: point de départ d'une sociabilité cosmopolite», dans Daniela Moisa et Jessica Roda (dir.), *La diversité des patrimoines. Du rejet du discours à l'éloge des pratiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 201-218.
- Boucher, Yannick (2010), *Minorité musulmane en contexte migratoire: étude de cas d'une mosquée à Saguenay*, mémoire de maîtrise (M.A.), anthropologie, Université de Montréal, en ligne, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4845>, consulté le 28 octobre 2018.
- Castel, Frédéric (2005), «Convertis québécois et unions interreligieuses: quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes», dans Michel Venne (dir.), *Annuaire du Québec*, Montréal, Fides, p. 222-228.
- Castel, Frédéric (2015), «De la visibilité des lieux de culte à l'invisibilité des jeunes issus de la diversité religieuse», dans Annick Poitras (dir.), *L'état du Québec 2016*, avec la collab. de Michel Venne, Montréal, Institut du Nouveau Monde et Del Busso, p. 53-61.
- Cipriani, Roberto (2017), *Sociology of Religion: An Historical Introduction*, New York, Routledge, en ligne, <https://www.taylorfrancis.com/books/9781351488891>, consulté le 28 octobre 2018.
- Eade, John (2000), *Placing London: From Imperial Capital to Global City*, New York, Berghahn.
- Fuller, Robert C. (2001), *Spiritual but not Religious*, New York, Oxford University Press.
- Germain, Annick et Julie Elizabeth Gagnon (2003), «Minority Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montreal», *Planning Theory and Practice*, vol. 4, n° 3, p. 295-318.
- Germain, Annick et Julie Elizabeth Gagnon (2004), «L'évolution des attitudes des municipalités dans les dossiers d'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques: durcissement discriminatoire ou crise d'adaptation?», dans Jean Renaud, Annick Germain et Xavier Leloup (dir.), *Racisme et discrimination: permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 109-128.

- Germain, Annick, Laurence Liégeois et Heidi Hoernig (2007), «L'espace public à l'épreuve des religions : des paysages pluriels à négocier?», dans Antonio da Cunha et Laurent Matthey (dir.), *La ville et l'urbain : des savoirs émergents*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, p. 321-340.
- Glick Schiller, Nina et Ayse Caglar (2015), «Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers: Rethinking Urban Sociabilities Within Multiscalar Power», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 23, n° 1, p. 1-18.
- Glick Schiller, Nina, Ayse Caglar et Thaddeus C. Gulbrandsen (2006), «Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality and Born-Again Incorporation», *American Ethnologist*, vol. 33, n° 4, p. 612-633.
- Grzymala-Kazłowska, Aleksandra (2015), «Social Anchoring: Immigrant Identity, Security and Integration Reconnected?», *Sociology*, vol. 50, n° 6, p. 1-17.
- Knoblauch, Hubert (2003), «Europe and Invisible Religion», *Social Compass*, vol. 50, n° 3, p. 267-274.
- Lemieux, Raymond (2002), «Les croyances des Québécois», conférence prononcée au Centre St-Charles de Sherbrooke le 15 octobre 2002 et dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval le 27 octobre 2002, en ligne, www.academia.edu/1864386/Les_croyances_des_Qu%C3%A9bécois, consulté le 28 octobre 2018.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion*, New York, Macmillan.
- Meintel, Deirdre (soumis), «Le tabou sur le religieux au Québec».
- Meintel, Deirdre (sous presse), «Comment être catholique au Québec aujourd'hui?», dans Valérie Aubourg et collab. (dir.), *Ethnographies du catholicisme : France, Québec, Belgique*, Paris, Karthala.
- Meintel, Deirdre (2011), «Catholicism as Living Memory in a Spiritualist Congregation», *Quebec Studies*, vol. 52, p. 69-86.
- Meintel, Deirdre (2012), Seeking the Sacred Online in Quebec, *Anthropologica*, vol. 54, n° 1, p. 19-32.
- Meintel, Deirdre (2016), «Religion, Conviviality and Complex Diversity», *New Diversities*, vol. 18, n° 1, p. 23-36.
- Meintel, Deirdre (2018), «Quelle identité pour les jeunes issus de l'immigration?», *Relations*, n° 704, février, p. 24.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière (2011), «Tendances actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains : quelques réflexions», *Ethnologies*, vol. 33, n° 1, p. 5-17.
- Rousseau, Louis et Frédéric Castel (2005), «Un défi de la recomposition identitaire au Québec : le nouveau pluralisme religieux», *Cahier de recherche du GRIMER*, n° 1, p. 1-18.
- Villaroman, Noel G. (2012), «“Not in My Backyard” : The Local Planning Process in Australia and Its Impact on Minority Places of Worship», *Religion and Human Rights*, vol. 7, n° 3, p. 215-219.

CHAPITRE 19

« Le religieux là où on ne l'attend pas » ou lorsqu'on l'attend trop : ethnographie des soins de première ligne

EMILIE AUDY

Le contexte politique québécois des dernières années, notamment avec la publication du rapport Bouchard-Taylor en 2008 et le projet de loi 60 d'une charte des valeurs québécoises à l'automne 2013, a laissé dans son sillage une profusion de littérature. Son abondance, tant universitaire que médiatique, laissait sous-entendre la centralité des enjeux liés à la religion dans les services publics. Basé sur une ethnographie des suivis postnatals à domicile sur le territoire montréalais, ce chapitre présente deux constats : la (sur)représentation de la religion dans les débats publics et dans les médias favorise l'utilisation de justifications « clés en main » par les infirmières lorsqu'elles sont en interaction avec leurs usagers et usagères, et la focale mise sur les enjeux liés à la religion, notamment dans les sciences sociales, depuis la dernière décennie empêche d'avoir une vue d'ensemble sur les phénomènes étudiés.

SYSTÈME DE SANTÉ QUÉBÉCOIS ET RELIGION

Les études québécoises confirment la présence de la religion dans les soins dispensés au Québec et nombreuses sont celles qui traitent de sa prise en compte, des accommodements et de l'adaptation des pratiques de soins en milieu hospitalier. Elles concluent entre autres que la compétence en matière de soins de santé intègre l'obligation d'ajustement et est incorporée à la pratique professionnelle¹; que l'adaptation des pratiques de soins, aux demandes tant religieuses que culturelles, fait partie intégrante de l'intervention²; que les négociations entourant les normes, les valeurs et les savoirs des usagers et des intervenants sont inhérentes aux soins prodigués³; que les intervenants sont quotidiennement amenés à «faire des adaptations qui tiennent compte de la condition clinique de la personne, de son histoire de vie, de ses besoins et de ses croyances⁴»; et finalement, que la religion est une dimension parmi d'autres dans la vie du patient et justifie, dans le cadre du modèle de soins personnalisés, des adaptations quotidiennes⁵. Ces études mettent en lumière un discours prédominant dans le réseau québécois de la santé et spécifiquement dans les services de première ligne : les professionnels de la santé ont une relative facilité à s'adapter à la majorité des demandes d'accommodement eu égard à la religion. Ces demandes sont perçues comme une forme d'intervention personnalisée ou d'individuation des services de soins, ce qui explique pourquoi, même quand il n'y a pas d'obligation juridique d'accommoder, les professionnels de la santé cherchent généralement une entente avec leurs usagers.

Pourtant, un récent sondage de la Fédération interprofessionnelle de la santé du Québec (FIQ) sur la charte des valeurs⁶

-
1. G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*.
 2. S. Fortin, *Les enjeux et les défis d'une pratique pédiatrique en contexte pluraliste [...]*.
 3. S. Fortin et M. Knotova, «Présentation. Îles, continents et hétérotopies [...]».
 4. J. Le Gall et S. Xenocostas, «L'adaptation des soins sociosanitaires [...]», p. 172.
 5. J. Le Gall, S. Xenocostas et S. Lemoyne-Dessaint, «Manifestation du fait religieux [...]».
 6. À l'automne 2013, Bernard Drainville, alors ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, sous la bannière du Parti québécois, dépose le projet de loi n° 60 à l'Assemblée nationale. La *Loi sur la laïcité de l'État et sur l'encadrement des demandes d'accommodements religieux*, soutient-il, vise à la création de règles balisant les demandes d'accommodement en matière de religion.

faisait état que 76,1 % des membres interrogés estimaient nécessaire de baliser et d'encadrer les demandes d'accommodement pour motif religieux. «On ne peut pas indéfiniment tolérer que ça repose sur les épaules des individus. Il faut une décision collective claire», soutenait Régine Laurent, présidente de la FIQ⁷. L'appui de la FIQ au projet de charte des valeurs a été présenté par les médias comme «une note dissonante⁸» dans le réseau de la santé qui, depuis le début, «résistait en bloc⁹» au projet de loi 60 et ne concordait pas avec le discours dominant quant à la facilité à accommoder les demandes culturelles et religieuses dans le réseau de la santé.

Les conclusions de Fortin nous permettent toutefois de donner du sens à cet appui. Elle le défend par l'argument que la religion et l'ensemble des différences culturelles n'apparaissent pas comme un «problème» en soi, jusqu'au moment où les usagers «tendent à trop diverger par rapport à ce qui est acceptable comme attitude à adopter dans l'espace thérapeutique¹⁰». La religion, la culture et l'ethnicité servent alors de référence «"clé en main" pour expliquer les croyances ou comportements marginaux¹¹». Elles deviennent alors un obstacle à l'intervention du corps médical et paramédical, une entrave au traitement médical et une barrière aux soins¹².

Je proposais, dans le cadre de ma recherche doctorale, d'étudier les façons dont les infirmières adaptent – j'utilise le terme «négocient» en référence à Anselm Strauss – leur pratique de soins et jusqu'où sont-elles prêtes à le faire afin de prendre en compte les croyances et les pratiques religieuses de leurs usagers et usagères. Pour ce faire, je me suis concentrée sur les infirmières et les soins postnatals à domicile.

7. Radio-Canada, «Les infirmières appuient la charte des valeurs».

8. A. Daoust-Boisvert, «Port de signes religieux: le principal syndicat des infirmières appuie la charte».

9. A. Daoust-Boisvert, «Charte des valeurs: la santé résiste en bloc».

10. S. Fortin, *Conflits et reconnaissance dans l'espace social de la clinique [...]*, p. 183.

11. *Ibid.*

12. J. Le Gall et S. Xenocostas, *op. cit.*

LA SOCIOLOGIE AU TEMPS DES PROJETS NATIONALISTES

À l'automne 2013, je rencontre les membres de l'équipe de périnatalité 0-5 ans du Centre de santé et de services sociaux (CSSS) de Bordeaux-Cartierville-Saint-Laurent¹³ pour leur présenter mon projet de recherche doctorale. Je leur explique alors que je m'intéresse à la prise en compte (ou non) de toutes les idées, croyances, connaissances, pratiques ou expériences religieuses qui transcendent le contexte de soins. Je paraphrase Nancy T. Ammerman en mentionnant qu'au-delà de la pratique et de la croyance, je désire me pencher sur l'étendue des réalités mentale, physique, émotionnelle, politique et sociale qui tombent dans le domaine de l'expérience religieuse et qui émergent, directement ou indirectement, en contexte de soins¹⁴. Je cherche à savoir comment les infirmières négocient leur pratique de soins lorsqu'elles font face à l'irruption d'éléments religieux.

Autour de la grande table, un moment de silence. Elles m'apparaissent songeuses, sceptiques, voire inquiètes. Lentement, les langues se délient et elles formulent leurs incertitudes: «On n'aborde pas la religion dans nos suivis», commence l'une d'elles. «Vous allez être déçue, parce qu'on ne parle pas beaucoup de religion dans nos suivis à domicile», renchérit une autre; «on n'a pas le temps.» Pour les rassurer, mais également pour me convaincre, je leur mentionne que mon expérience de recherche, notamment en observation, m'a permis de développer mon savoir-vivre¹⁵ et que je sais reconnaître les pratiques religieuses concrètes (prières, Coran dans le berceau de l'enfant, etc.) tout en étant sensible à l'influence de la religion sur les pratiques quotidiennes des familles, en matière de soins de santé (comme l'allaitement «fortement recommandé par le Coran durant les deux premières années de l'enfant», par exemple¹⁶). Bref, je suis entraînée à repérer

13. Depuis le 1^{er} avril 2015, le CSSS de Bordeaux-Cartierville-Saint-Laurent fait partie du Centre intégré universitaire de santé et de services sociaux (CIUSSS) du Nord-de-l'Île-de-Montréal. Je conserve l'appellation CSSS puisqu'au moment de l'étude, il était question du CSSS de Bordeaux-Cartierville-Saint-Laurent, de son territoire et de ses services, et non de l'ensemble du CIUSSS alors inexistant.

14. N. T. Ammerman, *Everyday Religion* [...], p. 6.

15. S. Beaud et F. Weber, *Guide de l'enquête de terrain* [...].

16. S. Fortin et J. Le Gall, «Néonatalité et constitution des savoirs en contexte migratoire [...]», p. 24.

l'invisible¹⁷. Leurs réserves concernant la présence du religieux dans le soin postnatal à domicile m'ébranlent un peu, mais je reste confiante: « Il y a nécessairement des éléments religieux qui transcendent le soin et elles doivent en prendre compte! », me dis-je, non sans arrogance, en me référant à mes lectures.

Mais mon arrivée dans l'équipe du CSSS concorde, à quelques jours près, avec le dépôt du projet de loi sur la laïcité de l'État et sur l'encadrement des demandes d'accommodements religieux de Bernard Drainville, et on sait que les projets nationalistes – ou les moyens pris pour régler les « crises » autour de tels projets, comme le furent les accommodements raisonnables en 2006 – sont reconnus pour exacerber les malaises autour des questions culturelles et religieuses¹⁸. Face à mon projet, l'ensemble des institutions était sur ses gardes: le comité d'éthique à la recherche en santé publique de l'Agence de la santé et des services sociaux de Montréal, l'administration du CSSS et ses employés. Personne ne semblait avoir envie que je traite de la question religieuse dans les services de santé: les infirmières soutenaient que l'observation d'éléments religieux était futile puisqu'« on ne parle pas de religion dans les suivis postnatals » et les usagères s'empressaient de me dire que leur croyance et leurs pratiques religieuses étaient « normales ». Cette réticence à aborder la religion ne faisait qu'amplifier ma certitude quant à la présence d'éléments religieux dans les services de santé et j'en venais à croire que la religion était plus problématique qu'on le laissait entendre.

Une fois sur le terrain, le contexte politique québécois a été un constant bruit de fond pendant mon étude. Les sorties publiques de Pauline Marois et de Bernard Drainville, les événements médiatiques entourant des polémiques associées à la religion dans l'espace public et la tenue des élections provinciales ont

17. J'ai affiné mes connaissances en ethnographie au cours de mes lectures, mais principalement lors des séminaires sur l'ethnographie de l'équipe de recherche Pluradical, de la Chaire de recherche du Canada en étude du pluralisme religieux.

18. Le Gall et Xenocostas reprennent les propos d'une travailleuse sociale pour illustrer le malaise à aborder la religion au temps des projets nationalistes: « [...] ils lisent les journaux, ils ont vu tout ce qui se passe aussi par rapport aux accommodements raisonnables, tout ça. Ils ne savent peut-être pas comment nous on se situe. Une Blanche qui arrive avec ses croyances et qui travaille pour le gouvernement » (J. Le Gall et S. Xenocostas, *op. cit.*, p. 177).

fait fluctuer les relations que j'entretenais avec les participantes. Par moment, j'avais l'impression que les infirmières interprétaient ma présence comme une menace : j'étais une délatrice qui allait écrire un rapport sur la façon dont elles gèrent l'altérité religieuse et culturelle, un rapport que j'allais de toute évidence transmettre à leur supérieur¹⁹. En effet, mon étude, comme plusieurs portant sur la religion, semblait perçue par les participantes comme une analyse délimitant les bonnes et les mauvaises formes de gestion des demandes religieuses²⁰. Dans les périodes d'accalmie politique ou une fois l'engouement pour la Charte résorbé, les participantes semblaient moins méfiantes et plus ouvertes à ma présence et à mes questions.

LE PERCEPTIBLE ET LE DOMICILE

Lors des rencontres postnatales, il est vrai que les usagères ne sont pas questionnées d'emblée sur leur croyance et leur pratique religieuse. Si certaines mères annoncent de front leur religion et leurs pratiques, la forte majorité se fait discrète. Malgré tout, les infirmières sont toutes en mesure d'identifier la religion des familles qu'elles rencontrent. «Comment le savez-vous si vous n'en parlez jamais?», leur ai-je demandé, «Ben! Ça se voit!», m'ont-elles répondu. Le domicile, en tant qu'espace habité, rend visibles les croyances et les pratiques des usagères. Certains éléments du décor permettent de cerner des données culturelles : l'autel de culte hindou installé dans le coin du salon, les croix accrochées aux murs et les livres de louanges laissés sur la table du salon et les meubles en acajou, et la décoration minimaliste chez les juifs hassidiques viennent, sans même devoir en discuter, informer (ou à tout le moins orienter) les infirmières quant à la religion de leurs usagères. Les infirmières en CLSC sont bien intégrées à la communauté qu'elles desservent et savent reconnaître certains éléments culturels²¹. Ainsi, même si certaines familles ne

19. Anne Vega relève également cette «méfiance à l'égard de toute personne présentée par les cadres et qui semble connaître le milieu hospitalier» (*Une ethnologue à l'hôpital [...]*, p. 17).

20. R. A. Orsi, «Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?», p. 171.

21. M. Faulkner, *Travail, mobilisation et résistance [...]*.

désirent pas démontrer et aborder leur religion ou leur culture « pour un mal de dents », pour reprendre l'expression de Lévy²², l'accès au domicile donne tout de même certaines informations.

Outre des éléments du décor, mes observations me permettent de saisir l'émergence de plusieurs formes de manifestation du religieux lors de la rencontre entre les usagères et les professionnelles de la santé. Lors des suivis postnatals à domicile, lorsque les infirmières dispensent leurs soins – sous forme d'enseignement ou d'actes techniques –, elles prennent en compte les pratiques et les croyances religieuses des usagères et de leur famille.

PRENDRE EN COMPTE LA RELIGION OU LES JUSTIFICATIONS « CLÉS EN MAIN »

Roseline, une des infirmières participant à mon étude, avoue ne pas faire de visites à domicile chez les familles juives le samedi. « Ils ne répondent pas au téléphone, c'est le shabbat. On ne les visite pas le samedi, c'est le sabbat. Ce n'est pas grave. Je prends ça en considération. C'est plus important, cette relation-là... avec Dieu. » Cette forme d'ajustement concernant les rendez-vous est fréquente dans les services de première ligne. Ce qui est tout aussi fréquent, toutefois, c'est d'imputer à la religion d'une usagère le fait qu'elle ne se soit pas présentée à un rendez-vous donné. Si une juive manque un rendez-vous le samedi ou si une musulmane manque un rendez-vous pendant la période du ramadan, nécessairement, les infirmières attribueront cette absence à la religion. C'est ce que Fortin appelle des références ou des justifications « clés en main » qui visent à expliquer les comportements qui s'éloignent des normes édictées par les instances de santé²³. En agissant ainsi, les infirmières négligent les autres composantes du contexte de vie des usagères et les essentialisent à leur religion. Il arrive même que s'arrêter à la religion les empêche de cerner le véritable problème.

22. I. Lévy, *La religion à l'hôpital*.

23. S. Fortin, « Conflits et reconnaissance dans l'espace social de la clinique [...] », p. 183.

Dans un texte de Le Gall, Xenocostas et Lemoyne-Dessaint²⁴, les auteures présentent justement les propos d'une intervenante de première ligne qui s'est vu confié le dossier d'une femme musulmane parce qu'elle détenait une expertise sur l'islam. Cette dernière se prononce: «Quand je suis allée voir la madame, c'est vrai, en fait, elle est musulmane, mais elle avait des problèmes de troubles de personnalité non diagnostiqués [...] Et pour moi c'était étonnant de voir qu'on n'avait pas considéré les problèmes de santé mentale, on avait vu juste le problème de religion. La religion n'y était pour rien²⁵.»

Réduire l'individu à ses caractéristiques culturelles et religieuses s'apparente à l'approche culturaliste. Cette approche, rudement critiquée par les anthropologues, fait en sorte que l'individu est occulté de son contexte de vie sociale et de ses conditions d'existence. Une telle façon de procéder dissimule de surcroît les rapports de pouvoir entre les populations minorisées et les institutions de santé²⁶. Comme Fassin le note, il existe deux risques liés à l'idéologie culturaliste. Le premier est le risque de réification de la culture, où celle-ci est considérée indépendamment du reste de la réalité sociale. Ce faisant, on risque «de passer sous silence le "rôle pathogénique" des inégalités sociales [...], de la pauvreté et de l'exclusion sociale²⁷ [...]». Le deuxième risque est la surdétermination culturelle, qui fait de la culture l'explication de tous les comportements de tous les membres d'un groupe ciblé, comme si la culture était homogène²⁸.

Les infirmières ne sont pas les seules à imputer à la religion certains comportements et j'ai moi-même procédé *a priori* à de telles associations. Quand j'apprends, avant de me rendre à une observation, que la mère, au patronyme arabe, s'est assurée que j'étais bel et bien UNE chercheuse avant de donner son accord pour participer à la recherche, je me suis automatiquement dit que cette femme devait être «très pratiquante». On peut d'ailleurs lire ma déception dans mon carnet d'observation alors que

24. J. Le Gall, S. Xenocostas et S. Lemoyne-Dessaint, *op. cit.*

25. *Ibid.*, p. 30.

26. D. Fassin, *Le culturalisme pratique de la santé publique [...]*.

27. J. Le Gall, S. Xenocostas et S. Lemoyne-Dessaint, *op. cit.*, p. 32.

28. D. Fassin, «Inégalité, genre et santé, entre l'universel et le culturel».

je réalise ma propre référence clés en main. Cette déception est liée à une envie de faire des observations riches, où les éléments susceptibles de faire appel à la négociation sont nombreux, validant ainsi la pertinence de mon sujet. Le temps passé sur le terrain m'apprendra que les éléments les plus intéressants sont souvent très subtils et difficiles à repérer au premier regard.

QUAND LA CHERCHEUSE PROVOQUE L'ÉMERGENCE DU RELIGIEUX

Après avoir été témoin de plusieurs situations où la religion était mise à l'avant-scène par l'infirmière, ce qui me paraissait contraire aux propos qu'elles avaient tenus à notre première rencontre, j'en suis venue à me demander si ma présence n'exacerbait pas l'émergence d'élément religieux.

Sachant que je m'intéressais à la religion, certaines infirmières, et mêmes certaines usagères, ont mis ou ont tenté de mettre, lors de nos rencontres, l'accent sur les aspects religieux. Lors d'une discussion concernant l'allaitement, une usagère nous mentionne qu'il est important pour elle d'allaiter, parce que dans son pays, toutes les femmes allaitent. L'infirmière lui demande alors: « Et est-ce que c'est religieux, ça? Parce qu'Emilie ici note les éléments religieux. » Toujours par rapport à l'allaitement, une usagère congolaise a un jour répondu à l'infirmière « puisqu'on parle de religion, je répondrai "si Dieu le veut" » alors que celle-ci lui demandait si elle avait le désir d'allaiter longtemps. Dans ces deux cas, les participantes font clairement référence à ma présence et à mon objet d'étude, avant d'aborder le religieux.

Lorsque les participantes ne font pas directement référence à moi ou à mon étude, il arrive que je me demande tout de même si ma présence n'influence pas leur propos. Lors d'une observation, une infirmière demande à l'usagère si elle reçoit du soutien des membres de son Église ou de sa communauté religieuse, plutôt que de laisser la question ouverte à toutes les sources de soutien social. Dans ces situations, je ne peux que prendre ces références au religieux avec beaucoup de précautions.

LA RELIGION QUAND ON L'ATTEND TROP : LE RÔLE DE L'ETHNOGRAPHIE

L'approche ethnographique devait me permettre de saisir le religieux et de dégager ce qui relevait de la foi et de la transcendance. Pour ce faire, j'avais d'abord évité de définir et de délimiter *a priori* ce que j'entendais par religion de peur de restreindre mon regard ethnographique²⁹. J'avais laissé la définition de la religion délibérément ouverte afin de saisir le religieux à partir de son enracinement dans le quotidien³⁰. Outillée des principes de base en ethnographie, c'est bien souvent en comparant une situation à une autre que j'ai détecté la présence d'un élément religieux au sein de la rencontre entre l'infirmière et l'usagère.

Au cours du processus ethnographique, j'ai régulièrement été confrontée à des impasses. La religion se manifestait au cours des suivis, certes, et les infirmières négociaient leur pratique professionnelle afin de laisser de l'espace aux irruptions du religieux au sein des suivis, mais il y avait beaucoup plus que ça. Traiter des négociations de la pratique infirmière lorsqu'elles sont confrontées aux croyances et aux pratiques religieuses des usagères occulte une grande part du travail de négociation que font les infirmières au quotidien. Les négociations qu'elles entreprennent vont beaucoup plus loin que la simple prise en compte des croyances et des pratiques religieuses de leurs usagères. La religion s'inscrit dans le contexte de vie des acteurs et elle est indissociable du pays d'origine, du niveau de maîtrise du français et de l'anglais, des valeurs personnelles et familiales ou du statut socioéconomique d'une famille.

Face à une usagère, les infirmières ne départagent pas ce qui relève de la religion ou des croyances personnelles et familiales, elles prennent la nouvelle mère dans son entièreté et s'acquittent «de [leur] mandat professionnel qui consiste à offrir des soins personnalisés et axés sur les besoins des individus³¹». Multi-dimensionnels, les facteurs qui incitent à la négociation de la

29. B. Malinowski, *Les argonautes du Pacifique occidental*.

30. M. Berger et C. Gayet-Viaud, «Introduction. Du politique comme chose au politique comme activité [...]».

31. J. Le Gall et S. Xenocostas, *op. cit.*, p. 185.

pratique infirmière vont bien au-delà de la religion. C'est ce qu'elles essayaient de me dire, à l'automne 2013, autour de la grande table.

Peut-être adaptent-elles leur pratique de soins à la religion. Mais comment savoir si ces pratiques et ces croyances découlent bel et bien de la religion et non de croyances familiales, de valeurs personnelles, voire même d'une idéologie politique ? Aujourd'hui, les reconfigurations religieuses et l'émergence de nouvelles formes de spiritualité rendent parfois complexe la reconnaissance de certaines pratiques, croyances ou discours³². Certaines usagères vivent strictement selon une religion alors que d'autres bricolent leurs appartenances confessionnelles, un *mix and match* de traditions religieuses, culturelles ou familiales³³. Comment départager ce qui relève strictement du religieux ? De plus, la religion est très rarement abordée de front lors des suivis et elle est constamment ensevelie sous une multitude d'autres caractéristiques beaucoup plus criantes : ménage précaire, présence de maladie mentale, trouble de stress post-traumatique...

CONCLUSION : DE LA RELIGION À « LA DIFFÉRENCE »

Pour brosser un véritable portrait du travail de négociation que les infirmières en soins à domicile font au quotidien, j'ai dû élargir mon regard. L'hypothèse de base d'aborder uniquement la religion ne rendait pas justice à la complexité de la pratique infirmière telle que vécue. J'ai donc opté pour le terme « différence ». Les conclusions de mon étude montraient qu'au cours des interactions entre infirmières et usagères, la culture professionnelle infirmière se déploie et entre en contact avec la culture profane de l'usagère. La rencontre de ces deux cultures laisse parfois émerger des tensions, des manifestations de « la différence ». Pour faire écho à Thériault³⁴, j'entends par « différence » les éléments de la culture profane de l'usagère qui ne concordent pas avec la culture professionnelle de l'infirmière. Ma recherche se voulait donc une

32. J. Le Gall, S. Xenocostas et S. Lemoyne-Dessaint, *op. cit.*

33. N. T. Ammerman, *op. cit.*

34. B. Thériault, *The Cop and the Sociologist [...]*.

analyse des négociations de la pratique de soins des infirmières lorsque celles-ci sont confrontées à des manifestations de la différence.

BIBLIOGRAPHIE

- Ammerman, Nancy T. (2007), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford University Press.
- Beaud, Stéphane et Florence Weber (2003), *Guide de l'enquête de terrain: produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte.
- Berger, Matthieu et Carole Gayet-Viaud (2011), «Introduction. Du politique comme chose au politique comme activité. Enquêter sur le devenir politique de l'expérience ordinaire», dans Mathieu Berger, Daniel Cefaï et Carole Gayet-Viaud (dir.), *Du civil au politique: ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, Peter Lang, p. 9-24.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport final abrégé, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, en ligne, <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-abrege-fr.pdf>, consulté le 21 avril 2016.
- Daoust-Boisvert, Amélie (2013). «Charte des valeurs: la santé résiste en bloc», *Le Devoir*, 5 octobre.
- Daoust-Boisvert, Amélie (2013). «Port de signes religieux: le principal syndicat des infirmières appuie la charte», *Le Devoir*, 6 décembre.
- Fassin, Didier (1999), «Inégalité, genre et santé, entre l'universel et le culturel», dans Yvonne Preiswerk et Mary-Josée Burnier (dir.), *Tant qu'on a la santé. Les déterminants socio-économiques et culturels de la santé dans les relations sociales entre les hommes et les femmes*, Genève, IUED, p. 119-130.
- Fassin, Didier (2001), «Le culturalisme pratique de la santé publique. Critique d'un sens commun», dans Didier Fassin et Jean-Pierre Dozon (dir.), *Critique de la santé publique: une approche anthropologique*, Paris, Balland, p. 181-208.
- Faulkner, Marcel (2013), *Travail, mobilisation et résistance: normes et règles en jeu*, Paris, L'Harmattan.
- Fortin, Sylvie (2004), «Les enjeux et les défis d'une pratique pédiatrique en contexte pluraliste: réflexions théoriques», dans Sylvaine De Plaen (dir.), *Soins aux enfants et pluralisme culturel*, Montréal, Éditions de l'Hôpital Sainte-Justine, p. 87-105.
- Fortin, Sylvie (2013), «Conflits et reconnaissance dans l'espace social de la clinique. Les pratiques cliniques en contexte pluraliste», *Anthropologie et sociétés*, vol. 37, n° 3, p. 179-200.

- Fortin, Sylvie et Michaela Knotova (2013), «Présentation. Îles, continents et hétérotopies: les multiples trajectoires de l'ethnographie hospitalière», *Anthropologie et sociétés*, vol. 37, n° 3, p. 9-24.
- Fortin, Sylvie et Josiane Le Gall (2007), «Néonatalité et constitution des savoirs en contexte migratoire: familles et services de santé. Enjeux théoriques, perspectives anthropologiques», *Enfances familles générations*, n° 6, p. 16-37, en ligne, www.efg.inrs.ca/index.php/EFG/article/view/53, consulté le 26 avril 2016.
- Le Gall, Josiane et Spyridoula Xenocostas (2011), «L'adaptation des soins socio-sanitaires de première ligne à la diversité religieuse: l'exemple du Québec», *Ethnologies*, vol. 33, n° 1, p. 169-189.
- Le Gall, Josiane, Spyridoula Xenocostas et Sophie Lemoyne-Dessaint (2012), «Manifestation du fait religieux dans les institutions de santé de première ligne au Québec», *Alterstice*, vol. 2, n° 2, p. 23-34.
- Lévy, Isabelle (2004), *La religion à l'hôpital*, Paris, Presses de la Renaissance.
- Malinowski, Bronislaw (1963), *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- Orsi, Robert A. (2003), «Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, n° 2, p. 169-174.
- Radio-Canada (2013), «Les infirmières appuient la Charte des valeurs», *Radio-Canada*, 5 décembre.
- Strauss, Anselm L. (1992), *La trame de la négociation: sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, L'Harmattan.
- Thériault, Barbara (2013), *The Cop and the Sociologist: Investigating Diversity in German Police Forces*, Bielefeld, Transcript Verlag.
- Vega, Anne (2000), *Une ethnologue à l'hôpital: l'ambiguïté du quotidien infirmier*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

CHAPITRE 20

Le théologal où on ne l'attend pas

MARC DUMAS

Université de Sherbrooke

Les analyses interdisciplinaires des phénomènes religieux permettent de mieux décrire les lieux du religieux aujourd'hui, des plus traditionnels aux plus émergents. D'une société relativement homogène dont les lieux étaient assez bien définis pour exprimer le religieux (credo, textes sacrés, rites, symboles, communautés de foi), nous faisons aujourd'hui l'expérience d'effritements et de recompositions, conséquences paradoxales du processus moderne de sécularisation : détraditionalisation en christianisme, recherches tous azimuts de sens et de spiritualités, pluralisation des propositions issues des traditions religieuses, accommodations à la société matérialiste et de consommation... Il y a des pèlerins et des convertis, pour paraphraser le titre d'un ouvrage de la sociologue Danièle Hervieu-Léger, des analphabètes religieux et d'autres qui se replient et s'enlisent dans des croyances destructrices, aliénantes et violentes qui défigurent les religions et le religieux...

Dans ce contexte plus qu'effervescent, la pratique théologique est-elle menacée de délitement, voire de disparition? La menace ne serait-elle que pour une certaine pratique théologique, incapable de rebondissement devant les nouveaux défis contemporains? De quoi l'exercice théologique rend-il ou peut-il rendre compte aujourd'hui? L'objectif de cette contribution est d'explorer ce que les théologiens et les théologiennes entreprennent pour traquer le théologal au cœur des déplacements et des bouleversements socioreligieux. La pratique théologique me semble

minimalement devoir prendre en compte deux éléments: le contexte et le théologal¹. La pratique théologique ne peut en effet s'exculturer ou encore se déconnecter de la vie concrète des hommes et des femmes; elle ne peut faire fi des nouveaux espaces dans lesquels l'humain construit son monde. La pratique théologique devrait aussi plus spécifiquement rendre compte des traces, de la dynamique de présence et d'absence du théologal au cœur de l'humain et du monde. Le théologal renvoie au souffle de la *ruah* qui plane sur les eaux au début de la création en Genèse, au feu du buisson ardent que Moïse rencontre au désert ou encore à la transparence de Dieu à travers les dires et les actes de Jésus de Nazareth. Le théologal réfère à ce qui transcende notre matérialité, à ce qui nous dépasse et nous échappe, au divin... Moins peut-être au fondement ou en surplomb comme dans les lectures du passé, mais peut-être plus au cœur de l'humain et de sa vie personnelle et collective, psychologique, sociale et politique. Les propositions et réflexions de Paul Tillich (1886-1965), de Michel de Certeau (1925-1986) ou encore de Pierre Gisel (1947-) serviront de catalyseur pour préciser les enjeux d'une telle recherche théologique en modernité avancée. Je veux ainsi souligner l'apport interruptif de la perspective théologique face aux phénomènes religieux contemporains, et par conséquent plaider pour un dialogue interdisciplinaire plus inclusif du caractère théologal du religieux, dont la recherche théologique est le témoin.

L'INCONDITIONNÉ CHEZ PAUL TILlich

La religion est l'expérience de l'inconditionné, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu. Celle-ci est l'expérience du néant de ce qui existe, du néant des valeurs, du néant de la vie personnelle. Là où cette expérience a conduit au non absolu, radical, elle se retourne subitement en une expérience aussi absolue de la réalité, en un oui radical. Il ne s'agit pas d'une réalité nouvelle, à côté ou au-dessus des choses: ce serait seulement alors une chose d'un ordre supérieur qui tomberait encore sous le non. Mais à travers les choses, cette réalité s'impose à nous, laquelle est en même temps le non et le

1. M. Dumas, «L'expérience en théologie ou la théologie en expérience».

oui aux choses. Ce n'est pas un être, ce n'est pas la substance, ce n'est pas la totalité de ce qui est. C'est, pour employer une formule mystique, l'au-delà de l'être, lequel est en même temps le rien absolu et le quelque chose absolu. Mais le prédicat «est» voile le fait qu'il ne s'agit pas d'une réalité d'être, mais bien d'une réalité de sens et, de plus, du sens ultime, le plus profond, qui ébranle tout et édifie tout à nouveau².

C'est ainsi que Paul Tillich s'exprimait en 1919 dans sa conférence programme sur une théologie de la culture. Cette longue citation articule déjà plusieurs éléments de ce que je tenterai d'explicitier ci-dessous. Tout d'abord, la recherche théologique, si elle est habituellement associée à une communauté de foi, peut aussi trouver d'autres lieux d'ancrage contextuels pour se déployer à travers toutes les fonctions de la culture, dans l'espace social et au cœur de l'existence humaine. Ainsi, nous pouvons imaginer une pratique théologique qui s'intéresse à l'inconditionné travaillant la créativité des hommes et des femmes et qui se manifeste dans l'art, la morale, la politique, la science, mais aussi dans l'architecture ou la santé, bref, dans toutes les fonctions de la culture. Ensuite, la religion, si elle est habituellement associée à une doctrine ou à des credo, à des croyances ou des institutions, est ici comprise comme une dynamique, comme une irruption du sens ultime qui ébranle et bouleverse, traverse et transforme les formes du conditionné. Dans d'autres textes tillichiens de cette théologie de la culture, des notions analogues viendront, selon les contextes, articuler cette irruption de la radicalité, cet ébranlement et ce retournement de la réalité. Je compare parfois cette irruption à un point sur une ligne ou encore à un point sur une surface ; ce point est la surprenante et inattendue percée de l'Éternel dans le temporel ; ce point est l'inouï du silence qui se fait entendre dans l'écho de nos conversations ; ce point est constitutif de la ligne et du plan ; il les permet... Enfin, la réalité inconditionnée dont il est ici question, si elle est habituellement ou spontanément associée à Dieu, s'en distingue aussi, parce que déjà dans le contexte des années 1920, le mot «Dieu» est devenu inutilisable :

Il est impossible, par exemple, à celui qui est conscient de cette situation [une situation spirituelle marquée par l'hétéronomie,

2. P. Tillich, «Sur l'idée d'une théologie de la culture», p. 35-36.

l'objectivation et la loi du Grand Inquisiteur] de parler de Dieu comme si ce mot pouvait immédiatement communiquer la puissance qui lui est essentielle. Voilà pourquoi on doit parler de l'inconditionné. Non pas comme si c'était un concept substitut; c'est plutôt une clé permettant d'ouvrir, à soi et aux autres, la porte fermée du Saint des Saints qu'est le nom de « Dieu », clé dont on se débarrassera ensuite. La saisie directe et l'énoncé qui va de soi me semblent justement être interdits ici³.

Mais le mot « Dieu » est surtout devenu inutilisable parce que ce dont il est ici question transcende toutes nos représentations. Tillich en parlera à la fin de sa vie comme de « Dieu au-delà de Dieu », « *God above God* ». Les années 1920 serviront à tester et à développer ce projet d'une théologie de la culture, d'une théologie ouverte aux créations culturelles qui considère ces dernières comme des médiums de l'inconditionné. Tillich croit percevoir l'inconditionné dans les manifestations du conditionné; il développe des outils critiques pour éviter la réduction de l'inconditionné à du conditionné (processus de profanisation), ou encore pour éviter de rendre inconditionné un élément du conditionné (processus d'absolutisation). Mieux encore, il emploie la notion de démonique pour critiquer une irruption tordue du divin qui conduit à une réalisation créatrice et destructrice, tant au niveau personnel qu'au niveau social.

Entamer une réflexion sur le théologal avec un théologien-philosophe décédé il y a une cinquantaine d'années pourrait sembler saugrenu à certains. Mais son projet d'une théologie de la culture cherche déjà à éviter le délitement de la théologie dans sa société; en insistant sur le caractère irruptif du divin dans toutes les fonctions de la culture, Tillich fait voir que l'exercice théologique n'est pas uniquement réservé au « petit reste » de la communauté de foi. Faire théologie est pour tous; cela dépasse les frontières confessionnelles. Tillich développe une réflexion théologique respectant l'autonomie moderne et l'irruption du sacré dans le profane. Aujourd'hui, l'horizon de pensée n'est plus celui du philosophe et théologien germano-américain; il s'est profondément transformé. Les critiques exercées contre l'exercice théologique par d'autres approches scientifiques du religieux le remettent

3. *Id.*, « Réponse », p. 105.

encore et toujours en question. Il importe donc de clarifier pourquoi, en quoi et pour quoi la recherche théologique contemporaine fait sens. A-t-elle encore sa pertinence dans un monde de plus en plus sécularisé ? À quoi sert-elle ? Comment se distingue-t-elle des autres sciences qui s'intéressent au religieux ?

Pour répondre à ces questions, il faut aller encore plus loin que la posture tillichienne et concevoir la tâche principale de la théologie comme une traque du théologal dans des contextes, même là où on ne l'attend plus. Et c'est précisément parce que son « objet » échappe aux autres sciences qu'elle peut avoir une pertinence non seulement pour les croyants, mais aussi pour tous ; son « objet » résiste à l'assimilation et à la réduction, à l'intégration et à la totalisation. L'exercice théologique a à l'œil ce qui échappe (une altérité effacée), ou ce qui traverse et transforme le social et le culturel (pratiques d'incarnation et d'inscription au cœur du monde). Pour approfondir notre réflexion, explorons quelques textes de Michel de Certeau et de Pierre Gisel. Le premier a réfléchi théologiquement à la frontière des disciplines ; il a aussi cherché à ne pas perdre ce qu'évoquent les discours de la théologienne et du théologien, alors que cela n'est plus du tout objet des préoccupations de plusieurs de ses contemporains. Le second déplace résolument le réflexe théologique de l'horizon de la communauté de foi à celui de la scène religieuse sociale, scène qui nous intéresse tous, encore là pour souligner la tâche originale de l'exercice théologique. Gisel a le souci de penser le décalage et l'excès sur la scène sociale et culturelle qui a trop longtemps gardé sous silence ces gestes de différenciation, de rupture et d'écart.

L'EXPÉRIENCE THÉOLOGALE CHEZ MICHEL DE CERTEAU

En introduction au premier tome de *La fable mystique*, Michel de Certeau présente ce livre au nom d'une incompétence. Il écrit qu'« il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être*⁴ » (souligné par l'auteur). C'est une écriture en tension entre la présence et l'absence, une écriture mue par le

4. M. de Certeau, *La fable mystique*, p. 9.

désir de l'absent, de celui ou de ce qui manque à l'appel. Un bref séjour auprès de ce «marcheur blessé», comme l'appelle François Dosse, nous permettra de comprendre comment la recherche théologique a des défis importants à relever. Michel de Certeau veut reformuler à travers ses différents travaux sur le passé et le présent, à travers ses implications dans différents réseaux intellectuels et ses engagements dans la cité, comment l'expérience théologique se dit, s'exprime et se soustrait, et ce, en tenant compte des bouleversements fondamentaux survenus en Modernité. Sa mise en lumière d'une dynamique de présence et d'absence de Dieu conduit à un discours théologique différent, qui assume une présence théologique en rupture avec un religieux apprivoisé, en déplacement ou en transit vers d'autres réalités mondaines. La posture théologique en expérience chez Certeau ne permettrait-elle pas de proposer un dire théologique en expérience pertinent pour aujourd'hui, un dire théologique signifiant pour nos contemporains et distinct (ou original) des autres discours sur le religieux ?

Le riche univers certalien déploie un travail de la pensée qui traverse différentes épistémologies contemporaines comme celles de l'historiographie, de l'anthropologie, de la psychanalyse, de la spiritualité ou de la mystique. Cet univers en déplacement constant est ouvert à la différence ; il marque des failles et des écarts et résiste à la compréhension et à la systématisation habituelle ; tout cela donne à penser l'impensable, trop souvent mis de côté par les sciences sociales et humaines.

L'expérience religieuse dont il est question chez Certeau porte plusieurs noms selon les époques (on y reviendra), mais elle pourrait peut-être se résumer à trois moments : tout d'abord le moment de la voix avec un «x», parce qu'une parole (de Dieu), caractérisée par une efficacité, engendre la création, la vie, l'amour et la transformation du monde, bref appelle ou interpelle l'humain à une réponse, à une responsabilité, à une action. Puis vient le moment de la voie avec un «e», parce que la parole ouvre une voie, un chemin, amorce un itinéraire, une errance. Enfin, survient le moment d'un lieu quotidien de rencontre de l'Autre à travers les autres, un lieu de désir et de transit, un lieu communautaire, dont la seule stabilité est de renvoyer le marcheur plus loin. Ces trois moments articulent une dynamique de présence et d'absence

de Dieu, qui balise l'expérience (mystique) chez Certeau ; elle est ce qui s'inscrit au cœur des désirs de sens et de transformation du monde. Dieu met l'humain en marche, le somme de quitter comme Abraham un monde connu pour le conduire ailleurs. Dieu meut à l'infini et follement vers l'Autre et les autres. Il entraîne une action théologale inattendue, surprenante.

Si le thème de l'expérience revient régulièrement sous la plume de Certeau, celle-ci reçoit plusieurs épithètes au fil de ses publications : expérience religieuse en 1956, expérience chrétienne en 1965, expérience spirituelle en 1970, avant d'aborder le thème de l'énonciation mystique en 1976 puis d'aboutir en 1982 à celui de la fable mystique. Ces différentes expressions ne cherchent-elles pas à énoncer à leur manière un chemin théologal pour nos contemporains ? Du religieux à la fable... mystique ? Il n'est plus possible de proposer une simple correspondance entre les expériences contemporaines et un langage de foi, qui serait celui d'avant la modernité. La corrélation d'expériences est de plus en plus fragilisée par le fossé difficilement franchissable entre le monde et la foi ; la corrélation est de plus en plus une non-corrélation, parce que Certeau souligne de plus en plus que l'expérience est une non-expérience, l'expérience de ce qui échappe et qui pourtant cherche à se dire dans les existences et dans ce qui se passe dans le monde.

Voyons alors une autre mise en scène certalienne de l'expérience du théologal à travers une nouvelle description des trois moments de l'expérience, telle que formulée dans un texte intitulé *L'expérience spirituelle*⁵ : cette formalisation est utile, mais trompeuse, note l'auteur, car elle risque de localiser ce qui est de l'ordre du désir et de l'attente, ce qui est de l'ordre de l'indéfini et de l'absolu, du délié. La première étape est celle d'un lieu, de l'événement. Ce qui est arrivé n'est compris qu'après coup. Dans ce ou ces moments particuliers et renversants, une irruption ouvre une brèche, une trouée se produit. Ces moments de rupture, d'éclatement ou de brisure des limites font dire : « Dieu est là ! » La seconde étape est moins de l'ordre du surgissement que de celui de l'itinéraire ou de l'histoire. La trouée ou ce qui en quelque sorte

5. *Id.*, « L'expérience spirituelle ».

a fait irruption devient le point de départ d'un cheminement, d'une quête, d'un désir qui ne cesse de découvrir qu'il est trompé par chacune de ses expressions. L'instant particulier appelle un itinéraire indéfini, toujours insatisfaisant. Un moment initial, où je reconnais qu'Il est là, rend possible un second moment, celui d'une démarche indéfinie, qui se rend compte qu'Il n'est pas là, qu'Il vient et que je ne peux Le saisir ici ou là. La « marche » ne cesse pas ; ce que nous en avons connu ou aperçu est écarté pour entraîner un pas de plus. L'appel demeure indéfini ; ce geste indique l'écart qui module l'acte de connaissance dans la foi. La troisième étape indique comment l'infini apparaît : c'est ici dans la présence à l'autre au creux du quotidien que l'infini s'insinue à notre insu. « L'infini s'insinue en nous par la tension interne et par le travail de ce que nous recevons à la fois dans les cassures de notre temps et dans la lenteur de nos démarches, dans la surprise de moments privilégiés et dans les itinéraires silencieux d'une apparente répétition⁶. » L'ailleurs de l'autre ou des autres, l'ailleurs du langage ou l'ailleurs du temps apparaissent comme le lieu de la manifestation de Dieu, sans que ce dernier se laisse posséder. Le texte de 1956 sur l'expérience religieuse nomme trois lieux de manifestation en prenant bien soin de marquer déjà que la structure de l'expérience porte la faille de l'altérité dans le temps, le langage et les autres, ce qui permet de déployer une activité paradoxale, c'est-à-dire une passivité à la venue de Dieu, à son passage.

Dans le premier tome de *La fable mystique*, Certeau republie des textes déjà parus, mais mûris et travaillés par les épistémologies croisées. L'auteur les manie de manière ahurissante, de sorte que, à la suite de notes historiques très fouillées sur des représentants de la Compagnie de Jésus ou encore d'analyses de parcours de fous, d'idiots, de pauvres ou de rejetés institutionnellement, il peut formaliser comment l'expérience, en un temps de turbulence et de crispation institutionnelles, migre vers ce que l'on appelle la mystique et comment elle se pose en écart par rapport à de l'institué. Certeau retrace l'histoire d'itinéraires individuels par ce travail historiographique étonnant, ce qui le conduit à une réflexion plus formelle sur la mystique. À une certaine époque,

6. *Ibid.*, p. 495.

nous sommes passés de l'adjectif «mystique» au substantif «mystique», pour articuler un corpus de textes qui se démarquent principalement par des tournures langagières pour énoncer cet autre du langage. Au sens strict, Certeau ne parle pas d'expériences qui seraient mystiques, mais plutôt d'expériences spirituelles qui s'articulent entre le XIII^e et le XVII^e siècles par le biais d'un langage dit mystique. Il illustre donc la genèse, l'expansion et le déclin de cette période dite mystique. Son hypothèse nomme une époque jouxtant le Moyen Âge et la Modernité. Cette époque de transition produit un corpus particulier pour énoncer les expériences spirituelles. Ce mode mystique produisant les tournures langagières particulières des saintes et des saints ne pourrait-il pas être stimulant pour travailler théologiquement aujourd'hui ? Nous trouvons en effet sous ce mode un exercice théologique libéré des balises doctrinales réifiées, qui explore le travail du théologal au creux de l'humain et de sa société.

Michel de Certeau apparaît comme le cartographe de ce qui nous échappe, de ce qui excède, de ce qui écarte du lieu-tenant, de la mainmise institutionnelle ; il apparaît comme le cartographe de sables mouvants, qui englobent ceux et celles qui s'y aventurent. Comment profiter d'une telle exploration aujourd'hui ? L'écriture certalienne tient compte de la perte et de l'absence d'une part, mais elle illustre d'autre part comment le désir de retrouvailles devient le moteur qui meut les saints et les déplace : ils écrivent, fondent des installations, des non-lieux pour vivre de foi, d'espérance et de charité ; ils se perdent, s'écartent pour inventer, pour laisser surgir de l'intérieur l'Esprit, qui donne une paix, précisément parce qu'ils marchent toujours plus loin. Notre réflexion sur le théologal exige de quitter ses propres univers normés et invite à emprunter un sentier inconnu. Elle suit cette trace laissée par le théologal avec autant de rigueur et de sérieux que possible, même si elle a comme objet ce qui lui échappe et ce qui est non normalisable ; cela invite à une autre pratique théologique, parce que pistant le théologal dans les plis et replis de l'expérience, elle sert de repoussoir à l'expérience humaine et sociale et lui montre la faille, l'interdit, l'excès...

Nous aurions ici un geste théologique transgressif, parce que l'expérience est ouverte aux traces du théologal en elle par le travail théologique. Michel de Certeau traitant de l'expérience

religieuse creuse le texte, pictural, discursif ou autre, pour y dégager à travers le dit ce qui le transgresse, ce qui le dépasse et renvoie à de l'autre ou de l'Autre. Il raconte ce qui résiste à une herméneutique théologique organique qui se contenterait de valider ses corrélations avec l'horizon de la tradition chrétienne. Il plonge au contraire dans la texture contemporaine pour mettre à jour l'inouï du théologal.

LA SCÈNE RELIGIEUSE CHEZ PIERRE GISEL

Pierre Gisel réfléchit rigoureusement aux déplacements et à l'ouverture nécessaire que la théologie doit faire pour que la spécificité du travail théologique ne perde pas son sens dans le monde actuel. Très conscient des tensions passées et encore présentes entre la théologie et les sciences religieuses, il a développé au cours des deux dernières décennies une position stimulante, toujours sujette à débats et à controverses. Je présente les éléments principaux de son travail. N'aurions-nous pas là encore une autre façon de tenir au spécifique du théologal au cœur de l'humain et du monde ?

Dès 1999, dans un volume intitulé *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Gisel est déjà bien conscient de l'espace de plus en plus diversifié occupé par le religieux et la religion dans la société moderne. Il est aussi conscient de la concurrence entre la théologie et les sciences religieuses, concurrence qui fragilise la discipline théologique. Le débat autour des noms des facultés de théologie qui deviennent des facultés de théologie et de sciences religieuses, ou simplement des facultés de sciences des religions, n'est qu'un exemple de la fragilisation de l'espace tenu par la théologie en Occident et du recadrage qu'on lui impose, quand on ne l'élimine pas tout simplement. La volonté de Gisel est de remettre en jeu la théologie dans le nouveau contexte religieux, d'en clarifier l'originalité, la nécessité et l'interaction complémentaire avec les sciences religieuses. La théologie ne pourrait-elle pas permettre de voir autrement le religieux, de voir autre chose au cœur de l'humain et du monde, autre chose que ce que les sciences religieuses décrivent ? Les sciences religieuses traitent du religieux ou de ce qui traverse humainement le religieux (ritualités, symboliques, textes, etc.); la théologie ne

pourrait-elle pas traiter de l'absolu, de la foi ou du croire, bref, de ce qui le traverse, mais sans jamais être assimilable ou réductible à une totale inscription en histoire, en socialité ou dans un religieux institutionnalisé ?

Pour aller de l'avant dans ce projet, l'exercice théologique doit opérer des déplacements importants. Insister, tout d'abord, sur le fait que l'horizon théologique n'est pas uniquement réservé à l'Église, mais qu'il est ouvert au monde de tous. Certes, une théologie d'Église ou interne à une communauté de foi est encore possible, mais la théologie doit s'ouvrir radicalement aux réalités anthropologiques et sociales et doit pouvoir rendre des comptes dans une rationalité publique de son travail qui touche Dieu ou l'absolu. Faisant référence à Platon qui faisait de la théologie bien avant la mainmise du christianisme sur le terme, la théologie peut traiter du pluralisme religieux dans les sociétés et mettre en évidence comment l'absolu est toujours à l'œuvre dans les concrétions anthropologiques et sociales, dans leurs symbolisations diverses qui se sont développées à travers l'histoire.

Chez Gisel, les héritages de la foi chrétienne ne sont pas à larguer⁷. Au contraire, à travers ces différents lieux de régulation, les pratiques théologiques ont travaillé le fait chrétien comme étant aussi inscrit dans l'histoire et au cœur des nations. Ne serait-ce donc pas à travers les réalités de l'existence humaine (comme les dispositifs socioculturels) que s'énonce ce qui déborde, précède et ouvre au théologal ? Si la référence au dieu chrétien n'est plus évidente dans nos sociétés, nous avons toujours affaire à d'autres types de discours sur Dieu ou sur la religion et le religieux. Le réflexe théologique qui s'affairait finalement à dépasser la cristallisation effective du fait chrétien ne peut-il pas être repris dans nos nouveaux contextes ? Le religieux est lié à l'absolu ou à l'excès et ce lien est à l'origine d'un décalage à même le monde, le corps, le social, l'institutionnel et l'histoire, décalage à réfléchir théologiquement encore aujourd'hui.

Le lieu de l'exercice théologique chez Gisel dépasse donc le rétrécissement d'une théologie fonction d'Église, qui serait liée à une révélation particulière. C'est le rapport entre Dieu, monde et

7. P. Gisel, « La théologie face à ses héritages ».

humain qui est intéressant, dans ses diverses concrétions à travers l'histoire, dans la mesure où l'Occident propose à travers l'histoire de telles concrétions de ce rapport. Le projet théologique de Gisel braque la lumière sur la construction de ces généalogies qui traversent les dispositifs socioculturels donnés et qui visent une histoire des faits et de la mémoire. Il n'entend pas la généalogie au sens de genèse ou d'évolution; elle est plutôt constituée de «scansion de naissances toujours à reprendre, sur le fond d'une problématique, d'un procès et d'enjeux, sur mode d'interaction et d'accueil⁸». Ce qui intéresse théologiquement n'est pas l'évolution linéaire, mais l'inverse: les ruptures et les cassures dans l'histoire qui peuvent témoigner de l'absolu. Selon Gisel, il y a place pour «une intelligence de l'humain et du divin par-delà ce que les sciences humaines et l'histoire des religions en montrent»; «il y a place pour une discipline qui reprenne le geste de décentrement et d'interrogation qu'indiquait Platon et qu'il nommait théologie⁹». La théologie peut développer un geste qui a pour objet une vision de l'humain et du divin. Elle est une manière de travailler et de s'interroger, ayant des préoccupations différentes des sciences religieuses, et elle ne devrait pas se voir acculer à n'être qu'un travail sur le croire compris comme une simple adhésion à une proposition de foi; le croire, dont il s'agit ici dans cet exercice théologique plus réflexif et second, est en lien avec un «sujet engagé dans le monde, faisant l'expérience du monde et de soi, aux prises avec de l'altérité et pouvant se comprendre comme procès¹⁰». En bref, ce qui intéresse l'auteur, c'est que la théologie accorde son intérêt premier aux thématiques du croire et de la transcendance sans tomber dans les travers de l'exculturation théologique, de la réduction idéologisante ou encore du repli identitaire. L'intérêt porte certes sur les médiations et les transactions anthropo-sociohistoriques, mais en tant qu'elles sont porteuses d'excès et portées par l'excès. Malgré les efforts de nier l'excès dans nos sociétés, il y a toujours des empêcheurs de tourner en rond qui en témoignent.

8. *Id.*, «La généalogie de l'Occident [...]», p. 73.

9. *Id.*, «La théologie comme intelligibilité du croire», p. 115.

10. *Id.*, «Théologie et sciences religieuses à l'enseigne de la sécularisation [...]», p. 184.

Gisel engage donc de plus en plus la théologie dans des déplacements pour la faire travailler sur la scène socioculturelle, pour l'inviter à sortir d'elle-même et à reprendre ce qui la distingue des autres sciences. Le religieux ne peut plus être écarté du social et du culturel ; il est leur ressort. Non un religieux normé, décrit et récupéré, mais un religieux prophétique, transgressif, irruptif, un religieux qui noue au cœur des corps et des corpus le désir fou de l'autre, de ce qui fait vivre.

CONCLUSION

Concluons ce parcours. L'hypothèse soumise ici est que la recherche théologique peut être remise en jeu au sein des dynamiques entourant le religieux chez l'humain et dans le monde, dans la mesure où elle s'engage au cœur du monde à réfléchir et à interroger les irruptions, les ruptures et les décalages engendrés par l'absolu. L'exercice théologique s'inscrit dans cet horizon du social et du culturel ; il pratique dans ce contexte nouveau ce qu'il articulait du sens dans l'horizon religieux de jadis. Pour ce faire, l'exercice théologique est convié à se mettre en marche, débusquant le théologal, et à se laisser surprendre par l'absolu au creux des aventures et des destins des contemporains.

BIBLIOGRAPHIE

- Certeau, Michel de (1970), «L'expérience spirituelle», *Christus*, vol. 17, n° 68, p. 488-498.
- Certeau, Michel de (1976), «L'énonciation mystique», *Recherches de science religieuse*, vol. 64, n° 2, p. 183-215.
- Certeau, Michel de (1982), *La fable mystique*, tome 1, Paris, Gallimard (coll. Folio ; 59).
- Dumas, Marc (2004), «L'expérience en théologie ou la théologie en expérience», dans Marc Dumas et François Nault (dir.), *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles. Incidences théologiques*, Montréal, Fides, p. 189-205.
- Gisel, Pierre (1999), *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides (coll. Lieux théologiques ; n° 34).

- Gisel, Pierre (2003), «La théologie face à ses héritages», dans Marc Boss et Raphaël Picon (dir.), *Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle*, Paris, Van Dieren, p. 337-358.
- Gisel, Pierre (2004), «La généalogie de l'Occident. Lieu de l'espace théologique aujourd'hui», dans Marc Dumas, François Nault et Lucien Pelletier (dir.), *Théologie et culture. Hommages à Jean Richard*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 63-78.
- Gisel, Pierre (2004), «Tâche et fonction actuelle de la théologie. Déplacements et perspectives dans le contexte contemporain», *Revue théologique de Louvain*, vol. 35, p. 289-315.
- Gisel, Pierre (2005), «La théologie comme intelligibilité du croire», dans François Coppens (dir.), *Variations sur Dieu. Langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, p. 103-118.
- Gisel, Pierre (2013), «Théologie et sciences religieuses à l'enseigne de la sécularisation. D'une dualité à déplacer», *Recherches de science religieuse*, t. 101, n° 2, p. 181-199.
- Hervieu-Léger, Danièle [1999] (2001), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion (coll. Champs).
- Tillich, Paul (1990), «Sur l'idée d'une théologie de la culture», dans *La dimension religieuse de la culture*, trad. Jean Richard, Paris, Éditions du Cerf; Genève, Labor et Fides; Québec, Presses de l'Université Laval, p. 29-48.
- Tillich, Paul (2012), «Réponse», dans *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, trad. Marc Dumas, Genève, Labor et Fides; Québec, Presses de l'Université Laval, p. 101-108.

CHAPITRE 21

Prendre au sérieux les convictions par-delà le religieux et le séculier¹

SAMUEL BLOUIN

Université McGill

La distinction entre le religieux et le séculier se retrouve fréquemment au cœur de controverses ayant pour objet la gouvernance étatique². Depuis ce qu'on a appelé la « crise des accommodements raisonnables » de 2006 à 2008, le contexte québécois est marqué par des débats publics récurrents construisant la religion comme un problème requérant la régulation de l'expression des convictions religieuses individuelles³. Régulièrement, des projets de loi sont présentés par différents partis politiques pour interdire la prestation et la réception de services publics à visage couvert, encadrer les demandes d'accommodements pour motif religieux (conges, restrictions alimentaires, port de certains vêtements, etc.) par des règles particulières, interdire le port de signes religieux pour certaines catégories d'emplois dans le secteur public et parapublic, garantir la « neutralité » de l'État, et affirmer

-
1. Ce chapitre développe des idées déjà exposées dans mon mémoire de maîtrise (*La conversion, entre intimité et publicité [...]*) et un document de travail réalisé pour le projet ReligioWest (*Rethinking Conversion [...]*). Mes recherches ont bénéficié du soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) du Canada et du Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC). Je tiens également à remercier ma directrice, Valérie Amiraux, et Émilie Audy, qui ont commenté des versions préliminaires de ce texte.
 2. T. Stack, « Introduction ».
 3. S. Dalpé et D. Koussens, « Les discours sur la laïcité pendant le débat [...] ».

la laïcité. Ces différentes mesures, qui ont culminé avec l'adoption de la *Loi sur la laïcité de l'État* en 2019, trahissent un parti pris discriminatoire à l'égard du religieux. Par exemple, pourquoi encadrer plus sévèrement les accommodements religieux que les autres types d'accommodements, pourtant beaucoup plus nombreux (64 % pour handicap, 22 % pour religion)⁴ ? Ce « profilage religieux⁵ » discrimine certaines citoyennes et certains citoyens croyants sous couvert de l'application de la « neutralité religieuse de l'État ». Aucune atteinte à la neutralité religieuse de l'État n'a pourtant été démontrée. Pourquoi dès lors chercher spécifiquement à favoriser la neutralité « religieuse » de l'État et non la seule neutralité en évitant toute discrimination (race, genre, religion, opinion politique, handicap, etc.) ?

La tentation, dans les débats publics, de constamment prendre le religieux à part et à partie n'échappe pas aux sciences sociales, qui semblent, elles aussi, aux prises avec la difficile définition du « religieux ». Deux pièges existent. Le premier consiste à essentialiser la religion en la considérant comme un phénomène singulier, tandis que le second revient à la diluer complètement au point d'en faire un phénomène comme un autre. La notion de religion peut-elle être étendue jusqu'à inclure tous les phénomènes moraux engageant des « évaluations fortes » (religieuses, philosophiques, spirituelles)⁶ ou remplissant des fonctions similaires à celles associées à la religion au sens traditionnel (transmission, quête de sens) ? Ou la religion est-elle une notion devant être restreinte aux phénomènes associés aux personnes, traditions et mouvements se disant religieux ?

J'entreprends dans ce chapitre de réfléchir aux conditions épistémologiques et sociologiques de l'étude conjointe d'une variété de convictions morales⁷, que celles-ci soient traditionnellement qualifiées de religieuses ou de séculières. Je propose comme *hypothèse de travail* de considérer que toutes les convictions morales ont *a priori* le même statut théorique. Suivant cette

4. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Rapport d'activités et de gestion 2015-2016*, p. 80.

5. Ligue des droits et libertés, *Le projet de loi 62 [...]*, p. 4.

6. C. Taylor, *Sources of the Self [...]*.

7. V. Amiraux, « Religion and Political Sociology ».

hypothèse, la religion aurait exactement le même statut que d'autres convictions. Cette proposition invite à s'intéresser, au moins le temps de l'analyse, aux conditions sociologiques du maintien et du dépassement de la dichotomie entre le « religieux » et le « séculier ». Cette hypothèse permet d'envisager la comparabilité des convictions morales, à défaut de pouvoir statuer sur leur statut ontologique, par exemple sur une différence de nature entre « foi » et « conviction⁸ ». Il s'agit plutôt d'analyser comment certaines convictions sont construites comme ayant une nature particulière, et donc devant subir un traitement particulier, par exemple dans les nombreux projets de loi débattus au Québec. J'explore cette stratégie épistémologique à l'appui de trois études de cas de conversion.

TROIS CAS DE CONVERSION EN TROIS TEMPS

La conversion est un phénomène tout indiqué pour penser les passages du religieux au séculier, et vice versa. Il est en effet envisageable de se convertir d'une religion à une autre, d'adopter une religion pour la première fois, de quitter une religion (apostasie) ou encore de changer de conviction séculière pour une autre. Trois cas de conversions issus de trois contextes nationaux m'aideront à illustrer les apports de l'hypothèse de travail. Paul Claudel, un écrivain et diplomate français, né en 1868 et décédé en 1955, s'est converti au catholicisme. Michelle Blanc, née Michel Leblanc, est une Québécoise spécialiste du marketing sur Internet et du commerce électronique ayant vécu une trajectoire d'affirmation de genre à la fin des années 2000⁹. Joe Loya est un Mexicano-Américain emprisonné, dont deux ans en isolement carcéral, pour de multiples vols de banques et qui verra changer ses conceptions

-
8. La comparabilité n'équivaut pas à la commensurabilité. La comparabilité implique de reconnaître des références similaires, tandis que la commensurabilité nécessite de rendre compte de l'entière de l'ontologie de différents phénomènes (T. Kuhn, « Commensurabilité, comparabilité, communicabilité », p. 316). Je n'ai pas ici l'ambition d'aborder l'ontologie des phénomènes religieux et séculiers, qui n'est de toute façon probablement ni accessible aux sciences sociales, ni de leur ressort.
 9. L'emploi du terme « conversion » ne réfère ici aucunement aux « thérapies de conversion », soit une pratique condamnable consistant à tenter de changer l'orientation sexuelle ou l'identification de genre d'une personne.

du « bien » et du « mal¹⁰ ». Selon leurs récits de vie qui ont été publiés, ces trois individus ont tous fait l'expérience (1) d'une conviction qui leur est « tombée dessus » et (2) de changements de rapports aux valeurs influencés par (3) des conditions d'accès à la publicité.

UNE CONVICTON QUI LEUR EST « TOMBÉE DESSUS »

Claudé, Blanc et Loya font chacun à leur manière l'expérience d'une conviction qui leur est « tombée dessus », d'un sentiment ineffable qu'ils ne parviennent pas à qualifier et qui les dépasse. L'acquisition de cette conviction intime représente, dans ce texte, le début de leur trajectoire de conversion. Je chercherai à prendre au sérieux cette conviction initiale et ses conséquences, et non à expliquer la genèse d'une telle conviction comme d'autres l'ont fait en lien avec d'autres pratiques¹¹.

Par la publication en 1913 d'un court récit intitulé *Ma conversion*, Claudé lance en France une première vague d'écrits d'intellectuels convertis au catholicisme. Sa conversion représente un retour au catholicisme que sa famille, de culture catholique, avait délaissé après son installation à Paris. Scolarisé dans un établissement laïque de province, il adhère à l'idée que la science peut tout expliquer par des « lois » et un « enchaînement dur de causes et d'effets¹² ». Comme le décrivent les « modèles » de conversion religieuse les plus connus¹³, Claudé raconte avoir fait l'expérience d'un « moment de conversion ». Le soir de Noël 1896 à Notre-Dame de Paris, en pleine écoute du *Magnificat*, « se produisit l'événement qui domine toute [s]a vie. En un instant [s]on cœur fut touché et [il] cru[t]¹⁴ ». Ce qu'il désigne comme une « révolution

10. J'ai sélectionné ces cas parce qu'ils présentaient à première vue des différences importantes tout en ayant certaines caractéristiques communes que je n'arrivais d'abord pas à nommer ou à reconnaître clairement. Pour les construire comme cas, j'ai utilisé une diversité de sources : biographies, autobiographies, correspondances (maintenant publiées), lettres ouvertes, blogues et vidéos. Pour se rendre compte de la richesse de ce corpus, on consultera S. Blouin, *La conversion, entre intimité et publicité [...]*.

11. A. Paillet, *Sauver la vie et donner la mort*.

12. P. Claudé, « Ma conversion », p. 1009.

13. J. Lofland et R. Stark, « Becoming a World-Saver [...] » ; L. R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

14. P. Claudé, *op. cit.*, p. 1010.

ineffable» marque le début d'une crise de quatre années, période durant laquelle un prêtre l'incite, contre son gré, mais avec succès, à avouer sa conversion à sa famille qui raille les catholiques.

Blanc, alors qu'elle s'identifiait toujours comme un homme, discute avec sa conjointe en écoutant une émission télévisée au cours de laquelle une personne trans est interviewée. Sa conjointe, qui savait que Blanc revêtait parfois des vêtements «féminins» en son absence, demande à Blanc comment elle se sent. Blanc raconte avoir alors ressenti avec plus d'intensité ce qu'elle croyait avoir toujours su au fond d'elle: elle est une femme et elle veut désormais vivre conformément à l'idée qu'elle se fait de sa «vraie nature», de façon similaire aux intellectuels convertis catholiques comme Claudel qui disent avoir retrouvé leur «race», leur origine¹⁵. La confession de Blanc à sa conjointe sur sa «condition» a l'effet d'une «révélation¹⁶».

Loya, durant ses deux années en isolement carcéral, coupé du public, ressent une «pression» incroyable à laquelle il tente de ne pas succomber afin d'éviter de sombrer dans la folie. Lorsque les autorités carcérales le réintègrent dans la population générale de la prison, il entame des échanges épistolaires avec un écrivain hors de la prison. Alors qu'il écrit à propos de sa «rage», il a une «révélation»: «Soudainement, j'ai réalisé que mes réactions à différentes choses, et non les choses elles-mêmes, étaient les causes véritables de ma rage. Vous devez comprendre que c'était un tournant énorme et fondamental dans ma perspective, un changement incroyable¹⁷». Ses conceptions du bien et du mal commencent alors à changer, au point où il se considère désormais comme un «pacifiste». Dès lors, il tente de vivre en accord avec cette nouvelle conviction.

Les «révélations» que disent avoir vécues ces trois individus se présentent différemment, que ce soit sous la forme du rapport à la foi, aux normes de genre ou à la violence, mais appartiennent

15. F. Gugelot, «De Ratisbonne à Lustiger [...]» et «Le temps des convertis [...]».

16. J. Lanctôt, *Michelle Blanc, un genre à part*, p. 67.

17. «All of a sudden I realized that my reaction to things, and not the things themselves, was really the cause of my rage. You have to understand that this was a large and fundamental shift in my perspective, a remarkable change», traduction libre. J. Loya, *The Man Who Outgrew His Prison Cell [...]*, p. 313.

toutes au registre des « expériences immédiates », c'est-à-dire des expériences non réflexives de l'ordre ineffable des affects¹⁸.

DES CHANGEMENTS DE RAPPORTS AUX VALEURS

Les « moments de conversion » déterminés représentent un dénominateur commun dans des trajectoires de changements dans les rapports aux valeurs. Ceux-ci ne peuvent se résumer à cette conviction initiale, bien que la reconnaissance de ce moment soit essentielle à la compréhension de la trajectoire de ces personnes. Cette conviction qui leur « tombe dessus » engage plutôt un processus plus complexe et nuancé de qualifications nouvelles ou renouvelées qui se manifestent au cours de différentes situations ou pratiques. La suite du récit de conversion de Claudel s'éloigne de son expérience concrète qui semble davantage marquée par son travail de diplomate. Il avoue lui-même à sa belle-sœur qu'il n'a jamais souhaité écrire ce récit et ses autres journaux intimes, qui sont en fait plutôt des carnets s'apparentant à des agendas. C'est à la demande d'un prêtre dominicain qu'il s'est plié à ces exercices. On a donc peu accès à ses changements plus quotidiens de rapports aux valeurs qui, dans son cas, ont surtout fait l'objet de représentations publiques vu sa position de diplomate et d'intellectuel converti. L'Église a en effet tout avantage à publiciser sa conversion dans un contexte de laïcisation. Son témoignage intime devient un tremplin pour l'affirmation publique de « valeurs catholiques ». On sait cependant que sa conversion engendre chez lui une grande souffrance dont l'exposition publique lui fait violence, alors qu'il souhaite que son « sentiment religieux » demeure du domaine de l'intime. Du côté de Blanc, sa trajectoire a d'abord été marquée par une forte adhésion aux normes de la « masculinité hégémonique¹⁹ » perceptible par un investissement « viril » dans les sports et l'armée. Sa « révélation » engendre un changement de rapport à ces valeurs. Elle entreprend alors de devenir « femme à 100 % », convaincue qu'elle est une femme et qu'elle l'a toujours été. Bien qu'elle se mette à performer les normes de la féminité en adoptant certains de ses

18. W. James, *The Varieties of Religious Experience*; J. Dewey, *The Public and Its Problems*.

19. R. W. Connell, « The Social Organization of Masculinity ».

signes (vêtements, démarches, interventions chirurgicales), elle continue d'affirmer son fort attachement à la correspondance entre ses traits corporels et son identité de genre. Ses proches et elle-même attribuent d'ailleurs ce qu'elle fait à ce qu'ils considèrent comme relevant de la « masculinité » ou de la « féminité » (son côté d'homme sensible était par exemple attribué à sa nature féminine). En pratique, sa conversion est ainsi loin d'être un changement clair et net d'identité. L'exemple de Blanc illustre aussi la faiblesse de la distinction entre normes et valeurs lorsqu'il est question de convictions. Blanc en vient à valoriser les normes de féminité dans sa vie quotidienne au point d'y trouver sa valeur comme sujet²⁰. Suivant l'approche du philosophe John Dewey, les valeurs ne sont pas de simples idées abstraites, mais bien des jugements ordinaires qui procèdent par l'attribution de qualités à des phénomènes. Les valeurs émergent de ces processus de valuation²¹. Loya, après sa révélation, entreprend, par l'écriture, une enquête sur ce qu'il perçoit être l'arbitraire de la « rage » qu'il ressent dans certaines situations, notamment liées à l'expérience de l'incarcération et de la discrimination raciale. Conséquemment, il tente de réviser ses comportements de façon à ce qu'ils correspondent à sa conviction d'être « bon », d'être un « pacifiste », qualificatifs qu'il associe à la population blanche de classe moyenne. Les convictions initiales de ces « convertis » viennent ainsi modifier les rapports qu'ils entretiennent avec des valeurs publiques (et non pas « communes »), soit ce qui est valorisé par des collectifs.

DES CONDITIONS D'EXISTENCE PUBLIQUE

Ces différents récits s'apparentent à des confessions, à des *coming out* ou sorties publiques : Claudel comme catholique, Blanc comme femme et Loya comme pacifiste, avec un succès plus ou moins clair dans chacun des cas. L'approche de Dewey accorde une importance prépondérante à l'enquête sur les valeurs en vue d'une participation à la discussion publique. Cette perspective tend à dévaluer les convictions qui ne sont pas publicisées, quelle qu'en soit la raison, et à négliger les obstacles structurels à la

20. A.-S. Lamine, « Croire et douter [...] », p. 44 ; S. Mahmood, *Politics of Piety* [...].

21. A. Bidet, L. Quéré et G. Truc, « Ce à quoi nous tenons [...] ».

participation publique²². En se tournant vers des valeurs catholiques, Claudel voit sa position sociale évoluer dans un contexte d'intolérance religieuse croissante où l'Église tente d'opposer des figures catholiques aux intellectuels laïques, reproduisant ainsi publiquement la dichotomie entre religieux et séculier. La position majoritaire de Claudel lui permet de vivre en adéquation avec ses convictions et de maintenir dans l'ordre du privé la genèse de ses valeurs, tout en résistant à l'injonction d'être complètement « catho », comme on le dépeint publiquement. Cette position lui permet d'éviter d'avoir à se justifier du traitement qu'il réserve à sa sœur, Camille Claudel, abandonnée dans un établissement psychiatrique. Claudel tient à ce privilège de pouvoir maintenir la distinction entre ses convictions et pratiques privées et son discours public. Blanc, en revanche, ne peut se permettre une telle distinction. Pour performer sa conversion, Blanc doit adopter tous les signes publiquement associés à la « féminité » dans la mesure où sa position minoritaire ne lui permet pas de simplement affirmer la conviction d'être une femme sans pouvoir le démontrer. Dans le contexte du débat sur la charte des valeurs en 2013 et 2014²³, ce même statut lui permettra par ailleurs de rejeter publiquement, et ironiquement, les minorités croyantes justement parce qu'elles « imposeraient », selon elle, des signes distinctifs aux femmes. Le prix à payer pour vivre dans un entre-deux semble intolérable à Blanc, bien que celui, cette fois monétaire, d'un changement de sexe n'en soit pas moins élevé. Loya, quant à lui, se tourne du côté des valeurs majoritaires, associant le « bien » à la blancheur. Sa tentative de vivre pleinement en accord avec sa conviction d'être « bon » est cependant mise à mal par son statut de minorité racisée dans le contexte américain. Conséquemment, dans ses interactions quotidiennes après sa sortie de prison, Loya

22. V. Amiraux, « Le port de la "burqa" en Europe [...] » et « Visibilité, transparence et commérage [...] ».

23. À l'automne 2013, le ministre du Parti québécois Bernard Drainville dépose le projet de loi 60, intitulé *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*. La mesure phare de ce projet de loi, et celle qui s'est retrouvée au cœur de la polémique, impliquait l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires par le personnel de la fonction publique, incluant le secteur parapublic, les sociétés d'État et ses mandataires. Le projet disparaît finalement de l'ordre du jour législatif avec la défaite du Parti québécois aux élections générales du 7 avril 2014.

se sent obligé de prouver à tous qu'il est un *ancien* prisonnier pour témoigner de son adhésion aux valeurs majoritaires, et ce, avant même qu'on ne lui demande quoi que ce soit. Si Galonnier²⁴ a observé comment des femmes blanches font l'expérience de la racisation en se convertissant à l'islam, Loya représente l'exemple inverse, soit l'impossibilité d'échapper à la racisation pour se conformer pleinement à ce qu'il perçoit être comme des idéaux « blancs ».

Dans le contexte québécois, la fixation sur la seule « neutralité religieuse », en plus d'être discriminatoire, fait fi d'un ensemble d'obstacles à la possibilité pour une personne de vivre conformément à ses valeurs, que ce soit l'accès à des services de réinsertion sociale à la sortie de prison ou encore l'accès à des toilettes non genrées. Aborder la question de la neutralité de l'État par la marge, ici religieuse, en s'attaquant aux pratiques religieuses évite de penser plus largement aux conditions socio-économiques qui sont dans certains cas autant de conditions nécessaires à la conduite d'une vie conforme à l'idée qu'une personne se fait d'une vie bonne.

DE LA CONVERSION DE L'IDENTITÉ À LA CONVERSION DE L'EXPÉRIENCE

À la lumière des trois études de cas présentées, la conversion se présente comme un changement dans la relation entre les convictions intimes et les valeurs publiques s'opérant par l'intermédiaire de changements pratiques de rapports aux valeurs. Au-delà des différentes positions sociales existent des « publics de valeurs » qui se constituent par l'attachement partagé à des valeurs publiques qui ne commande ni la coprésence, ni une action volontaire²⁵. Les « convertis » n'ont toutefois pas tous la même expérience publique, puisque leurs possibilités de lier les valeurs publiques à leurs expériences sont en partie limitées par les rapports de genre, de classe et de race.

24. J. Galonnier, « The Racialization of Muslims in France and the United States [...] ».

25. J. Dewey, *op. cit.*

L'approche proposée pour étudier les conversions vise à dépasser la lecture dominante des conversions comme changements linéaires d'identité religieuse que Roy a décrite et critiquée²⁶. La conversion apparaît bien plus comme la révélation d'une identité qui, aux yeux du converti, a toujours été enfouie que comme un véritable changement d'identité, ce dernier n'étant qu'un des produits possibles d'un processus de conversion. C'est davantage l'expérience publique du converti qui se transforme²⁷. La conversion peut ainsi être définie comme un processus par lequel un ou des individus changent de position dans des configurations de valeurs, position qui se constitue à la faveur d'un rapport renouvelé entre convictions intimes et valeurs publiques. Dans cette perspective, la qualification « religieuse » constamment accolée au terme « conversion » n'est pas toujours pertinente. L'analogie religieuse peut même nuire à la compréhension des phénomènes de changement de rapports aux valeurs lorsque la religion n'est pas explicitement mentionnée par les personnes concernées, au risque d'imposer à une situation des significations qui lui sont étrangères. Il convient toutefois de prendre au sérieux cette qualification lorsqu'elle est présente.

Faut-il pour autant renoncer à la comparaison entre différentes trajectoires de conversion, et donc différentes convictions morales ? Je soutiens que cette comparaison est possible considérant que les processus sociologiques en jeu sont similaires. Elle est de plus nécessaire dans la mesure où la comparaison d'une variété de convictions morales et de leur publicisation (ou non) est révélatrice de configurations de valeurs. Cette proposition ne revient pas à noyer la religion dans la culture ou les traditions. Elle consiste plutôt en une invitation à prendre au sérieux les convictions des individus selon les termes dans lesquels ils les expriment. Le « profilage religieux » échoue justement à prendre le religieux au sérieux lorsqu'il est présent, tout en évitant de considérer que l'atteinte à la neutralité de l'État puisse ne pas être propre à la religion. Il y a lieu de remettre en question certaines dichotomies qui empêchent d'approfondir notre approche de la diversité des convictions morales.

26. O. Roy, « Conclusion: What Matters with Conversions? », p. 182.

27. D. Cefai, « Public, socialisation et publicisation: Mead et Dewey », p. 346.

IMPLICATIONS POUR LA RECHERCHE : DÉPASSER LES DICHOTOMIES POUR MIEUX COMPRENDRE

Deux dichotomies paraissent devoir être dépassées pour échapper aux pièges énumérés en introduction. Plusieurs approches proposent des voies pour problématiser la dichotomie entre le religieux et le séculier. La critique postcoloniale, inspirée par Asad²⁸, entreprend d'analyser les imbrications du religieux et du séculier, les rapports de pouvoir associés à cette division, ainsi que les principes les structurant. Cette critique maintient toutefois une distinction trop tranchée entre les deux termes en jeu²⁹. L'approche de la religion vécue (*lived religion*) propose quant à elle d'étudier la pluralité *dans* la religion à partir du sens que les acteurs y donnent³⁰. Cette approche prend fortement appui sur l'analogie religieuse pour étudier plusieurs phénomènes *comme* s'ils étaient religieux, proposant tout au plus l'ajout du terme «spiritualité» entre ceux de «religieux» et de «séculier³¹». Plus récemment, les *non-religion studies* ont proposé une troisième approche qui se penche sur le sécularisme, la non-religion et les phénomènes liés au religieux (*religious-related*) dans le but de problématiser la dichotomie religieux/séculier³². Cette proposition également en vient à supposer l'existence de phénomènes religieux et séculiers distincts, bien qu'interreliés.

La deuxième dichotomie, soit celle entre le choix et l'imposition, traverse les études sur les conversions et, plus généralement, les études sur le religieux. D'ailleurs, la question de savoir si la religion relève de choix individuels ou d'impositions de différents ordres (culture, groupes, etc.) recoupe souvent la première dichotomie entre séculier et religieux, le séculier étant représenté comme le domaine de l'individualisme libéral et le religieux, comme celui des traditions et de la culture. Ma proposition consiste à dire qu'entre le choix et l'imposition existe une troisième avenue, soit celle des convictions. Les individus convertis

28. T. Asad, *Formations of the Secular*.

29. S. Bangstad, «Contesting secularism/s [...]».

30. N. T. Ammerman, «The Challenges of Pluralism [...]», p. 156.

31. A. Taves et C. Bender, «Introduction. Things of Value», p. 7-8.

32. J. Quack, «Outline of a Relational Approach to "Nonreligion" »; L. Lee, *Recognizing the Non-Religious [...]*.

décrits plus haut ne réfléchissent pas à leur trajectoire en termes de choix ou de contraintes. On ne choisit pas, ni plus qu'on est forcé, de devenir catholique, femme ou pacifiste. S'ils emploient ces termes, c'est plutôt pour s'en distancier, pour affirmer que leur conviction ne peut se penser sur le mode du choix ou de l'imposition³³. Claudel parle de sa « foi », Blanc parle de sa « condition » (ni un choix, ni une contrainte, ni une pathologie), tandis que Loya parle de son « pacifisme » (son « tempérament »), donc dans les trois cas d'une conviction qui leur est « tombée dessus ». Dans chacun des cas, il serait probablement possible d'identifier des causes à ces conversions, mais là n'est pas mon propos. Il ne s'agit pas non plus de dire que ces convictions sont de même nature, mais de reconnaître que, dans les trois cas, on a affaire à des personnes cherchant à composer avec ce qu'elles considèrent comme un impondérable ayant amorcé des changements de rapports aux valeurs. Cette perspective évite de réduire la religion à une conviction individuelle, tout comme elle évite de réduire les convictions dites « séculières » à de simples modes de vie (*lifestyles*), aux produits de rapports de pouvoir ou à une condition médicale.

L'hypothèse de travail posée au début de ce chapitre se trouve finalement être une invitation à réfléchir à partir de termes intermédiaires ou alternatifs, entre religieux et séculier, entre choix et contrainte. Je suggère d'adopter une perspective pragmatique prenant au sérieux les convictions des individus, peu importe comment celles-ci sont qualifiées, d'où l'idée derrière l'hypothèse de départ consistant à postuler un même statut à toutes les convictions, et donc l'égalité morale des personnes portant ces convictions. C'est d'ailleurs ce postulat qui fait défaut dans les projets de loi évoqués en introduction. En prenant à part la question de la neutralité religieuse de l'État, ils nient l'égalité morale entre les citoyennes et citoyens en posant des obstacles discriminatoires à la conduite d'une vie en adéquation avec leurs convictions et en posant *a priori* le religieux comme un problème. Pendant ce temps, d'autres atteintes discriminatoires perpétrées par les États, notamment fondées sur la race, liées à l'accès aux services de santé ou aux conditions d'incarcération, se perpétuent

33. V. Amiraux, « Visibility, Transparency and Gossip [...] ».

sans que l'on invoque des atteintes à la neutralité desdits États. Pourtant, on a vu que les conditions de l'existence publique des convertis sont de différents ordres. La réflexion sur la neutralité de l'État ne peut donc se limiter à la neutralité religieuse, même lorsqu'il s'agit de traiter des convictions communément acceptées comme religieuses. Le respect de la liberté de conscience n'est pas non plus suffisant si cela revient à dire que chacun peut croire ce qu'il veut, même un État totalitaire pouvant respecter un droit à une conscience intérieure, inexprimée. Pour Melidoro³⁴, la liberté de conscience doit être constitutive du respect de l'égalité morale des individus – respecter la seconde en faisant fi de la première étant impossible –, afin de garantir les conditions permettant aux citoyennes et citoyens de pouvoir effectivement vivre selon ce qui fait leur valeur comme personne, sans avoir à cacher leurs convictions... ou à les exposer publiquement à leur détriment³⁵. J'ajouterais même que c'est à cette condition qu'un traitement sociologique de ces convictions devient pleinement envisageable, rendant observables les convictions des individus à travers leurs actualisations pratiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Amiriaux, Valérie (2012), «Religion and Political Sociology», dans Edwin Amenta, Kate Nash et Alan Scott (dir.), *The Wiley-Blackwell Companion of Political Sociology*, Hoboken, Blackwell Publishing, p. 336-346.
- Amiriaux, Valérie (2014), «Le port de la "burqa" en Europe: comment la religion des uns est devenue l'affaire des autres», dans David Koussens et Olivier Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 15-37.
- Amiriaux, Valérie (2014), «Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté», *Sociologie*, vol. 5, n° 1, p. 81-95.
- Amiriaux, Valérie (2016), «Visibility, Transparency and Gossip: How Did the Religion of Some (Muslims) Become the Public Concern of Others?», *Critical Research on Religion*, vol. 4, n° 1, p. 37-56.

34. D. Melidoro, «Principles of Secularism [...]».

35. V. Amiriaux, «Visibility, Transparency and Gossip [...]».

- Ammerman, Nancy T. (2010), «The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity», *Social Compass*, vol. 57, n° 2, p. 154-167.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Bangstad, Sindre (2009), «Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad», *Anthropological Theory*, vol. 9, n° 2, p. 188-208.
- Bidet, Alexandra, Louis Quéré et G r me Truc (2011), «Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs», dans Alexandra Bidet, Louis Quéré et G r me Truc (dir.), *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte, p. 5-64.
- Blouin, Samuel (2015), *La conversion, entre intimité et publicité: essai d'imagination sociologique*, mémoire de maîtrise (M.A.), sociologie, Université de Montréal.
- Blouin, Samuel (2016), *Rethinking Conversion: Beyond the Religious and the Secular*, document de travail, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies et ReligioWest (coll. EUI Working Papers).
- Cefaï, Daniel (2014), «Public, socialisation et publicisation: Mead et Dewey», dans Alexis Cukier et  va Debray (dir.), *La théorie sociale de G.H. Mead.  tudes critiques et traductions inédites*, Lormont, Le Bord de l'eau (coll. La bibliothèque du MAUSS), p. 340-366.
- Claud l, Paul [1913] (1989), «Ma conversion», dans *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade; né 179), p. 1008-1014.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2016), *Rapport d'activités et de gestion 2015-2016*.
- Connell, Raewyn W. [1993] (2005), «The Social Organization of Masculinity», dans *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, p. 67-86.
- Dalpé, Samuel et David Koussens (2016), «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. 57, né 2-3, p. 455-474.
- Dewey, John [1927] (1954), *The Public and Its Problems*, Athens, Swallow Press.
- Galonnier, Juliette (2015), «The Racialization of Muslims in France and the United States: Some Insights from White Converts to Islam», *Social Compass*, vol. 62, né 4, p. 570-583.
- Gugelot, Frédéric (2002), «De Ratisbonne   Lustiger. Les convertis à l'époque contemporaine», *Archives juives*, vol. 35, né 1, p. 8-26.
- Gugelot, Frédéric (2002), «Le temps des convertis, signe et trace de la modernité religieuse au début du XX  siècle», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 47, né 119, p. 45-64.
- James, William [1902] (2004), *The Varieties of Religious Experience*, Abingdon-on-Thames, Routledge.

- Kuhn, Thomas [1982] (2004), « Commensurabilité, comparabilité, communicabilité », dans Sandra Langier et Pierre Wagner (dir.), *Philosophie des sciences*, tome 1 : « Théories expérience, et méthodes », Paris, Librairie Philosophique Vrin, p. 285-322.
- Lamine, Anne-Sophie (2013), « Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 2, n° 16, p. 37-50.
- Landtôt, Jacques (2012), *Michelle Blanc, un genre à part*, Montréal, Libre Expression.
- Lee, Lois (2015), *Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular*, Oxford, Oxford University Press.
- Ligue des droits et libertés (2016), *Le projet de loi 62 : un projet de loi discriminatoire allant à l'encontre de la neutralité de l'État*, mémoire présenté devant la Commission des institutions dans le cadre des consultations sur le PL 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.
- Lofland, John et Rodney Stark (1965), « Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, vol. 30, n° 6, p. 862-875.
- Loya, Joe (2004), *The Man Who Outgrew His Prison Cell. Confessions of a Bank Robber*, New York, Harper Collins.
- Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety: The Feminist Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Melidoro, Domenico (2014), « Principles of Secularism: Is the Clash Among Principles Necessary? », *Ragion Pratica*, n° 42, p. 233-246.
- Paillet, Anne (2007), *Sauver la vie et donner la mort*, Paris, La Dispute.
- Quack, Johannes (2014), « Outline of a Relational Approach to "Nonreligion" », *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 26, n° 4-5, p. 439-469.
- Québec (2019), *Loi sur la laïcité de l'État*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Rambo, Lewis R. (1993), *Understanding Religious Conversion*, Boston, Yale University Press.
- Roy, Olivier (2013), « Conclusion: What Matters with Conversions? », dans Nadia Marzouki et Olivier Roy (dir.), *Religious Conversions in the Mediterranean World*, London, Palgrave Macmillan, p. 175-187.
- Stack, Trevor (2015), « Introduction », dans Trevor Stack, Naomi R. Goldenberg et Timothy Fitzgerald (dir.), *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*, Leyde, Brill, p. 1-20.

- Taves, Ann et Courtney Bender (2012), «Introduction. Things of Value», dans Courtney Bender et Ann Taves (dir.), *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*, New York, Columbia University Press, p. 1-33.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Boston, Harvard University Press.

CHAPITRE 22

Le Québec sans frontières : transnational, international, mondial

HILLARY KAELL

Université Concordia

La religion est enracinée au Québec. Elle s'insère dans les puissantes institutions locales, les édifices et le cadre bâti, de même que dans les collectivités bien établies. En revanche, elle est aussi extensible et évolutive. Les études sur la mondialisation contribuent à éclairer ce fait. Pour la plupart, les premières études dans ce domaine n'ont pas tenu compte de la religion ou posaient comme hypothèse qu'il s'agissait d'une forme d'antimodernisme réactionnaire. Par contre, à la fin des années 1990, le sujet devient tellement populaire auprès des chercheurs en sciences de la religion que – comme le soulignent avec une certaine ironie les auteurs d'un ouvrage paru en 2001 – il rend certains de leurs collègues « *apoplectic with ire and others giddy with excitement*¹ ». Au Québec, les spécialistes des religions sont influencés par ces tendances et ils y contribuent. Ils posent ainsi les fondements de recherches sur une grande variété d'éléments itinérants, incluant des connexions moins connues : idées et encycliques ; personnes et objets ; êtres divins et esprits.

Deux décennies se sont écoulées depuis la première grande série d'études sur la mondialisation et la religion. Dans le présent chapitre, nous examinons certaines de leurs répercussions sur la

1. D. Hopkins et collab., *Religions/Globalizations [...]*, p. 2-3.

recherche québécoise. En outre, nous nous fondons sur une analyse des recherches effectuées afin d'évaluer les dernières tendances. Bien sûr, un thème de cette ampleur exige la prise en compte de certains paramètres, et notre étude, à l'instar de toute autre, ne prétend pas à l'exhaustivité. Sur le plan méthodologique, elle se fonde sur l'analyse d'articles évalués par les pairs, répertoriés dans six grandes bases de données : Proquest, Google Scholar, ATLA, EBSCO Academic Search Complete, Érudit et Les classiques des sciences sociales (Université du Québec à Chicoutimi). Avec l'aide d'une assistante de recherche, Sandra Cayo, nous avons dressé une liste de 68 articles, et ce, à partir d'interrogations par mots-clés. Nous nous sommes ainsi concentrée sur les termes « transnational », « mondial », « global », « international » et leurs variantes (précisions en annexe). Parce que nous avons trouvé que l'utilisation de cette terminologie a connu un essor considérable au cours de la dernière décennie, nous avons axé notre étude sur des textes publiés de 1997 à 2017, et plus particulièrement dans la seconde décennie de cette période.

Cet exercice fait ressortir trois grands thèmes dans la littérature : 22 % (n=15) des articles examinés traitent d'immigration, 35,3 % (n=24) portent sur des institutions catholiques, plus particulièrement sur des missions étrangères (n=14), et 16,2 % (n=11) étaient réunis sous le thème assurément vaste des mouvements religieux émergents et des nouvelles technologies. Nous explorons ci-après chacun de ces thèmes ; lorsque cela est possible, nous orientons la discussion sur des chercheurs de la relève afin d'illustrer des découvertes récentes. Le regroupement d'études diverses au moyen d'une méthode par mots-clés explique la nécessité d'un accroissement des échanges entre érudits abordant des thèmes imbriqués. Par ailleurs, il illustre comment l'utilisation d'une terminologie fluctuante peut former des obstacles. Ainsi, certains sous-champs privilégient l'adjectif « international », tandis que d'autres favorisent le qualificatif « transnational », et ainsi de suite. Dans les trois premières sections de ce chapitre, nous reprenons le lexique de chaque chercheur pour traiter de son travail. Dans la section suivante, nous définissons quelques modèles relatifs au vocabulaire et révélés par notre étude. En conclusion, nous faisons le point sur des tendances générales et des pistes possibles à approfondir. Bref, nous

soutenons dans ce chapitre que, même si les travaux cités ci-après ne sont généralement pas regroupés, nous gagnons à les replacer dans le cadre d'un sous-thème émergent de la recherche sur la religion au Québec.

LA RELIGION RHIZOMATIQUE DES COMMUNAUTÉS IMMIGRANTES

Il existe un important corpus sur l'immigration vers le Québec. Il porte sur la façon dont la religion conçoit ou non des formations d'adaptation sociale à l'intention des nouveaux arrivants². Autrement dit, l'importance tient moins au mouvement en soi, mais à une intégration assidue ainsi qu'à des politiques qui favorisent une éthique du «vivre-ensemble» dans le grand Montréal. Cependant, nous avons trouvé dans ce domaine plusieurs travaux qui effectuent une permutation de nos mots-clés; la plupart décrivent des aspects de la religion qui cohabitent simultanément dans plusieurs endroits ou qui franchissent les frontières avec une certaine régularité. Nous constatons qu'un cinquième des articles colligés dans le cadre de notre étude traitent des communautés d'immigrants.

À ce propos, nous nous reportons aux travaux de l'anthropologue Géraldine Mossière et du géographe Frédéric Dejean sur les Églises pentecôtistes montréalaises ayant des liens avec le Congo, pour l'une, et le Nigéria, pour l'autre. Les deux érudits examinent ces congrégations dans une double optique: la sphère publique québécoise et «l'espace transnational». La congrégation congolaise qu'étudie Mossière formule ainsi sa mission: diffuser l'évangélisme «englobant» le monde et, partant, établir des Églises satellites dans un réseau «transnational» aux quatre coins du Canada et du Congo³. Parallèlement, cette communauté utilise la langue française et promeut les formes néolibérales de la réussite auprès de ses jeunes fidèles. En privilégiant le français plutôt que les dialectes parlés par ses membres, non seulement l'Église s'enracine au Québec, mais elle se positionne dans la

-
2. P. Connor, *Immigrant Faith* [...]; M. Milot, «Dualisme des conceptions [...]»; M. Mooney, «Religion as a Context of Reception [...]»; L. Rousseau, *Le Québec après Bouchard-Taylor* [...].
 3. G. Mossière, «Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal», p. 196.

communauté chrétienne francophone « mondiale ». Grâce à un néolibéralisme adapté, elle regroupe ses jeunes fidèles au sein d'une minorité modèle, qui s'intègre par ailleurs à la sphère publique québécoise. Dans la foulée, elle les définit comme ayant des identités « internationales » passant par exemple du Congo au Québec au Canada anglais⁴.

Frédéric Dejean⁵ s'intéresse à la manière dont les répertoires symboliques définissent une éthique universelle, mais aussi favorisent des adaptations locales. Par exemple, le chercheur examine comment un pasteur en chef diffuse – depuis le Nigéria – son sermon dominical hebdomadaire aux membres de son réseau et, du coup, forge des liens à la fois concrets et symboliques avec des communautés de croyants dispersés. Dejean souligne d'autres aspects de ce registre symbolique « mondial », qui imprègnent l'Église à Montréal : présence de multiples drapeaux nationaux, images de la diversité raciale, utilisation de slogans intégrant le mot « international », et les pérégrinations de pasteurs itinérants. Lorsqu'il effectue une telle tournée des conférences ou églises, le pasteur de Montréal représente en quelque sorte une métonymie des aspirations « mondiales » de sa congrégation⁶. Mossière ajoute que l'intégration dans l'Église chaque dimanche de personnes d'origines variées incarne un puissant symbole de la capacité d'une communauté à se revendiquer du transnationalisme et à accomplir la mission du Christ, soit prêcher aux peuples de la Terre.

Les deux érudits rejettent les anciens modèles de mondialisation, qui comparent le prosélytisme pentecôtiste à un *flow* absolu. Dejean se tourne plutôt vers la métaphore du rhizome, qui « n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde⁷ ». Selon lui, les Églises transplantées à Montréal exercent une activité créatrice dynamique et deviennent les pôles de « réseaux transnationaux ». Du reste, Dejean et Mossière démontrent comment tout débat vigoureux

4. *Id.*, « Une communauté évangélique congolaise [...] » et « Réseaux pentecôtistes [...] ».

5. F. Dejean, « Evangelical and Pentecostal Churches [...] » et *Les dimensions spatiales des Églises [...]*.

6. *Id.*, *Les dimensions spatiales des Églises [...]*.

7. Voir G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux [...]*, p. 31; aussi G. Mossière, « Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal », p. 203.

sur le transnationalisme doit inclure à la fois la notion de mouvement physique et celle de capacité symbolique. Cependant, d'autres axes de recherche captivants débordent du cadre des Églises pentecôtistes. À ce sujet, mentionnons les travaux sur la circulation transnationale d'objets, notamment les reliques et les statues de saints catholiques⁸. Suivant des définitions variables en fonction de la culture, de la religion et de la modernité, les habitudes alimentaires offrent une autre piste de recherche. Ainsi, elles pourraient se révéler des plus utiles pour analyser de quelle façon une communauté immigrante juive ou musulmane en vient à se considérer comme une sphère laïque putative⁹.

LES INSTITUTIONS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LEUR IMPACT RÉFLEXIF

Un deuxième thème émerge d'une série d'articles sur les institutions catholiques, surtout les congrégations missionnaires, et leur impact « réflexif », c'est-à-dire l'influence culturelle qu'elles ont exercée au Québec. Au début des années 2000, le théologien Gilles Routhier, l'anthropologue Frédéric Laugrand et d'autres érudits poussent plus loin la réflexion sur cette question. Par contre, la plupart des études sur le sujet ne sont réalisées qu'une dizaine d'années plus tard. En grande majorité, elles traitent du rôle des liens « internationaux » dans la mise en relief des changements sociaux et politiques que connaissent l'Église et le Québec vers le milieu du XX^e siècle. Ainsi, elles contribuent aux efforts déployés pour revoir le mythe de la Grande Noirceur et mettre en lumière une variété de réseaux catholiques et de visions du monde, avant et après la Révolution tranquille¹⁰. Un autre événement marquant des années 1960 – Expo 67 – s'inscrit dans une mythologie similaire: il aurait déclenché l'ouverture du Québec au monde. Ce récit cesse toutefois de convaincre dès que sont pris

8. H. Drotbohm, « Comment habiller la Vierge? [...] ».

9. Voir N. B. Joseph, « T'beet: Situating Iraqi Jewish Identity [...] »; et R. D. Brown, *Immigration, Integration and Ingestion [...]*.

10. S. Granger, *Le lys et le lotus [...]*; M. Demers, « Introduction. D'un anti-impérialisme à l'autre [...] ».

en considération les « aller-retour ininterrompus » des missionnaires catholiques tout au long du XX^e siècle¹¹.

Les travaux des historiens Maurice Demers et Catherine Foisy illustrent un corpus novateur. Ainsi, les recherches de Foisy s'apparentent à diverses études¹² qui expliquent la fonction de l'activité missionnaire dans cette période comme lieu d'échange, tant au Québec qu'au sein de l'Église catholique. Parfois, les réseaux internationaux qui en sont issus établissent un cadre institutionnel clair. Par exemple, à l'époque, plus de la moitié des hôpitaux gérés par des religieuses québécoises se situent à l'extérieur de la province¹³. En outre, comme l'explique Foisy, les missionnaires jouent un rôle comme « points de contact humains » entre les représentants de différentes réalités culturelles et sociales¹⁴. Cette fonction d'intermédiaire favorise le transfert de certaines des plus grandes idées du catholicisme de l'époque : conscientisation, inculturation et libération.

Les travaux de Maurice Demers sur les relations diplomatiques au milieu du XX^e siècle ajoutent une dimension importante au débat¹⁵. Appliquant une méthodologie qui diffère de celle de sa collègue, le chercheur établit des comparaisons entre le Québec et le Mexique. Il montre ainsi comment l'élite nationaliste canadienne-française cultive des relations avec une société civile d'ordre « transnational », et ce, afin d'éluder la diplomatie officielle que pratique le Canada à l'« international » (et dont elle est exclue) et de contourner un capitalisme anglo-protestant croissant. Bien que Québécois et Mexicains favorisent cette collaboration pour des raisons différentes, les deux groupes affirment qu'elle renforce la civilisation « catholique latine ». Du reste, Demers rappelle le rôle clé des missionnaires. D'autres chercheurs insistent eux aussi sur l'importance diplomatique des réseaux dirigés par des missionnaires. Par exemple, Serge Granger

11. C. Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné" ? », p. 129; C. LeGrand, « L'axe missionnaire catholique [...] ».

12. Notamment J.-P. Warren, « Les commencements de la coopération [...] »; É. Desautels, « Échanges, adaptations et traductions [...] ».

13. A. Charles et T. Wien, « Le Québec entre histoire connectée [...] », p. 206-210.

14. C. Foisy, *Au risque de la conversion [...]*, p. 10; G. Routhier et F. Laugrand, *L'espace missionnaire [...]*.

15. M. Demers, *Connected Struggles [...]*; F. Michel, « Diplomatie comparée [...] ».

soutient que ce sont les missionnaires québécois en Chine qui, en rejetant le communisme, donnent le ton à retarder la reconnaissance diplomatique de la République populaire de Chine¹⁶.

D'autres études sur ce thème font notamment mention du rôle des congrégations missionnaires dans la production de magazines et de films populaires, les ligues étudiantes et le matériel pédagogique¹⁷. De même, les expositions qu'organisent régulièrement les missionnaires et qui présentent des objets «exotiques» aux visiteurs forment un important outil de communication¹⁸. Fait intéressant, si Expo 67 permet aux missionnaires catholiques de vanter leur œuvre d'envergure mondiale, l'événement donne à des Églises basées aux États-Unis la possibilité de missionner au Québec. Ainsi, en 1969, l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours reçoit la permission de louer un pavillon sur le site d'Expo 67, ce qui marque le début de sa croissance dans la province¹⁹. Le Québec offre encore de nos jours un terreau fertile aux missions évangéliques américaines à court terme²⁰. Du reste, le mouvement des «missions inverses», soit l'évangélisation de l'Occident par des chrétiens des pays du Sud, ouvre des possibilités de recherche future. Dans ses travaux²¹, Foisy fait d'ailleurs appel à des études de ce type et à l'examen, dans le contexte catholique, du mode d'affectation de prêtres issus de régions australes à des paroisses québécoises.

Dix des vingt-quatre articles figurant sous la rubrique des institutions catholiques portent sur des sujets non missionnaires. De nature historique eux aussi, ces ouvrages couvrent le début et le milieu du xx^e siècle. On pourrait sans aucun doute inclure sous cette rubrique les études des répercussions au Québec de documents émanant de Vatican II et la participation d'ecclésiastiques catholiques lors des délibérations tenues à Rome (par exemple, les travaux de Gregory Baum et Gilles Routhier), mais en fait peu

16. S. Granger, «French Canada's [...]», p. 157.

17. *Ibid.*, p. 166; R. Leclerc, «Representations of Japan [...]».

18. C. Foisy, «La décennie 1960 des missionnaires québécois [...]», p. 34; É. Desautels, *op. cit.*, p. 44.

19. Voir R. Prete, E. Jarvis et J. Jarvis, «The Linguistic and Ethnic Transformation [...]», p. 168.

20. H. Kaell, «Promised Land [...]».

21. C. Foisy, «Repousser les frontières [...]».

d'essais sur le sujet figurent dans notre revue²² parce qu'ils n'intègrent pas les mots-clés proprement dits. Or, la plupart des travaux pertinents traitent des activités de groupes laïques durant l'entre-deux-guerres, et bon nombre favorisent l'essor du processus de modernisation après la Seconde Guerre mondiale. Par exemple, Jean-Philippe Warren examine «l'internationalisme» de l'organisation Pax Romana et son influence sur les étudiants québécois²³, tandis que Jack Lee Downey évalue la portée de la pensée d'Onésime Lacouture, théologien québécois, sur un programme «transnational» dont s'inspirent Dorothy Day et d'autres activistes catholiques aux États-Unis²⁴.

Dans l'étude des institutions et de leurs impacts, deux secteurs présentent d'évidentes perspectives de croissance future. Le premier vise les ONG internationales: la plupart revendiquent des racines religieuses, et bon nombre maintiennent des liens confessionnels²⁵. Au Québec, les travaux de Yolande Cohen²⁶ sur les activités philanthropiques dans la première moitié du XX^e siècle mettent en lumière l'œuvre d'organismes transnationaux comme Hadassah et Caritas; ils servent en quelque sorte de référence²⁷. Le second domaine concerne l'étude du patrimoine religieux, un sujet important dans le contexte québécois; politiciens, érudits et conservateurs s'en sont prévalus dans cette optique pour donner au Québec une voix sur la scène internationale depuis les années 1960. En outre, les études patrimoniales portent une attention particulière au mouvement – dans le sens littéral du terme – transfrontalier des objets et des personnes. Les premiers voyagent pour figurer dans quelque exposition muséale; les seconds, pour faire du tourisme. Le patrimoine québécois reste intimement lié à la religion. Il s'avère donc possible d'imaginer de fructueuses collaborations entre des spécialistes du patrimoine québécois et des sciences de religion.

22. R. Lemieux, «Autour de Vatican II [...]».

23. J.-P. Warren, «Pax Romana: un des vecteurs [...]».

24. J. L. Downey, *The Bread of the Strong [...]*.

25. B. Duriez, F. Mabillet et K. Rousselet, *Les ONG confessionnelles [...]*.

26. Y. Cohen, *Femmes philanthropes [...]*.

27. Voir aussi G. Mossière, «Églises de réveil [...]».

NOUVELLES RELIGIONS ET NOUVELLES TECHNOLOGIES

Aux fins de notre étude, le regroupement dans une catégorie donnée de l'essentiel des articles restants ne va pas de soi. Cependant, certains s'organisent autour d'un thème combinant nouvelles technologies et « *new religious movements* » (NRM), et ce, à l'époque contemporaine. Deirdre Meintel et d'autres chercheurs (dont Géraldine Mossière, Claude Gélinas, Diahara Traoré et Gabrielle Désilets) associés au Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) et au Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM) de l'Université de Montréal y sont fortement représentés. Étonnamment, peu d'articles examinent explicitement Internet. En revanche, ceux que nous avons relevés sont presque toujours rédigés par les chercheurs susnommés.

Dans le présent contexte, voici ce qui importe au premier chef: au Québec, comment Internet facilite-t-il les collaborations transnationales, le partage de renseignements et les structures hiérarchiques entre groupes marginaux? Outre des immigrants comme les pentecôtistes africains et les soufis musulmans, cette catégorie inclut des adeptes de NRM tels que la wicca ou des cultes « d'inspiration orientale²⁸ ». Les travaux de Traoré²⁹ et de Mouloud Haddad³⁰ se concentrent sur les soufis montréalais. Ils portent plus particulièrement sur l'utilisation d'Internet par différents groupes musulmans. Parfois, les cyberréseaux renforcent l'autorité des imams à l'étranger. Dans d'autres cas, ils favorisent au contraire un islam démocratisé et « mondialisé ». Haddad souligne qu'à l'instar des pentecôtistes francophones, les soufis montréalais se mobilisent et déploient leur réseau dans « la communauté musulmane francophone mondiale et virtuelle ». À coup sûr, les internautes membres de NRM bien implantés aux États-Unis ou au Royaume-Uni emploient l'anglais comme langue véhiculaire³¹.

28. D. Meintel, « Seeking the Sacred Online [...] ».

29. D. Traoré, « Entre profane et sacré ».

30. M. Haddad, « Zawiya réelle, zawiya virtuelle [...] ».

31. C. Gélinas et L. Derocher, « Profil de la diversité religieuse en Estrie ».

Haddad soulève un aspect important du fonctionnement réel d'Internet comme espace de religiosité. Un des principes de base de l'islam exige des musulmans qu'ils nouent des liens avec l'*ummat*, avec la communauté mondiale des croyants. Selon Haddad, les réseaux virtuels remplissent maintenant cette obligation que seul le pèlerinage à La Mecque permettait auparavant d'accomplir³². Pour sa part, Gabrielle Désilets s'intéresse à un thème similaire, dans le monde réel. Dans un article paru en 2010, elle soutient que, pour les bahais, le « transnationalisme » – qu'elle appelle également « cosmopolitisme » – forme un concept sacré. Ainsi, le centre de la communauté bahaïe de Montréal privilégie délibérément le cosmopolitisme. À cette fin, la présence de personnes de races, de langues et de nationalités différentes y est encouragée, et ce, non seulement au sein des fidèles, mais aussi parmi les visiteurs que les bahais sont censés inviter régulièrement. Permettant à ces derniers de satisfaire quotidiennement à des exigences éthiques et millénaires, cette diversité visible revêt une importance à la fois intersubjective et symbolique.

Il convient de mentionner une dernière série d'études, car elle jette des ponts entre la présente section et la précédente sur les institutions religieuses. Des chercheurs ont observé des modèles complexes de mobilité chez les Québécois et la création (ou recreation) d'institutions spirituelles qui en résulte. Par exemple, l'histoire d'Isabelle, une psychothérapeute qui quitte Montréal pour s'installer à Genève dans les années 1980. Après avoir séjourné au Brésil, certains de ses collègues suisses établissent un temple arán, ramification d'un nouveau mouvement religieux brésilien nommé « umbanda ». Lorsqu'elle rentre à Montréal, Isabelle fonde un temple du même type qui est toujours en contact hebdomadaire avec le temple central au Brésil³³. D'autres fois, ce sont des acolytes qui viennent au Québec, comme Peter Jan Margry³⁴ le démontre dans son étude de l'Armée de Marie. Après avoir lu un livre publié par un journaliste français en 1967 traitant des visions de la Vierge Marie à Amsterdam, une Québécoise nommée Marie-Paule Giguère devient convaincue

32. M. Haddad, *op. cit.*, p. 208.

33. D. Meintel et A. Hernandez, « Transnational Authenticity [...] ».

34. P. J. Margry, « Mary's Reincarnation [...] ».

qu'elle est l'incarnation terrestre de cette Dame de tous les peuples. Des disciples d'une vingtaine de pays s'installent à sa base de Lac-Étchemin, au Québec, où les fidèles continuent de faire des pèlerinages.

Sur cette note, nous avons trouvé quelques études relatives aux pèlerinages que les Québécois catholiques effectuent hors de leur province, notamment le chemin de Compostelle en Espagne³⁵ et les sanctuaires bouddhistes en Inde³⁶. François Thibeault s'intéresse aux Occidentaux – des «croyants» et, notamment, des touristes aussi – qui visitent les lieux de pèlerinage bouddhistes et souvent y séjournent fort longtemps. Sa thèse ouvre une voie d'étude très importante dans le sens où elle mène par ailleurs à une compréhension plus holistique de la manière dont les Québécois (particulièrement les jeunes) s'adonnent à des pratiques spirituelles – au Québec comme à l'étranger.

UN MOT SUR DES MOTS

Comme nous l'indiquions d'entrée de jeu, l'une des conclusions de notre analyse s'applique à la terminologie. Par souci de clarté, nous faisons référence aux trois sections thématiques au moyen des désignations «catégorie A» (communautés d'immigrants), «catégorie B» (institutions catholiques) et «catégorie C» (NRM et technologies). Les études appartenant à la catégorie A sont de loin les plus susceptibles d'intégrer plusieurs des mots-clés de notre analyse, mais peu de termes sont utilisés de manière uniforme même à l'intérieur d'un ouvrage donné. *A priori*, ces études privilégient l'emploi de l'adjectif «transnational». Les auteurs s'en servent le plus souvent pour qualifier : (a) des réseaux et des liens particuliers unissant les institutions et les gens, et (b) des déplacements entre des lieux géographiques précis. Si cette utilisation inclut parfois des formes moins précises (par exemple, «identité transnationale» ou «espace transnational»), la plupart des auteurs optent pour le mot «*global*» lorsqu'ils abordent des catégories plus floues telles que l'économie, le discours, la portée

35. J. Caroux et P. Rajotte, «Récits de pèlerins québécois [...]».

36. F. Thibeault, *Le bouddhisme dans la société mondiale [...]*.

ou l'éthique. La thèse publiée par Rachel D. Brown³⁷ en 2017 fournit un exemple typique. Lorsqu'elle traite des immigrants musulmans à Montréal, elle reprend l'adjectif «*global*» pour décrire leurs liens imaginaires au sein de l'*ummat*. En revanche, elle recourt au qualificatif «*transnational*» pour expliquer les liens particuliers qu'ils entretiennent avec leurs compatriotes dans le pays natal. Soulignons qu'il y a ici chevauchement avec le concept de «*diaspora*». Enfin, le substantif «*universalism*» revient rarement, et il fait toujours référence à la théologie et à la téléologie; il en va de même dans les études répertoriées sous la catégorie C.

La catégorie B regroupe principalement des études rédigées par des historiens du xx^e siècle, qui favorisent presque tous l'emploi du terme «*international*» et ses permutations. Cette utilisation se reflète dans les sources d'archives datant de la même période. En effet, le mot et ses variantes enrichissent le lexique courant entre le début et le milieu du xx^e siècle³⁸. À preuve, il revient constamment dans les conférences de missionnaires ainsi que dans les colloques et organismes religieux. Du reste, Éric Desautels cite des sœurs missionnaires québécoises à cette époque se félicitant mutuellement de leur «*internationalité*». Se fondant sur les normes de son domaine d'expertise, la science politique, Maurice Demers³⁹ le définit autrement. À cette fin, il qualifie les rapports d'entités *non étatiques* comme étant d'ordre «*transnational*», y compris l'Église catholique. La plupart des autres études dans la catégorie B abondent dans le même sens: elles utilisent «*international*» pour des relations institutionnalisées et «*transnational*» pour des liens plus souples. La différence est qu'elles placent l'Église et ses missions étrangères sous le volet «*international*», parallèlement aux relations entre États⁴⁰. Autre part, des historiens laissent entendre que «*international*» décrit l'aspect autoritaire de l'Église, tandis que «*transnational*» décrit «*des flux de personnes, d'idées, de produits culturels*» dans la

37. R. D. Brown, *Immigration, Integration and Ingestion* [...].

38. M. Goswami, «*Colonial Internationalisms* [...]», p. 1484.

39. M. Demers, *Connected Struggles* [...].

40. C. LeGrand, *op. cit.*; R. Leclerc, *op. cit.*; J.-P. Warren, «*Les commencements de la coopération* [...]».

même institution⁴¹. Enfin, les études groupées sous la catégorie B recourent rarement aux adjectifs « mondial » et « *global* ». Lorsque ces termes y figurent, ils marquent une transition vers le contexte contemporain⁴².

Les études relevant de la catégorie C nous ramènent à aujourd'hui. L'anthropologue Deirdre Meintel et les membres de l'effectif étudiant et du corps professoral qu'elle supervise au sein du GRDU prônent l'utilisation du terme « transnational » et de ses permutations. À cet égard, Deirdre Meintel et Annick Hernandez adoptent l'expression « *transnational socialities* » pour tracer le portrait de communautés québécoises – notamment des groupes de jeunes musulmans et de sympathisants des NRM – qui nouent des cyberrelations afin de soutenir l'autorité et la créativité religieuses. Enfin, elles emploient « *transnationalization* » pour traiter du processus actif grâce auquel les Québécois découvrent de nouveaux mouvements religieux fondés à l'étranger et les intègrent dans leur vie⁴³. Les érudits qui ne participent pas au GRDU usent moins souvent de l'adjectif « transnational ». À la manière des auteurs des études appartenant à la catégorie A, ils le font habituellement en référence à des institutions ou réseaux précis, concrets ou virtuels, établis dans au moins deux lieux (normalement, deux pays) différents. Le qualificatif « international » se lit à l'occasion, mais presque toujours en rapport avec des questions de mobilité personnelle – « voyage international », par exemple. Enfin, les mots « *global* » et « mondial », ainsi que leurs variantes, s'utilisent presque exclusivement dans le cadre d'agglomérats de type religieux: « *global Christianity* », « *world or global religion* », « islam mondialisé » ou encore « le monde musulman ». En général, ces termes servent d'amorce à des discussions sur les caractéristiques idiosyncrasiques, locales et dynamiques des NRM.

41. C. Vanderpelen-Diagre, « National, international, transnational? [...] », p. 109.

42. Par exemple C. Foisy, « Repousser les frontières [...] »; É. Desautels, *op. cit.*; J.-P. Warren, « Les commencements de la coopération [...] ».

43. Voir N. Glick Schiller, L. Basch, et C. Blanc-Szanton, *Towards a Transnational [...]*; D. Meintel et A. Hernandez, *op. cit.*, p. 240.

CONCLUSION : JETER DES PONTS

La recherche par mots-clés se révèle un exercice utile. En effet, elle nous permet de clarifier des schémas généraux relatifs à l'étude de la religion au Québec et de son rapport avec les choses, les idées et les personnes qui circulent. Une première évidence nous apparaît : la plupart des travaux pertinents s'inscrivent dans trois grandes catégories thématiques. Elles correspondent aux immigrants, aux institutions catholiques, et aux nouveaux mouvements religieux et technologies de pointe. Les sociologues et les anthropologues prédominent dans la première et la troisième catégorie ; les historiens se retrouvent surtout dans la deuxième. Si cette approche peut sembler intuitive au premier abord, rien n'empêche un historien d'aborder les aspects d'ordre « international » au sujet de l'immigration, ou encore un sociologue d'étudier les établissements catholiques et les ONG qui s'y rattachent dans le Québec contemporain. Bien entendu, certains érudits le font déjà. Toutefois, un défi reste à relever : inciter les spécialistes à tenir une conversation interdisciplinaire plus structurée sur les thèmes explorés dans ce chapitre. À cet égard, le vocabulaire même que nous utilisons représente un obstacle potentiel.

Ce point nous amène à présenter le deuxième ensemble de résultats de notre analyse. Les mots-clés les plus populaires auprès des spécialistes de la religion au Québec sont : « transnational », « international » et « *global* » (ou « mondial »), de même que leurs dérivés. Nos recherches au moyen de termes comme « transfrontalier » ou « *cross-border* » ont donné peu de résultats. Par contre, les termes les plus utilisés ne sont pas employés dans une égale mesure ou dans le même sens. Ainsi, les auteurs des études dans la catégorie A utilisent « *global* » plus souvent et lui confèrent une acception plus large, non religieuse, que les responsables des travaux réunis dans la catégorie C. De même, les documents entrant dans la catégorie B recourent à « international » là où ceux des catégories A et C privilégient « transnational ». Toutefois, des zones de chevauchement existent, et nous devons les exploiter en vue de favoriser la collaboration. Par exemple, le qualificatif « transnational » se définit généralement en rapport avec des réseaux, dans le monde et en ligne. À l'avenir, nous

pourrions peut-être suivre les études dans la catégorie B et prôner l'usage d'«international» lorsque ce vocable renvoie à la rhétorique d'une organisation, d'un colloque ou d'un document juridique à l'étude. Peu importe le groupe auquel ils appartiennent, les érudits restreignent l'emploi du mot «universel» à la conception théologique du monde (surtout liée au christianisme).

Par ailleurs, nous pourrions favoriser la discussion en adoptant un vocabulaire inédit et surtout commun. Rappelons à cet égard la création du néologisme «religiologie» par les érudits avant-gardistes du Département des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Quant à nous, nous employons souvent dans nos travaux le substantif «*globalism*» pour synthétiser une constellation d'idées, de pratiques culturelles, de structures émotionnelles et de liens sociaux. Inspiré des travaux d'Anna Tsing⁴⁴ et de Birgit Meyer⁴⁵, parmi d'autres, le terme nous paraît suffisamment flexible pour inclure les interrelations particulières et souvent inégales qui s'établissent par l'intermédiaire des ONG que nous étudions et qui aspirent à une forme d'universalisme chrétien. En outre, le terme «*globalism*» détourne la conversation du concept de «nation» et des questions connexes, c'est-à-dire d'un objet où d'aucuns évoluent ou s'inscrivent dans des configurations d'ordre «transnational» et «international». Pour autant, elle ne nie pas l'importance éventuelle du concept d'État-nation pour les intervenants religieux. Enfin, elle illustre le fait que la mondialisation sous-tend un processus que nous favorisons et reproduisons, et ce, bien des fois délibérément. Pour cette raison, François Thibeault – à l'instar d'autres spécialistes – refuse de parler de bouddhisme «mondial», ou «mondialisé», dans son étude portant sur le bouddhisme et les pèlerinages québécois. Selon lui, cette formule sous-entend un état inhérent, statique, voire achevé. Il préfère plutôt se référer à diverses expressions de la «mondialité bouddhique», élément constitutif d'un continuum de processus économiques, politiques et sociaux dans le contexte de la mondialisation.

44. A. Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection* et «The Global Situation».

45. B. Meyer, «Aesthetics of Persuasion [...]», p. 754-755.

Nous n'entendons certes pas conseiller aux érudits d'adopter les termes «*globalism*» et «mondialité» proprement dits. En guise de première étape vers l'amorce d'une conversation transdisciplinaire plus structurée, il convient plutôt de préciser les zones de chevauchement et de différenciation de nos domaines d'étude et de leur terminologie. Comme spécialistes des religions au Québec, nous devons aussi prendre note de comment nos capacités linguistiques et les priorités en matière de financement expliquent la réalisation d'importantes études sur les liens avec l'Amérique latine⁴⁶ et de travaux comparatifs portant sur l'Europe francophone en général, puis sur Montréal et Paris en particulier. Cependant, la réalisation d'études sur la Chine (Granger) et l'Inde (Thibeault) démontre le potentiel d'un élargissement de nos perspectives.

Peu importe la forme qu'il prend, la prépondérance croissante de ce thème dans les études sur la religion contribue à réfuter les hypothèses voulant que le Québec soit, d'un point de vue historique, une terre «fermée» au monde ou, dans le contexte actuel, liée à d'autres lieux principalement grâce à l'arrivée des immigrants. De toute évidence, le mouvement des choses, des personnes et des idées revêt une dimension bien plus riche et bien plus complexe à nos études.

46. Par exemple C. LeGrand, *op. cit.*; M. Demers, *Connected Struggles [...]*; D. Laperle, «Une mission féministe [...]».

ANNEXE A

Nous avons évalué trois bases de données – EBSCO, Proquest et Érudit – en utilisant les mots-clés et les permutations indiqués ci-dessous. Nous avons reconfiguré les termes pour ATLA; parce que cette base de données comprend des ressources axées uniquement sur la religion, nous avons éliminé le mot-clé « religion ». En outre, nous avons mené des recherches moins élaborées en utilisant Google Scholar et Les classiques des sciences sociales car nous y avons trouvé moins de documents pertinents.

Chaque mot dans C3 a été recherché, combiné avec le mot dans C2 si indiqué, une fois en ajoutant « Québec + religion » (C1) et une fois de plus avec « Montréal + religion ». La mention (-religion) dans C1 signifie que nous avons éliminé le mot « religion ». Nous avons mis à profit l'astérisque pour trouver plusieurs permutations d'un seul coup (par exemple, « transnational* » donne des documents avec « transnational », « transnationalism(e) », « transnationalité », etc.). La juxtaposition de deux mots (par exemple, « trade/échange ») dénote qu'on l'a cherché deux fois, l'une en français et l'autre en anglais.

C1	C2	C3
Quebec ou Montreal		transnational*
+		mondial*
religion		global*
		trans*
		frontière/border
		trade/échange
		internet
		cyber*
		online
		social media
		virtual/ virtuel
		diplomacy/diplomatie
		travel/voyage
		mobil*
	education	international*
	develop*	international*
	cooperation	international*
(-religion)	church/église	international*
	mission*	international*
(-religion)	catholic*	international*
	frontière/border	international*
(-religion)	prayer/prière	international*
(-religion)	catholic*	mondial*
	education	mondial*
(-religion)	catholic*	frontière/border
(-religion)		pilgrim*/pelerin*
(-religion)	church/église	travel/voyage
(-religion)	church/église	online
(-religion)	church/église	internet
(-religion)	church/église	virtual/virtuel

BIBLIOGRAPHIE

- Brown, Rachel D. (2017), *Immigration, Integration and Ingestion: The Role of Food and Drink in Transnational Experience for North African Muslim Immigrants in Paris and Montréal*, thèse de doctorat (Ph. D.), religion et culture, Université Wilfrid Laurier.
- Caroux, Jacques et Pierre Rajotte (2008), « Récits de pèlerins québécois à Saint-Jacques-de-Compostelle. Vers une reconfiguration de religieux? », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, p. 53-73.
- Charles, Aline et Thomas Wien (2011), « Le Québec entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 14, n° 2, p. 199-221.
- Cohen, Yolande (2010), *Femmes philanthropes: catholiques, juives et protestantes dans les organisations caritatives au Québec, 1880-1945*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Connor, Phillip (2014), *Immigrant Faith: Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada and Western Europe*, New York et Londres, New York University Press.
- Dejean, Frédéric (2010), *Les dimensions spatiales des Églises évangéliques et pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne (Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villeray)*, thèse de doctorat (Ph. D.), études urbaines, Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense.
- Dejean, Frédéric (2015), « Evangelical and Pentecostal Churches in Montreal and Paris: Between Local Territories and Global Networks », dans Stanley D. Brunn (dir.), *The Changing World Religion Map*, Springer, Dordrecht, p. 1673-1688.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Demers, Maurice (2012), « Introduction. D'un anti-impérialisme à l'autre: représentations des nations dominées et colonisées au Canada français », *Mens*, vol. 13, n° 1, p. 7-18.
- Demers, Maurice (2014), *Connected Struggles: Catholics, Nationalist, and Transnational Relations Between Mexico and Québec, 1917-1945*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Désautels, Éric (2014), « Échanges, adaptations et traductions dans l'histoire missionnaire: les Sœurs blanches au Canada français (1903-2013) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 80, n° 1-2, p. 43-62.
- Désilets, Gabrielle (2010), « Stratégies cosmopolites: vers un meilleur "vivre-ensemble" au sein de la communauté bahá'í de Montréal », *Diversité urbaine*, vol. 10, n° 1, p. 27-42.

- Downey, Jack Lee (2015), *The Bread of the Strong: Lacouturisme and the Folly of the Cross, 1910-1985*, New York, Fordham University Press.
- Drotbohm, Heike (2007), «Comment habiller la Vierge? Syncrétisme et anti-syncrétisme haïtien à Montréal», *Diversité urbaine*, vol. 7, n° 1, p. 31-49.
- Duriez, Bruno, François Mabile et Kathy Rousselet (2007), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan.
- Foisy, Catherine (2013), «Et si le salut venait aussi du Sud "missionné"? Itinéraire de L'Entraide missionnaire (1950-1983)», *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, p. 117-129.
- Foisy, Catherine (2014), «La décennie 1960 des missionnaires québécois: vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, p. 24-41.
- Foisy, Catherine (2015), «Repousser les frontières, repenser les polarités centre-périphérie. Réflexions autour de la mission contemporaine», *Journée d'étude Cinquante ans de concile Vatican II: pistes et défis pour la recherche sur le catholicisme contemporain*, 6 octobre, Université du Québec à Montréal.
- Foisy, Catherine (2017), *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XX^e siècle (1945-1980)*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Gélinas, Claude et Lorraine Derocher (2012), «Profil de la diversité religieuse en Estrie», *Revue d'études des Cantons-de-l'Est / Journal of Eastern Townships Studies*, vol. 39, n° 1, p. 55-72.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch et Cristina Blanc-Szanton (dir.) (1992), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences.
- Goswami, Manu (2012), «Colonial Internationalisms and Imaginary Futures», *American Historical Review*, vol. 117, n° 5, 1461-1485.
- Granger, Serge (2005), *Le lys et le lotus. Les relations du Québec avec la Chine de 1650 à 1950*, Montréal, VLB Éditeur.
- Granger, Serge (2013), «French Canada's Quiet Obsession with China», *Journal of American-East Asian Relations*, vol. 20, p. 156-174.
- Haddad, Mouloud (2008), «Zawiya réelle, zawiya virtuelle. Soufisme, francophonie et nouvelles technologies au Québec», *Globe*, vol. 11, n° 1, p. 197-208.
- Hopkins, Dwight N., Lois Ann Lorentzen, Eduardo Mendieta et David Batstone (dir.) (2001), *Religions/Globalizations: Theories and Cases*, Durham, Duke University Press.
- Joseph, Norma Baumel (2017), «T'beet: Situating Iraqi Jewish Identity through Food», dans Hillary Kaell, (dir.) *Everyday Sacred: Religion in Contemporary Quebec*, McGill-Queens University Press, p. 99-128.
- Kaell, Hillary (2015), «Promised Land: American Missionaries Chase the Lapsed Catholics of Montreal», *The Walrus Magazine*, janvier-février, p. 6-7.

- Laperle, Dominique (2017), « Une mission féministe ou une mission de femmes ? Les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Pérou et au Brésil (1960-1985) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 83, n° 1-2, p. 19-41.
- Leclerc, Richard (2006), « Representations of Japan in the *Bulletin de l'Union missionnaire du clergé*: A Chapter in the History of Québec Catholic Missionaries in Asia, 1925-1973 », *CCHA Historical Studies*, vol. 72, n° 1, p. 7-28.
- LeGrand, Catherine (2009), « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1 p. 43-66.
- Lemieux, Raymond (1997), « Autour de Vatican II: vie paroissiale et Grandes Missions dans le diocèse de Québec. Le contexte intellectuel », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, n° 1, p. 7-25.
- Margry, Peter Jan (2012), « Mary's Reincarnation and the Banality of Salvation: The Millennialist Cultus of the Lady of All Nations/Peoples », *Numen*, vol. 59, n° 3, p. 486-50.
- Meintel, Deirdre (2012), « Seeking the Sacred Online: Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec », *Anthropologica*, vol. 54, n° 1, p. 19-32.
- Meintel, Deirdre et Annick Hernandez (2013), « Transnational Authenticity: An Umbanda Temple in Montreal », dans Cristina Rocha et Manuel Arturo Vásquez (dir.), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden, Brill, p. 223-247.
- Meyer, Birgit (2010), « Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms », *South Atlantic Quarterly*, vol. 109, n° 4, p. 741-763.
- Michel, Florian (2014), « Diplomatie comparée, religion et transferts culturels au Canada français dans le premier XX^e siècle », *Études d'histoire religieuse*, vol. 80, n° 1-2, p. 23-41.
- Milot, Micheline, (2013), « Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France », *La Revue Tocqueville*, vol. 3, n° 1, p. 17-42.
- Mooney, Margarita A., (2013), « Religion as A Context of Reception: The Case of Haitian Immigrants in Miami, Montreal and Paris », *International Migration*, vol. 51, n° 3, p. 99-112.
- Mossière, Géraldine (2008), « Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 53, n° 143, p. 195-213.
- Mossière, Géraldine (2010), *Une communauté évangélique congolaise à Montréal. Vivre le local, penser au global*, document de travail, Montréal, Groupe de recherche diversité urbaine.
- Mossière, Géraldine (2013), « Églises de réveil, ONG confessionnelles et transnationalisme congolais: une théologie du développement », *Revue canadienne d'études du développement / Canadian Journal of Development Studies*, vol. 34, n° 2, p. 257-274.

- Mossière, Géraldine (2014), «Réseaux pentecôtistes, activités d'évangélisation et émotions partagées parmi les Congolais établis à Montréal : "un cosmopolitisme de charisme" ? », dans Yannik Fer et Gwendoline Malogne-Fer (dir.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan, p. 107-128.
- Prete, Roy A., Eric G. Jarvis et Jonathan Jarvis (2017), «The Linguistic and Ethnic Transformation of the Church in Quebec since the mid-1960s», *Journal of Mormon History*, vol. 43, n° 4, p. 155-184.
- Rousseau, Louis (dir.) (2012), *Le Québec après Bouchard-Taylor: les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Routhier, Gilles et Frédéric Laugrand (dir.) (2002), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme*, Paris, Karthala; Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Mémoire d'Églises).
- Thibeault, François (2013), *Le bouddhisme dans la société mondiale: circuler en Inde sur les chemins du Bouddha*, thèse de doctorat (Ph. D.), sciences des religions, Université du Québec à Montréal.
- Traoré, Diahara (2012), «Entre profane et sacré: usages d'Internet et islam dans deux communautés musulmanes ouest-africaines à Montréal», *Anthropologica*, vol. 54, n° 1, p. 61-69.
- Tsing, Anna (2000), «The Global Situation», *Cultural Anthropology*, vol. 15, n° 3, p. 327-360.
- Tsing, Anna (2005), *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press.
- Vanderpelen-Diagre, Cécile (2017), «National, international, transnational? Quelques tendances de l'historiographie du catholicisme contemporain», *Chrétiens et sociétés*, vol. 24, p. 109-118.
- Warren, Jean-Philippe (2010), «Les commencements de la coopération internationale Canada-Afrique. Le rôle des missionnaires canadiens-français», dans Jean-Bruno Mukanya Kaninda-Muana (dir.), *Les relations entre le Canada, le Québec et l'Afrique depuis 1960*, Paris, L'Harmattan, p. 23-48 (coll. Études africaines).
- Warren, Jean-Philippe (2013), «Pax Romana: un des vecteurs de diffusion du maritainisme (1939-1952)», *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, p. 71-91.

CHAPITRE 23

Étudier l'éducation sur la religion : ce que l'on peut apprendre du Québec

LORI G. BEAMAN

Université d'Ottawa

CHRISTINE L. CUSACK

Université d'Ottawa

L' évolution des rapports entre religion et éducation au Québec reflète les transformations religieuses qui ont façonné son histoire sociopolitique. Pendant longtemps, les garanties constitutionnelles qui remontent à la confédération du Canada définirent le cadre de son système d'enseignement confessionnel, qui opérait à la manière d'un partenariat Église-État au service de sa population à prédominance catholique. Dans les années 1960, toutefois, la diversification ethnoculturelle de la population québécoise, les virages sociétaux à l'écart des institutions et des pratiques religieuses ainsi que les déclarations officielles touchant le statut du Québec en tant que société plurielle rendirent insoutenable le maintien de l'enseignement public confessionnel¹. La province finit par retirer l'éducation religieuse des programmes scolaires et la remplacer par une approche non confessionnelle d'éducation sur la religion en tant que phénomène culturel, à l'issue d'un long processus de déconfessionnalisation. Depuis l'introduction en 2008 du programme Éthique et

1. S. Tremblay, «Religions et éducation scolaire au Québec [...]».

culture religieuse (ECR) dans les écoles de la province, celui-ci est en outre brandi dans la littérature universitaire (au Canada et à l'étranger) comme un modèle en vue de relever les défis éducatifs que pose le pluralisme religieux².

La question de l'éducation *sur* la religion et du rôle qu'elle est appelée à jouer dans la formation du citoyen au sein de sociétés de plus en plus diversifiées fait depuis longtemps l'objet de débats internationaux, tout particulièrement en Europe, et notamment au Royaume-Uni. Cela dit, ce n'est qu'au cours des cinq ou six dernières décennies que le sujet s'est imposé dans les discussions universitaires en Amérique du Nord, où les expertises québécoises sont souvent au premier plan. Dans ce chapitre, nous expliquerons comment nos efforts pour réaliser les objectifs d'une étude portant sur l'éducation à la religion au Canada permirent de dévoiler plus avant la contribution des chercheurs, des éducateurs et des décideurs du Québec. Les avancées éducatives réalisées par le Québec (concernant le programme ECR) sont examinées par un large éventail d'acteurs, notamment des universitaires, des décideurs et des éducateurs³. Or, le programme étant en place depuis maintenant une décennie, l'évolution continue de la société québécoise fit depuis lors ressortir à la fois des lacunes et des maladroites dans le contenu et les objectifs du programme. Des interrogations relatives à l'importance sociale croissante de la non-religion⁴, à la manière dont sont présentées les inégalités liées au genre ainsi qu'aux traditions autochtones invitent toutes à des révisions majeures⁵. Le présent chapitre veut rendre compte de notre trajectoire dans l'étude de l'éducation *sur* la religion, au cours de laquelle s'est développée en nous une profonde estime pour ceux, parmi nos collègues, dont l'expertise porte sur le Québec. En ce sens, nous examinerons quelques-unes des

2. *Ibid.*; M. Milot, «La transformation des rapports [...]»; G. Leroux, *Éthique et culture religieuse [...]*; S. Lefebvre, «L'approche québécoise, entre laïcité et sécularité»; R. W. Morris, «Cultivating Reflection and Understanding [...]»; K. McDonough, «Voluntary and Secret Choices of the Mind [...]».

3. D. Baril et N. Baillargeon, *La face cachée du cours [...]*.

4. Environ 24% de la population canadienne déclarait n'avoir aucune affiliation religieuse en 2011 (Statistique Canada, *Two-Thirds of the Population Declare Christian as Their Religion*). Cela représente une hausse en comparaison au 16,5% enregistré en 2001 (*Statistique Canada, Two-Thirds of the Population Declare Christian as Their Religion*).

5. M. Dubreuil et S. Beaudoin, «Plaidoyer pour un cours d'ECR 2.0 [...]».

questions qui se dégagent des débats sur le plan international et qui animent actuellement les éducateurs, les responsables politiques et le gouvernement provincial du Québec.

NOS INTERROGATIONS

L'éducation sur la religion était l'un des enjeux cruciaux explorés par les chercheurs qui œuvraient au sein du Projet religion et diversité à l'Université d'Ottawa. Dirigé par Beaman, le projet s'échelonnait sur sept ans et regroupait 37 chercheurs provenant de plus de 20 universités établies au Canada, aux États-Unis, en France, au Royaume-Uni et en Australie. Nos recherches étaient guidées par cette question centrale : «Quels sont les contours de la diversité religieuse au Canada et comment pouvons-nous mieux saisir les occasions offertes par cette diversité de manière à promouvoir une société juste et pacifique ?» Le projet était divisé en quatre volets abordant la construction sociale de l'identité religieuse, la manière dont l'expression religieuse se trouve définie dans les lois et les politiques publiques, les différentes façons dont le genre et la sexualité croisent les enjeux touchant la liberté religieuse ainsi que les stratégies alternatives de gestion de la diversité religieuse.

L'un de nos objectifs principaux consistait à scruter les débats portant sur l'enseignement de la religion à l'école. Or, en nous concentrant davantage sur la littérature canadienne, nous avons rapidement découvert qu'à l'exception d'études provenant du ou portant sur le Québec, une pénurie notable de travaux consacrés à cet enjeu sévissait dans les autres provinces canadiennes⁶. Parmi les auteurs les plus fréquemment cités se trouvent

6. L. G. Beaman, P. Beyer et C. L. Cusack, «Young People and Religious Diversity [...]». Dans le cadre d'un épluchage de la littérature province par province, nous avons répertorié 228 articles sur le Québec, suivis par l'Ontario (86), l'Alberta (27), la Colombie-Britannique (24), Terre-Neuve (10), la Saskatchewan (10), le Nouveau-Brunswick (6), le Manitoba (4), le Nunavut (1) et l'Île-du-Prince-Édouard (1).

Bouchard⁷, Boudreau⁸, Estivalèzes⁹, Hirsch et Mc Andrew¹⁰, Lefebvre¹¹, Leroux¹², Mc Andrew¹³, Milot et Proulx¹⁴, Milot¹⁵, Morris¹⁶ et Tremblay¹⁷. Leurs travaux s'inscrivent dans le cadre d'un effort de recherche considérable axé sur le contexte québécois et le programme ECR, comme en témoigne le nombre significatif, et croissant, d'articles qui leur sont consacrés¹⁸. Cette abondance relative de recherche québécoise pourrait être le résultat d'une prophétie autoréalisatrice: du simple fait que le Québec ait mis sur pied le programme ECR, il va de soi qu'il y a là davantage à étudier qu'ailleurs, d'autant plus que le tout fut précédé par de nombreux débats publics, dont le rapport Proulx¹⁹. Nous pensons toutefois que cette prolixité québécoise témoigne d'un phénomène plus profond, étant entendu que la religion est un élément important de l'identité et de la citoyenneté. Il est essentiel que l'éducation sur la religion, aussi controversée soit-elle, puisse être comprise et débattue.

Nous ne pouvons relever ici que quelques exemples: chacun des auteurs et des œuvres susmentionnés mériterait un traitement indépendant. Marie Mc Andrew, par exemple, a abordé les défis

-
7. N. Bouchard, *Éthique et culture religieuse à l'école*; «Enseignement moral et religieux [...]»; et «Éthique et culture religieuse à l'école [...]».
 8. S. Boudreau, «Les défis de la formation des maîtres [...]» et «From Confessional to Cultural [...]».
 9. M. Estivalèzes, «Former à la culture religieuse» et «L'enseignement de la pluralité religieuse [...]»; M. Estivalèzes et S. Lefebvre, *Le programme d'éthique et culture religieuse [...]»*.
 10. S. Hirsch et M. Mc Andrew, «La représentation de la communauté juive [...]»; «Le traitement du judaïsme dans les manuels scolaires [...]»; et «To Learn About the Other and to Get to Know Him [...]».
 11. S. Lefebvre, «L'approche québécoise, entre laïcité et sécularité»; «Les dimensions socioreligieuses des débats sur les accommodements raisonnables»; et «Éduquer à la religion [...]».
 12. G. Leroux, *Éthique et culture religieuse [...]»*.
 13. M. Mc Andrew, *Études sur l'ethnocentrisme [...] et Le traitement de la diversité raciale, ethnique et culturelle [...]»*.
 14. M. Milot et J.-P. Proulx, *Les attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique*.
 15. M. Milot, «La transformation des rapports entre l'État et l'Église au Québec».
 16. R. W. Morris, «L'approche narrative et l'éducation au dialogue [...]» et «Cultivating Reflection and Understanding [...]».
 17. *Op. cit.*
 18. Une bibliographie en libre accès et qui couvre les publications de 1969 à 2016 est disponible ici: religionanddiversity.ca/en/projects-and-tools/projects/whose-religion-education-about-religion-public-schools.
 19. Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, *Laïcité et religions [...]»*.

que posent la migration et l'intégration en lien avec les musulmans et l'éducation au Québec²⁰. Bien que ce travail ne porte pas spécifiquement sur l'éducation à la religion, il souligne l'importance d'une adaptation continue à la diversité au fur et à mesure que celle-ci se déploie sous de nouvelles formes. Marie Mc Andrew cerne les nuances qui caractérisent les approches des divers acteurs sociaux vis-à-vis de l'éducation et affirme, sur la base de ses recherches, que la plupart souhaiteraient parvenir à un équilibre entre « le respect de la diversité de points de vue et de valeurs que les élèves véhiculent à l'école et la promotion de valeurs civiques communes assurant la protection des droits individuels et de l'égalité²¹ ». De même, Mireille Estivalèzes et Solange Lefebvre²² joignent leurs propres réflexions à celles de penseurs marquants dans les domaines de l'éducation, de l'histoire, du droit, de la philosophie, de la sociologie et de la théologie afin de mieux théoriser les diverses approches visant à préparer les générations futures à la citoyenneté dans des démocraties plurielles. Nancy Bouchard décrit de manière semblable ce « virage historique » dans le système d'éducation québécois comme une conjoncture où nous ne pourrions plus nous contenter d'enseigner les faits usuels sur la diversité. L'enseignement de l'éthique et de la culture religieuse dans les écoles doit, selon Bouchard, « permettre au sujet/élève de *s'élever vers* son idéal de vie bonne, compris en termes de développement d'un *soi ("ipse") capable d'estime et de respect* envers lui-même, dans ses relations interpersonnelles, ainsi que dans son rapport à la communauté en tant que citoyen²³ ».

Cette riche littérature québécoise ne trouve aucune contrepartie dans le reste du Canada. Qu'est-ce qui pourrait bien expliquer, nous sommes-nous demandé, ce déséquilibre dans les efforts de recherche universitaires ? Nous pensons qu'il est peut-être dû au fait que l'éducation sur la religion se trouve parfois incorporée à d'autres matières telles que l'histoire ou les sciences sociales, ou encore à celui que la connaissance du fait religieux n'est tout simplement pas une préoccupation éducative majeure hors Québec. Outre ces conjectures, nous postulons que l'accès

20. M. Mc Andrew, « The Muslim Community and Education in Quebec [...] ».

21. *Ibid.*, p. 42.

22. M. Estivalèzes et S. Lefebvre, *op. cit.*

23. N. Bouchard, *Éthique et culture religieuse à l'école*, p. 18.

constitue probablement un facteur clé dans cette disparité affectant la recherche canadienne, car nos efforts afin de mener des travaux sur le terrain à l'extérieur du Québec ont abouti à une impasse totale. Nous ne pouvions tout simplement pas avoir accès aux écoles, aux enseignants et aux étudiants, sauf au Québec, où nous avons mené une modeste étude sur les approches préconisées par certaines écoles privées relativement au cours d'éthique et de culture religieuse²⁴. Notre chercheuse postdoctorale Julia Martínez-Ariño étudia la façon dont les écoles secondaires catholiques privées du Québec réagirent à la diversification religieuse. Avec une approbation éthique en main, elle a pu accéder assez facilement à deux écoles et conduire des entretiens approfondis avec des enseignants, des directeurs, des aumôniers et des pourvoyeurs de soins spirituels²⁵. De façon similaire, Christine L. Cusack fut autorisée à accéder pour son travail doctoral à une commission scolaire du Québec, tandis que sa demande pour réaliser le même projet dans une commission scolaire située à proximité a été rejetée en Ontario. Ainsi, la facilité d'accéder aux établissements d'enseignement québécois contraste de manière frappante avec les difficultés d'accès dans les autres provinces du Canada. La question consiste alors à se demander ce qui pourrait expliquer cette différence. Est-ce parce que, des suites d'un engagement social soutenu de la part des chercheurs universitaires, les voix de ces derniers seraient mieux accueillies dans les débats portant sur la construction d'une société meilleure? Serait-ce plutôt parce que les conversations civiques en cours sur la religion et la diversité religieuse au Québec auraient une incidence sur la façon dont les institutions perçoivent les recherches menées dans les écoles sur ce sujet? En ce qui concerne l'Ontario, les réticences à engager un dialogue sur la littératie religieuse seraient-elles dues (du moins en partie) aux débats politiques actuels sur les commissions scolaires catholiques financées par des fonds publics? Manquerait-on de voir, ailleurs au Canada, la nécessité

24. En ce qui concerne la question de l'accès à la recherche dans les écoles, nous tenons à remercier Christopher D. Stonebanks pour ses conseils. Ce dernier est le chercheur principal du projet *Research on Secularism & Education*. Pour plus d'informations: <https://www.ubishops.ca/dr-christopher-stonebanks-leads-sshrf-funded-research-secularism-education>.

25. J. Martínez-Ariño et S. Lefebvre, «Resisting or Adapting? [...]».

de s'attaquer de front à ces problèmes difficiles? Au fond, étant donné le fait que l'approbation des demandes soumises aux commissions scolaires dépend toujours à un très haut degré de la situation particulière de celles-ci, on ne peut que spéculer sur les raisons pour lesquelles l'accès est pour l'essentiel ouvert au Québec et bloqué dans le reste du Canada.

Notre stratégie initiale consistait à s'appuyer sur l'expertise québécoise pour formuler un cadre de recherche que nous comptions ensuite utiliser dans le reste du Canada. Tandis qu'il existait un foisonnement de connaissances sur le Québec, l'état de l'éducation sur la religion ailleurs au Canada était mal connu. Or, le succès de notre projet dépendait très largement de notre capacité d'accéder au personnel des commissions scolaires. La situation se compliquait plus encore du fait que les programmes et les politiques sont adoptés commission par commission. Il existe littéralement des centaines de commissions scolaires au Canada, et pour déterminer ce qui se passait réellement sur le terrain, par opposition à ce que rapportent les documents officiels, il était nécessaire d'avoir accès aux gens qui travaillent dans le système éducatif. Nous n'avons pas réussi à obtenir ces accès.

Que sommes-nous donc parvenues à apprendre et qu'est-ce que cela nous dit, en retour, sur le Québec?

L'ENJEU DE L'ÉDUCATION SUR LA RELIGION

De la commission Parent (1963-1964) au rapport Proulx (1999) – en passant par l'abolition des commissions scolaires confessionnelles en 1998 et la mise en œuvre éventuelle du programme ECR en 2008 –, la déconfessionnalisation du système scolaire québécois fut un processus long, ardu et vivement critiqué. De plus, lors de l'implantation du cours ECR, un débat public intense s'en suivit et de nombreuses poursuites judiciaires furent engagées, dont deux affaires portées devant la Cour suprême du Canada²⁶. Deux pétitions à l'Assemblée nationale du Québec contribuèrent également au mouvement de protestation: l'une demandait en 2013

26. Voir *Loyola High School c. Quebec (Attorney General)*, 2015 SCC 12, [2015] 1 S.C.R. 613 et *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, 2012 SCC 7, [2012] 1 S.C.R. 235.

l'abolition totale du cours (188 signatures) et une autre réclamait en 2016 l'élimination de la composante « culture religieuse » du programme d'études (5345 signatures).

La première pétition²⁷ soutenait que le cours ERC n'était rien de plus qu'un « cours d'accommodement raisonnable » et qu'il favorisait le multiculturalisme tout en dévalorisant la culture québécoise. La seconde pétition²⁸ invoquait une surpromotion de la religion, l'exclusion des non-religieux, la compartimentation des individus en groupes et les inégalités de genre pour motiver le retrait du cours. Dans un communiqué de presse vidéo, et en présence des auteurs de *La face cachée du tribunal éthique et de la culture religieuse*²⁹, l'ex-chef du Parti québécois Jean-François Lisée annonçait par ailleurs une pétition réclamant, d'une part, de supprimer la partie relative à la culture religieuse au sein du cours ERC et de l'intégrer au programme d'histoire, et d'autre part, de remplacer sa composante éthique par un cours d'« éthique et citoyenneté québécoise »³⁰.

Déconfessionnalisation laborieuse, saga juridique lancinante et résistance soutenue du public ont constitué un terrain fertile pour les chercheurs. Qui plus est, l'imposant corpus littéraire sur la religion et l'éducation en général, de même que le programme ECR en particulier, montrent bien le leadership du Québec dans ce domaine. L'engagement de ses chercheurs en faveur d'une réflexion de nature critique sur les rapports entre citoyenneté et éducation, sur le contenu de l'éducation sur la religion ainsi que sur la diversité religieuse de la population étudiante de la province témoigne d'un vif intérêt pour ces questions, qui par ailleurs semble faire défaut dans la littérature hors Québec. Ce leadership distinctif a deux volets : le premier est l'investissement universitaire de longue haleine que nous soulignons à l'instant ; le second est le développement du cours ECR qui, malgré ses imperfections, s'attaque aux défis qui se rattachent au patrimoine, à la culture et à la diversité. Avant d'explorer le programme ECR de manière plus détaillée, une mise en contexte est nécessaire.

27. Assemblée nationale du Québec, *Pétition : Abolition du cours d'éthique et culture religieuse*.

28. Assemblée nationale du Québec, *Pétition : Retrait du volet « culture religieuse »*.

29. D. Baril et N. Baillargeon, *op. cit.*

30. J.-F. Lisée, « Retrait du volet "culture religieuse" [...] ».

Pour le meilleur ou pour le pire, la connaissance du fait religieux est une préoccupation à la fois récurrente et bien établie sur le plan international, de nombreux universitaires participant à l'étude des initiatives d'éducation sur la religion ainsi qu'à l'élaboration des programmes d'enseignement. Par exemple, la Warwick Religions and Education Research Unit, dirigée par Robert Jackson en Angleterre, mène des recherches empiriques sur la religion et l'éducation depuis plus de trois décennies³¹ et le projet REDCo (Religion, éducation, dialogue et conflits) de Wolfram Weisse³² conduisit son étude de l'éducation sur la religion sur une durée de trois ans et au sein de huit pays européens. Plus récemment, Adam Dinham et Martha Shaw³³ publièrent les recommandations de leur projet RE for Real, faisant entrer dans le dialogue les attentes des futurs employeurs en matière d'alphabétisation religieuse et l'importance d'enseigner la fluidité des identités religieuses. Des érudits australiens tels que Marion Maddox³⁴, Cathy Byrne³⁵, Gary Bouma et Anna Halafoff³⁶ ont tous abordé le sujet de l'éducation à la religion ou à la pluralité des visions du monde, non sans soulever quelques controverses. De même, l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe³⁷, l'Académie américaine des religions³⁸ et le Conseil de l'Europe³⁹ ont tous publié des guides et/ou des manuels traitant du « comment » de l'éducation sur la religion. En Amérique du Nord, le projet Harvard Religious Literacy travaille non seulement avec les écoles des États-Unis, mais également avec les employeurs des secteurs public et privé⁴⁰. Plus récemment, l'Académie américaine des religions⁴¹ lançait un projet de recherche

31. R. Jackson, *Signposts. Policy and practice [...] ; Religion, Education, Dialogue and Conflict [...] ; Rethinking Religious Education and Plurality [...] ; International Perspectives on Citizenship [...] ; et Religious Education [...]* ; M. Robbins et L. J. Francis, *The Empirical Science of Religious Education*.

32. W. Weisse, « Reflections on the REDCo Project ».

33. A. Dinham et M. Shaw, *The Future Teaching and Learning [...]*.

34. M. Maddox, *Taking God to School [...]*.

35. C. Byrne, *Religion in Secular Education [...]*.

36. G. D. Bouma et A. Halafoff, « Multifaith Education and Social Inclusion in Australia ».

37. Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe, *Toledo Guiding Principles [...]*.

38. D. L. Moore, « Guidelines for Teaching [...] ».

39. R. Jackson, *Signposts. Policy and Practice [...]*.

40. Harvard Religious Literacy Project, *About*.

41. American Academy of Religion, *Religious Literacy [...]*.

d'une durée de cinq ans afin de veiller à la formulation de lignes directrices adéquates en matière de littératie religieuse pour les programmes des collèges et des universités. La *religious literacy* possède même son propre mot-clic sur Twitter et une recherche rapide suffit à dévoiler les interactions de centaines d'universitaires, enseignants et décideurs politiques du monde entier abordant cette problématique à partir de leurs divers contextes sociaux. La question de savoir *pourquoi* on enseignerait la religion et le pluralisme d'un point de vue non confessionnel a depuis longtemps été supplantée par la question de savoir *comment* le faire au sein de sociétés où une diversité en permutation constante est la norme.

Le « pourquoi » de l'éducation sur la religion semble résider pour la plupart dans le fait qu'elle est en mesure de favoriser l'harmonie sociale et le vivre-ensemble dans les différences. Le « comment » est beaucoup plus controversé. Ainsi, malgré l'implication considérable des universitaires québécois dans la conception du cours ECR, le gouvernement du Québec annonça en 2016 qu'il devait être révisé. Comme nous le mentionnions précédemment, de nombreux facteurs politiques et d'autres natures sont à l'origine de cette version remaniée ou, comme l'ont surnommé un groupe considérable d'éducateurs, du cours « ECR 2.0⁴² ». Un billet d'opinion publié en décembre 2016 dans *Le Devoir* par le même groupe, soit plus de 70 enseignants du primaire et du secondaire ainsi que des universitaires, relevait quelques objections courantes formulées à l'endroit du programme et plaidait en faveur d'un réaménagement de celui-ci. On y soulignait la nécessité de disposer de meilleurs cadres de référence afin de mieux comprendre la diversité religieuse au sein de la société québécoise et au-delà, d'inclure plus de matière portant sur les athées, agnostiques et visions séculières du monde, et enfin, d'apprendre aux étudiants à réfléchir de manière critique à l'égard des traditions religieuses. On y envisageait également le cours comme un outil additionnel pour contrer la radicalisation. Les signataires se dissociaient par ailleurs des motions visant à supprimer complètement le cours ou à le reléguer au programme d'histoire, car cela reviendrait, selon eux, à en confier l'enseignement à des

42. M. Dubreuil et S. Beaudoin, *op. cit.*

non-spécialistes. En ce qui concerne les représentations stéréotypées des femmes, les inégalités de genre et les peuples autochtones, les enseignants reconnaissent qu'une nouvelle mouture du programme et des manuels aurait à remédier également à ces lacunes⁴³. À l'évidence, des réajustements constants et importants sont nécessaires face à l'évolution rapide des changements sociaux, même s'il n'existe pas de consensus quant à la manière de procéder.

QUESTIONS ÉMERGENTES

À notre avis, trois problématiques viennent (sur)complexifier le débat en cours sur les orientations futures du système éducatif québécois et attirent déjà l'attention des universitaires québécois dans leurs efforts de recherche touchant la religion et l'éducation, en particulier en ce qui a trait au programme ECR. Ces problématiques sont la non-religion, l'égalité de genre et la réconciliation avec les peuples autochtones. Nous les soulignons à nouveau pour insister sur le fait que, loin d'en rester au constat de ces lacunes, la volonté avérée des chercheurs québécois de débattre et de traiter de manière critique de ces enjeux est l'une de leurs contributions les plus importantes à l'étude de l'éducation sur la religion.

NON-RELIGION

Suivant des tendances similaires observées au Royaume-Uni et en Australie, des sondages en Amérique du Nord montrent que près du quart des gens indiquent désormais « sans religion » lorsqu'ils sont interrogés sur leur identité religieuse. Dans leur livre récent⁴⁴, Brian Clark et Stuart Macdonald soulignent que 55 % des Canadiens sont maintenant désaffiliés et sans Église. Bien que de nombreux Québécois ayant des racines généalogiques qui remontent aux premiers colons français s'identifient volontiers comme « catholiques non-pratiquants », Clark et

43. *Ibid.*

44. B. Clark et S. Macdonald, *Leaving Christianity [...]*.

McDonald notent l'histoire religieuse unique du Québec et constatent que la désaffiliation est là aussi en hausse⁴⁵. Tandis que les chercheurs s'efforcent encore de démêler les termes « non religieux » et « sans religion », nous pouvons sans peine imaginer que la composition de certaines salles de classe publiques au Québec comprend déjà des étudiants sans tradition religieuse ni mémoire familiale de la religion⁴⁶. Une population d'étudiants qui, selon les projections, continuera à croître. Comment un enseignant pourrait-il, dès lors, enseigner la diversité des religions et des visions du monde sans y inclure également la non-religion en tant que façon d'être et de donner sens au monde, au même titre que les autres conceptions? La (non-)transmission intergénérationnelle de la religion est également un facteur important dans la formation des enseignants, les nouveaux diplômés du baccalauréat en éducation ayant eux-mêmes grandi dans des ménages non religieux. Même la religion majoritaire occupe une place complexe dans l'imaginaire public, spécialement au Québec. Revendiquée comme « culture et patrimoine » dans certains cas, elle peut également être considérée comme totalement inappropriée dans d'autres.

Nous faisons l'hypothèse que la nature et la forme changeantes de la non-religion font partie des facteurs qui motivent la refonte du programme ECR, étant admis que la place réservée à cette vision du monde dans le programme d'enseignement actuel est insuffisante, en particulier au niveau primaire. Cette transition fait aussi écho à des actions menées dans d'autres pays, notamment en Angleterre où la non-religion s'est vue incluse dans les programmes scolaires à la suite de poursuites engagées par des parents non religieux pour en modifier le contenu en ce sens⁴⁷.

ÉGALITÉ DE GENRE

Lors de l'implantation du cours ECR en 2008, le Conseil du statut de la femme (CSF), un organe consultatif gouvernemental du Québec, a publié une déclaration dans laquelle il mettait en

45. *Ibid.*, p. 166.

46. *Ibid.*

47. Voir *R (Fox) v Secretary of State for Education*, [2015] EWHC 3404.

cause la manière dont était présentée l'égalité de genre dans le programme naissant. Selon le CSF :

[...] bien que l'égalité entre les femmes et les hommes constitue l'une des valeurs fondamentales partagées par l'ensemble des concitoyens et des concitoyennes ainsi qu'un principe incontournable dans la vie démocratique du Québec, cette valeur ne se retrouve dans le programme qu'à titre d'exemple parmi d'autres thèmes qui pourraient être abordés par le personnel enseignant. La valeur d'égalité entre les sexes ne ressort pas clairement comme une valeur fondamentale qui sous-tend la société québécoise⁴⁸.

Les préoccupations profondes du Conseil au sujet de la représentation des genres dans le programme d'éducation du Québec n'ont toutefois pas commencé avec l'avènement du nouveau programme. En fait, le CSF avait déjà entrepris une vaste étude des manuels scolaires en 1975. Au milieu du tumulte social de la deuxième vague du féminisme, l'analyse qualitative de 225 manuels de niveaux primaire et secondaire de la province révélait ce qui suit: les trois quarts des personnages centraux dans les textes étaient des hommes; l'amour, l'affection, la faiblesse et la dépendance étaient présentés comme des émotions féminines; le courage et le leadership étaient définis comme des caractéristiques masculines; et la majorité des rôles parentaux illustrés dans les textes montraient des femmes à la maison et des hommes au travail. Selon le président de la CSF de l'époque: «Les résultats frappent de plein fouet la société québécoise en pleine ébullition⁴⁹.»

Passons rapidement sur la fin de l'enseignement confessionnel dans les écoles publiques provinciales, la mise en œuvre d'un programme d'études dit «séculier» de culture religieuse (ou de «formation morale»), le débat acrimonieux sur les accommodements religieux et l'adoption, en 2013, du 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*. En 2016, les membres du CSF ont à nouveau exprimé leur dissension quant à la manière dont la religion était enseignée dans les salles de classe du Québec:

48. Conseil du statut de la femme, *L'égalité entre les sexes en milieu scolaire* [...], p. 2.

49. J. Miville-Dechêne, «Colloque Manuels scolaires, genre et égalité».

Quant au contenu du cours d'éthique et culture religieuse, peu de ses éléments sont liés à la question de l'égalité ou des inégalités. Pour le Conseil, plusieurs aspects posent même problème : la naturalisation des différences, la symétrisation des groupes de sexe et la confusion entre l'égalité de droit et l'égalité de fait. L'arrimage de l'éthique et de la culture générale contribue à faire croire aux enfants que les discours religieux sexistes sont des réponses éthiques valides⁵⁰.

Les révisions actuellement à l'étude pour le programme ECR ont été motivées en partie par les pressions exercées par le CSF en 2008. Dans son rapport de 2016⁵¹, le CSF a déploré le peu d'exemples liés à la question de l'égalité de genre. Sur la question des femmes et de la religion, le rapport note une insistance excessive sur l'influence des institutions religieuses dans la société québécoise, relatant par exemple le rôle des religieuses dans les soins de santé et l'éducation, le CSF soulignant que, bien qu'il s'agisse là d'un volet important de l'histoire du Québec, aucune référence n'est faite aux pratiques sexistes des traditions religieuses discutées⁵². Le rapport critique également la notion de complémentarité hommes-femmes relatée dans les textes, sachant que les sociologues féministes la dénoncent comme une source d'inégalité historique entre les femmes et les hommes.

ÉDUCATION AU PLURALISME ET RÉCONCILIATION

Un développement déterminant dans le débat national sur l'éducation fut la publication en 2015 du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, qui relate l'impact historique et contemporain du système des « pensionnats indiens » sur la vie des peuples autochtones du Canada. Les 94 appels à l'action cités dans le rapport, dont beaucoup concernent directement la religion, l'éducation et les traditions spirituelles autochtones, constituent des points de référence essentiels pour n'importe quel système scolaire provincial

50. Conseil du statut de la femme, *L'égalité entre les sexes en milieu scolaire [...]*.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 33.

envisageant d'implanter des programmes d'éducation à la religion et au pluralisme⁵³. Il est clair que ces appels à l'action devraient motiver des révisions touchant la représentation problématique de la colonisation dans les textes du programme ECR. Il est notamment nécessaire de modifier les récits historiques relatifs aux contacts entre les missionnaires chrétiens et les peuples autochtones en Nouvelle-France, comme l'illustre cet exemple tiré d'un manuel de niveau secondaire :

Les missions chrétiennes ont eu assez peu de succès au début de la colonie. Les missionnaires avaient du mal à accepter les coutumes et les comportements qui se rattachent à la spiritualité autochtone, qui étaient souvent des traditions animistes. Plus important encore, l'importance spirituelle des rêves, la vénération de la force intrinsèque des objets et des phénomènes ainsi que les nombreuses formes d'expression du Divin semblaient incompatibles avec les croyances chrétiennes traditionnelles. De leur côté, les autochtones n'ont pas toujours apprécié le comportement et les enseignements des missionnaires⁵⁴.

Nous ne voulons pas laisser entendre ici que le cours ECR pourrait être réduit à ce que présente le manuel : sa mise en œuvre est effectuée par des enseignants qui sont libres de modifier le contenu en fonction des préoccupations mentionnées ci-dessus. Néanmoins, le manuel constitue la ressource officielle du cours et reflète à ce titre la position de l'État de même qu'une version « officielle » de l'histoire et de la société québécoises.

53. Certains appels à l'action de la Commission concernent expressément l'éducation, tels que l'appel n° 63 exhortant à élaborer et mettre en œuvre un programme d'études et des ressources d'apprentissage sur les peuples autochtones du Canada ainsi que sur l'histoire et l'héritage des pensionnats autochtones, ou encore l'appel n° 64 adressé aux écoles confessionnelles afin qu'elles enseignent aussi les croyances spirituelles autochtones. Le texte complet des 94 appels à l'action est disponible en anglais à l'adresse suivante : www.myrobust.com/websites/trcinstitution/File/Reports/Executive_Summary_English_Web.pdf.

54. J. Dansereau et collab., *Weaving the World [...]*, p. 84.

CONCLUSION

Nous sommes revenues ici sur les leçons tirées de notre enquête sur l'éducation à la religion et le modèle québécois. Dans sa version initiale et toujours en vigueur, le programme ECR reflète une approche interculturelle qui relève et affirme le privilège du catholicisme et du protestantisme dans l'histoire du Québec. Bien que le cours soit sans doute imparfait – et que nous ayons toutes deux quelques réserves quant à son orientation très chrétienne et la question de savoir s'il s'agit de la meilleure façon d'enseigner la religion –, il contribue, du moins, à un débat plus large sur la diversité.

Notre perspective est la suivante: sur le plan international, l'éducation au pluralisme est en cours d'examen et d'implantation. Il s'agit d'une réponse à la diversité nouvelle, caractérisée par l'escalade de groupes religieux minoritaires dans des pays qui se sont historiquement identifiés comme étant à prédominance chrétienne, une présence accrue de la non-religion et une appréciation nouvelle de la nécessité de renégocier les rapports avec les peuples autochtones. Le but de l'éducation sur la religion et la non-religion est de réduire les conflits sociaux ou, pour le dire plus positivement, de faciliter l'inclusion sociale. Si l'on examine les sondages axés sur la diversité et l'inclusion au Canada, tels que ceux réalisés par Angus Reid, on constate que l'on y fait grand cas du taux élevé de sentiments moins hospitaliers envers les nouveaux arrivants au Québec, par exemple. Pourtant, les données de Reid montrent que les attitudes envers les nouveaux arrivants sont en fait devenues plus positives au Québec et qu'elles ne diffèrent pas vraiment du reste du Canada, où un tiers des personnes perçoivent l'islam de manière favorable⁵⁵.

La religion et la non-religion sont des composantes identitaires importantes pour beaucoup de gens. Il semble donc logique que cette question soit abordée au cours de la formation scolaire et, de fait, le Québec rejoint sur cet enjeu les autres démocraties du monde dans son effort pour accéder à un certain niveau de littératie religieuse. Enfin, pour revenir à l'important travail

55. Angus Reid Institute, *Religious Trends* [...].

ethnographique de Jackson et Weisse au Royaume-Uni et en Europe, la compréhension générale qu'ont les jeunes de la diversité religieuse et des conditions d'une « coexistence pacifique » se fondait sur l'éducation à la religion, mais aussi sur l'idée selon laquelle la cohésion sociale pouvait être renforcée « en partageant des intérêts communs et *en faisant des choses ensemble*⁵⁶ ». Selon les jeunes que ciblaient ces études, l'interaction avec un « autre » religieusement diversifié était essentielle pour que l'égalité s'épanouisse et que leur perspective initiale, braquée sur l'« autre », se transforme en la vision d'un « nous ». La convergence des études actuelles sur la non-religion, l'égalité de genre et la réconciliation sont peut-être un moment opportun pour décentrer le christianisme (ou plus précisément, le catholicisme romain) qui constituait jusque-là l'étalon à l'aune duquel les autres systèmes de croyances étaient compris, mesurés et analysés dans les programmes scolaires. Cela fait partie du débat actuel au Québec, qui s'appuie sur une riche tradition de recherche ainsi qu'une volonté assumée de discuter publiquement de ce sujet « malséant » qu'est la religion.

BIBLIOGRAPHIE

- American Academy of Religion (2016), *Religious Literacy Guidelines for College Students*, en ligne, <https://www.aarweb.org/about/religious-literacy-guidelines-for-college-students>, consulté le 28 janvier 2019.
- Angus Reid Institute (2017), *Religious Trends: Led by Quebec, Number of Canadians Holding Favourable Views of Various Religions Increases*, en ligne, angusreid.org/religious-trends-2017, consulté le 28 janvier 2019.
- Assemblée nationale du Québec (2013), *Pétition: Abolition du cours d'éthique et culture religieuse*, en ligne, <https://www.assnat.qc.ca/fr/exprimez-votre-opinion/petition/Petition-3801/index.html>, consulté le 28 janvier 2019.
- Assemblée nationale du Québec (2016), *Pétition: retrait du volet « culture religieuse » du cours Éthique et culture religieuse*, en ligne, <https://www.assnat.qc.ca/fr/exprimez-votre-opinion/petition/Petition-6309/index.html>, consulté le 28 janvier 2019.

56. R. Jackson, *Religion, Education, Dialogue and Conflict [...]*, p. 8. Italique des auteurs.

- Baril, Daniel et Normand Baillargeon (2016), *La face cachée du cours Éthique et culture religieuse*, Montréal, Leméac.
- Beaman, Lori G., Peter Beyer et Christine L. Cusack (2017), « Young People and Religious Diversity: A Canadian Perspective », dans Elisabeth Arweck (dir.), *Young People's Attitudes to Religious Diversity*, New York, Routledge, p. 257-274.
- Beaman, Lori G., Lauren L. Forbes et Christine L. Cusack (2015), « Law's Entanglements: Resolving Questions of Religion and Education », dans Lori G. Beaman et Leo Van Arragon (dir.), *Issues in Religion and Education: Whose Religion?*, Leiden, Brill, p. 156-182.
- Bouchard, Nancy (2006), *Éthique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Bouchard, Nancy (2007), « Enseignement moral et religieux, éthique et culture religieuse. Quelle éducation du sujet pour l'école québécoise? », *Éducation comparée*, vol. 62, n° 2, p. 425-440.
- Bouchard, Nancy (2008), « Éthique et culture religieuse à l'école: un projet de formation au vivre ensemble dans la différence », dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 143-156.
- Boudreau, Spencer (2005), « Les défis de la formation des maîtres pour l'enseignement du fait religieux au secondaire », dans Fernand Ouellet (dir.), *Quelle formation pour l'éducation à la religion?*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 269-282.
- Boudreau, Spencer (2011), « From Confessional to Cultural: Religious Education in the Schools of Québec », *Religion & Education*, vol. 38, n° 3, p. 212-223.
- Bouma, Gary D. et Anna Halafoff (2009), « Multifaith Education and Social Inclusion in Australia », *Journal of Religious Education*, vol. 57, n° 3, p. 17-25.
- Byrne, Cathy (2014), *Religion in Secular Education: What, in Heaven's Name, Are We Teaching Our Children?*, Leiden, Brill.
- Charron, Hélène et Joëlle Steben-Chabot (2016), *L'égalité entre les sexes en milieu scolaire: résumé de l'avis*, document de travail, Québec, Conseil du statut de la femme, en ligne, https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/resume_egalite_entre_sexes_milieu-scolaire.pdf, consulté le 28 janvier 2019.
- Clarke, Brian et Stuart Macdonald (2017), *Leaving Christianity: Changing Allegiances in Canada Since 1945*, Montréal, McGill-Queens University Press.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015), *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

- Conseil du statut de la femme (2008), *Lettre à propos du programme d'éthique et de culture religieuse*, en ligne, <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/lettre-a-propos-du-programme-dethique-et-de-culture-religieuse.pdf>, consulté le 28 janvier 2019.
- Conseil du statut de la femme (2016), *L'égalité entre les sexes en milieu scolaire : loin d'une note parfaite*, en ligne, <https://www.csf.gouv.qc.ca/article/2016/12/07/legalite-entre-les-sexes-a-lecole-loin-dune-note-parfaite>, consulté le 28 janvier 2019.
- Dansereau, Jean, Simon Deraspe, Pierre Després, Isabelle Fournier-Courcy et Sylvie Tardif (2011), *Weaving the World: Student Book B, Secondary Cycle Two, Year Three*, Anjou, CEC.
- Dinham, Adam et Martha Shaw (2015), *The Future Teaching and Learning about Religion and Belief*, document de travail, RE for Real, Culham St Gabriel's et Goldsmiths University of London, en ligne, <https://www.gold.ac.uk/media/documents-by-section/departments/research-centres-and-units/research-units/faiths-and-civil-society/REforREal-web-b.pdf>, consulté le 28 janvier 2019.
- Dubreuil, Martin et Sylvie Beaudoin (2016), «Plaidoyer pour un cours d'ECR 2.0: le vrai visage du cours Éthique et culture religieuse n'est pas celui qu'on présente», *Le Devoir*, 28 décembre, en ligne, www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/487921/plaidoyer-pour-un-cours-d-ecr-2-0, consulté le 28 janvier 2019.
- Estivalèzes, Mireille (2010), «Former à la culture religieuse», dans Jacques Cherblanc et Dany Rondeau (dir.), *La formation à l'éthique et à la culture religieuse. Un modèle d'implantation de programme*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 145-169.
- Estivalèzes, Mireille (2010), «L'enseignement de la pluralité religieuse dans les programmes scolaires en France et au Québec», dans Marie Mc Andrew, Micheline Milot et Amina Triki-Yamani (dir.), *L'école et la diversité: perspectives comparées*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 105-118.
- Estivalèzes, Mireille et Solange Lefebvre (dir.) (2012), *Le programme d'éthique et culture religieuse. De l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Groupe de travail sur la place de la religion à l'école (1999), *Laïcité et religions: perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec, Ministère de l'Éducation.
- Harvard Religious Literacy Project (s.d.), *About*, en ligne, <https://rlp.hds.harvard.edu/about>, consulté le 28 janvier 2019.
- Hirsch, Sivane et Marie McAndrew (2012), «La représentation de la communauté juive dans les manuels scolaires québécois», *Nouveaux cahiers de la recherche en éducation*, vol. 15, n° 2, p. 34-63.

- Hirsch, Sivane et Marie Mc Andrew (2013), « Le traitement du judaïsme dans les manuels scolaires d'éthique et culture religieuse au Québec contribue-t-il à un meilleur vivre-ensemble? », *McGill Journal of Education*, vol. 48, n° 1, p. 99-114.
- Hirsch, Sivane et Marie Mc Andrew (2014), « To Learn About the Other and to Get to Know Him: Judaism and the Jewish community of Quebec as Represented in Ethics and Religious Culture Textbooks », dans Bengt-Ove Andreassen et James R. Lewis (dir.), *Textbook Gods: Genre, Text and Teaching Religious Studies*, Londres, Equinox, p. 86-97.
- Jackson, Robert (1997), *Religious Education: An Interpretive Approach*, Londres, Hodder et Stoughton.
- Jackson, Robert (dir.) (2003), *International Perspectives on Citizenship, Education and Religious Diversity*, Londres, Routledge Falmer.
- Jackson, Robert (2004), *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*, Londres, Routledge Falmer.
- Jackson, Robert (dir.) (2012), *Religion, Education, Dialogue and Conflict: Perspectives on Religious Education Research*, Londres, Routledge.
- Jackson, Robert (2014), *Signposts. Policy and Practice for Teaching about Religions and Non-Religious World Views in Intercultural Education*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- Lefebvre, Solange (2005), « Éduquer à la religion: connaissances, reconnaissance et dialogue », dans Fernand Ouellet (dir.), *Quelle Formation Pour L'Éducation À la Religion ?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 63-84.
- Lefebvre, Solange (2008), « Les dimensions socioreligieuses des débats sur les accommodements raisonnables », dans Marie McAndrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*, Québec, Fides, p. 113-134.
- Lefebvre, Solange (2012), « L'approche québécoise, entre laïcité et sécularité », dans Mireille Estivalèzes et Solange Lefebvre (dir.), *Le programme d'éthique et culture religieuse. De l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 85-110.
- Lefebvre, Solange (2017), « Neutralité religieuse et incroyance », *La Presse*, 9 novembre, en ligne, plus.lapresse.ca/screens/80e2b557-1714-46c6-93ac-f9dcb2133448_7C__0.html, consulté le 28 janvier 2019.
- Leroux, Georges (2007), *Éthique et culture religieuse: arguments pour un programme*, Montréal, Fides.
- Lisée, Jean-François (2016), *Retrait du volet « culture religieuse » du cours Éthique et culture religieuse*, vidéo en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=NOJWzJb8rgQ>, consulté le 28 janvier 2019.
- Maddox, Marion (2014), *Taking God to School: The End of Australia's Egalitarian Education ?*, Sydney, Allen & Unwin.

- Martínez-Ariño, Julia et Solange Lefebvre (2016), «Resisting or Adapting? How Private Catholic High Schools in Quebec Respond to State Secularism and Religious Diversification», *Eurostudia Transatlantic Journal for European Studies*, vol. 11, n° 1, p. 19-44.
- Mc Andrew, Marie (1986), *Études sur l'ethnocentrisme dans les manuels scolaires de langue française au Québec*, Montréal, Publications de la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université de Montréal.
- Mc Andrew, Marie (1987), *Le traitement de la diversité raciale, ethnique et culturelle et la valorisation du pluralisme dans le matériel didactique au Québec*, Montréal, Conseil canadien pour la coopération internationale (CCCI).
- Mc Andrew, Marie (2010), «The Muslim Community and Education in Quebec: Controversies and Mutual Adaptation», *Journal of International Migration and Integration / Revue de l'intégration et de la migration internationale*, vol. 11, n° 1, p. 41-58.
- McDonough, Kevin (2011), «Voluntary and Secret Choices of the Mind: The ERC and Liberal-Democratic Aims of Education», *Religion & Education*, vol. 38, p. 224-240.
- Milot, Micheline (2001), «La transformation des rapports entre l'État et l'Église au Québec», *Éducation et francophonie*, vol. 29, n° 2, p. 89-110.
- Milot, Micheline et Jean-Pierre Proulx (1999), *Les attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Miville-Dechêne, Julie (2014), «Colloque Manuels scolaires, genre et égalité», dans *Conseil du statut de la femme*, en ligne, <https://www.csf.gouv.qc.ca/article/2014/07/02/allocution-colloque-manuels-scolaires-genre-et-egalite>, consulté le 28 janvier 2019.
- Moore, Diane L. (2010), *Guidelines for Teaching About Religion in K-12 Public Schools in the United States*, document de travail, American Academy of Religion, en ligne, <https://www.aarweb.org/sites/default/files/pdfs/Publications/epublications/AARK-12CurriculumGuidelines.pdf>, consulté le 28 janvier 2019.
- Morris, Ronald W. (2010), «L'approche narrative et l'éducation au dialogue en éthique et culture religieuse», dans Nancy Bouchard et Marie-France Daniel (dir.), *Penser le dialogue en éducation éthique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 55-76.
- Morris, Ronald W. (2011), «Cultivating Reflection and Understanding: Foundations and Orientations of Québec's Ethics and Religious Culture Program», *Religion & Education*, vol. 38, p. 188-211.
- Ontario Human Rights Commission (2013), *Human Rights and Creed: Research and Consultation Report*, en ligne, www.ohrc.on.ca/sites/default/files/consultation%20report_creed%20human%20rights%20research%20and%20consultation%20report.pdf, consulté le 28 janvier 2019.

- Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (2007), *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, document de travail, Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), en ligne, <https://www.osce.org/odihr/29154?download=true>, consulté le 28 janvier 2019.
- Robbins, Mandy et Leslie J. Francis (dir.) (2016), *The Empirical Science of Religious Education*, Londres, Routledge.
- Religion and Diversity Project (s.d.), *Religion and Diversity Grant Application*, en ligne, religionanddiversity.ca/media/uploads/project_team/grant_application.pdf, consulté le 28 janvier 2019.
- Statistique Canada (2005), *Two-Thirds of the Population Declare Christian as Their Religion*, en ligne, www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/101/cst01/demo30a-eng.htm, consulté le 28 janvier 2019.
- Statistique Canada (2016), *Two-Thirds of the Population Declare Christian as Their Religion*, en ligne, www.statcan.gc.ca/pub/91-003-x/2014001/section03/33-eng.htm, consulté le 28 janvier 2019.
- Tremblay, Stéphanie (2009), « Religions et éducation scolaire au Québec : une cartographie des enjeux politiques et sociologiques », *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, p. 59-71.
- Weisse, Wolfram (2011), « Reflections on the REDCo Project », *British Journal of Religious Education*, vol. 33, n° 2, p. 111-125.

CHAPITRE 24

La religion dans le service public au Québec : entre négociation quotidienne et conscience du droit

BERTRAND LAVOIE

Université de Sherbrooke

Quelle place devrait occuper la religion dans les milieux de travail relevant du secteur public au Québec? Depuis le milieu des années 2000, cette question revient de manière récurrente dans les débats publics touchant aux enjeux de laïcité et de gestion de la diversité religieuse. Il faut dire qu'il y a véritablement eu un tournant important, en mars 2006, concernant ces enjeux dans la sphère publique québécoise. La Cour suprême du Canada a en effet à ce moment autorisé sous conditions le port du kirpan pour un élève fréquentant une école publique, mobilisant par le fait même le concept juridique d'accommodement raisonnable afin de justifier l'autorisation conditionnelle¹. Cette décision eut un retentissant écho dans tout le Canada et en particulier au Québec, semant des doutes importants dans la population concernant le bien-fondé d'une approche permissive en matière de gestion de la diversité religieuse.

On peut d'ailleurs relever qu'avant les années 2000, prédominaient des « aménagements tranquilles » de la laïcité dans les établissements publics québécois, en ce sens que se tenaient divers

1. *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 RCS 256 (CSC 6).

arrangements et accommodements sans pour autant que cela soulève d'interrogations importantes dans la sphère publique². À la suite de cette décision de la Cour suprême sur le kirpan, ont gagné en popularité des interrogations concernant la notion d'accommodement raisonnable, menant d'ailleurs à ce qu'il a été convenu d'appeler la « crise des accommodements raisonnables » en 2007-2008 et à la commission Bouchard-Taylor qui s'en est suivie³. À la suite des travaux de cette commission, le Gouvernement du Québec a déposé trois projets de loi à l'Assemblée nationale, proposant notamment de répondre aux interrogations publiques par des mesures plus restrictives relativement à l'expression religieuse en public⁴. Parmi ces projets, c'est certainement le projet de loi n° 60, aussi appelé la « charte de la laïcité », qui a certainement été le plus discuté publiquement au Québec, par le biais de débats publics tendus, en 2013 et en 2014, où l'attention a été portée davantage sur un signe religieux en particulier, soit le foulard que portent certaines femmes musulmanes, aussi appelé le hijab⁵. Ce qui est inédit au Québec, c'est le fait que cette pratique religieuse devienne ainsi un « problème public » aux yeux de nombreux acteurs politiques. Parmi les arguments les plus souvent avancés lors de ces débats publics, on retrouve celui voulant que le port du hijab constitue une forme de non-respect des exigences de laïcité, en particulier pour quelqu'un

-
2. D. Koussens et B. Lavoie, « Fondements et effets socio-juridiques [...] ».
 3. Je mets « crise » entre guillemets, puisque le rapport Bouchard-Taylor a révélé que plusieurs des cas d'accommodements raisonnables rapportés dans les médias se sont révélés non fondés par la suite. Pour ne mentionner que les plus médiatisés : une salle de sport dont les fenêtres ont été givrées pour ne pas gêner des juifs hassidiques passant dans la rue attenante (novembre 2006) ; une cabane à sucre où des clients se sont fait expulser pour la tenue d'une prière musulmane (mars 2007) ; la Société d'assurance automobile du Québec qui accorde un changement d'évaluateur à un juif hassidique qui refusait d'être évalué par une femme (février 2007). L'analyse détaillée à ce sujet dans le rapport Bouchard-Taylor a cependant très bien démontré la distorsion entre la réalité et la représentation médiatique de celle-ci. D'ailleurs, de 2003 à 2007, l'espace consacré par l'ensemble des médias québécois aux communautés culturelles a été multiplié par 11 (hausse de 1 142 %), selon la firme d'analyse en communication Influence Communication (G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir*. [...], p. 45-60).
 4. Il s'agit du projet de loi n° 94, déposé le 24 février 2011 (service public donné à visage découvert), du projet de loi n° 60, déposé le 7 novembre 2013 (interdiction de signes religieux dans les institutions publiques), et du projet de loi n° 62, déposé le 10 juin 2015 (service public donné et reçu à visage découvert).
 5. L. Rousseau, « Découvrir le fil religieux [...] » ; M.-C. Haince, Y. El-Ghadban et L. Benhadjoudja, *Le Québec, la Charte, l'Autre* [...] ; B. Lavoie, « S'approprier la laïcité [...] ».

qui travaille dans le service public. On serait alors en présence d'une personne qui accorderait une grande importance à ses obligations religieuses au détriment de ses obligations civiles; à une personne qui, par la volonté d'afficher publiquement son appartenance religieuse, se placerait ainsi en porte-à-faux face à son devoir de réserve inhérent au travail dans le service public.

Je ne prétends pas démontrer dans ce chapitre la force ou la faiblesse de ces arguments⁶. Ce que j'aimerais proposer, en revanche, c'est une analyse de cet enjeu québécois du port du hijab dans le service public qui se veut différente des études habituellement effectuées à ce sujet. Cet enjeu a beaucoup été étudié, tant au Québec qu'au sein d'autres sociétés, sur le plan des terrains discursif et narratif, en analysant comment les représentations sociales ont été configurées vis-à-vis de cet enjeu. Ce type d'études a permis de révéler les mécanismes sous-jacents des discours publics sur la place des minorités religieuses, lesquels tendent à marginaliser et à minoriser une catégorie de personnes, en particulier dans la sphère publique, à savoir les femmes musulmanes. J'aimerais, pour ma part, insister plutôt sur une autre «réception» de ce même enjeu, à savoir la réception faite par les femmes musulmanes portant le hijab et travaillant dans le secteur public québécois. À mon avis, le hijab a été beaucoup étudié en tant qu'objet de débat public, mais moins en tant qu'objet de négociation personnelle de la part de la personne qui le porte. Je démontrerai ici que le port du hijab est vécu, par des femmes musulmanes travaillant dans le secteur public, à la manière d'une articulation quotidienne négociée entre une double «allégeance», à la normativité étatique d'une part, et à la normativité religieuse d'autre part.

Cette démonstration repose sur une étude sociojuridique effectuée auprès de 30 femmes musulmanes portant le hijab. Réalisée en 2015 et en 2016, cette étude a réuni des participantes ayant entre 18 et 35 ans, résidant au Québec et travaillant ou songeant à travailler dans le secteur public. L'échantillon était composé majoritairement de participantes pouvant s'identifier soit à la deuxième génération issue de l'immigration, soit à la première génération arrivée avant l'âge scolaire (parfois appelée

6. Je l'ai déjà fait ailleurs. Voir B. Lavoie, «S'approprier la laïcité [...]».

génération 1.5). En ce sens, contrairement à ce que l'on prétend parfois dans les débats publics québécois à ce sujet, cette négociation entre le droit et la religion est plutôt bien vécue par les fonctionnaires voilées au Québec, et ce, malgré l'absence d'un consensus sur cette question dans les sphères politique et médiatique. Je discuterai, dans un premier temps, du travail de conceptualisation nécessaire afin d'étudier cette double négociation entre normativité étatique et normativité religieuse. Les études portant sur le droit et la religion se sont beaucoup intéressées à la nature des rapports entretenus entre le système juridique et les religions institutionnalisées, par un regard qui se révèle être le plus souvent surplombant. En réorientant l'angle de recherche par un intérêt plus marqué pour le rôle des acteurs sociaux, je présenterai, dans un second temps, des résultats empiriques démontrant que ce rapport entre droit et religion semble plutôt bien articulé au quotidien par des femmes musulmanes portant le hijab au travail dans la société québécoise.

LA PLACE DE L'ACTEUR AU SEIN DES ENJEUX DE DROIT ET RELIGION

Parmi les études portant sur le religieux au Québec et dans d'autres sociétés, les analyses portant sur le rapport entre la religion et le droit se sont accentuées au cours des dernières années⁷. L'intérêt pour la dimension juridique de l'objet religieux s'accroît de manière importante dans les sociétés démocratiques, et ce, pour deux raisons. D'abord, on constate, sur le plan sociopolitique, la montée en puissance de courants politiques qui valorisent des mesures plus restrictives vis-à-vis de l'expression publique de la foi en faisant intervenir des enjeux de laïcité, en particulier lorsqu'il est question de minorités religieuses; on pense bien sûr à l'islam⁸. Ensuite, on remarque également la vitalité de plusieurs mouvements de contestation de ces courants

-
7. B. L. Berger, «Religious Diversity [...]»; L. G. Beaman, «Canada [...]»; F. Boucher, «Exemptions to the Law [...]»; B. Lavoie et J.-F. Gaudreault-DesBiens, «Control, Instrumentalize, and Cooperate [...]».
 8. R. Antonius, «L'islam au Québec [...]»; N. Chakraborti et I. Zempi, «The Veil Under Attack [...]».

politiques, lesquels n'hésitent pas à promouvoir une défense qui se veut réelle et robuste des droits de la personne, y compris bien sûr la liberté de religion⁹. En ce sens, les études portant sur le droit et la religion trouvent dans ces réalités sociales des sources inépuisables afin de mener à bien des programmes de recherche qui ont pour but de rendre compte de ces nouvelles dynamiques. Ces enjeux dits « sociojuridiques » sont souvent abordés par des chercheurs œuvrant au sein d'un champ de recherche que l'on peut appeler « droit et religion ». J'emprunte par ailleurs au sociologue Pierre Bourdieu la notion de « champ », afin de comprendre comment s'organise la connaissance chez les chercheurs qui s'intéressent aux enjeux du droit et de la religion¹⁰. Un champ de recherche, dans la perspective de Bourdieu, est un espace délimité où se construit un ensemble de connaissances, de méthodes, de résultats partagés par un certain nombre de chercheurs, qui portent sur des thématiques particulières, où plus d'une discipline peut être présente. Tout champ de recherche est fondé sur un noyau dur, c'est-à-dire des éléments de connaissance qui ne sont pas remis en question¹¹. Le noyau dur du champ de recherche du droit et de la religion, selon moi, réside dans l'étude du *rapport* entre le droit et la religion. C'est l'étude des interférences, des interactions et de l'interface entre des contenus juridiques et des contenus religieux qui forme le noyau dur des recherches menées dans le champ du droit et de la religion¹². Les chercheurs y œuvrant peuvent être des juristes, s'intéressant à savoir comment

9. P. Cavaliere, « An Easter Egg in the Charter [...] »; V. B. Lewis, « Religious Freedom [...] ».

10. P. Bourdieu, « La force du droit [...] ».

11. C. Côté et J. Lorange-Milette, « Les fondements de la connaissance ». Selon la logique des champs, la structure des rapports sociaux se construit en grande partie sur une dynamique d'opposition entre des agents en position de force, détenant les capitaux nécessaires afin de maintenir leur emprise sur le champ, au détriment des agents en position de faiblesse. Ainsi, dans le cas du champ de recherche du droit et de la religion, on peut dire que les critères de scientificité, le plus souvent en lien avec les postulats épistémologiques, peuvent servir aux chercheurs afin d'évaluer la « validité scientifique » d'un programme de recherche. Pour certains juristes, la majorité des chercheurs sociologues ne possèdent pas de connaissances internes en droit suffisantes afin de mener à bien un programme de recherche portant sur le droit, alors que des chercheurs sociologues entendent mal comment on peut discuter du droit en société sans tenir compte des réalités des acteurs sociaux, impliquant par-là la poursuite d'enquêtes empiriques. Je remercie Jean-Marc Larouche d'avoir attiré mon attention sur ce point.

12. À ce sujet, voir le n° 34 de la revue *Religiologiques*, intitulé « Religion, droit et état: interférence, intersection et interface », paru en 2016.

le droit de l'État se saisit des manifestations ou des phénomènes religieux (ce que l'on appelle une approche interne en droit, c'est-à-dire une approche axée sur le droit de l'État)¹³. Ceux-ci peuvent également s'intéresser à savoir comment, de l'intérieur d'une tradition religieuse, se constituent des normes et des obligations que l'on pourrait appeler « droit religieux », approche parfois assimilée à une perspective externe en droit¹⁴. Les chercheurs en sciences sociales peuvent également y œuvrer en étudiant, notamment, les impacts ou les effets, dans une communauté religieuse, d'une saisie juridique des phénomènes religieux, ou encore l'influence que peuvent avoir certaines communautés religieuses sur le droit de l'État.

POUR UNE APPROCHE CENTRÉE SUR L'ACTEUR

Cependant, les recherches menées au sein du champ du droit et de la religion sont réalisées le plus souvent en adoptant une perspective surplombante des interférences entre le religieux et le juridique. On effectue ainsi régulièrement des études « par le haut », en s'intéressant notamment à la saisie juridique des manifestations religieuses par des tribunaux, ou bien encore en analysant les déploiements contemporains d'une querelle entretenue entre le politique et la religion. Ce que j'aimerais défendre ici, c'est la pertinence d'étudier ce même rapport – le rapport entre le droit et la religion –, mais par le bas, à partir d'une logique individuelle¹⁵. On peut regrouper les principales thématiques étudiées dans le champ de recherche du droit et de la religion selon deux grandes interrogations. La première concerne la nature des rapports entretenus entre le système juridique, le plus souvent associé au droit de l'État, avec les religions institutionnalisées. Les études sur la laïcité s'inscrivent au sein de cette interrogation, soit l'analyse des modalités préconisées en lien avec une séparation

13. L. Zucca, *A Secular Europe* [...]; A. Fornerod, « Droit des religions et soft law ».

14. H. Al Dabbagh, « Mariage mixte et conflit [...] ».

15. Cependant, je ne mets pas en question la pertinence et l'utilité de mener des études « surplombantes » en droit et religion ; je mentionne seulement que celles-ci pourraient être complétées par des études qui s'intéressent aux trajectoires personnelles ou individuelles, dans une perspective davantage microsociologique.

consacrée entre le politique et le religieux¹⁶. La deuxième interrogation concerne le rôle des systèmes juridiques vis-à-vis des manifestations ou des pratiques religieuses; on s'intéresse alors au droit à la liberté de religion, à ses limites, à son encadrement et à son évolution dans différents contextes nationaux. La définition juridique de la religion devient alors très intéressante, de même que les rapports que l'on peut observer entre le droit à la liberté de religion et d'autres droits, notamment la liberté d'expression ou le droit à l'égalité¹⁷.

Ce sont là deux grandes interrogations – le rapport entre le droit de l'État et les religions et la saisie juridique des manifestations religieuses – qui structurent le champ de recherche du droit et de la religion. Ce que j'aimerais maintenant faire, c'est exposer ce que j'entends par « approche centrée sur l'acteur » et revisiter ainsi ces deux grandes interrogations. Je conçois l'acteur selon une définition habituelle, soit, le plus souvent, un individu participant aux dynamiques sociales, en sachant que cet acteur peut également être un acteur collectif, tel un acteur institutionnel, par exemple. Je propose une approche où l'individu possède une certaine marge de manœuvre vis-à-vis des normes auxquelles il se sent lié, tout en évitant de postuler une complète relativité des contraintes normatives. Il s'agit d'une approche qui se fonde sur une perspective wébérienne de l'acteur, mais également sur les études en sociologie du droit intéressées par la normativité quotidienne¹⁸.

-
16. J. Baubérot et M. Milot, *Laïcité sans frontières*; P.-H. Prélot, «La neutralité religieuse de l'État»; D. Koussens, *L'épreuve de la neutralité [...]*; P. Portier, *L'État et les religions en France [...]*.
 17. L.-P. Lampron, «Convictions religieuses individuelles [...]; J.-F. Gaudreault-DesBiens, «Religion, expression et libertés [...]; N. Des Rosiers, «Freedom of Religion [...]; V. B. Lewis, «Religious Freedom [...]; L. G. Beaman, «Overdressed and Underexposed [...]».
 18. P. Ewick et S. S. Silbey, «Conformity, Contestation, and Resistance [...]; J. Pélisse, «A-t-on conscience du droit? [...]; P. Noreau, «Référénts religieux et rapport [...]; H. Belleau et P. Cornut St-Pierre, «Pour que droit et familles [...]».

Le concept principal qui peut être mobilisé afin de soutenir cette perspective centrée sur l'acteur est celui de conscience du droit. Celui-ci renvoie à la compréhension du droit dans la vie quotidienne et vise à comprendre les différentes perceptions qu'ont des individus du droit de l'État. Il permet de conceptualiser leur positionnement vis-à-vis de certains aspects du droit, tout en évitant de conduire à examiner la validité des perceptions qu'ont des acteurs du droit¹⁹. Les études sur la conscience du droit s'inscrivent en opposition avec la perspective épistémologique prédominante en droit, celle du positivisme juridique, perspective selon laquelle le concept de « droit » ne peut être compris qu'au travers des normes étatiques et des processus « officiels » de production de celles-ci²⁰. À rebours de cette perspective prédominante, les études sur la conscience du droit s'efforcent de ne jamais quitter le plan des situations, et par conséquent, le niveau « micro ». Cependant, il faut préciser que l'utilisation du concept de conscience du droit n'envisage pas le niveau « micro » en opposition avec le niveau « macro », mais au contraire comme le lieu où, dans la quotidienneté, le niveau « macro » est réalisé et objectivé au travers des pratiques²¹. Au travers de ces situations quotidiennes, on s'intéresse ainsi au *rapport réflexif* que les acteurs entretiennent avec leurs propres pratiques, lesquelles s'orientent selon divers degrés en fonction des normes les encadrant²².

19. A. Sarat et T. R. Kearns, « Beyond the Great Divide [...] ».

20. J.-G. Belley, « Le pluralisme juridique [...] » ; S. Halliday et B. Morgan, « I Fought the Law and the Law Won? [...] ».

21. Les études sur la conscience du droit rejoignent, en ce sens, les études s'inscrivant dans ce que l'on a appelé, en France, la sociologie pragmatique. En effet, les divers auteurs se réclamant de ce courant de pensée, notamment Luc Boltanski et Laurent Thévenot, affichent un parti pris épistémologique, celui qui consiste à suspendre la dualité entre, d'un côté, les processus d'objectivation (le droit en serait d'ailleurs un des exemples les plus effectifs) et, de l'autre, la structure objectivée. Voir à ce sujet L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification [...]* et F. Cantelli et collab., *Sensibilités pragmatiques [...]*.

22. Dans cette perspective, il s'agit de « prendre au sérieux » le travail effectué par les acteurs afin de justifier leurs propres conduites et pratiques quotidiennes. Cependant, les études sur la conscience du droit ne postulent pas que les acteurs sont toujours pleinement conscients des raisons de ce qu'ils font, mais refusent toutefois de considérer que les acteurs agissent en toutes circonstances comme s'ils étaient soumis à de fortes contraintes normatives, en s'intéressant ainsi aux « compétences réflexives » de ceux-ci (principe de capacité des acteurs). Voir à ce sujet D. Cowan, « Legal Consciousness [...] » ; Y. Barthe et collab., « Sociologie pragmatique : mode d'emploi ». Comme le disait Harold Garfinkel, « *people are not judgmental dopes* » !

LA RELIGION AU TRAVAIL : ENTRE ADAPTATIONS ET NÉGOCIATION

L'apport principal relatif à l'étude de la conscience du droit pour des études portant sur la religion au Québec consiste à s'intéresser à l'influence de paramètres religieux dans cette conscience du droit. Comment des croyances religieuses peuvent-elles influencer la conscience du droit de l'État d'une personne? Comment une personne se disant croyante en arrive-t-elle à articuler sa croyance avec une normativité étatique qui pourrait, dans certaines occasions, entrer en conflit avec certains aspects de ladite croyance? Afin de répondre à ces questions, j'ai mené une étude sociojuridique auprès de 30 répondantes qui portent le hijab et travaillent ou songent à travailler dans le secteur public québécois. J'ai étudié comment ces fonctionnaires se positionnent au quotidien vis-à-vis de certains aspects précis du droit de l'État québécois, à savoir les normes juridiques concernant les exigences en matière de neutralité religieuse de l'État. Je ne pourrai pas présenter ici l'ensemble des dimensions qui ont été abordées lors des entretiens²³. Je me contenterai d'en présenter deux, lesquelles permettent selon moi d'illustrer cette négociation quotidienne entre la foi et le travail dans le secteur public, à savoir ce que j'appelle, d'une part, les pratiques d'adaptation de la religion au travail et, d'autre part, les positionnements vis-à-vis de la laïcité de l'État.

LES PRATIQUES D'ADAPTATION DE LA RELIGION AU TRAVAIL

Pour une fonctionnaire travaillant dans le secteur public québécois, le fait de porter un hijab au travail fait en sorte que celle-ci se retrouve, le plus souvent, être une représentante malgré elle de l'islam. Comme le mentionne Louisa²⁴:

On me pose des questions parfois sur ma religion, c'est sûr. Mais on me connaît aussi pour mes compétences, on m'a offert le poste que j'ai ici et c'est pour cela. Mais, lorsqu'il y avait le débat sur la charte des valeurs, si les gens avaient des questions, c'est vers moi

23. Pour un portrait plus détaillé de ces entretiens, on peut consulter B. Lavoie, *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*.

24. Afin de préserver la confidentialité des répondantes, il s'agit là de noms fictifs.

qu'ils se tournaient. Ça, c'est clair. J'étais un peu représentante de l'islam dans mon travail (Louisa, agente au service des communications, ministère de l'Éducation).

Pour plusieurs répondantes, ce statut de « représentantes de l'islam » ne signifie pas pour autant qu'elles se sentent par là autorisées à donner préséance à leurs convictions religieuses sur les lieux de travail. Certaines n'hésitent d'ailleurs pas à admettre qu'elles prennent une distance avec la religion dans la quotidienneté, mettant plutôt de l'avant leurs compétences professionnelles. Cette stratégie d'adaptation de la religion au travail facilite selon certaines le rapport entretenu avec les collègues de travail. En effet, selon Djemila, Ritta et Jenna :

Dans mon travail, je suis avant tout professionnelle. C'est d'ailleurs un élément clé que l'on apprend dans notre formation. On apprend à être professionnelle, sans être teintée par nos croyances. On peut avoir toutes sortes de croyances, sans que cela ne paraisse dans mon apparence. Je veux que l'on me voie comme une employée avant tout, et non pas quelqu'un qui est automatiquement relié à un groupe, qui va faire telle ou telle chose (Djemila, étudiante en psychologie).

Parfois, il y en a qui me regardent et qui se demandent un peu c'est qui ça avec un voile. Par contre, lorsqu'ils me connaissent un peu plus, je vois tout à coup que leur attitude change. Ils se rendent compte que l'image qu'ils ont de moi, ce n'est pas ça que je suis. Je travaille bien. Et si tu travailles bien et que tu es vraiment sympathique, leur vision change (Ritta, interprète, agence des services sociaux).

J'ai beaucoup de collègues, mais je n'ai jamais eu de problème ici. Au début, lorsque j'ai commencé, j'ai l'impression qu'avec le voile, on ne comprenait pas bien. (*Rires.*) [...] Mais il n'y a pas de problème ici, et je pense qu'au Québec en général, il n'y a pas de problème (Jenna, chercheuse dans un hôpital).

Advenant la présence de conflits ou de tensions liés à l'expression du religieux sur les lieux de travail, la plupart utilisent le dialogue afin de résoudre les différends au quotidien. Cette pratique du dialogue se fonde, pour certaines répondantes, sur l'idée d'une « décentration religieuse », soit la mise à distance vis-à-vis de ses propres convictions religieuses qui sert de base au

jugement professionnel. À ce sujet, Ibtissam, Hind et Hanima nous expliquent leurs stratégies :

Ça peut arriver, parfois, de se faire insulter par des patients par rapport à mon voile. Mais on nous prépare à cela. On nous dit justement de se détacher. De ne pas le prendre personnel. Et c'est ce que je fais, je... Me détacher de cela, me dire qu'il y a plein d'autres patients (Ibtissam, infirmière dans un hôpital).

Lorsque j'interviens avec un patient, c'est toujours en me basant sur le jugement clinique. Jamais ma religion me sert de base pour intervenir. Le jugement clinique, il se base sur nos connaissances empiriques. Ce que l'on apprend sur la matière. Ce que l'on apprend en pratique, en technique. Le jugement clinique, c'est notre côté professionnel et c'est essentiel (Hind, étudiante en psychologie).

Dans toute ma vie, j'ai eu une seule fois un incident où j'ai vraiment eu des commentaires très directs par rapport à mon voile. Je suis allée voir un patient qui était assez malade à l'urgence. Dès que je suis rentrée dans la salle, la sœur du patient m'a fait tout de suite un commentaire pas correct, pas approprié. Elle m'a dit : « C'est vraiment ignorant, ce que vous faites. » Moi, je n'avais vraiment pas compris de quoi elle parlait et je lui dis : « Excusez-moi madame, je ne comprends pas ce que vous dites. » Elle m'a répondu : « Vous venez au Canada et c'est vraiment ignorant que vous portiez toujours le voile. » Je suis restée quand même très relaxe et j'ai pris ça avec un sourire. J'ai dit : « Écoutez madame, je respecte ce que vous dites, mais moi je suis canadienne. Ça fait 26 ans que je suis au Canada. Je suis d'ici. Je suis ici pour prendre soin de votre frère. Je respecte ce que vous dites, mais on n'est pas ici pour parler de ça en ce moment. » Ça s'est terminé comme ça (Hanima, médecin, hôpital).

Pour plusieurs des répondantes rencontrées, la place de la religion au travail se vit comme étant quelque chose que l'on doit « taire » ou du moins éviter d'aborder directement, particulièrement dans des situations où il y a des interactions avec le public. Une des pratiques d'adaptation utilisées par les répondantes consiste à « changer de sujet » ou bien alors à trouver des solutions pragmatiques afin de concilier exigences professionnelles et normes religieuses. Comme nous l'expliquent Amira et Hanima :

Parfois, des enfants jouent avec mon voile. Par maladresse, ils peuvent tirer et là, les cheveux peuvent sortir. J'essaie de régler mon foulard vite, vite. Parfois, ils disent «c'est quoi ça?», en parlant de mon voile. Je réponds alors: «C'est un foulard,» Les enfants me demandent: «Pourquoi tu le portes?» «Parce que j'ai froid.» Je trouve une excuse qui n'a rien à voir avec la religion, je m'interdis de parler directement de religion avec les enfants (Amira, éducatrice, centre de la petite enfance).

Lorsque j'ai fait mon stage en chirurgie, on me demandait de porter des manches courtes, alors que dans ma religion, c'est absolument nécessaire qu'on porte des manches longues au travail. Aussi, on me demandait d'enlever le voile pour l'échanger, car il ne fallait pas que des vêtements de l'extérieur entrent dans la salle d'opération. Je comprends, puisque c'est rationnel et logique, et je l'accepte. J'ai essayé de trouver d'autres façons de pouvoir couvrir quand même mes cheveux et mes bras. Je porte un *jacket* long mais stérile par-dessus mes manches courtes. J'enlevais mon voile avant de rentrer, mais je couvrais après avec un chapeau long et transparent stérile. Ça, c'était correct pour moi et pour l'équipe médicale (Hanima, médecin, hôpital).

Dans la vaste majorité des situations abordées par les participantes rencontrées, on constate la présence d'un environnement professionnel somme toute assez favorable à cette «présence religieuse», via notamment le port du hijab par des employées du secteur public. Ces milieux de travail permissifs favorisent, peut-on penser, la pratique d'une éthique professionnelle qui sert de fondement à la résolution des différends au quotidien; différends où la religion peut devenir source de conflits et de tensions, particulièrement dans le secteur public, où les employés sont soumis à des exigences en matière de neutralité religieuse de l'État.

LES POSITIONNEMENTS VIS-À-VIS DE LA LAÏCITÉ

Pour les répondantes, la laïcité est devenue, au cours des dernières années, un sujet de discussion important, que ce soit entre collègues ou sur les lieux de travail. Dans la plupart des cas, aborder la laïcité lors des entretiens n'a pas nécessité beaucoup d'explications: les participantes s'étant lancées d'emblée dans le sujet de discussion. Ce qui m'intéresse ici, c'est de voir comment

les répondantes se positionnent vis-à-vis de la laïcité, c'est-à-dire comment elles interprètent l'ensemble des normes liées à la neutralité religieuse de l'État, afin de comprendre leurs actions et leurs pratiques d'adaptation de la religion au travail. Un profil majoritaire s'est dégagé des entretiens, correspondant à un positionnement que j'ai appelé « optimiste critique » vis-à-vis de la laïcité, c'est-à-dire un discours sur la laïcité qui est à la fois optimiste par rapport aux protections juridiques que peut offrir la laïcité, mais également critique vis-à-vis de l'éventuelle interdiction de porter un signe religieux au travail qui pourrait en résulter²⁵.

Selon les répondantes, la laïcité est d'abord perçue comme étant quelque chose de positif, qui sert essentiellement à protéger les droits fondamentaux dans une société libre et démocratique, ce qui comprend bien sûr le droit à la liberté de religion, selon les participantes. Comme le mentionnent Baya et Jenna :

La laïcité, c'est la neutralité de l'État. Je voyais ça vraiment du point de vue droits et libertés, parce que, dans ma tête, l'État devrait juste être neutre. [...] L'État ne devrait pas avoir de droit de regard sur... Ne pas établir de normes, chacun fait ce qu'il veut. Dans le domaine religieux, tant que cela ne nuit pas, que ce n'est pas une atteinte à la liberté, ou la sécurité, de chaque personne, il n'y a pas de problème. C'est possible pour un employé de l'État de porter un signe religieux, et de respecter la neutralité religieuse de l'État dans son travail (Baya, agente socioéconomique, Revenu Québec).

Pour moi, la laïcité, dans le sens du terme, c'est que ce n'est pas l'Église qui va imposer ses lois. On ne doit pas appliquer les lois religieuses. Ce sont les lois de l'administration. Je suis d'accord avec cela. Mais qu'on m'impose quoi mettre au travail, ce n'est pas cela la laïcité (Jenna, chercheuse en biologie médicale, hôpital).

« La laïcité, c'est le respect des religions » a été la réponse la plus souvent obtenue auprès des participantes lorsqu'il était question de discuter de laïcité dans le secteur public. La plupart des répondantes ont intégré une conception « permissive » de la

25. D'autres profils minoritaires vis-à-vis de la laïcité ont pu être relevés lors des entretiens : un défavorable « réactif » et un très favorable « confiant ». Je ne pourrai pas les expliciter ici étant donné la contrainte d'espace. Pour plus de détails, voir B. Lavoie, *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*.

laïcité, qui engage à des exigences de neutralité différentes pour l'institution, d'une part, et pour les individus y travaillant, d'autre part. Comme nous l'explique Madja, nutritionniste dans un hôpital montréalais :

Pour moi, la laïcité, c'est au niveau de l'État. Ce n'est pas au niveau individuel. C'est-à-dire que lorsqu'on a une société qui est laïque, c'est que l'État est laïque. Une fonctionnaire peut être très impartiale tout en portant un signe religieux. Pour moi, lorsque je travaille pour l'État, je ne suis pas différente d'une autre employée qui ne porte pas de signe religieux au travail. Ce n'est pas une barrière pour moi (Madja, nutritionniste, hôpital).

Cette conception de la laïcité, permissive, n'empêche pas plusieurs des répondantes rencontrées de renoncer à certaines de leurs obligations religieuses, notamment la pratique des prières quotidiennes. Comme nous le disent Hanima et Yazel :

Je n'ai jamais posé la question à l'hôpital, s'il y avait un lieu pour faire mes prières. Lorsque j'ai fait ma formation à l'université, je sais qu'il y avait un endroit pour toutes les religions, plus une salle spirituelle où les gens pouvaient venir faire leurs prières. Ici, à l'hôpital où je travaille, je n'ai jamais vraiment demandé. J'ai tendance à les faire quand je reviens le soir. C'est sûr qu'idéalement, ce serait de les faire dans les temps, trois à cinq fois par jour. Mais j'ai tendance à me retenir au travail (Hanima, médecin, hôpital).

Je ne vais jamais dire à un patient d'attendre pour aller prier. Ma priorité, en tant qu'infirmière, c'est de répondre aux besoins du patient. Qu'il soit sécurisé. Si je fais ma prière, si j'ai le temps, ce sera durant ma pause, que ça n'affecte personne. De toute façon, à l'hôpital il n'y a pas de lieu pour cela (Yazel, infirmière, hôpital).

Ces conceptions plutôt optimistes vis-à-vis de la laïcité ne sont pas exemptes de critiques et de méfiances. En effet, pour plusieurs des répondantes, la simple évocation de l'interdiction de porter des signes religieux dans les établissements publics suffit afin de développer un regard critique sur la laïcité. Comme nous l'expliquent Madja et Kamar :

Personnellement, je n'ai pas compris c'était quoi le but d'interdire le port du voile. Pourquoi est-ce que cela dérange ? Est-ce qu'il y a des cas où cela a dérangé vraiment quelqu'un ? [...] Pour moi, la laïcité, c'est au niveau de l'État. Ce n'est pas au niveau individuel.

C'est-à-dire que lorsqu'on a une société qui est laïque, c'est que l'État est laïque. Je comprends qu'il y a le débat concernant les fonctionnaires, qu'ils représentent l'État, mais un fonctionnaire peut être très impartial et ne pas influencer les gens tout en portant un signe religieux. Je trouvais que c'était un argument qui est comme faux. Parce qu'être québécois, c'est être musulman, c'est être sikh, être juif, c'est être italien, grec, peu importe! C'est ça le Québec aujourd'hui. C'était comme faux aussi de dire que les Québécois ne portent pas de signes religieux. Ce sont des Québécois quand même (Madja, nutritionniste, hôpital).

La définition propre de la laïcité, ce n'est pas d'exclure la diversité. [...] Le vrai sens, la définition dans le dictionnaire, de «laïcité», elle ne nie pas la diversité; au contraire, c'est l'inclusion. Je pense que beaucoup de gens passent à côté de cela. Il faut voir la définition même de la laïcité. Moi, je suis pour la laïcité. Je suis une voilée pour la laïcité! Pourquoi? Parce que la laïcité, c'est de cohabiter tous ensemble. De faire un Québec uni, et non pas divisé. Je défends la laïcité! (Kamar, étudiante en administration).

Ainsi, bien que les répondantes soient largement défavorables à une interdiction de porter un signe religieux dans le secteur public, cela ne se traduit pas pour autant par des conceptions pessimistes de la laïcité. Ce profil optimiste critique se fonde, d'une part, sur la présence de pratiques d'adaptation de la religion au travail, comme nous l'avons vu plus haut, lesquelles jouissent d'environnements professionnels assez favorables à l'expression du religieux. Et, d'autre part, d'environnements permettant aux répondantes de déployer une éthique professionnelle par laquelle est rendue disponible une négociation personnelle et quotidienne de la normativité religieuse avec la normativité professionnelle.

CONCLUSION : PENSER LA RELIGION AU QUÉBEC, ENTRE SPHÈRE PUBLIQUE ET SPHÈRE INSTITUTIONNELLE

Dans ce chapitre, j'ai discuté de l'enjeu lié au port du hijab au sein des établissements publics québécois d'un angle – celui qui place l'acteur au centre de l'étude – qui m'apparaît différent de l'angle qui est le plus souvent privilégié – l'étude portant sur les discours publics. J'ai démontré, à partir d'une étude empirique

réalisée auprès de 30 répondantes portant le hijab et travaillant dans le secteur public québécois, qu'il existe bel et bien une négociation quotidienne entre le droit et la religion, et que celle-ci se passe plutôt bien dans l'ensemble. Au final, peut-on se demander, que nous apprend cette articulation internormative quotidienne entre le droit et la religion sur le Québec contemporain? À la lumière de cette discussion, je crois que nous sommes en mesure de constater une distinction marquée entre, d'une part, une sphère publique québécoise où semblent promues de fortes tensions en ce qui concerne le port de signes religieux dans les institutions publiques, et d'autre part, une sphère institutionnelle où la tension apparaît moins marquée.

BIBLIOGRAPHIE

- Al Dabbagh, Harith (2009), «Mariage mixte et conflit entre droits religieux et laïque», *Revue critique de droit international privé*, n° 1, p. 29-40.
- Antonius, Rachad (2008), «L'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation», *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 46, p. 11-28.
- Barthe, Yannick, Damien de Blic, Jean-Philippe Heurtin, Éric Lagneau, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt, Cédric Moreau de Bellaing, Catherine Rémy et Danny Trom (2013), «Sociologie pragmatique: mode d'emploi», *Politix*, vol. 103, p. 175-204.
- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011), *Laïcité sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil.
- Beaman, Lori G. (2006), «Canada. Religious Freedom Written and Lived», dans Pauline Côté et T. Jeremy Gunn (dir.) *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État? / The New Religious Question. State Regulation or State Interference?*, Bruxelles, PIE Peter Lang, p. 113-130.
- Beaman, Lori G. (2013), «Overdressed and Underexposed or Underdressed and Overexposed?», *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 19, n° 6, p. 723-742.
- Belleau, Hélène et Pascale Cornut St-Pierre (2012), «Pour que droit et familles fassent bon ménage: étude sur la conscience du droit en matière conjugale», *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 25, n° 1, p. 62-89.
- Belley, Jean-Guy (2011), «Le pluralisme juridique comme orthodoxie de la science du droit», *Revue canadienne Droit et société*, vol. 26, p. 257-276.
- Berger, Benjamin L. (2014), «Religious Diversity, Education, and the "Crisis" in State Neutrality», *Revue canadienne Droit et société*, vol. 29, n° 1, p. 103-22.

- Boltanski, Luc et Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Boucher, François (2013), «Exemptions to the Law, Freedom of Religion and Freedom of Conscience in Postsecular Societies», *Philosophy and Public Issues*, vol. 3, n° 2, p. 159-200.
- Bourdieu, Pierre (1986), «La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 64, p. 3-19.
- Cantelli, Fabrizio, Luca Pattaroni, Marta Roca i Escoda et Joan Stavo-Debaugé (dir.) (2009), *Sensibilités pragmatiques. Enquêter sur l'action publique*, Berne, PIE Peter Lang.
- Cavaliere, Paolo (2012), «An Easter Egg in the Charter of Fundamental Rights: The European Union and the Rising Right to Pluralism», *International Journal of Public Law and Policy*, vol. 2, n° 4, p. 357-396.
- Chakraborti, Neil et Irene Zempi (2012), «The Veil Under Attack: Gendered Dimensions of Islamophobic Victimization», *International Review of Victimology*, vol. 18, n° 3, p. 269-284.
- Côté, Catherine et Jonathan Lorange-Milette (2016), «Les fondements de la connaissance», dans Benoît Gauthier et Isabelle Bourgeois (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*, 6^e éd., Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 35-62.
- Cowan, Dave (2004), «Legal Consciousness: Some Observations», *Modern Law Review*, vol. 67, n° 6, p. 928-958.
- Des Rosiers, Nathalie (2010), «Freedom of Religion at the Supreme Court in 2009: Multiculturalism at the Crossroads?», *Supreme Court Law Review*, vol. 51, n° 2, p. 73-94.
- Ewick, Patricia et Susan S. Silbey (1992), «Conformity, Contestation, and Resistance: An Account of Legal Consciousness», *New England Law Review*, vol. 26, p. 731-749.
- Fornierod, Anne (2014), «Droit des religions et *soft law*», dans Collectif, *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 99-110 (coll. Société, droit et religion).
- Gaudreault-DesBiens, Jean-François (2010), «Religion, expression et libertés: l'offense comme raison faible de la régulation juridique», *Cahiers de recherche sur les droits fondamentaux*, vol. 8, p. 53-66.
- Haince, Marie-Claude, Yara El-Ghadban et Leïla Benhadjoudja (dir.) (2014), *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après?*, Montréal, Mémoire d'encrier.

- Halliday, Simon et Bronwen Morgan (2013), «I Fought the Law and the Law Won? Legal Consciousness and the Critical Imagination», *Current Legal Problems*, vol. 66, p. 1-32.
- Koussens, David (2015), *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant.
- Koussens, David et Bertrand Lavoie (2018), «Fondements et effets socio-juridiques de la loi du 18 octobre 2017 favorisant le respect de la neutralité religieuse au Québec», *La Revue du droit des religions*, n° 6, p. 117-137.
- Lampron, Louis-Philippe (2009), «Convictions religieuses individuelles versus égalité entre les sexes: ambiguïtés du droit québécois et canadien», dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier, *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 207-259.
- Lavoie, Bertrand (2018), *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Lavoie, Bertrand (2018), «S'approprier la laïcité malgré la tourmente sociale: la présence d'une posture "optimiste critique" chez des femmes musulmanes portant le hijab au Québec», *Sciences religieuses / Studies in Religion*, vol. 47, n° 1, p. 25-44.
- Lavoie, Bertrand et Jean-François Gaudreault-DesBiens (2017), «Control, Instrumentalize, and Cooperate. The Relation Between Law and Religion in Four National Contexts», dans Solange Lefbevre et Patrice Brodeur (dir.), *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception, and Challenges*, London, Ashgate, p. 167-181.
- Lewis, V. Bradley (2013), «Religious Freedom, the Good of Religion and the Common Good: The Challenges of Pluralism, Privilege and the Contractive Services Mandate», *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 2, n° 1, p. 25-49.
- Noreau, Pierre (2009), «Référénts religieux et rapport à la normativité: asymétrie des rapports au droit», dans Jean-François Gaudreault-DesBiens (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, p. 383-428.
- Pélisse, Jérôme (2005), «A-t-on conscience du droit? Autour des Legal Consciousness Studies», *Genèse*, vol. 59, n° 2, p. 114-130.
- Portier, Philippe (2016), *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Prélot, Pierre-Henri (2013), «La neutralité religieuse de l'État», dans Francis Messner, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling (dir.), *Droit français des religions*, Paris, LexisNexis, p. 691-718 (coll. Traités).

- Rousseau, Louis (2012), «Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec», dans Louis Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 1-32.
- Sarat, Austin et Thomas R. Kearns (1995), «Beyond the Great Divide: Forms of Legal Scholarship and Everyday Life», dans Austin Sarat et Thomas R. Kearns (dir.), *Law in Everyday Life*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 50-52.
- Zucca, Lorenzo (2012), *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford, Oxford University Press.

QUATRIÈME PARTIE

DE L'ÉTUDE COMPARÉE



SOUS-PARTIE 1

Le Québec en miroir

CHAPITRE 25

Que peut nous enseigner le cas québécois ?

GENEVIÈVE ZUBRZYCKI

Université du Michigan

Le cas québécois est particulièrement riche pour l'étude du nationalisme, de la religion et de la sécularité. Il existe néanmoins peu de travaux sur ces thèmes dans la littérature anglo-américaine portant sur le Québec. La plupart d'entre eux étudient plutôt ses politiques sécessionnistes, souvent dans une perspective comparée avec l'Irlande et l'Écosse¹. Il existe plusieurs raisons à cela. En premier lieu, le Québec demeure inconnu de larges segments du monde universitaire anglo-saxon. À titre de « petite nation² », il n'est pas de ces sociétés qui attirent spontanément la curiosité. Considéré peu significatif, et effectivement peu étudié, le Québec reçoit peu de financement pour l'étude de son propre cas. Les rares travaux qui s'y consacrent doivent redoubler d'ardeur afin d'en montrer les « implications plus vastes », la « pertinence générale », ainsi que le potentiel de généralisation. Afin de convaincre mes éditeurs, collègues et étudiants, il m'a donc fallu raconter une plus grande histoire et les séduire avec une approche novatrice. Voici comment je m'y suis prise...

1. Par exemple K. O'Sullivan See, *First World Nationalisms [...]*; M. Hechter, *Containing Nationalism*.

2. J.-F. Laniel, « On the Relevance of Small Nations [...] ».

PERTINENCE THÉORIQUE ET PORTÉE GÉNÉRALE

Mon premier défi fut de donner à voir la pertinence théorique plus large du cas québécois pour l'étude du nationalisme et de la religion. Mon ouvrage *Beheading the Saint: Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec* porte donc plus largement sur le rôle des idéologies et des pratiques religieuses et séculières dans la construction de l'identité nationale et ses transformations. Chemin faisant, il contribue à la réévaluation critique des thèses dominantes sur les liens entre le nationalisme et la religion. En effet, la littérature canonique sur le nationalisme, fermement ancrée dans le paradigme de la modernisation, est remplie d'axiomes problématiques qui tentent d'établir un lien logique et nécessaire entre le déclin de la religion et la montée du nationalisme³. En bref, la sécularisation des sociétés au cours du XIX^e siècle n'aurait pas seulement libéré un espace pour que naissent de nouvelles identités et de nouveaux modes de légitimité politique : plus encore, les identités nationales et le nationalisme auraient émergé *en raison* du vide laissé par le retrait de la religion. Par exemple, selon Eric Hobsbawm, historien marxiste renommé du nationalisme, l'apparition du nationalisme québécois s'expliquerait par le « cataclysme social » causé par la Révolution tranquille des années 1960. Celle-ci aurait créé « une génération désorientée, avide de nouvelles certitudes pour remplacer les anciennes qui s'effondraient ». On a même dit que la montée du séparatisme militant était un substitut à la perte du catholicisme traditionnel⁴. Sauf que, si le nationalisme québécois pouvait être réduit à une simple équation causale – ce qui n'est évidemment pas le cas –, un argument plus plausible irait en sens inverse, car la sécularisation de la société québécoise est davantage la conséquence que la cause du mouvement nationaliste. On pourrait en effet considérer que l'effondrement de l'Église catholique comme crypto-État et la sécularisation rapide de la société québécoise au cours des années 1960 et 1970 furent le résultat d'une identité québécoise émergente, portée par une nouvelle vague d'activistes, militant pour un projet national centré

3. Voir, entre autres, E. Kedourie, *Nationalism*; B. Anderson, *Imagined Communities [...]*; A. D. Smith, *Chosen Peoples [...]*, p. 9-18.

4. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*, p. 213.

sur le seul Québec, contribuant ainsi à la rupture d'avec l'Église catholique et à l'édification de l'État-providence québécois.

Qui plus est, le nationalisme est fréquemment présenté dans ces travaux comme *la* religion des temps modernes, ou à tout le moins *l'une* de ses religions⁵. Ce paradigme fonctionnaliste est évidemment problématique pour l'étude du nationalisme proprement *religieux*, dont le concept devient tautologique. Cette interprétation du nationalisme comme religion pose aussi problème pour l'étude du nationalisme séculier, puisqu'il ne peut expliquer les formes persistantes et diverses de la religion, tout comme les manières spécifiques par lesquelles la religion imprègne la construction des identités nationales séculières. Il faut dès lors, m'a-t-il semblé, un cadre conceptuel et théorique du nationalisme qui permette d'expliquer l'existence de différentes configurations d'identités nationales religieuses et séculières. Le cas québécois m'est apparu éclairant à ce titre. Il donne à voir comment une identité nationale religieuse s'est construite au XIX^e siècle, comment cette identité s'est sécularisée au milieu du XX^e siècle, et en quoi la religion demeure un enjeu politique central au XXI^e siècle. Compte tenu de cette trajectoire historique complexe, le cas québécois nous invite à repenser les théories portant sur les rapports entre la religion et le nationalisme, et nous pousse à développer un nouvel appareil conceptuel.

Grâce à une vaste et riche littérature sur le sujet, nous savons que la « sécularisation » est un processus autrement plus complexe et diversifié que ne le laisse entendre sa version forte sur le « déclin de la religion ». José Casanova, dans son ouvrage désormais classique *Public Religions in the Modern World*, défend l'idée que la sécularisation est composée de « *three very different, uneven and unintegrated propositions: secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, secularization as decline of religious beliefs and practices, and secularization as marginalization of religion to a privatized sphere*⁶ ». Philip S. Gorski⁷ a lui aussi souligné les différentes théories de la sécularisation, chacune

5. Voir, entre autres, C. Hayes, *Nationalism: A Religion*; J. Llobera, *The God of Modernity* [...].

6. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p. 211.

7. P. S. Gorski, « Historicizing the Secularization Debate [...] »; P. S. Gorski et A. Altnord, « After Secularization? »

s'attachant à des processus différents : la disparition et le déclin de la religion d'une part, la privatisation et la transformation de la religion d'autre part. De fait, Mark Chaves emploie le concept de sécularisation pour désigner plus précisément le déclin de l'*influence* des autorités religieuses, qu'il ancre dans des conflits sociaux bien concrets : « *Secularization occurs, or not, as the result of social and political conflicts between those social actors who would enhance or maintain religion's social significance and those who would reduce it*⁸. » Bruce Lincoln⁹ parle en cela d'articulations « minimalistes » et « maximalistes » de la religion, entre forces de privatisation et de publicisation de la religion, entre vues opposées du rôle de la religion et de l'Église dans la sphère publique. Il s'agit là de contributions cruciales à la sociologie de la religion.

De même, alors que les théories rudimentaires de la sécularisation se raffinaient afin d'être moins idéologiques, plus précises empiriquement et plus robustes théoriquement, le concept de sécularisation lui-même a été progressivement délaissé au profit de concepts comme le « sécularisme » (« *secularism* »), la « sécularité » (« *secularity* ») et « le séculier » (« *the secular*¹⁰ »). C'est ainsi que l'on trouve, parmi les concepts clés utilisés dans *Beheading the Saint*, les termes « sécularisme » et « sécularité¹¹ ». Je les distingue ainsi : la *sécularité* désigne le principe selon lequel le religieux et le séculier sont des sphères distinctes. La religion y est vue comme une option parmi d'autres systèmes d'idées, d'identités, d'affiliations et d'activités. Le *sécularisme*, pour sa part, est un projet politique qui cherche à instituer la sécularité ; il cherche à promouvoir et à défendre, politiquement et légalement, la séparation des domaines religieux et séculiers.

8. M. Chaves, « Secularization as Declining Religious Authority », p. 752.

9. B. Lincoln, *Holy Terrors* [...].

10. Voir, entre autres, T. Asad, *Formations of the Secular* [...]; C. Taylor, *A Secular Age*.

11. À certains égards, s'agissant souvent de relations entre les sphères religieuses et politiques, nous pourrions employer les termes français de « laïcité » et de « laïcisme » pour désigner la « sécularité » et le « sécularisme ». Nous préférons toutefois nous en tenir à des traductions littérales de nos termes, puisque « laïcité » et « laïcisme » ont un sens précis – et contesté – en français, ne serait-ce que le sens péjoratif donné au « laïcisme ». Leur emploi exigerait des développements qui dépassent le cadre de cet article. Nous les emploierons toutefois lorsqu'il en est explicitement question dans les débats québécois des dernières années sur la place de la religion dans les institutions publiques.

M'inspirant de ces travaux tout en me démarquant de leurs objectifs respectifs, je me suis plus précisément penchée sur le processus du *devenir séculier* («*becoming secular*») – sur les pratiques esthétiques, sociales, légales et politiques qui mettent en actes les identités séculières. *Devenir séculier* ne signifie pas la disparition totale de la religion au sein des sociétés nationales séculières: cela désigne plutôt des configurations religio-séculières, qui sont articulées et contestées. Suivant l'invitation de Talal Asad, celle d'explorer l'anthropologie du séculier, je scrute les diverses sphères de la vie sociale où se produisent ces processus d'articulation et de contestation. Cette approche offre l'avantage méthodologique d'étudier la sécularité comme un processus dynamique plutôt que comme un état statique ou un fait accompli. Je me consacre aux frictions et aux fractures causées par le *devenir séculier*, aux débats et aux contestations sociales et politiques des acteurs alors qu'ils cherchent à instituer la sécularité, socialement, esthétiquement et légalement. La sécularité ainsi conçue, il importe de le souligner, n'est jamais pleinement accomplie, mais toujours en cours.

En effet, en sortant des espaces familiers de la religion, en explorant les conflits portant sur la religion dans une société autoproclamée séculière, nous obtenons un meilleur entendement des différentes formes que prend le religieux. Dans mon ouvrage, j'analyse les enjeux *politiques* autour du religieux, tout particulièrement les expressions symboliques du religieux dans les institutions publiques et les espaces extérieurs aux cadres habituels du culte. J'examine le processus de *patrimonialisation* de la religion, c'est-à-dire les voies discursives, matérielles et légales par lesquelles les symboles, artefacts et pratiques religieuses sont sacralisés comme éléments séculiers de la nation et de son histoire. Certains d'entre eux peuvent déjà avoir été sécularisés en quittant le domaine proprement religieux afin d'entrer dans le domaine de la religion culturelle. Le processus de patrimonialisation, pour sa part, implique la resacralisation des symboles, objets et pratiques autrefois religieux (ou culturellement religieux) à titre de symboles, objets et pratiques *nationaux*. Après avoir perdu une bonne partie de son prestige à l'aube de la Révolution tranquille, l'héritage religieux au Québec est graduellement reconsacré comme un élément du bien commun, et

resacralisé par le biais de la notion de patrimoine culturel. Le procès entourant la récitation d'une prière à la mairie de Saguenay en témoigne éloquemment. Le juge Guy Gagnon a conclu dans son long jugement que la récitation d'une prière lors de l'assemblée du conseil municipal ne posait pas de menace à la neutralité de la ville puisque la prière est une pratique patrimoniale. De même pour le crucifix et la statue du Sacré-Cœur trouvés dans d'autres salles de l'hôtel de ville, que le juge Gagnon a jugés «patrimoniaux» et non «proprement» religieux. Évoquant la valeur artistique et patrimoniale du crucifix en question, le juge Gagnon a rejeté la proposition de le retirer¹².

Ainsi donc, ce qui a d'abord semblé un débat autour de la laïcité québécoise menacée par une religiosité étrangère importée par les immigrants portait aussi – et peut-être même d'abord – sur l'examen du passé religieux du Québec et sa rupture forte quoiqu'incomplète avec ce même passé lors de la Révolution tranquille. Les religions au centre de ces débats furent celles que l'on trouve prises à partie ailleurs en Occident : l'islam, le judaïsme orthodoxe et le sikhisme. Mais c'est le catholicisme, tout à la fois au centre et à la marge de ces débats, qui les a définis. Souvent située à l'extérieur du cadre de discussion, c'est néanmoins la religion catholique qui a constitué la norme tacite contre laquelle les autres religions étaient comparées et évaluées. La crise des accommodements raisonnables et le débat sur la Charte des valeurs québécoises ont été modulées par l'emprise historique du catholicisme et de l'Église catholique au Québec : la valeur négative conférée à la religion, d'une part, et la découverte que ce passé est profondément formateur, d'autre part.

Déplacer le regard sociologique vers la patrimonialisation de la religion a révélé jusqu'à quel point ces débats étaient aussi des tentatives de préserver, pour citer É.-Martin Meunier, «un état de société où catholicisme et sécularité étaient unis en un même projet national¹³». Les débats sur les accommodements

12. G. Zubrzycki, *Beheading the Saint [...]; Saguenay (ville de) c. Mouvement laïque québécois*, 2013 QCCA 936, Greffe de Québec 200-09-007328-112 (150-53-000016-081). Ce jugement, toutefois, a été infirmé par la Cour suprême du Canada le 15 avril 2015. J'en discute dans la conclusion du livre.

13. É.-M. Meunier, «Présentation. Catholicisme et laïcité [...]», p. 676.

raisonnables et la Charte des valeurs québécoises ne portaient pas « uniquement » sur la religion, ou sur le religieux et la laïcité. Ils ont suscité un réexamen des voies par lesquelles – et contre lesquelles – la sécularité s’est construite au Québec. À l’instar du catholicisme qui convoie une multitude de significations, qui occupe divers espaces sociaux et qui possède un poids politique variant selon les contextes historiques et nationaux, le « *sécularisme* » se définit dans sa relation avec des systèmes religieux spécifiques et s’articule en relation à des structures politiques spécifiques.

Il est trop tôt pour savoir quelle direction ou quelle saveur prendra le débat sur la religion, les symboles religieux et la laïcité dans les années à venir, mais il semble certain que son enjeu ne disparaîtra pas, et qu’il refaçonnera le paysage politique, déstabilisant les anciens clivages entre la « gauche » et la « droite », tout en réaménageant les allégeances politiques. Le religieux, dans ses diverses incarnations, continue d’informer les débats publics et la politique dans le Québec de l’après-Révolution tranquille.

Au-delà du Québec, cette analyse donne à voir l’importance d’étudier la « religion par-delà la religion », c’est-à-dire son imbrication dans divers processus sociaux, politiques et culturels. Bien que les débats sur la laïcité semblent centrés sur la religion, au cœur de ceux-ci se trouve la nation. Étudier ces débats au seul prisme de la religion nous conduirait à éluder les voies subtiles et entremêlées par lesquelles la religion continue de compter au Québec, et de voir en quoi la religion, le sécularisme et le nationalisme peuvent s’imbriquer au fil du temps.

AVANCÉES CONCEPTUELLES ET SCHÉMA MÉTHODOLOGIQUE

Un second objectif de *Beheading the Saint* – au-delà de l’étude du Québec – fut de fournir un schéma méthodologique adapté à une sociologie visuelle et matérielle des transformations identitaires. Les experts du nationalisme se sont heureusement distancés d’une étude de l’identité conçue comme un phénomène construit quoique statique, au profit de l’étude des processus d’identification, c’est-à-dire le phénomène de formation et de transformation

des identités¹⁴. Un lot de travaux récents a montré que les identifications nationales sont construites dans la vie quotidienne par le biais d'interactions personnelles et de pratiques institutionnelles¹⁵, de même que lors d'événements particuliers et porteurs de sens. Bien que nous sachions, grâce aux travaux classiques de la sociologie, de l'anthropologie et de l'histoire culturelle, que la solidarité sociale se crée par le biais de manipulations symboliques lors de certains rituels et performances, et que ces manipulations peuvent parfois générer de nouvelles identifications¹⁶, nous en savons beaucoup moins sur le rôle que ces symboles eux-mêmes jouent dans ce processus. Les symboles peuvent-ils produire du changement ? Si oui, comment ? Pourquoi certains symboles semblent-ils puissants alors que d'autres ne le sont pas ? Si des appels répétés à ce que plus d'attention soit accordée aux aspects visuels et matériels dans l'étude du changement historique, de la transformation identitaire et du nationalisme se sont fait entendre, peu d'études accomplissent véritablement le travail empirique requis pour démontrer leur rôle dans ces processus.

J'ai travaillé avec le concept de *sensorium national* (« *national sensorium* »), que j'ai d'abord développé dans mes travaux sur la Pologne¹⁷. Le « *sensorium national* » est constitué de représentations et de concrétisations de récits historiques et de mythes nationaux dans diverses formes culturelles, dans l'aménagement de l'espace et même dans le paysage. Les récits nationaux sont communiqués à des individus et vécus par des individus par le biais d'une diversité de pratiques matérielles et corporelles : en *portant* une épinglette nationale sur son col ou un macaron politique ; en *transportant* une croix, une affiche ou une torche lors d'une manifestation politique ; en brandissant ou en se drapant d'un drapeau ; en se *déplaçant* à travers un paysage avec une icône ou une statue sainte. En cela, les acteurs sociaux font l'expérience sensorielle d'un récit ou d'un mythe national, concrétisant dès

14. Voir, entre autres, R. Brubaker et F. Cooper, « Beyond "Identity" » ; A. Glaeser, *Divided in Unity* [...].

15. R. Brubaker et collab., *Nationalist Politics and Everyday* [...] ; J. E. Fox et C. Miller-Idriss, « Everyday Nationhood ».

16. Par exemple, É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* ; L. Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*.

17. G. Zubrzycki, « History and the National Sensorium [...] ».

lors l'idée abstraite de la nation. À mesure qu'ils deviennent vrais et proches – incarnés –, ces mythes acquièrent fréquemment une traction politique et une capacité de mobilisation. Dans le contexte d'une certaine esthétique, d'un certain univers sensoriel, les constructions élaborées par les élites peuvent alors évoquer des histoires clés, *et même leur subversion* par le biais d'actes iconoclastes, ce que je nomme la *révolte esthétique* («*aesthetic revolt*»). Je soutiens l'idée que ce sont les ensembles partagés d'histoires, d'images et de symboles matériels, de même que les désaccords et les consensus mobilisés contre eux, qui génèrent «une nation».

Je m'inscris ainsi à la suite des études désormais bien établies sur la religion matérielle¹⁸, qui ont réussi à déplacer l'étude des pratiques religieuses de l'analyse des élites et des idées vers l'étude de la vie quotidienne. Malheureusement, cet important tournant savant ne s'est pas reflété dans les études sur la relation entre le politique et le religieux, qui sont demeurées rivées aux institutions, aux idées, ainsi qu'aux calculs statistiques de l'adhésion religieuse. À quelques exceptions près, c'est comme si les politiques de la religion étaient restées dans un domaine distinct. Un autre objectif de *Beheading the Saint* était dès lors méthodologique, cherchant à démontrer en quoi des questions sémiotiques portant sur les matériaux sont simultanément des questions sociales et politiques. À cette fin, j'ai exploré les jeux et enjeux politiques de l'identité nationale au Québec en étudiant les défilés de la Saint-Jean-Baptiste, ses chars allégoriques et tableaux vivants, ainsi que la construction et la destruction matérielles de l'image de saint Jean-Baptiste. Une telle approche familiarise le lecteur avec le rôle souvent méconnu de l'esthétique dans l'articulation du politique, du nationalisme et de la religion.

Les commentateurs américains de mon livre ont souligné que le cas québécois est particulièrement bien adapté à une sociologie visuelle et matérielle des (trans)formations identitaires. Certains se sont demandé si ce type de sociologie culturelle était aussi utile pour comprendre des identités collectives où l'esthétique – disons la culture visuelle et matérielle – est moins centrale

18. Voir, entre autres, C. McDannell, *Material Christianity* [...]; D. Morgan, *The Sacred Gaze* [...].

que dans les sociétés de tradition catholique. Par exemple, Rhys Williams¹⁹ s'est demandé si, et jusqu'à quel point, pareille sociologie s'appliquait à l'analyse de sociétés de tradition protestante, qui tendent à accorder plus d'importance aux textes qu'aux images. Paul Lichterman²⁰ s'est demandé si cette approche fonctionnait pour l'étude de sociétés où le passé n'est pas aussi matériellement présent qu'au Québec et en Europe. En d'autres mots, quel est le potentiel comparatiste de mon approche? Peut-elle s'appliquer à d'autres cas?

De telles pratiques et de tels processus ne sont pas propres aux sociétés catholiques; les États-Unis forment une nation historiquement et «culturellement» protestante, possédant un sensorium national hautement développé, qui mélange à sa manière les symboles séculiers et religieux. De même, le concept de révolte esthétique s'avère fort utile pour saisir le double processus par lequel les acteurs sociaux contestent discursivement et retravaillent matériellement les symboles iconiques, conférant à ces symboles de nouvelles significations qui mettent de l'avant l'articulation de nouvelles identités, et qui donnent de l'élan pour formuler des réformes institutionnelles. Spécifiquement développé pour comprendre les débats des années 1960 autour de la représentation de saint Jean-Baptiste, le concept de révolte esthétique est utile pour comprendre des processus comparables ailleurs: par exemple, aujourd'hui aux États-Unis, le sensorium national est doublement mis à l'épreuve: par les ultranationalistes qui ont adopté les rituels et les symboles du suprémacisme blanc, puisant dans le KKK, l'Allemagne nazie et les rassemblements de Trump afin de créer leur propre esthétique nationale; et par les Afro-Américains et leurs sympathisants blancs qui mettent un genou au sol lorsqu'est chanté l'hymne national lors d'événements sportifs, pour protester contre le racisme de la société américaine. Il s'agit là de deux exemples de révolte esthétique, qui ont acquis une grande traction politique et qui transforment les discours nationaux sur l'américanité. Ensemble, ils pourraient conduire à d'importants changements. Autrement dit, le sensorium national varie selon les cas. C'est le rôle du chercheur

19. R. Williams, «Visualizing Religion in National Identity [...]».

20. P. Lichterman, «Religion Beyond Religion [...]».

d'identifier les sites, les symboles et les rituels clés de la reproduction et de la subversion nationale dans les sociétés à l'étude. Est-ce qu'une *parade* serait aussi significative dans d'autres cas ? Probablement pas (à l'exception de cas évidents comme l'Irlande, où les parades célèbrent l'identité ethnonationale, commémorent les événements violents *et* deviennent des plateformes de protestations politiques). Aux États-Unis, les parties de *football* pourraient bien former des espaces sociaux où la nation « apparaît ».

En bref, la stratégie que j'ai suivie dans mon étude du Québec fut de fournir une analyse faisant justice aux données empiriques, offrant des outils d'analyse pouvant être utiles pour l'étude d'autres sociétés, et posant les bases d'une méthode en sociologie visuelle et matérielle des transformations identitaires. Plutôt que d'étudier les seuls arrangements institutionnels, j'ai analysé les relations qui existent entre l'identité nationale et la religion telles qu'elles sont médiatisées par, exprimées grâce et reconfigurées par le biais d'objets matériels. J'ai tourné mon regard hors des espaces habituels de la religion, vers le politique et le religieux, qui dépassent largement les cadres du culte. En examinant le processus de *patrimonialisation* de la religion, c'est-à-dire les voies discursives, matérielles et légales par lesquelles les symboles, artefacts et pratiques religieux sont sacralisés comme éléments séculiers de la nation et de l'histoire, j'ai montré la pertinence de la religion en contexte de sécularité. Si nous nous contentons d'étudier les espaces « traditionnellement religieux » du Québec, nous pourrions fort bien ne pas nous apercevoir que la religion importe encore, ni savoir en quoi et pourquoi. J'espère que *Behaving the Saint* fournira des clés d'analyse utiles pour la sociologie de la religion et les études sur le nationalisme.

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, Benedict [1983] (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, New York, Verso.
- Asad, Talal (1999), « Religion, Nation-State, Secularism », dans Peter van der Veer et Hartmut Lehmann (dir.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, p. 178-196.

- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Benzecry, Claudio E. (2018), «The Paradoxical Material Work of Cultural Recognition», dans «Book Symposium: Beheading the Saint», *Trajectories*, vol. 29, n° 2, p. 21-24
- Brubaker, Rogers et Frederick Cooper (2000), «Beyond "Identity" », *Theory and Society*, vol. 29, n° 1, p. 1-47.
- Brubaker, Rogers, Margit Feischmidt, Jon Fox et Liana Grancea (2006), *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton, Princeton University Press.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- Chaves, Mark (1994), «Secularization as Declining Religious Authority », *Social Forces*, vol. 72, p. 749-774.
- Durkheim, Émile [1912] (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, Free Press.
- Fox, Jon E. et Cynthia Miller-Idriss (2008), «Everyday Nationhood », *Ethnicities*, vol. 8, n° 4, p. 536-563.
- Fournier, Marcel (2018), «Nationalism and Religion in Québec: Saint-John-the-Baptist Day as Ambiguous National Holiday », *Trajectories*, vol. 29, n° 2, p. 20-21.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, New York, Cornell University Press.
- Gellner, Ernest (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Glaeser, Andreas (1999), *Divided in Unity: Identity, Germany, and the Berlin Police*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gorski, Philip S. (2000), «Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 », *American Sociological Review*, vol. 65, p. 138-167.
- Gorski, Philip S. et Ateş Altınordu (2008), «After Secularization? », *Annual Review of Sociology*, vol. 34, p. 55-85.
- Hayes, Carlton (1960), *Nationalism: A Religion*, New York, Macmillan.
- Hechter, Michael (1975), *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, Berkeley, University of California Press.
- Hechter, Michael (2001), *Containing Nationalism*, New York, Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric J. [1992] (1995), *Nations and Nationalism Since 1780*, New York, Cambridge University Press.

- Hunt, Lynn (1986), *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press.
- Keane, Webb (2008), «The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion», *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. 14, p. 110-127.
- Keating, Michael (1996), *Nations Against the State: The New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia, and Scotland*, New York, St. Martin's Press.
- Kedourie, Elie (1960), *Nationalism*, New York, Blackwell.
- Kohn, Hans (1946), *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*, New York, Macmillan.
- Laniel, Jean-François (2018), «On the Relevance of *Small Nations*, Religion and Politics in S.N. Eisenstadt's Multiple Modernities Paradigm», *Nations and Nationalism*, vol. 24, n° 4, p. 1076-1096.
- Lichterman, Paul (2017), «Religion Beyond Religion», dans «Book Review Symposium on Beheading the Saint», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 56, n° 4, p. 900-903.
- Lincoln, Bruce (2003), *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, Chicago, University of Chicago Press.
- Llobera, Josep (1996), *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford et Washington, Berg.
- Marvin, Carolyn et David W. Ingle (1999), *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McDannell, Colleen (1995), *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, New Haven, Yale University Press.
- McRoberts, Kenneth (1979) «Internal Colonialism: The Case of Quebec», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, p. 293-318.
- Meunier, É.-Martin (2011), «Présentation. Catholicisme et laïcité dans le Québec contemporain», *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, p. 673-682.
- Morgan, David (1999), *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley, University of California Press.
- Morgan, David (2005), *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley, University of California Press.
- O'Sullivan See, Katherine (1986), *First World Nationalisms: Class and Ethnic Politics in Northern Ireland and Quebec*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ozouf, Mona (1988), *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- Promey, Sally (dir.) (2014), *Sensational Religion: Sensory Cultures in Material Practice*, New Haven, Yale University Press.
- Riesebrodt, Martin (2010), *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, Chicago, University of Chicago Press.

- Sewell Jr., William H. (2005), *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press.
- Smith, Anthony D. (2003), *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- Stevenson, Garth (2006), *Parallel Paths: The Development of Nationalism in Ireland and Quebec*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Stolow, Jeremy (2010), *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution*, Berkeley, University of California Press.
- Tamir, Yael (1995), «The Enigma of Nationalism», *World Politics*, vol. 47, p. 418-440.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press.
- Turner, Victor (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.
- Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen et Craig Calhoun (dir.) (2010), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- Williams, Rhys (2017), «Visualizing Religion in National Identity», dans «Book Review Symposium on Beheading the Saint», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 56, n° 4, p. 903-905.
- Zubrzycki, Geneviève (2006), *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago, University of Chicago Press.
- Zubrzycki, Geneviève (2011), «History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology», *Qualitative Sociology*, vol. 34, p. 21-57.
- Zubrzycki, Geneviève (2013), «Aesthetic Revolt and the Secularization of National Identity in Quebec, 1960-1969», *Theory and Society*, vol. 42, n° 5, p. 423-475.
- Zubrzycki, Geneviève (2016), *Beheading the Saint: Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press.

CHAPITRE 26

Les religions du Québec dans l'œil états-unien : description ou distorsion ?

KEVIN J. CHRISTIANO

Université de Notre Dame

L'ÉTUDE DES RELIGIONS DU QUÉBEC

Aux États-Unis, les études religieuses comparées s'intéressent peu aux croyants du Québec et à leurs convictions et pratiques. Ce désintérêt des chercheurs universitaires américains s'explique en partie par la barrière linguistique, qui les exclut d'emblée de l'étude des religions au Québec. La comparaison semblerait pourtant toute naturelle : le Québec et les États-Unis n'ont-ils pas de nombreux points communs ? Ces deux anciennes colonies devenues des sociétés éminemment modernes (ou postmodernes) possèdent en effet de vastes ressources naturelles et humaines, une population diverse, une langue dominante unique, un gouvernement représentatif démocratiquement élu, une économie innovante, un niveau technologique élevé ainsi qu'une vie culturelle effervescente et créative. Dans les deux cas, ces caractéristiques actuelles s'appuient par ailleurs sur des assises chrétiennes multiséculaires profondes.

En matière de religion organisée, le Québec et les États-Unis sont pourtant, malgré leurs similitudes de surface, fondamentalement différents. «Les États-Unis et le Canada sont des sociétés libres, démocratiques et capitalistes», observe l'historien des

religions Mark A. Noll¹. «Mais le Canada est un État plus organique, traditionnel, interventionniste et hiérarchisé, alors que les États-Unis sont un pays plus libre, démocratique, décentralisé, individualiste.» Les structures religieuses du Québec, en particulier, et des États-Unis sont en réalité si différentes que l'analyse des religions de l'un à l'aide de modèles et théories conçus pour l'autre ouvre grand la porte à de criantes erreurs d'interprétation.

L'objectif de ce chapitre est de mettre en garde contre de tels écueils. Progressant de manière linéaire et descendante, des considérations les plus abstraites et générales aux plus pratiques et précises, son argumentation s'avère simple: elle résume d'abord les dimensions mythiques des identités nationales (les «imaginaires collectifs» de Gérard Bouchard²), rappelle ensuite dans leurs grandes lignes les histoires religieuses du Québec et des États-Unis, puis déplore les difficultés suscitées par l'obstacle linguistique et par l'asymétrie flagrante dans l'intérêt que l'opinion publique et les médias respectifs des deux sociétés portent aux affaires publiques de l'autre.

LES MYTHES COLLECTIFS: DES AUTODÉFINITIONS NATIONALES DISTINCTES

ÉTATS-UNIS: L'AUDACE RÉVOLUTIONNAIRE

La représentation idéalisée la plus commune des États-Unis les dépeint en pays dont le passé ne pèse pas trop lourd sur le présent, et dicte encore moins l'avenir. Ainsi que Gérard Bouchard le dit du Mexique, les États-Unis ont «moins un passé à célébrer qu'un futur à bâtir³». Leur création ne visait rien de moins qu'à instaurer «un nouvel ordre des siècles» (*novus ordo seclorum*, la devise latine inscrite au dos du sceau des États-Unis). Il leur fallait par conséquent des traditions nationales que tous les Américains pussent aisément comprendre, adopter et revendiquer comme étant leurs.

-
1. M. A. Noll, *From Every Tribe and Nation [...]*, p. 73.
 2. G. Bouchard, *National Myths [...] et Raison et déraison du mythe [...]*.
 3. *Id.*, «Collective Destigmatization and Emancipation [...]», p. 58.

Les États-Unis ne représentent évidemment pas la Terre promise des saintes Écritures pour tout le monde. Ainsi que l'explique Bouchard⁴, un tel mythe social est nécessairement « [commandé] par l'émotion plus que par la raison », et peut donc se résumer à une simple « règle flexible de concordance avec la réalité ».

[II] existe un aspect plus trouble du mythe social. Alors même qu'il peut promouvoir de nobles idéaux et exprimer les vérités profondes d'une société, il peut aussi dissimuler et déguiser d'autres vérités moins reluisantes qu'on se refuse à admettre à soi-même et aux autres. Nous sommes ici dans le domaine du déni, du travesti et du tabou, par quoi une société cherche à masquer ses démissions, ses reniements et ses échecs, souvent en en rejetant le blâme sur autrui – comme il arrive avec les mécanismes de la victimisation et du bouc émissaire.

Parmi les principaux dissidents du mythe américain figurent naturellement les Autochtones, évincés de leurs terres ancestrales pour permettre l'irrépressible avancée vers l'ouest des colons européens blancs, et les captifs africains, amenés les chaînes aux pieds dans les Amériques pour y être relégués au rang de possessions individuelles ou institutionnelles. Depuis des siècles, néanmoins, des millions de gens voient en l'Amérique une terre de prédilection pour la réinvention de soi, les nouvelles expériences sociales, les reconfigurations historiques. Maintenant et à jamais, cette Amérique idéalisée reste le creuset dans lequel s'enchevêtrent et se redéfinissent en permanence incontournables principes premiers et pléthoriques deuxièmes chances. Aujourd'hui encore, le récit mythique de l'Amérique reste bien vivace en ceci que les Américains, et tous ceux et celles qui souhaitent le devenir, voient en elle un éventail infini ou presque de possibilités théoriques.

Dans cette représentation idéalisée, l'Américain spirituel est une âme autonome libre d'adhérer aux convictions religieuses de son choix ou de n'adhérer à aucune (quoique cette option soit peut-être moins acceptable socialement). « La grande tradition des Églises américaines, c'est le principe du volontarisme

4. *Id.*, « Pour une nouvelle sociologie [...] », p. 100.

religieux», écrivait l'historien Winthrop S. Hudson en 1953⁵. Ainsi que le montrent les recherches de Martin E. Marty, le doyen actuel des historiens de la religion aux États-Unis, la plupart des observateurs extérieurs considèrent que «le volontarisme et les innovations qu'il suscite dans son sillage constituent le cœur même de l'américanité. Tout le reste y mène ou en découle [...]»⁶. Cette liberté induit un extraordinaire pluralisme des convictions et des organisations religieuses aux États-Unis⁷. «Nulle interprétation sérieuse du fait religieux en Amérique ne peut faire l'impasse sur cette robuste capacité de survie et d'essor qu'affichent ses groupes religieux, divers et nombreux», conclut Robert N. Bellah, sociologue réputé⁸.

D'un point de vue fonctionnel, la plupart des religions des États-Unis se présentent sous la forme de confessions ou *dénominations* religieuses – des communautés, petites ou grandes, qui portent des *noms* différents, mais partagent fondamentalement des convictions voisines, parfois même identiques⁹. Aux États-Unis, les convictions religieuses ressortissent à l'inviolabilité de la conscience et sont par conséquent le fruit de choix individuels farouchement protégés. En ce sens, les dynamiques religieuses s'apparentent aux processus de choix des consommateurs¹⁰. Ce n'est pas un hasard si le modèle concurrentiel inspiré du marché qui constitue le socle du «nouveau paradigme» de l'analyse sociologique des choix religieux¹¹ a été conçu et développé aux États-Unis pour s'y appliquer¹². Son auteur est même allé jusqu'à rejeter l'application de son cadre conceptuel aux autres sociétés, qualifiant ces tentatives de «théorisations faussement universalistes¹³».

-
5. W. S. Hudson, *The Great Tradition of the American Churches*, p. 19. Voir aussi S. E. Mead, «Denominationalism [...]», p. 299-301; M. Powell, *The Voluntary Church [...]*; R. S. Warner, «Work in Progress [...]», p. 1074, note 10.
 6. M. E. Marty, «Experiment in Environment [...]», p. 307.
 7. W. W. Sweet, «The American Colonial [...]», p. 50-51.
 8. R. N. Bellah, «Flashback [...]», p. 2.
 9. W. S. Hudson, «Denominationalism [...]»; S. E. Mead, «Denominationalism [...]», p. 291, 301-303 et 315-316; *id.*, «American Protestantism [...]», p. 1-2 et 5; *id.*, *The Lively Experiment [...]*; *id.*, «From Coercion to Persuasion [...]».
 10. W. C. Roof, *Spiritual Marketplace [...]*; R. Stark et R. Finke, *Acts of Faith [...]*.
 11. R. S. Warner, «Work in Progress [...]» et «Parameters of Paradigms [...]».
 12. *Id.*, «Work in Progress [...]», p. 1046, 1048, 1051 et 1081-1082.
 13. *Id.*, «Parameters of Paradigms [...]», p. 129.

Les États-Unis bénéficient par conséquent d'une mythologie nationale qui légitime l'essor du pluralisme religieux, mais aussi d'une avance historique dans l'invention de mécanismes visant à régler les complications parfois déstabilisantes qui l'accompagnent dans l'espace public. Québécois et Québécoises ne possèdent aucun de ces deux avantages. D'une manière générale, ils ne sont évidemment pas idéologiquement opposés au pluralisme. Mais en raison de leur mythologie historique et de leur évolution démographique, leurs élites maîtrisent encore mal l'art public subtil consistant à orchestrer l'inclusion sociale ainsi que la coexistence pacifique des divers groupes qui en constituent l'objet.

QUÉBEC : LA PRÉSERVATION DU PATRIMOINE

Les mythes nationaux du Québec diffèrent surtout de ceux des États-Unis en ceci qu'ils visent la protection plus que la projection. Le plus ancien d'entre eux dépeint le Québec en nation longtemps condamnée à la lutte – celle de robustes colons ruraux (les « porteurs d'eau ») contre une nature hostile et un univers social menaçant; d'un avant-poste solitaire de la culture et de la langue françaises encerclé par l'anglophonie (« une goutte d'eau dans une mer anglophone »); d'une poignée de fervents catholiques romains fidèles à la « seule véritable Église » dans un océan de chrétiens protestants hérétiques; la lutte, enfin, d'une population minoritaire (les « nègres blancs d'Amérique ») vaincue et assujettie au joug colonial¹⁴. À l'inverse, les structures mythiques plus modernes exaltent une autonomie nationale conquise de haute lutte (dans l'optique d'un « nouveau projet collectif ») et une toute nouvelle confiance en soi (« maîtres chez nous »), notamment dans le développement des abondantes richesses naturelles du territoire, la création et la modernisation des institutions et la défense des entreprises et des arts contre une domination externe¹⁵.

14. Voir aussi G. Bouchard, « Collective Destigmatization and Emancipation [...] », p. 60-61 et « Pour une nouvelle sociologie [...] », p. 106 et 113.

15. G. Bouchard, « Collective Destigmatization and Emancipation [...] », p. 61 et « Pour une nouvelle sociologie [...] », p. 112, 114 et 116.

Dans un cas comme dans l'autre, la culture au Québec vise largement à préserver des éléments de l'histoire nationale considérés comme des pivots de la vie commune¹⁶. Ce choix s'avère très cohérent par rapport à la situation du Québec, car «[u]ne petite nation minoritaire qui a résisté à l'assimilation sera naturellement inquiète de sa survie et voudra promouvoir les valeurs de loyauté, d'intégration, de mutualité, de concertation et de consensus¹⁷».

Ainsi qu'en témoignent les transformations sociales et culturelles induites par la Révolution tranquille dans les années 1960, ce trait caractéristique n'entrave manifestement pas l'évolution sociale du Québec¹⁸. Par l'importance qu'il accorde à la préservation de son patrimoine et à la continuité, le Québec inscrit néanmoins son potentiel de changement dans un cadre qu'il estime acceptable historiquement et le soutient par des mesures qu'il considère comme défendables culturellement, et même absolument nécessaires. Dans cette optique, le Québec juge tout à fait admissible, pour ne pas dire impératif, de soutenir la religion et ses institutions, quoique dans des limites clairement établies et rigoureusement appliquées. Ainsi que l'explique un universitaire européen, les instances officielles québécoises «pensent généralement que la diversité religieuse doit être contenue¹⁹». Au Québec, parce qu'elle a joué un rôle central autrefois, la religion doit aujourd'hui être préservée et protégée en tant que *souvenir flou* d'une époque révolue. En tant que *dimension vivante* de la vie sociale et donc nécessairement ancrée dans la réalité politique actuelle, elle appelle par contre à plus de circonspection.

16. G. Zubrzycki, «Religion, Religious [...]», p. 448-451 et *Beheading the Saint [...]*.

17. G. Bouchard, «Pour une nouvelle sociologie [...]», p. 102.

18. Voir G. Baum, «The Church's Response [...]»; H. Guindon, «Chronique de l'évolution [...]», p. 48-73; C. Ryan, «L'Église catholique [...]». Voir aussi P.-A. Linteau, «Un débat historiographique [...]».

19. M. Burchardt, «Recalling Modernity [...]», p. 601.

CONCURRENCE OU CONSOLIDATION: DES PARCOURS HISTORIQUES DIFFÉRENTS

PLURALISTES MALGRÉ EUX ET PLURALISTES EN DEVENIR

Pour toutes ces raisons, Québécois et Américains abordent le pluralisme religieux de manières très différentes, tant du point de vue culturel que du point de vue juridique. Les Américains sont devenus pluralistes sous la contrainte d'une nécessité pressante et *en dépit* de leur projet initial d'unité nationale²⁰. *La faute à qui ? La faute à la démographie !* R. Stephen Warner souligne en ces termes l'étroitesse du lien entre diversité religieuse et diversité sociale en Amérique: «Aux États-Unis, la religion a été dès le départ associée à la différenciation sociétale, et c'est surtout par la religion que le pluralisme s'est exprimé dans cette société²¹.» Un visiteur étranger perspicace exprimait plus frontalement le même constat: aux États-Unis, les attributs organisationnels des instances religieuses «n'ont rien de stable, si ce n'est leur instabilité²²».

Dès l'indépendance, la configuration des réalités religieuses «sur le terrain» obligeait à une acceptation, si réticente soit-elle, du pluralisme, sans toutefois qu'il ait jamais été voulu ni planifié en soi. Différents groupes de croyants ont d'abord conçu «une union des sphères civiles et religieuses selon des termes leur convenant», explique Martin Marty; mais quand ils ont compris que cet arrangement ne pourrait survivre très longtemps sur leurs nouvelles terres, ni sur le plan social (d'abord), ni sur le plan juridique (ensuite), «ces vieux ennemis [...] ont changé leur fusil d'épaule et convaincu tout le monde que c'était Dieu lui-même qui avait toujours voulu leur séparation²³». Chacun des groupes religieux «aspirait à la liberté pour lui-même», ajoute Sidney E. Mead, et «la seule façon de l'obtenir était de l'accorder à tous

20. S. E. Mead, «From Coercion to Persuasion [...]», p. 68-69; P. G. E. Miller, «The Contribution [...]», p. 57-59.

21. R. S. Warner, «Work in Progress [...]», p. 1058.

22. Cité dans M. E. Marty, *op. cit.*, p. 302.

23. M. E. Marty, *op. cit.*, p. 300.

les autres²⁴». Ainsi que l'indique Perry Miller, l'un des auteurs les plus éminents de l'histoire intellectuelle des États-Unis :

La vérité, pour le dire sans ambages, c'est que nous ne voulions pas de la liberté, ni dans l'éducation ni dans la religion. Nous n'avons pas marché d'un pas ferme et constant vers elle; elle n'était pas inscrite dans notre vraie nature. La liberté nous est tombée dessus. La diversité de nos groupes religieux s'apparente à nos catalogues de cours universitaires: comme les sciences, les dénominations ont proliféré à tel point que plus personne n'y pouvait rien faire. Nous n'avons alors eu d'autre choix que de leur permettre d'exister, et nous avons appelé cela la «liberté de conscience». Par la suite, à notre plus grande joie, nous avons constaté que cette capitulation nous paraît des glorieux atours de l'héroïsme. Avec panache, nous l'avons alors revendiquée en tant qu'éclatante victoire patriotique²⁵.

En fin de compte, les Américains ont pu s'accorder le luxe relatif de prendre tout leur temps historique pour formuler une idéologie susceptible de légitimer par des *principes des faits* déjà fermement ancrés dans leur réalité. *E pluribus unum* un jour, *e pluribus unum* toujours...

Au Québec, le pluralisme a tardivement déferlé en vagues successives et, qui plus est, toujours en plein cœur de grands débats sur l'autodéfinition nationale²⁶ se rapportant par exemple à l'évolution des tendances migratoires internationales depuis la Deuxième Guerre mondiale²⁷; au déclin du mariage et du taux de natalité des Québécois et Québécoises dans les dernières décennies du xx^e siècle²⁸; ou encore aux politiques fédérales canadiennes de promotion du multiculturalisme officiel²⁹. Les

24. S. E. Mead, «From Coercion to Persuasion [...]», p. 87; *id.*, «Denominationalism [...]», p. 293 et 296; P. G. E. Miller, «The Contribution [...]», p. 63.

25. P. G. E. Miller, «The Location [...]», p. 15-16; voir aussi S. E. Mead, «From Coercion to Persuasion [...]», p. 71; P. G. E. Miller, «The Contribution [...]», p. 59-62 et 65-66.

26. Voir aussi R. W. Bibby, *Resilient Gods [...]*, p. 14-20.

27. W. Cadge et E. H. Ecklund, «Immigration and Religion»; P. Connor, *Immigrant Faith [...]*; P. Connor et C. Tucker, «Religion and Migration [...]»; R. S. Warner, «Religion and New (Post-1965) Immigrants [...]», p. 267-269.

28. T. R. Balakrishnan et Z. Wu, «Regional Pattern [...]»; K. J. Christiano, «The Trajectory of Catholicism [...]», p. 33-38; M. S. Pollard et Z. Wu, «Data and Perspectives», p. 329-330.

29. Voir M. Dewing, *Le multiculturalisme canadien*; G. Stevenson, *Building Nations from Diversity [...]*, p. 206-233.

conséquences de ces ondes de choc se sont exprimées notamment (et pas toujours de manière très édifiante) dans quelques-uns des témoignages de citoyens et citoyennes et d'associations de la société civile devant la commission Bouchard-Taylor lors de la tournée qu'elle a effectuée dans les régions du Québec pour prendre le pouls de l'opinion publique sur les accommodements religieux³⁰. La question des attitudes de la majorité à l'égard des musulmans et musulmanes du Québec reste particulièrement délicate³¹. Alors que les Québécois ne sont pas plus intolérants que les Américains, une telle hostilité peut s'exprimer à la faveur de politiques québécoises ayant pour but non pas de les favoriser, mais d'assurer une préservation historique et culturelle par ailleurs bien légitime.

Par conséquent, Québécoises et Québécois n'ont commencé que récemment à prendre acte, dans les sphères politiques et sociales, de leur multiplicité religieuse de fait. Ils sont en somme des pluralistes en devenir³². Un analyste états-unien de la vie religieuse, tournant ses regards vers le nord dans l'intention d'établir une comparaison culturelle et sociale avec le Québec, serait par conséquent très mal avisé d'y plaquer une conception américaine de la diversité et de ses implications nationales.

SECTARISME ET ECCLÉSIASTICISME

À cette dissemblance entre les deux sociétés correspond l'opposition entre le sectarisme manifeste de la diversité religieuse en Amérique et son caractère institutionnalisé au Canada. Contrairement aux États-Unis, «le Canada rejette l'influence des formes extrêmes de sectarisme religieux», observe ainsi le sociologue S. D. Clark³³. L'ineestimable Harold A. Innis exprimait le même constat en ces termes sobres : «[U]ne tradition contre-révolutionnaire fait nécessairement la part belle à l'ecclésiasticisme³⁴.»

30. G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir [...]*, particulièrement les p. 36-37.

31. M. McAndrew et M. Bakhshaei, «The Difficult Integration [...]», p. 940-949; S. Wilkins-Laflamme, «Islamophobia in Canada [...]», p. 97 et 100; tableaux et figures, p. 101-104.

32. M. McAndrew et M. Bakhshaei, *op. cit.*, p. 936.

33. S. D. Clark, «The Religious Sect [...]», p. 451. Voir aussi, du même auteur, *Church and Sect in Canada*.

34. H. A. Innis, «The Church in Canada», p. 385.

Analysant le sujet sous un angle comparatif, Seymour Martin Lipset ajoute: « Les États-Unis sont un pays de sectes; le Canada est un pays d'Églises³⁵. » Toutes ces observations au sujet du Canada s'appliquent aussi au Québec plus particulièrement.

Aux États-Unis, il n'est pas rare que de nouvelles organisations religieuses se créent en faisant sécession de leur organisation mère. Tel un poussin sortant de l'œuf, elles se mettent en marche, déploient leurs ailes jusqu'à leur pleine envergure (plus ou moins large selon le cas) et se jettent avec enthousiasme dans le pugilat doctrinal. Au Québec, l'émergence d'un nouveau groupe religieux, quand elle peut être observée, est moins souvent le fruit d'une réaction et cause moins de remous. Les recherches sans présupposition à l'américaine s'y avèreraient probablement utiles uniquement dans le contexte de l'étude interne d'une religion immigrante, d'un tout nouveau groupe religieux ou des mouvements « spirituels, mais pas religieux » qui se développent en marge des autres structures religieuses de la société, sans aucuns liens avec elles.

LE CATHOLICISME À L'ÉPREUVE DE LA DIFFÉRENCE CULTURELLE

Bien qu'il porte en lui une certaine concurrence entre Églises, le dénominalisme canadien ne se distingue pas moins du système américain, plus résolument concurrentiel, par ce que la sociologue Lori G. Beaman appelle « l'incrustation du catholicisme romain dans la structure sociale canadienne³⁶ ». Dans ce contexte précis, les constats concernant ici le Canada dans son ensemble s'appliquent plus encore au Québec.

En dépit de toutes ces différences, il est peut-être un point sur lequel les perspectives américaine et québécoise sur la religion se rejoignent: dans l'étude historique de l'Église catholique. Aux États-Unis, si l'Église catholique n'a jamais été implantée sur tout le territoire, elle peut néanmoins se révéler plus vivace qu'au Québec sur le long terme. À d'autres égards, par contre, les

35. S. M. Lipset, « Culture and Economic Behavior [...] », p. S333. Voir aussi, du même auteur, « Historical Traditions [...] ».

36. L. G. Beaman, « Is Religious Freedom [...] », p. 267 et 271-274.

parcours du Québec et des États-Unis présentent des similitudes très instructives. Dans les deux cas, la présence catholique s'est caractérisée par le déploiement de réseaux sociaux paroissiaux remarquablement denses et d'institutions parallèles souvent très jalouses de leurs prérogatives en éducation, santé, travail et loisirs. Au fil des siècles, souligne Claude Ryan, éditorialiste et personnalité politique du Québec, l'Église catholique est « [d]evenue pratiquement synonyme de la société québécoise [...] »³⁷.

De plus, dans les deux contextes, l'enchevêtrement de l'Église et de la société ne relevait pas de choix individuels. Dans les deux cas, la foi était héritée et possédait ainsi ce que Martin Marty appelait « le poids de l'évidence »³⁸. L'Église catholique était vue comme une réalité préexistante à toute autre, y compris la théologie ou l'ecclésiologie. « Il n'était nul besoin de débattre de ces questions, de soupeser différentes possibilités, de discuter », conclut l'historien Oscar Handlin au sujet de catholiques ayant immigré aux États-Unis.

L'Église ne justifiait pas son existence ; elle était. Ses fidèles n'en faisaient pas partie parce qu'ils se ralliaient rationnellement à sa doctrine ; ils croyaient en elle parce qu'ils en faisaient partie. Toute explication sur fond de propositions raisonnables s'avérait superflue ; l'Église était acceptée en tant que mystère et échappait ainsi à toute explication³⁹.

Au Québec comme aux États-Unis, en dépit d'une érosion certaine des pratiques dévotionnelles, les catholiques maintiennent un attachement remarquablement tenace à leur Église⁴⁰. Plus de 80 % des Québécoises et Québécois se définissent encore comme catholiques romains dans le recensement canadien, et bon nombre d'entre eux continuent de faire baptiser leurs enfants⁴¹. À ce jour, le Québec reste la région canadienne affichant le plus bas taux de personnes se déclarant sans affiliation religieuse – environ

37. C. Ryan, « L'Église catholique [...] », p. 388.

38. M. E. Marty, *op. cit.*, p. 294.

39. O. Handlin, *The Uprooted [...]*, p. 107.

40. R. W. Bibby et A. Reid, *Canada's Catholics [...]*, p. 118-121 ; A. M. Greeley, *Chicago [...]*, p. 27-30.

41. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] », p. 148 ; É.-M. Meunier, J.-F. Laniel et J.-C. Demers, « Permanence et recomposition [...] », p. 99-102 et 105-107 ; É.-M. Meunier et S. Wilkins- Laflamme, « Sécularisation, catholicisme [...] », p. 689, 692-693, 700 et 704.

12 % en 2011, contre 25 à 44 % pour l'Ouest canadien⁴². Ces taux d'adhésion témoignent de ce que deux analystes appellent « une grande stabilité⁴³ ».

Les statistiques semblent indiquer que la ferveur catholique et le taux de fréquentation des églises restent « relativement stables et fort élevés⁴⁴ » au Québec – mais elles ne donnent qu'une vision tronquée de la réalité. Si le taux de fréquentation des églises était autrefois très supérieur à celui des États-Unis, pourtant relativement important, les laïcs du Québec sont bien moins nombreux aujourd'hui à prendre part aux rites⁴⁵. En 20 ans seulement, de 1986 à 2006, le taux de participation à une messe au moins par mois a baissé de plus de moitié, passant de 44 à 21 %⁴⁶. En résumé, le constat de Grace Davie au sujet de l'Église d'Angleterre en Grande-Bretagne pourrait fort bien s'appliquer à l'Église catholique romaine au Québec : c'est l'Église que la plupart des gens ne fréquentent pas quand ils décident de ne pas fréquenter l'église⁴⁷.

Sans se revendiquer publiquement de cette affiliation religieuse ni en pratiquer les rites, Québécois et Québécoises n'ont pourtant pas cessé de se définir comme catholiques⁴⁸. Un observateur cité par Reginald W. Bibby résume la situation en ces termes : au Québec, les croyants « ne viennent peut-être pas » à la messe toutes les semaines, « mais ils ne quittent pas [l'Église] » non plus⁴⁹. Les familles renouent régulièrement avec leur paroisse, dispensatrice attitrée des rituels jalonnant les étapes marquantes de l'existence – ce que Fernand Boulard appelle « les grands actes religieux de la vie⁵⁰ ». Ainsi que l'observe Gilles Routhier :

42. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*, p. 708-709 ; J.-F. Nault et É.-M. Meunier, « Is Quebec Still [...] », p. 232.

43. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*, p. 690.

44. *Ibid.*, p. 692.

45. R. W. Bibby et A. Reid, *op. cit.*, p. 32-37 ; K. J. Christiano, *op. cit.*, p. 26-32.

46. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, *op. cit.*, p. 700-701 et 707.

47. G. Davie, « Believing Without Belonging [...] », p. 457.

48. Voir D. Meintel et G. Mossière, « In the Wake of the Quiet Revolution [...] », p. 62 et 64-65.

49. R. W. Bibby, *op. cit.*, p. 71.

50. F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, p. 21.

Désormais, la paroisse est située parmi l'ensemble des institutions qui assurent le service public des citoyens. Les citoyens s'adressent à elle pour obtenir des services spécialisés en matière religieuse : baptême, première communion, confirmation, mariage, funérailles, etc. Elle devient, en quelque sorte, un lieu de production et de dispensations de biens symboliques d'un type particulier. La relation qu'elle engage avec la majorité des paroissiens d'un territoire finit par ressembler beaucoup à celle qu'entretient un service public avec ses usagers⁵¹.

En ce sens, la religion persiste au Québec, non comme phénomène en lent déclin ou artéfact suranné, mais bien en tant que force régénératrice enracinée dans le quotidien, bourdonnant en arrière-fond, plus ressentie que véritablement visible, une force qui facilite sans interférer, balise l'existence sans en déterminer toutes les dimensions.

Personnalité éminente de la recherche sur les religions, Raymond Lemieux repérait déjà cette évolution il y a une trentaine d'années : au Québec, écrivait-il, le catholicisme est « une question de culture⁵² ». Pour les Québécois, en d'autres termes, l'Église catholique « représente toujours la référence religieuse normale de la très grande majorité de la population » parce que « le catholicisme, même marginalisé, » possède encore « des outils symboliques qu'on n'est pas près d'abandonner⁵³ ». Il s'agit par conséquent, précise-t-il, « [d']un catholicisme paradoxal, puisqu'il ne se conjugue plus à une vie religieuse quotidienne bien qu'il reste toujours très enraciné dans la culture⁵⁴ ».

Depuis, de nombreux travaux ont montré l'utilité de la « religion culturelle » comme concept pivot de l'analyse de la persistance du catholicisme au Québec⁵⁵. Néanmoins, les analyses les

51. G. Routhier, « La paroisse québécoise [...] », p. 56. Voir aussi A. Carboneau, « La liberté religieuse dans une société sécularisée [...] ».

52. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] », p. 148.

53. *Ibid.*, p. 145 et 148.

54. *Ibid.*, p. 149.

55. J.-F. Laniel, « What "Cultural Religion" [...] », particulièrement les p. 381-382 et 384; É.-M. Meunier, « Effritement de la religion [...] »; É.-M. Meunier, J.-F. Laniel et J.-C. Demers, « Permanence et recomposition [...] », p. 80-81 et 107; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme [...] », p. 689-696 et 714-715; voir aussi B. Clarke et S. Macdonald, *Leaving Christianity*, p. 150-156.

plus récentes⁵⁶ indiquent que cette adhésion religieuse très résiduelle pourrait bien ne subsister actuellement qu'à l'état de «traces⁵⁷», car les fidèles les plus fervents vieillissent et sont graduellement remplacés par des générations moins religieuses.

En observant ainsi l'évolution du catholicisme de part et d'autre de la frontière, Américains et Québécois regarderaient en fait par des bouts opposés de la lorgnette sociologique parce que l'Église catholique s'est imposée sur toute l'histoire du Québec ou presque comme une institution majoritaire et cohésive. Si elle n'a pas toujours occupé une position de prestige prédominante, du moins a-t-elle longtemps régné sur le plan démographique. Aux États-Unis, par contre, les catholiques n'ont jamais été majoritaires, tant s'en faut; aujourd'hui encore, ils ne constituent pas plus de la moitié de la population dans aucun État ni région. Au Québec, le catholicisme subsiste à travers une «saturation» passive de la culture par des symboles chrétiens⁵⁸; aux États-Unis, comme pour toute confession minoritaire, l'attachement à l'Église dépend au contraire du dynamisme et de la volonté de ses fidèles. En ce qui concerne les modalités organisationnelles, l'Anglais G. K. Chesterton aurait eu ce bon mot: «En Amérique, même les catholiques sont protestants.»

La religion fonctionne aux États-Unis tel un marché de détail dont les croyants constitueraient les clients potentiels. En Grande-Bretagne, elle s'apparente au Royal Mail, corporation jadis publique offrant des produits et services spécialisés à ceux et celles qui les sollicitent⁵⁹. Au Québec, la religion catholique se maintient plutôt tel un service public énergétique qui améliore le quotidien en procurant de manière sûre et ininterrompue des services essentiels considérés comme allant de soi – aux abonnés payeurs, *mais aussi aux autres*. (Cette forme d'activité religieuse rappelle en définitive ce que Grace Davie appelle une «religion par procuration⁶⁰».)

56. J.-F. Laniel, «What "Cultural Religion" [...]», p. 385.

57. J.-F. Nault et É.-M. Meunier, *op. cit.*, p. 239.

58. J.-F. Laniel, «What "Cultural Religion" [...]», p. 376-377.

59. Voir aussi G. Davie, «Believing Without Belonging [...]», p. 457 et 456, et «Belief and Unbelief [...]», p. 3-4.

60. G. Davie, «Is Europe an Exceptional Case?», p. 24-27; «Vicarious Religion [...]»; et *Religion in Britain [...]*, p. 71-90.

DES OBSTACLES À L'ANALYSE : LE POIDS DES CONDITIONS PRATIQUES DE LA RECHERCHE

LA BARRIÈRE LINGUISTIQUE

De toute évidence, l'impératif d'une maîtrise à tout le moins fonctionnelle du français constitue la principale entrave pratique à l'étude de la religion au Québec par les chercheurs en sciences sociales états-uniens⁶¹. Les universitaires du Québec qui parlent couramment l'anglais sont beaucoup plus nombreux que leurs homologues américains capables de comprendre le français, et ce déséquilibre induit plusieurs difficultés majeures.

Aux États-Unis, à l'exception des *area studies*, les sciences sociales universitaires s'organisent généralement par discipline ou méthode d'analyse, et non par région étudiée. Le plus souvent, les chercheurs en sciences sociales s'intéressent ainsi à de nombreux sujets. Par exemple, la plupart des sociologues possèdent une spécialisation poussée dans plusieurs domaines. *A priori*, cet intérêt à l'égard de sujets multiples semblerait pouvoir stimuler les études sur le Québec et ses religions.

Toutefois, si l'accès à un nouveau champ d'investigation exige de retourner sur les bancs d'école pour se réapproprier une langue oubliée de longue date, nombreux sont les chercheurs qui préfèrent simplement renoncer. Contrairement aux professeurs de littérature, pour lesquels la langue constitue l'objet même de leur formation et de leurs recherches, la plupart des universitaires en sciences sociales considèrent la langue comme un outil parmi d'autres. Si Henri IV pensait que Paris valait bien une messe, aux États-Unis, l'autel du Québec reste désespérément vide : rares sont les fervents disposés à communier des heures durant dans un laboratoire de langues pour accéder au mystère de son histoire, de sa culture et de sa société pourtant extraordinairement dynamiques. Or, cet unilinguisme par défaut risque fort d'imposer des ornières aux chercheurs susceptibles de s'intéresser aux réalités québécoises, et de les condamner ainsi, comme l'explique Robin

61. Voir D. Chartier, « Méthodologie, problèmes [...] », p. 37-40 ; J. M. Moss, « Les études québécoises aux États-Unis », p. 383.

W. Winks, à « considérer le Québec comme une simple exception à la norme canadienne [ou à] l'observer à travers la loupe du Canada anglais »⁶².

Des maisons d'édition et revues universitaires du Québec ont déployé de louables efforts pour éluder les difficultés suscitées par l'unilinguisme. Si leurs propositions présentent évidemment une valeur immédiate et pratique, elles constituent aussi, plus globalement, autant d'invitations lancées aux universitaires américains pour qu'ils s'intéressent de plus près au Québec, et démontrent l'ouverture des Québécois et Québécoises à l'égard d'interlocuteurs aux capacités linguistiques pour le moins limitées. Pour comprendre la religion au Québec, une bonne maîtrise du français s'avère néanmoins incontournable – à tout le moins, une compétence linguistique suffisante pour lire des ouvrages et des articles en sciences sociales écrits en français et pour comprendre les interventions des chercheurs francophones dans les conférences et colloques universitaires.

Mais surtout, comme l'écrivait André Senécal en 1993, « les recherches doivent percer le mur de la langue [...] »⁶³. Un quart de siècle plus tard, force est de constater que cette percée ne s'est toujours pas produite. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certains analystes chevronnés, par exemple la chercheuse et critique littéraire Jane M. Moss, affirment que les spécialistes des sciences sociales doivent absolument opter pour l'immersion en français afin de renouer avec les rudiments de cette langue qu'ils ont acquis au fil de leurs études, et atteindre ainsi à une maîtrise linguistique suffisante pour mener à bien un travail universitaire de bonne tenue⁶⁴.

Jusqu'ici, rares sont toutefois les institutions qui ont orienté les chercheurs vers de tels programmes et financé leur formation. Aux États-Unis, le titre VI du *National Defense Education Act* de 1958 (« Loi sur les programmes d'éducation et la défense nationale ») n'a jamais favorisé que l'apprentissage des langues des

62. L'unilinguisme constitue un obstacle surtout pour les spécialistes des sciences sociales. Cependant, ainsi que l'indique Daniel Chartier, « [c]ette situation n'est pas exclusive aux pays de langue anglaise » (Daniel Chartier, *op. cit.*, p. 39). Il cite l'exemple de l'Inde.

63. A. J. Senécal, « Québec Studies [...] », p. 309-310.

64. J. M. Moss, *op. cit.*, p. 379; voir aussi D. Chartier, *op. cit.*, p. 37-38.

ennemis de l'Amérique (le russe ou le chinois, par exemple) ou de celles des régions les plus agitées de la planète (le farsi ou l'arabe, entre autres). Or, si les relations entre les États-Unis et la France n'ont pas toujours été au beau fixe, les élites de Washington ne considéraient certes pas l'Hexagone comme une menace existentielle à la sécurité nationale américaine pendant la guerre froide.

UN INTÉRÊT SPORADIQUE ET PASSAGER

Les spécialistes en sciences sociales des États-Unis ne portent en outre au Québec qu'un intérêt résolument sporadique fluctuant au gré de la couverture des conflits politiques et religieux québécois par les médias des États-Unis et du Canada anglophone. L'opinion publique peut certes succomber au charme des produits de divertissement exportés par le Québec, par exemple les chansons de Céline Dion ou les spectacles du Cirque du Soleil, concède Martin Lubin; il n'en reste pas moins que «les médias des États-Unis n'accordent qu'une attention superficielle et très épisodique à la province canadienne francophone⁶⁵».

Pendant plusieurs décennies, l'intérêt que les États-Unis portaient au Québec a oscillé surtout selon les appuis au mouvement souverainiste⁶⁶. Plus récemment, les observateurs étrangers se sont intéressés en priorité aux approches juridiques déployées pour raffermir la laïcité dans l'espace public québécois. Chaque flambée du sentiment souverainiste ou revirement de l'opinion publique à l'égard des immigrants de religion minoritaire au Québec perce une «bulle» médiatique aux États-Unis et cause dans les médias un sursaut d'intérêt s'exprimant par toutes sortes de reportages d'une fiabilité et d'une justesse variables. À l'instar de l'opinion publique américaine, mais de manière plus soutenue qu'elle, les spécialistes en sciences sociales prennent connaissance de ces reportages – et réorientent l'objet de leurs recherches en conséquence.

65. M. Lubin, «Perforated Sovereignties [...]», p. 27. Voir aussi K. L. Gould, «Nationalism, Feminism [...]», p. 24.

66. Voir K. L. Gould, *op. cit.*, p. 27 et 32; S. M. Lipset, «Canadian Studies [...]», p. 399.

«C'est le conflit!», expliquait Joseph T. Jockel, expert en sécurité internationale, à la *Gazette* de Montréal en 1996. «Le conflit, ça titille⁶⁷!» Cette propension à scruter les eaux troubles, mais sans posséder pleinement les repères historiques et linguistiques indispensables pour bien interpréter leurs turbulences, débouche nécessairement sur une incompréhension fondamentale des véritables enjeux quand éclate effectivement le conflit. Elle génère aussi son lot de reportages échevelés dépeignant le Québec à travers le prisme déformant de divisions politiques et de réalités religieuses propres à d'autres régions du continent. (Cette même observation s'applique du reste au Canada dans son ensemble. En matière de relations internationales, les journalistes américains pratiquent une politique rigoureuse d'égalité des chances dans leur indifférence aux nuances, et possèdent pour ainsi dire une profonde maîtrise de la superficialité.)

Sans vouloir remuer le fer dans quelque plaie douloureuse, ces erreurs d'interprétation s'avèrent particulièrement graves et nombreuses, de part et d'autre de la frontière, dans les articles journalistiques portant par exemple sur les négociations avec le gouvernement fédéral canadien d'Ottawa et les politiques québécoises correspondantes⁶⁸; les contours structurels d'un hypothétique Québec postséparation⁶⁹; les relations entre l'État québécois et les immigrants ou les Autochtones vivant à l'intérieur de ses frontières⁷⁰; ou encore, les querelles linguistiques, les vêtements traditionnels ou les pratiques religieuses non chrétiennes ainsi que leur régulation dans l'espace public⁷¹.

Ces sujets, à l'exception de tout autre ou presque, fascinent les politologues. Que l'on planifie un référendum ou crée une commission d'enquête, et voilà que les chercheurs américains accourent, questionnaires en main. Que l'on envisage d'interdire la prière dans les réunions gouvernementales ou d'éliminer les symboles religieux ostensibles dans les services publics, et ce sont

67. Cité dans D. MacDonald, «Quebec a Hot Spot for New U.S. Research Group [...]», p. A4.

68. D. MacDonald, *op. cit.*; «Vive la différence! Quebec Studies [...]».

69. A. Hustak, «Solo Quebec [...]»; R. Walker, «Professor Didn't Say [...]».

70. P. Authier et G. Hamilton, «Quebec Shelves Great Whale Project»; Canadian Press, «PQ Leader Called Racist [...]»; D. Macpherson, «Great Whale Beached».

71. Canadian Press, «Americans View [...]»; P. Cherry, «Quebec Language [...]»; W. Johnson, «Triumph of Myth»; A. J. Senécal, *op. cit.*, p. 297-298 et 304.

les chercheurs en religion qui se pressent aux frontières. L'histoire montre toutefois que ce type d'intérêt a toujours été passager, et tout indique qu'il continuera de l'être.

CONCLUSION

En surface, le Québec et les États-Unis se ressemblent sur bien des points. Cependant, toute comparaison des deux sociétés et de leurs évolutions religieuses respectives risque fort d'être erronée, mais aussi trompeuse, si elle ne s'appuie pas sur une connaissance plus large des différences fondamentales entre ces deux sociétés, particulièrement dans leurs valeurs profondes et dans les identités historiques qui en ont émané.

Aux États-Unis, les institutions religieuses sont nées d'une adhésion fortuite au pluralisme dans la jeune république et de la prolifération des sectes minoritaires à laquelle il a donné lieu⁷². Au Québec, la domination exercée pendant des siècles par la majorité catholique a engendré une très forte intégration de l'Église et de la nation⁷³, ce qui explique que le Québec n'a commencé que très récemment à appréhender sa propre diversité religieuse et ses incidences du point de vue de l'autodéfinition et de l'ordre social. La frontière internationale et la tenace barrière linguistique qui séparent le Québec et les États-Unis ajoutent de toute évidence au potentiel d'incompréhension entre eux. Tant que les universitaires et les étudiants qui s'intéressent aux religions contemporaines ne reconnaîtront pas l'existence de ces entraves et ne prendront pas des mesures énergiques pour les surmonter, une meilleure compréhension des réalités religieuses de part et d'autre de notre frontière continuera de se faire attendre.

72. S. E. Mead, «From Coercion to Persuasion», p. 79-81 et 88; P. G. E. Miller, «The Contribution of the Protestant Churches to Religious Liberty in America», p. 59-60.

73. Voir S. Lacombe, «French Canada [...]».

BIBLIOGRAPHIE

- Authier, Philip et Graeme Hamilton (1994), «Quebec Shelves Great Whale Project», *The Gazette*, 19 novembre, p. A1.
- Balakrishnan, T. R. et Zheng Wu (1992), «Regional Pattern of Nuptiality and Fertility in Canada: 1921-1986», *Genus: Comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione*, vol. 48, n° 3-4, p. 151-171.
- Baum, Gregory (1995), «The Church's Response to the Challenge of Pluralism», *Laval théologique et philosophique*, vol. 51, p. 35-47.
- Beaman, Lori G. (2012), «Is Religious Freedom Impossible in Canada?», *Law, Culture and the Humanities*, vol. 8, p. 266-284.
- Bellah, Robert N. [1965] (2010), «Flashback: Heritage and Choice in American Religion», *Sociologica: Italian Journal of Sociology*, vol. 3, p. 1-12.
- Bibby, Reginald W. (2017), *Resilient Gods: Being Pro-Religious, Low Religious, or No Religious in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Bibby, Reginald W. et Angus Reid (2016), *Canada's Catholics: Vitality and Hope in a New Era*, Toronto, Novalis.
- Bouchard, Gérard (2012), «Collective Destigmatization and Emancipation Through Language in 1960s Quebec: An Unfinished Business», *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, vol. 9, p. 51-66 (dossier: Varieties of Responses to Stigmatization: Macro, Meso and Micro Dimensions).
- Bouchard, Gérard (2013), «Pour une nouvelle sociologie des mythes sociaux: un repérage préliminaire», *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 51, n° 1, p. 95-120.
- Bouchard, Gérard (dir.) (2013), *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*, London, Routledge.
- Bouchard, Gérard (2015), *Raison et déraison du mythe. Au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec.
- Boulard, Fernand (1954), *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions ouvrières.
- Burchardt, Marian (2017), «Recalling Modernity: How Nationalist Memories Shape Religious Diversity in Quebec and Catalonia», *Nations and Nationalism*, vol. 23, p. 599-619.
- Cadge, Wendy et Elaine Howard Ecklund (2007), «Immigration and Religion», *Annual Review of Sociology*, vol. 33, p. 359-379.
- Canadian Press (18 novembre 1994), «PQ Leader Called Racist by Cree Chief», *The Hamilton Spectator*, Ontario, p. B8.

- Canadian Press (1999), «Americans View Quebec Language Issues Negatively: Study», *Canadian Press Newswire*, 8 mai.
- Carbonneau, André (2001), «La liberté religieuse dans une société sécularisée: l'expérience québécoise», dans Pauline Côté (dir.), *Chercheurs de dieux dans l'espace public. Frontier Religions in Public Space*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 183-191 (coll. Actexpress).
- Chartier, Daniel (2001), «Méthodologie, problèmes et perspectives des études québécoises dans le monde», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 4, n° 2, p. 15-48 (numéro spécial: Les études québécoises dans le monde).
- Cherry, Paul (1999), «Quebec Language Laws Misunderstood in U.S.: Study Shows Most Americans Know Little About Province», *The Gazette*, 8 mai, p. A16.
- Christiano, Kevin J. (2007), «The Trajectory of Catholicism in Twentieth-Century Quebec», dans Leslie Woodcock Tentler (dir.), *The Church Confronts Modernity: Catholicism Since 1950 in the United States, Ireland, and Quebec*, Washington, Catholic University of America Press, p. 21-61.
- Clark, Samuel D. (1946), «The Religious Sect in Canadian Economic Development», *Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 12, p. 439-453.
- Clark, Samuel D. (1948), *Church and Sect in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- Clarke, Brian et Stuart Macdonald (2017), *Leaving Christianity: Changing Allegiances in Canada Since 1945*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press (coll. Advancing Studies in Religion Series; n° 2).
- Connor, Phillip (2014), *Immigrant Faith: Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*, New York, New York University Press.
- Connor, Phillip et Catherine Tucker (2011), «Religion and Migration Around the Globe: Introducing the Global Religion and Migration Database», *International Migration Review*, vol. 45, p. 985-1000.
- Davie, Grace (1990), «Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?», *Social Compass*, vol. 37, p. 455-469 (numéro spécial: Implicit Religion).
- Davie, Grace (2006), «Is Europe an Exceptional Case?», *The Hedgehog Review*, vol. 8, p. 23-34 (numéro spécial: After Secularization).
- Davie, Grace (2007), «Vicarious Religion: A Methodological Challenge», dans Nancy T. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford University Press, p. 21-36.
- Davie, Grace (2012), «Belief and Unbelief: Two Sides of a Coin», *Approaching Religion*, vol. 2, n° 1, p. 3-7 (numéro spécial: The New Visibility of Atheism in Europe).

- Davie, Grace (2015), *Religion in Britain: A Persistent Paradox*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- Dewing, Michael (2009), *Le multiculturalisme canadien, étude générale*, Ottawa, Service d'information et de recherche parlementaires, Bibliothèque du Parlement.
- Gould, Karen L. (2003), «Nationalism, Feminism, Cultural Pluralism: American Interest in Quebec Literature and Culture», *Yale French Studies*, vol. 103, p. 24-32 (numéro spécial: French and Francophone, The Challenge of Expanding Horizons).
- Greeley, Andrew M. (2011), *Chicago Catholics and the Struggles Within Their Church*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Guindon, Hubert (1998), «Chronique de l'évolution sociale et politique du Québec depuis 1945», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 33-78 (numéro spécial: La sociologie face au troisième millénaire).
- Handlin, Oscar [1951] (2002), *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations That Made the American People*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Hudson, Winthrop S. (1953), *The Great Tradition of the American Churches*, New York, Harper & Brothers.
- Hudson, Winthrop S. (1955), «Denominationalism as a Basis for Ecumenicity: A Seventeenth Century Conception», *Church History*, vol. 24, p. 32-50.
- Hustak, Alan (1992), «Solo Quebec Couldn't Afford Own Army: Professor. But It Would Need One Anyway to Demonstrate Its Credibility», *The Gazette*, 22 novembre, p. A3.
- Innis, Harold A. [1947] (1956), «The Church in Canada», dans Harold A. Innis, *Essays in Canadian Economic History*, sous la dir. de Mary Q. Innis, Toronto, University of Toronto Press, p. 383-393.
- Johnson, William (1995), «Triumph of Myth: No Real Basis for Insecurity About French in Canada», *The Gazette*, 2 juin, p. B3.
- Lacombe, Sylvie (2009-2010), «French Canada: The Rise and Decline of a "Church-Nation"», *Québec Studies*, vol. 48, p. 135-158.
- Laniel, Jean-François (2016), «What "Cultural Religion" Says About Secularization and National Identity: A Neglected Religio-Political Configuration», *Social Compass*, vol. 63, p. 372-388.
- Lemieux, Raymond (1990), «Le catholicisme québécois: une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, p. 145-164 (numéro spécial: Catholicisme et société contemporaine).
- Linteau, Paul-André (1999), «Un débat historiographique: l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille», *Franco-foonia: Studi e ricerche sulle letterature di lingua francese*, n° 37, p. 73-87 (numéro spécial: Le Québec et la modernité).

- Lipset, Seymour Martin (1986), «Historical Traditions and National Characteristics: A Comparative Analysis of Canada and the United States», *Canadian Journal of Sociology / Revue canadienne de sociologie*, vol. 11, p. 113-155.
- Lipset, Seymour Martin (1993), «Canadian Studies in the United States: A Summary», dans Karen L. Gould, Joseph T. Jockel et William Metcalfe (dir.), *Northern Exposures: Scholarship on Canada in the United States*, Washington, Association for Canadian Studies in the United States, p. 397-416.
- Lipset, Seymour Martin (1993), «Culture and Economic Behavior: A Commentary», *Journal of Labor Economics*, vol. 11, p. S330-S347 (numéro spécial: U.S. and Canadian Income Maintenance Programs).
- Lubin, Martin (2003-2004), «Perforated Sovereignties in the Americas: The Canada-U.S. Border and the International Outreach Activities of Quebec», *London Journal of Canadian Studies*, vol. 19, p. 19-40.
- MacDonald, Don (1996), «Quebec a Hot Spot for New U.S. Research Group: Tight Referendum Result Has Led to Growth in Interest About Province», *The Gazette*, 20 octobre, p. A4.
- MacDonald, Don (1996), «Vive la différence! Quebec Studies a Separate Field for U.S. Academics: Province's History Draws Researchers from South of the Border», *The Ottawa Citizen*, 20 octobre, p. A3.
- Macpherson, Don (1994), «Great Whale Beached: But Post-Referendum Pressures Could Bring It Back in a Hurry», *The Gazette*, 22 novembre, p. B3.
- Marty, Martin E. (1976), «Experiment in Environment: Foreign Perceptions of Religious America», *The Journal of Religion*, vol. 56, p. 291-315.
- McAndrew, Marie et Mahsa Bakhshaei (2012), «The Difficult Integration of Muslims into Québec Since 9/11: International or Local Dynamics?», *International Journal*, vol. 67, p. 931-949 (numéro spécial: Canada After 9/11).
- Mead, Sidney E. (1954), «Denominationalism: The Shape of Protestantism in America», *Church History*, vol. 23, p. 291-320.
- Mead, Sidney E. (1956), «American Protestantism Since the Civil War. I: From Denominationalism to Americanism», *The Journal of Religion*, vol. 36, p. 1-16.
- Mead, Sidney E. (1963), *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, New York, Harper & Row.
- Mead, Sidney E. [1956] (1988), «From Coercion to Persuasion: Another Look at the Rise of Religious Liberty and the Emergence of Denominationalism», *Church History*, vol. 57, p. 68-88 (Supplement: Special Centennial Issue).
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière (2013), «In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism», *Anthropologica*, vol. 55, n° 1, p. 57-71.

- Meunier, É.-Martin (2010), «Effritement de la religion culturelle et transformation du modèle québécois de laïcité», dans Jean-François Plamondon et Anne Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme: Actualité du modèle québécois*, Bologne, Pendragon, p. 151-165.
- Meunier, É.-Martin, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers (2010), «Permanence et recomposition de la “religion culturelle” : Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005)», dans Robert Mager et Serge Cantin, *Religion et modernité au Québec. Où en sommes-nous ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 79-128.
- 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*, vol. 52, p. 683-729 (numéro spécial: Catholicisme et laïcité au Québec).
- Miller, Perry G. E. (1935), «The Contribution of the Protestant Churches to Religious Liberty in America», *Church History*, vol. 4, p. 57-66.
- Miller, Perry G. E. (1954), «The Location of American Religious Freedom», dans Perry Miller, Robert L. Calhoun, Nathan M. Pusey et Reinhold Niebuhr (dir.), *Religion and Freedom of Thought*, New York, Doubleday & Company, p. 9-23.
- Moss, Jane M. (2001), «Les études québécoises aux États-Unis», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 4, n° 2, p. 373-386 (numéro spécial: Les études québécoises dans le monde).
- Nault, Jean-François et É.-Martin Meunier (2017), «Is Quebec Still a Catholically Distinct Society Within Canada? An Examination of Catholic Affiliation and Mass Attendance», *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 46, p. 230-248 (numéro spécial: Québécois / Canadian Representations of Religious-Secular Polarization).
- Noll, Mark A. (2014), *From Every Tribe and Nation: A Historian's Discovery of the Global Christian Story*, Grand Rapids, Baker Academic (coll. Turning South: Christian Scholars in an Age of World Christianity).
- Pollard, Michael S. et Zheng Wu (1998), «Data and Perspectives: Divergence of Marriage Patterns in Quebec and Elsewhere in Canada», *Population and Development Review*, vol. 24, p. 329-356.
- Powell, Milton (dir.) (1967), *The Voluntary Church: American Religious Life (1740-1865) Seen Through the Eyes of European Visitors*, New York, Macmillan Company.
- Roof, Wade Clark (2001), *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press.
- Routhier, Gilles (2001), «La paroisse québécoise: évolutions récentes et révisions actuelles», dans Serge Courville et Normand Séguin (dir.), *Atlas historique du Québec: la paroisse*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 46-59.

- Ryan, Claude (1983), «L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1960 à 1980», *Sessions d'étude SCHEC*, vol. 50, p. 381-402.
- Senécal, André J. (1993), «Québec Studies in the United States: Their Current Status and Future Prospects», dans Karen L. Gould, Joseph T. Jockel et William Metcalfe (dir.), *Northern Exposures: Scholarship on Canada in the United States*, Washington, Association for Canadian Studies in the United States, p. 289-320.
- Stark, Rodney et Roger Finke (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Stevenson, Garth (2014), *Building Nations from Diversity: Canadian and American Experience Compared*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press (coll. McGill-Queen's Studies in Ethnic History ; série 2, n° 35).
- Sweet, William Warren (1935), «The American Colonial Environment and Religious Liberty», *Church History*, vol. 4, n° 1, p. 43-56.
- Walker, Robert (1992), «Professor Didn't Say That U.S. Would Be Likely Quebec Ally», *The Gazette*, 7 décembre, p. B3.
- Warner, R. Stephen (1993), «Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States», *American Journal of Sociology*, vol. 98, p. 1044-1093.
- Warner, R. Stephen (2000), «Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research», *American Studies*, vol. 41, p. 267-286 (numéro spécial: Globalization, Transnationalism, and the End of the American Century).
- Warner, R. Stephen (2008), «Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market System», *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 21, n° 2, p. 129-146.
- Wilkins-Laflamme, Sarah (2018), «Islamophobia in Canada: Measuring the Realities of Negative Attitudes Toward Muslims and Religious Discrimination», *Canadian Journal of Sociology / Revue canadienne de sociologie*, vol. 55, p. 86-110.
- Winks, Robin W. (1993), «Imagining Canada», dans Karen L. Gould, Joseph T. Jockel et William Metcalfe (dir.), *Northern Exposures: Scholarship on Canada in the United States*, Washington, Association for Canadian Studies in the United States, p. 1-17.
- Zubrzycki, Geneviève (2012), «Religion, Religious Tradition, and Nationalism: Jewish Revival in Poland and "Religious Heritage" in Québec», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, p. 442-455 (forum: Riesebrodt's *The Promise of Salvation*).
- Zubrzycki, Geneviève (2016), *Beheading the Saint: Nationalism, Religion, and Secularism in Québec*, Chicago, University of Chicago Press.

CHAPITRE 27

Trajectoire de la laïcité au Québec au miroir du Japon

KIYONOBU DATE

Université de Tokyo

Ce chapitre propose, à la lumière des études québécoises menées aujourd'hui en contexte universitaire japonais, de tenter de brosser un portrait comparé des évolutions des aménagements laïques au Québec et au Japon. Pour que cette tentative soit pertinente, elle devrait d'abord être contextualisée au regard de l'intérêt récent, porté par plusieurs chercheurs japonais, aux études sur le Québec.

L'Association japonaise des études québécoises (AJEQ) a été fondée en 2008 et compte aujourd'hui un peu plus de 100 membres¹. Je ne prétends pas ici recenser les études menées au Japon sur le Québec, qui sont très variées. Mais du point de vue du chercheur en sciences religieuses que je suis, les religions proprement dites n'occupent pas forcément une place centrale. Cela dit, les chercheurs de l'AJEQ s'intéressent aux enjeux liés à l'interculturalisme et à la laïcité. Plusieurs exemples illustrent autant cet intérêt que la vitalité des études québécoises au Japon : la version abrégée du rapport Bouchard-Taylor a été traduite en

1. J'adhère moi-même à cette association. Le site Web de l'AJEQ est bilingue (japonais et français). En ligne, www.ajeqsite.org/index_fr.html.

japonais²; l'édition 2015 du congrès annuel de l'Association a consacré son symposium à l'interculturalisme; en 2016, le débat autour de la Charte des valeurs et des signes religieux a été abordé dans le cadre de «la société québécoise et les femmes»; enfin, la version japonaise du livre de Gérard Bouchard *L'interculturalisme* a été publiée fin 2017³.

Comment expliquer cet intérêt de l'AJEQ pour l'interculturalisme? Deux raisons principales peuvent être avancées. Tout d'abord, l'interculturalisme participe de l'interdisciplinarité: les études québécoises au Japon sont un domaine de recherche qui a besoin d'approches différentes et diversifiées. Cela dit, les deux grands champs des chercheurs de l'AJEQ sont la littérature française et les sciences sociales.

L'interculturalisme est dès lors un thème idéal qui regarde ces deux camps, dans la mesure où les écritures migrantes du Québec intéressent beaucoup les spécialistes de la littérature du Japon. La deuxième raison est que la diversité culturelle, mais aussi religieuse, augmente dans la société japonaise contemporaine, malgré le mythe d'une homogénéité culturelle qui demeure fort. De plus, les chercheurs japonais savent bien que tant le modèle français du républicanisme que le modèle anglo-saxon du multiculturalisme se trouvent aujourd'hui en difficulté pour gérer la diversité ethnoculturelle. L'interculturalisme apparaît dans ce contexte comme un nouveau modèle intéressant. Les chercheurs japonais s'intéressent dès lors à l'interculturalisme, voire à la laïcité interculturelle du Québec. Selon Gérard Bouchard, ce modèle de gestion de la diversité est en quête d'un bon équilibre entre la majorité et les minorités⁴. Les chercheurs japonais pourraient croire que cette dualité de la majorité et des minorités se retrouve aussi au Japon. Ils pourraient croire aussi qu'une laïcité accommodante et tolérante comme le propose le modèle québécois conviendrait mieux aux Japonais, lesquels se

2. Le livre a paru en 2011 chez Akashi Shoten, Tokyo. Les traducteurs (Yutaka Takenaka, Sayoko Iizasa, Norie Yazu) sont tous membres de l'AJEQ.

3. Chez Sairyûsha, Tokyo. Là encore, les traducteurs (Takashi Niwa, Takahito Araki, Jun'ichirô Koji, Sachiko Komatsu, Kiyonobu Date, Ai Nakamura) sont tous membres de l'AJEQ. Cette version japonaise a gagné le prix spécial de la JACS (Japanese Association for Canadian Studies) en 2018.

4. G. Bouchard, *L'interculturalisme* [...].

considèrent souvent comme tolérants à l'égard des religions du fait de leur vision du monde polythéiste, qu'une laïcité stricte et séparatiste calquée sur le modèle français. Mais à mon sens, il faut qu'un tel rapprochement du Québec et du Japon aille de pair avec la prise de conscience de ce qui les distingue. En d'autres termes, une comparaison plus rigoureuse est nécessaire au-delà de certaines ressemblances superficielles.

Dans ce qui suit, nous allons d'abord mettre en perspective l'établissement de la laïcité au Québec et au Japon, puis appréhender le statut du nationalisme des deux sociétés, avant de revenir enfin sur le thème de la laïcité interculturelle. Tout au long de la discussion, nous évoquerons aussi au besoin le modèle français, attendant qu'il permette de mieux comparer les cas québécois et japonais en les situant dans un triangle. En effet, la France et le Japon se ressemblent par leur État puissant (ce qui n'est pas le cas pour le Québec), alors que le concept de la tolérance religieuse rapprocherait le cas québécois du cas japonais (en contraste avec le cas français). Les modèles indiqués dans ce chapitre sont idéal-typiques et délibérément schématiques et heuristiques. Quand nous parlons de la laïcité, celle-ci renvoie au premier chef au régime politique qui garantit aux membres la liberté de religion du point de vue de la neutralité religieuse, mais regarde aussi des débats autour de ce concept à la recherche d'un principe approprié pour la gestion de la diversité.

L'ÉTABLISSEMENT DE LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC ET AU JAPON

ORIGINES PROCHES ET LOINTAINES DE LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC

À la différence de la France, la laïcité n'est pas un principe constitutionnel au Québec, tandis que le terme « laïcité » en soi n'est guère utilisé au Japon. Mais on peut affirmer que tant le Québec que le Japon appartiennent à un régime de laïcité. Et ce régime de laïcité a des origines à la fois proches et lointaines.

Ce n'est qu'à partir des années 1990 que le terme « laïcité » commence à être communément utilisé au Québec, même si ce fait doit se rapporter à la Révolution tranquille, dans les années 1960, suivant le déroulement dans lequel l'Église catholique perd

son poids de jadis. On serait tenté d'en constater que la laïcisation au Québec n'a commencé que dans la deuxième moitié du ^{xx}e siècle. Or, selon Micheline Milot⁵, les éléments constitutifs de la laïcité – liberté de conscience et de culte, égalité des confessions, neutralité religieuse de l'État et séparation du politique et du religieux – apparaissent dès la deuxième moitié du ^{xviii}e siècle. En effet, le Traité de Paris de 1763 accorde «la liberté de religion catholique» et l'Acte de Québec de 1774 abolit l'exigence du serment du test pour l'accès aux fonctions publiques, ce qui relève de l'égalité des protestants et des catholiques; l'Acte constitutionnel de 1791 stipule quant à lui que les ministres du culte ne peuvent pas être élus membres de la Chambre, ce qui participe à la séparation du religieux et du politique. On peut par là même avancer l'hypothèse de l'antériorité de la laïcité québécoise par rapport à la laïcité française. En effet, alors que le catholicisme a été religion d'État en France jusqu'en 1789, il ne l'a jamais été au Canada français sous le régime britannique. Ajoutons que même en Angleterre, ce n'est qu'en 1828 que l'accès aux fonctions publiques devient possible pour les «non-conformistes». C'est ainsi que la colonie devance parfois la métropole en termes d'égalité citoyenne et de confessions différentes⁶.

Si le mot «laïcité» n'est pas inscrit dans la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec (1975), ni dans la *Charte canadienne des droits et libertés* (1982), plusieurs sociologues et juristes s'accordent sur l'idée selon laquelle la garantie de la liberté de religion, associée à la neutralité de l'État, équivaut à la notion de laïcité⁷. Or, cette notion se prête à différentes interprétations. Un certain nombre de penseurs québécois préfèrent parler de «laïcité ouverte» pour marquer la différence par rapport à la laïcité française supposée plus «fermée». Mais il faudrait cerner et distinguer deux types de laïcité dite «ouverte»: la laïcité comme cadre

5. M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde [...]*.

6. Ici, nous avons affaire à la structuration juridique d'un régime laïque au Canada français, et il serait erroné de croire que l'égalité substantielle est réalisée d'un seul coup. Pendant un temps, les catholiques étaient écartés de la fonction publique. Par ailleurs, l'Église anglicane était l'Église établie jusqu'en 1850. Ce sont les tentatives politiques d'assimilation linguistique et religieuse des Canadiens français dans les premières années de l'Union (1840) qui ont incité le «réveil religieux» chez eux.

7. M. Milot, *op. cit.*; P. Bosset, «La liberté de religion [...]».

juridique qui s'attache à protéger, du point de vue universaliste mais aussi avec l'esprit des accommodements raisonnables, les droits des minorités, et la laïcité comme valeur de majorité qui s'accommode avec la tradition religieuse, en l'occurrence le catholicisme réapproprié sous l'aspect culturel⁸. S'y ajoute une troisième version de la laïcité qui fait songer au modèle français républicain, qui aspire à protéger l'espace public non seulement des religions de l'Autre, mais aussi des religions traditionnelles. Ces trois modèles de laïcité sont observables dans le débat public du Québec d'aujourd'hui⁹.

TROIS ÉTAPES DE LA LAÏCISATION AU JAPON

Il est commode d'opposer la laïcité française, qui serait caractérisée par son aspect anticlérical, à la version québécoise, qui serait plus accommodante. Un fait que l'on occulte souvent, cependant, est que l'histoire de la laïcité en France est marquée par un pouvoir d'État fort, capable de subordonner l'Église, alors que l'histoire du Québec ignore cette puissance étatique, au moins jusqu'à l'avènement de la Révolution tranquille. Sous cet angle, la genèse du régime de laïcité au Japon est plus proche du modèle français. En effet, vers la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e, presque au même moment où l'absolutisme monarchique de droit divin a pris forme en France, le pouvoir politique du Japon a réussi à soumettre les religions établies (notamment le bouddhisme) et à faire reculer le christianisme en fermant les frontières, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. Ainsi se résumera la première étape de la laïcisation au Japon.

La deuxième étape commence avec l'avènement de la Révolution (ou Restauration) de Meiji, qui date de 1868, donc de la même époque que la Confédération canadienne. C'était sous la pression de puissances occidentales que le Japon a été obligé d'ouvrir ses frontières et d'entrer dans la modernité.

-
8. Cette deuxième laïcité, qui prétend traduire la valeur de majorité, peut se qualifier d'«ouverte» dans la mesure où elle s'ouvre au catholicisme, mais se révèle plutôt «fermée» aux religions de l'Autre. Elle s'exprimera mieux par le terme «catho-laïcité».
 9. G. Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises [...]*; J.-F. Laniel, «La laïcité québécoise est-elle achevée? [...]».

L'occidentalisation et la construction d'un nationalisme fort se sont imposées comme impératives. Les dirigeants politiques ont alors remarqué que la puissance occidentale était fondée sur la religion chrétienne. Ils se sont alors demandé quelle religion serait la plus apte à former une nation forte de façon rapide et efficace. À leurs yeux, le christianisme était une religion étrangère, le bouddhisme était momifié et le shintoïsme était plutôt une superstition. C'est dans ce contexte que la famille royale a été considérée comme le pivot de l'unité nationale. En même temps, le Japon a dû accorder la liberté de religion afin de pouvoir être considéré comme un pays moderne par l'Occident. C'est dans ce contexte que s'est établi le régime du shintô d'État, un régime de demi-laïcité. D'une part, celui-ci accorde à l'empereur un statut sacré et inviolable. D'autre part, il prétend garantir la liberté de religion et effectue une séparation du politique et du religieux. La liberté de religion est bien stipulée par l'article 28 de la Constitution de Meiji (1889), mais en réalité, elle deviendra lettre morte de temps à autre. Quant à la séparation, le shintô est divisé en deux du point de vue juridique et institutionnel. Tandis que le shintô de la famille royale et des sanctuaires est défini comme non religieux, le shintô des sectes est aligné aux côtés du bouddhisme et du christianisme en tant que religion. C'est ainsi que le shintô d'État s'impose de façon autoritaire à titre de mœurs nationales au-delà de toutes les religions existantes.

La troisième étape a été franchie avec la défaite de 1945 suivie de la promulgation de la nouvelle Constitution sous l'occupation américaine. La souveraineté appartient désormais au peuple; la liberté de religion ainsi que la séparation des religions et de l'État sont affirmées haut et fort (articles 20 et 89). Et cela, jusqu'au point où le constitutionnaliste francisant Toshiyoshi Miyazawa avance que «la Constitution du Japon a adopté une laïcité complète¹⁰», employant clairement le mot «laïcité». C'est un fait intéressant, car la France n'a pas exercé une influence directe sur l'élaboration des articles de la Constitution. Mais cet étonnement s'atténue si l'on considère que les États-Unis disposaient de leur propre régime de laïcité, qu'ils ont exporté au Japon.

10. T. Miyazawa, «Laïcité no seiritsu» [Établissement de la laïcité], p. 356.

Cette importation de la laïcité américaine au Japon a eu plusieurs effets. On constate d'abord une autonomisation de la religion. Depuis des siècles, le pouvoir politique contrôlait les religions, et dans ce contexte, la garantie constitutionnelle de la liberté de religion et l'établissement de la séparation des Églises et de l'État ont favorisé l'émergence d'un grand espace d'autonomie religieuse. C'est dans ce contexte que plusieurs religions montrent leur vitalité. À la différence des sociétés européennes frappées par le déclin du religieux, comme le montre entre autres la baisse du nombre de personnes qui se rendent à l'église, l'un des traits du paysage religieux japonais d'après-guerre relève d'un dynamisme religieux, notamment celui des nouvelles religions. Une remarque est nécessaire pour nuancer ce qui vient d'être discuté. En effet, cette vitalité religieuse n'est qu'un aspect du Japon d'après-guerre; la tendance générale pencherait plutôt vers une sécularisation liée à l'industrialisation et à la modernisation. La religion étant marginalisée dans la société, beaucoup de Japonais se déclarent sans religion. Enfin, il faut prendre en considération ce qui subsiste au-delà de la rupture. Une certaine tradition religieuse, une sorte de résidu du shintô d'État en l'occurrence, tend à se présenter comme «coutume» ou «culture», plutôt que la «foi» ou l'«association religieuse». Elle entre souvent en conflit avec le principe de la séparation¹¹.

LE STATUT DU NATIONALISME AU COURS DU PROCESSUS DE SORTIE DE LA RELIGION

ENCHANTEMENT ET DÉENCHANTEMENT POLITIQUES ET INTELLECTUELS QUÉBÉCOIS

Pour mettre en perspective la laïcité québécoise et la laïcité japonaise de l'époque contemporaine, il est indispensable d'appréhender le statut du nationalisme par rapport à la trajectoire du religieux. Selon Marcel Gauchet, la réorientation du religieux vers le politique s'évalue par le transfert métabolique du religieux,

11. K. Date, «La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon?» et «“Religious Revival” in the Political World [...]».

c'est-à-dire la recomposition du religieux dans une société séculière, qui n'est pas un déclin religieux linéaire. En d'autres termes, pour bien comprendre le statut du nationalisme et du politique dans la modernité du point de vue de l'intelligibilité du religieux, il est important d'avoir à l'esprit à la fois la rupture et la continuité¹². Tout en s'inspirant de cette thèse gauchetienne, Serge Cantin avance que la sortie de la religion au Québec se caractérise, par rapport à celle de la France, par sa rapidité et sa simultanéité avec la sortie de la nation canadienne-française. Cette «double sortie» (de la religion catholique et de la nation canadienne-française) paraît à ses yeux comme une mise en péril de la «survivance canadienne-française» qui n'a fait que «s'appauvrir de sa trop grande dépendance à l'égard de la religion¹³».

Il est important de comprendre que la montée du nationalisme québécois à la suite de la Révolution tranquille se fit de façon parallèle à une sortie de la religion. Ainsi, Guy Rocher remarque dans son texte de 1971: «Une grande partie de l'élan religieux se trouve aujourd'hui investi dans le politique, entendu en son sens le plus étendu: l'action politique remplace l'action catholique¹⁴.» Il ne faudrait pas ignorer cet enthousiasme politico-religieux pour comprendre l'arrivée au pouvoir du PQ, le mouvement indépendantiste, le référendum de 1980 et celui de 1995.

En 1995, l'année du deuxième référendum, Fernand Dumont a publié son livre *L'avenir de la mémoire*, dont la version japonaise a paru en 2016¹⁵. Cet intellectuel avait mis beaucoup d'espérance dans le nationalisme avant de connaître un désenchantement. Parmi les auteurs de la génération suivante, on pourrait cerner trois cas de figure en termes de dialogue avec *L'avenir de la mémoire*¹⁶. Le premier est représenté par Jacques Beauchemin, qui apprécie la pertinence du diagnostic de Dumont, le sociologue, sur nos sociétés contemporaines technocratisées et désolidarisées. Mais Beauchemin éprouve de l'embarras lorsque Dumont, le théologien, place son espoir, voire son espérance, dans l'achèvement

12. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie* [...].

13. S. Cantin, «De la sortie de la religion à la sortie de la nation [...]», p. 93.

14. G. Rocher, «Incroyance comme phénomène sociologique», p. 366.

15. Le livre a paru chez Hakusuisha, Tokyo, avec une préface de Serge Cantin. J'ai moi-même effectué la traduction et rédigé la postface.

16. K. Date, «Quel avenir de la mémoire? [...]».

du parcours historique du Québec. Beauchemin ne considère pas l'indépendance du Québec comme un dénouement naturel à l'image hégélienne de la fin de l'histoire¹⁷. La position de Gérard Bouchard est différente. S'il porte de l'admiration à Dumont pour son grand talent intellectuel, il regrette que cet érudit se soit replié sur lui-même et qu'il soit devenu conservateur. En préférant l'interculturalisme à la convergence culturelle, Bouchard se réclame d'un nationalisme plus libéral et plus ouvert. Il insiste sur la nécessité d'inclure comme citoyens celles et ceux qui s'inscrivent dans d'autres traditions que celle des Canadiens français, et attend que la société québécoise se donne une nouvelle référence¹⁸. Enfin, Jocelyn Létourneau en finit avec une vision dumontienne de l'histoire caractérisée par l'image de l'hiver de la survivance, qu'il trouve un peu trop misérabiliste. Il souligne que le Québec a plus d'atouts en développant ses rapports avec le Canada anglophone. Bien conscient du fait qu'une telle position est perçue négativement par certains nationalistes comme fédéraliste ou multiculturaliste, il se réclame néanmoins d'un nationalisme, vu que les rapports enrichissants avec le reste du Canada rendent plus forte la nation québécoise¹⁹.

DÉBATS INTELLECTUELS AU JAPON AUTOUR DU NATIONALISME EN 1995

Si, au Québec, une préoccupation nationale relève d'une sorte de valeur par défaut, sinon d'une condition naturelle, étant donné son parcours historique – elle est même accentuée depuis la Révolution tranquille –, il n'en va pas de même pour le Japon. Pays vaincu au cours de la Seconde Guerre mondiale, il a connu une saison politique durant la période qui va de 1945 aux années 1960. Libéré d'un régime autoritaire, celui du shintô d'État, l'enthousiasme national a été observé à droite comme à gauche²⁰. Mais au fur et à mesure qu'une forte expansion économique

17. J. Beauchemin, «Fernand Dumont: 1971 et 1995». On pourrait aussi inscrire dans ce premier groupe Serge Cantin, qui s'inquiète de l'avenir du peuple francophone du Québec une fois qu'il est sorti à la fois de la nation canadienne-française et du catholicisme, lesquels lui servaient de ciment identitaire.

18. G. Bouchard, *op. cit.*

19. J. Létourneau, *Passer à l'avenir [...]*.

20. E. Oguma, *Minshu to aikoku* [Démocratie et patriotisme].

change la vie des Japonais, le nationalisme de gauche est réduit à la portion congrue. Les mouvements étudiants atteignent leur apogée en 1968, suivie d'une dépolitisation avec l'avènement de la société de consommation. Dans cette deuxième période d'après-guerre, caractérisée par une puissance économique et un désenchantement politique, celui qui se réclame d'une forme de nationalisme est catalogué comme étant à droite. Le Japonais *lambda* n'est plus forcément nationaliste. En 1990, on entre dans une troisième phase. En sortant de la période de la guerre froide, on commence à subir une dépression économique durable. L'année 1995 peut se présenter comme un tournant symbolique. Cette année a connu le grand tremblement de terre à Kobe ainsi qu'une attaque terroriste de la secte Aum-shinrikyo dans le métro de Tokyo, et le chef Murayama d'un cabinet de coalition a présenté des excuses publiques au peuple asiatique, victime de l'invasion et la domination coloniales, au moment du 50^e anniversaire de la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Ce moment de 1995, un demi-siècle après la fin de guerre, fournit une occasion privilégiée pour interpréter la nature et le parcours du Japon contemporain. Dans ce contexte, trois positions intellectuelles se sont dégagées à propos du nationalisme. Le premier cas de figure est celui des nationalistes conservateurs. Ainsi, Keishi Saeki observe que la notion moderne et occidentale de citoyenneté s'ancre mal dans la société japonaise d'après-guerre. À ses yeux, l'individu émancipé de la communauté ne devient qu'une monade de la société de consommation. Il souligne par là la nécessité de reprendre l'esprit public et l'amour pour la patrie²¹. Si Saeki est un nationaliste conservateur modéré, il y a aussi, à l'extrémité de ce premier cas de figure, des idéologues nationalistes, voire ultranationalistes. L'association Tsukuru-kai, fondée en 1996 par Nobukatsu Fujioka et Kanji Nishio, en est l'illustration. Sous prétexte de redonner une fierté nationale aux Japonais, ces idéologues présentent des thèses qui sont perçues comme xénophobes, révisionnistes et négationnistes. Bien que n'ayant que peu de valeur scientifique, ces thèses jouissent d'un véritable écho dans certains milieux sociaux. La deuxième position est celle du critique littéraire Norihiro Kato. Ce dernier

21. K. Saeki, « *Shimin* » to *ha dare ka* [Qui sont les « citoyens » ?].

évoque et analyse la situation, qu'il qualifie de schizophrénique, du Japon d'après-guerre. Pays vaincu, le Japon n'arrive pas, selon lui, à rendre ouvertement hommage à ses anciens soldats, ce qui rend d'une part les nationalistes idéologiques frustrés, et oblige d'autre part les progressistes pacifistes à présenter leurs excuses auprès des pays étrangers tout en laissant du côté leurs aînés morts pour une guerre sans cause. Afin de remédier à cette lacune du sujet national, Kato propose de commémorer d'abord les trois millions de morts japonais, avant de penser à faire face aux vingt millions de morts en Asie²². Le philosophe Tetsuya Takahashi, dont la pensée représente le troisième cas de figure, dénonce cette proposition de Kato. Tout en la trouvant plus raffinée, il finit par la situer dans un même sac «néonationaliste» que le premier courant de pensée que nous avons évoqué plus haut. L'intellectuel de gauche qu'est Takahashi se méfie de tout appareil étatique de commémoration²³ et accuse Kato de concevoir une communauté nationale fermée²⁴.

Sans entrer ici davantage dans le détail de la polémique entre Takahashi et Kato, la remarque de ce dernier sur les symptômes schizophréniques du Japon d'après-guerre est cardinale pour comprendre les traits majeurs du nationalisme japonais contemporain, qui se rapporte d'ailleurs à l'évolution du régime de laïcité du pays. Il n'est pas anodin de signaler à cet égard que Kato, qui avait eu une formation en littérature française, a passé plus de trois ans à Montréal avant de découvrir que le Japon d'après-guerre se trouve sous une forte influence des États-Unis. Officiellement, le Japon est redevenu indépendant avec le Traité de San Francisco, entré en vigueur le 28 avril 1952. Or, cette indépendance est encadrée par le Traité de sécurité nippo-américain, entré en vigueur le même jour. Cela implique que le Japon se trouve sous l'égide des États-Unis, un peu comme un pays vassal. Norihiro Kato montre bien comment ce fait est ensuite enfoui dans l'inconscient collectif, mais resurgit régulièrement et de façon récurrente. En d'autres termes, le dilemme entre les nationalismes proaméricain et antiaméricain, qui s'ajoute au penchant

22. N. Kato. *Haisengo-ron* [Traité sur l'après-défaite].

23. Takahashi est par ailleurs connu, par les lecteurs francophones, pour son livre *Morts pour l'empereur. La question du Yasukuni*.

24. T. Takahashi, *Sengo-sekinin-ron* [Traité sur la responsabilité d'après-guerre].

universaliste, hante la trajectoire de la laïcité du Japon. Une telle «question nationale», qui n'est pas la même au Québec et au Japon, doit être prise en compte quand on réfléchit aux impacts de l'idée d'une laïcité interculturelle.

UNE LAÏCITÉ INTERCULTURELLE AU QUÉBEC ET AU JAPON ?

CONCRÉTISATION ET MISE EN CAUSE AU QUÉBEC

Émettons une hypothèse pour commencer cette troisième partie : de même que le nationalisme ascendant relève du désenchantement religieux, le retour du religieux dans la sphère publique procède d'une forme de désenchantement politique. Appliquée au Québec, cette grille de lecture permettra d'appréhender la crise des accommodements raisonnables, suivie de plusieurs tentatives pour encadrer les accommodements religieux. Dans une certaine mesure, la réappropriation laïque du catholicisme à titre de tradition ou de culture s'effectue dans ce contexte. La tendance n'est pas totale, mais à la rivalité d'autrefois avec un Canada anglophone qui inspirait le nationalisme québécois se substitue en partie la méfiance envers les nouveaux arrivants, notamment certaines minorités religieuses venant d'un horizon culturel différent.

C'est sur cette toile de fond que se déroulent les débats autour de la laïcité, mais aussi autour de l'interculturalisme. Jean Baubérot établit un contraste entre la laïcité républicaine, voire républicaniste, en France et la laïcité québécoise, qui est selon lui caractérisée par l'accommodement et l'interculturalisme²⁵. Gérard Bouchard souligne pour sa part la nécessité de mettre en rapport la laïcité et l'interculturalisme au lieu de les traiter séparément²⁶. Mais ce constat montre par ricochet que le lien entre la laïcité et l'interculturalisme n'est pas toujours évident. Néanmoins, l'interculturalisme est conçu et élaboré depuis les années 1980 au Québec, et son histoire recoupe en grande partie celle de la laïcité. D'après notre hypothèse, ces deux trajectoires se

25. J. Baubérot, *Une laïcité interculturelle [...]*.

26. G. Bouchard, *op. cit.*, p. 197.

rejoignent dans les années 2000 et on peut bien entériner la concrétisation de la «laïcité interculturelle», non sans tension toutefois avec d'autres types de laïcité. Plusieurs documents des années 2000 lient explicitement laïcité et multiculturalisme, même si l'expression «laïcité interculturelle» elle-même n'est pas forcément utilisée. Premièrement, le Conseil des relations interculturelles, dans son rapport intitulé *Laïcité et diversité religieuse: l'approche québécoise*, met en perspective deux types de laïcité en ces termes: «En France, la laïcité est une valeur que l'on défend, alors qu'au Québec, elle constitue une pratique qui n'a pas toujours porté son nom²⁷.» Deuxièmement, le programme Éthique et culture religieuse, tout en préconisant une approche laïque, est conçu comme une formation qui s'inscrit «dans la foulée des objectifs d'éducation civique et interculturelle²⁸». Troisièmement, le rapport Bouchard-Taylor énumère trois éléments qui constituent les fondements d'une «culture publique commune» de la société québécoise: l'accommodement raisonnable, l'interculturalisme et la laïcité ouverte²⁹. Enfin, le parti Québec solidaire prétend, dans son rapport présenté à la commission Bouchard-Taylor, promouvoir un «modèle de laïcité interculturelle³⁰».

Toutefois, cette laïcité interculturelle, loin d'être officialisée, se retrouve mise en cause par ses détracteurs. La Charte des valeurs québécoises du Parti québécois, appelée aussi «charte de la laïcité», a sans doute affecté la perception du mot «laïcité», ce qui expliquerait en partie pourquoi le Parti libéral du Québec lui préfère le terme «neutralité religieuse de l'État». Témoignons-nous de la déliaison de la laïcité et de l'interculturalisme? Il serait encore tôt pour l'affirmer. Quoi qu'il en soit, l'interculturalisme, comme la laïcité, demeure une référence importante. Et malgré certaines critiques selon lesquelles celui-ci serait au fond identique au multiculturalisme canadien, les défenseurs de l'interculturalisme présentent celui-ci comme la philosophie politique la plus apte pour la société québécoise, caractérisée par la dualité de

27. Conseil des relations interculturelles, *Laïcité et diversité religieuse [...]*, p. 46.

28. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse [...]*, p. 9.

29. G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir [...]*, p. 19-20.

30. D. Koussens, «Comment les partis politiques [...], p. 37.

la majorité de la culture française et des minorités venant de différents coins du monde³¹.

RISQUE DE CONTRESENS AU JAPON

Comment le Japon pourrait-il s'approprier un tel interculturelisme? Comme le Québec, il est impliqué dans le dynamisme de mondialisation et se caractérise par une diversité de plus en plus accrue. Dans ces deux pays, le taux de natalité est en baisse³². Or, tandis que le Québec ouvre ses portes aux immigrants en considérant ceux-ci et leurs enfants comme de futurs citoyens, le Japon n'a pas encore de véritable politique d'immigration. Jusqu'à aujourd'hui, le gouvernement japonais n'emploie jamais officiellement le mot «immigrés», mais utilise plutôt le terme «étrangers». Aujourd'hui, il y a plus de 2,3 millions d'étrangers qui vivent au Japon, soit environ 1,8% de la totalité de la population, mais on peut se demander s'ils sont considérés comme de futurs citoyens. Il nous semble que c'est là le point le plus saillant qui dissocie le Québec et le Japon. Pour aller à l'essentiel, la nation québécoise s'appuie sur l'idée civique des droits de la personne, en effectuant une rupture d'avec le nationalisme ethnique des Canadiens français, tandis que le nationalisme japonais s'ancre toujours dans son idée ethnique, voire ethnociste. Il est vrai que la distinction du nationalisme ethnique et du nationalisme civique n'est qu'idéal-typique. Quand on pense à l'importance de la langue française et du patrimoine catholique au Québec, on constate que son nationalisme participe plutôt du nationalisme culturel. La différence de qualité entre le Québec et le Japon persiste néanmoins, du fait que la nationalité japonaise s'appuie toujours sur le droit du sang.

Qu'arriverait-il alors si un tel nationalisme japonais se réclamait d'un interculturelisme? Dans ce contexte de mondialisation, qui se caractérise par une nouvelle circulation de produits, de capitaux, d'idées et de personnes, le Japon est assez ouvert aux flux matériels, mais peut-être moins aux flux culturels et spirituels

31. N. Meer, T. Modood et R. Zapata-Barrero, *Multiculturalism and Interculturalism [...]*; G. Bouchard, *op. cit.*

32. En 2015, le taux est 1,46 enfant par femme au Japon.

apportés par les gens eux-mêmes. Sans véritable effort pour inventer et mettre en œuvre une politique d'immigration, certains hommes politiques semblent contents de caresser une idée culturaliste et essentialiste autour du polythéisme, qui serait tolérant et accommodant en soi. Ainsi, l'ex-ministre de l'Éducation Hakubun Shimomura, député de la droite, tout en s'opposant à la politique de l'immigration, écrit ce qui suit :

S'agissant de la «réception de la diversité», je crois que le Japon en a la meilleure culture. Car le Japon est un pays polythéiste, comme représente l'expression «huit millions de divins». [...] En revanche, ceux qui vivent dans un monde monothéiste, comme les chrétiens et les musulmans, pensent que leur religion est la meilleure et tentent de propager leur dieu, leur religion, leurs valeurs aux habitants d'autres pays. Cette attitude s'égare de la «réception de la diversité» et constitue l'une des causes des querelles entre les pays qui ne partagent pas les mêmes valeurs. C'est pour cela qu'un pays comme le Japon qui a nourri la culture de reconnaître la diversité peut jouer, du point de vue historique, un rôle important dans le monde à venir³³.

Shimomura dit ainsi que la «réception de la diversité» et «la pensée du vivre-ensemble» s'inscrivent profondément dans la culture du Japon, en confrontant de façon fort discutable le polythéisme au monothéisme. Une fois qu'il établit *a priori* les caractères tolérants du polythéisme, Shimomura ne trouve aucune difficulté à articuler ce polythéisme supposément tolérant avec une éducation morale autoritaire et un conformisme social qui peut bien s'avérer intolérant. Dans une telle situation, il semble que l'idée de l'interculturalisme risque d'être prise à rebours.

CONCLUSION

Lorsque Gérard Bouchard caractérise la spécificité de l'interculturalisme par rapport aux autres modèles de gestion de la diversité ethnoculturelle, il inscrit le Québec dans le paradigme de la dualité qui implique le rapport majorité-minorités, tandis qu'il regroupe le Japon et la France dans un même paradigme

33. H. Shimomura, *Sekai wo terasu Nihon no Kokoro* [L'esprit japonais qui éclaire le monde], p. 79-80.

d'homogénéité qui suppose l'existence d'une seule culture et qui ne reconnaît que la majorité assimilatrice³⁴.

Or, si le paradigme de l'homogénéité à la française s'appuie sur l'assimilation civique associée à la laïcité républicaine, sa manifestation japonaise présuppose l'uniformité nationale, qui est parfois confondue avec l'uniformité ethnique. Cela dit, les Japonais croient souvent qu'ils sont plus tolérants que les Français dans leur gestion de la diversité religieuse. Il est vrai qu'au Japon, le penchant pour la laïcité de combat, pour ne pas dire la laïcité antireligieuse, n'est pas fort en général. Le Japon semble s'approcher à cet égard du modèle de la laïcité de tolérance et de compromis qui caractérise la figure de la société québécoise. Ajoutons à cela que la diversité ethnoculturelle et religieuse s'accroît de plus en plus dans le Japon contemporain, quoiqu'à un degré moindre qu'au Québec. Le paradigme de la dualité, qui suppose le rapport majorité-minorités, n'est donc pas tout à fait étranger au Japon.

Mais n'oublions pas qu'au Québec, les partisans de l'interculturalisme envisagent la laïcité moins comme une valeur qui s'impose aux membres de la société que comme un cadre juridique qui garantit les droits de la personne. Et ils considèrent qu'un rapprochement culturel permet de créer une nouvelle culture publique commune. On peut se demander si l'interculturalisme à la japonaise peut fonctionner de la même façon. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'une véritable comparaison de la laïcité japonaise et de la laïcité québécoise ne surviendra qu'en évaluant le statut du nationalisme, lequel peut subir une inflexion ethnique, culturelle et civique.

BIBLIOGRAPHIE

Baubérot, Jean (2008), *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?*, Paris, L'Aube.

34. G. Bouchard, *op. cit.*, p. 31-33.

- Beauchemin, Jacques (2012), «Fernand Dumont: 1971 et 1995», dans Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière (dir.), *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois*, tome II: «1968-2012», Montréal, VLB, p. 64-78.
- Bosset, Pierre (2014), «La liberté de religion, les autres droits fondamentaux, les valeurs communes: quels rapports?», dans Bruno Demers et Mathieu Lavigne (dir.), *Religions et laïcité: pour un nécessaire dialogue*, Montréal, Fides, p. 63-89.
- Bouchard, Gérard (2012), *L'interculturalisme: un point de vue québécois*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Cantin, Serge (2008), «De la sortie de la religion à la sortie de la nation. Libres réflexions gauchetiennes sur le rôle de l'État au Québec», dans Marie-Christine Weidmann Koop (dir.), *Le Québec à l'aube du nouveau millénaire*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 88-95.
- Conseil des relations interculturelles (2004), *Laïcité et diversité religieuse: l'approche québécoise*, Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration.
- Date, Kiyonobu (2013), «La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon?», *Diversité urbaine*, vol. 13, n° 1, p. 65-84.
- Date, Kiyonobu (2015), «Quel avenir de la mémoire? Les postérités de *L'avenir de la mémoire* de Fernand Dumont», *The Journal of American and Canadian Studies*, n° 33, p. 55-69.
- Date, Kiyonobu (2016), «“Religious Revival” in the Political World in Contemporary Japan with Special Reference to Religious Groups and Political Parties», *Journal of Religion in Japan*, vol. 5, p. 111-135.
- Dumont, Fernand (1995), *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche.
- Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- Kato, Norihiro [1997] (2015), *Haisengo-ron* [Traité sur l'après-défaite], Tokyo, Chikuma Gakugei Bunko.
- Koussens, David (2009), «Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité?», *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, p. 27-44.
- Lamy, Guillaume (2015), *Laïcité et valeurs québécoises: les sources d'une controverse*, Montréal, Québec Amérique.
- Laniel, Jean-François (2016), «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, p. 423-474.

- Létourneau, Jocelyn (2000), *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Meer, Nasar, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.) (2016), *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Édinburgh, Edinburgh University Press.
- Milot, Micheline (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.
- Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (2005), *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse: une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Miyazawa, Toshiyoshi (1978), « *Laïcité no seiritsu* » [Établissement de la laïcité], dans *Kenpo ronshu* [Recueil des articles sur la Constitution], Tokyo, Huhikaku, p. 336-360.
- Oguma, Eiji (2002), *Minshu to aikoku* [Démocratie et patriotisme], Tokyo, Shinyosha.
- Rocher, Guy (1971), « Incroyance comme phénomène sociologique », *Communauté chrétienne*, n° 60, p. 353-371.
- Saeki, Keishi (1997), « *Shimin* » *to ha dare ka* [Qui sont les « citoyens »?], Tokyo, PHP.
- Shimomura, Hakubun (2015), *Sekai wo terasu Nihon no Kokoro* [L'esprit japonais qui éclaire le monde], Tokyo, IBC Publishing.
- Takahashi, Tetsuya [1999] (2005), *Sengo-sekinin-ron* [Traité sur la responsabilité d'après-guerre], Tokyo, Kodansha.
- Takahashi, Tetsuya (2012), *Morts pour l'empereur. La question du Yasukuni*, Paris, Les Belles Lettres.

CHAPITRE 28

Vers une résolution de l'énigme du catholicisme québécois : catholiques, croyants, mais pas pratiquants

Un regard extérieur sur la segmentation des catholiques au Québec

REGINALD W. BIBBY

Université de Lethbridge

RODNEY STARK

Université Baylor

INTRODUCTION

PARCOURS CROISÉS DES DEUX CHERCHEURS

En 1857, un prêtre catholique défroqué se convertit au protestantisme et fonde une église à Québec. Au bout de 10 ans, elle compte une vingtaine de fidèles¹. Aujourd'hui, son essor se révélerait probablement plus laborieux encore.

1. E. J. Orr, *Times of Refreshing [...]*, p. 9.

Pour les chercheurs qui s'intéressent à l'évolution du religieux – y compris les auteurs du présent article –, la religion au Québec depuis les années 1960 constitue un fascinant sujet d'étude. Ces cinq ou six décennies ont aussi suscité beaucoup d'interrogations dans les groupes religieux eux-mêmes, et dans l'Église catholique au tout premier chef. En ce qui nous concerne, nous avons abordé ce sujet de manières différentes, mais convergentes. À ce stade de notre réflexion, nous jugeons donc pertinent de réfléchir ensemble à la position du religieux au Québec. Nous avons évidemment une pensée émue pour le prêtre de 1857...

LE QUÉBEC VU PAR BIBBY, AVANT ET APRÈS STARK

Reginald Bibby amorce ses recherches sur la religion au Québec par une vaste enquête nationale vers le milieu des années 1970. En 1987 paraît son livre intitulé *Fragmented Gods*, traduit en français l'année suivante sous le titre *La religion à la carte*. Bibby analyse d'abord l'évolution du religieux sous l'angle de la laïcisation.

Le chercheur observe à l'époque les premiers signes d'une baisse de la participation aux célébrations et rituels. À l'échelle nationale, l'assistance hebdomadaire passe de 60 % en 1950 à 30 % en 1975; elle baissera encore par la suite pour s'établir à moins de 20 % en 2000. La chute s'avérera plus brutale encore au Québec: près de 90 % en 1965, mais environ 10 % à la fin du xx^e siècle. Au Québec comme au Canada, la religion passe ainsi d'une position de force à la marginalisation en un temps relativement court, et rien n'indique alors que l'avenir lui sera beaucoup plus favorable. En un mot, la laïcisation semble bel et bien définitive.

À la fin du xx^e siècle, pourtant, repérant une certaine résurgence, Bibby décide de s'intéresser de plus près aux analyses de Rodney Stark, bien différentes des scénarios habituels de laïcisation. Depuis le début des années 1980, Stark conteste en effet la validité de cette thèse dans toutes les régions du monde, y compris au Canada. Son argument central, désormais bien connu, est le suivant: les êtres humains ont des besoins que seuls les dieux peuvent combler. Par conséquent, la demande religieuse reste relativement constante dans le temps; ce qui change, c'est l'offre.

Quand un « fournisseur religieux » ferme boutique, il laisse dans son sillage un champ libre, libère une part de marché dont d'autres peuvent se saisir. Pour Stark, « la laïcisation stimule l'innovation² ». Au Canada, il constate une relation directe entre l'apparition de nouvelles « entreprises » religieuses et le pourcentage de la population qui se déclare « sans religion³ ».

L'argumentation de Stark contraint Bibby à reprendre ses travaux. Dans son ouvrage de 2002 intitulé *Restless Gods*, dans lequel il analyse la possibilité d'un retour du religieux, Bibby observe que les groupes plus récents et plus sectaires, par exemple les Témoins de Jéhovah ou les mormons, ont beaucoup de mal à pénétrer le marché : de 1951 à 1991, leurs parts passent de 0,2 % à 0,6 % et de 0,2 % à 0,4 %, respectivement⁴. Le marché religieux du Québec se révèle particulièrement hermétique.

Cependant, cette revitalisation inattendue de la religion au Canada doit peu au prosélytisme ou aux conversions. Elle s'explique surtout par *l'immigration*, un facteur largement sous-estimé.

L'immigration au Canada a beaucoup évolué depuis 50 ans. Avant les années 1970, la plupart des immigrants sont des Européens, notamment britanniques ou français, et donc, protestants non évangéliques (fidèles de l'Église unie, anglicans, presbytériens ou luthériens) ou catholiques. À partir des années 1970, par contre, les immigrants ne proviennent plus majoritairement de l'Europe, mais de l'Asie, de l'Afrique, de l'Inde, du Pakistan ou de l'Amérique latine. Ils stimulent ainsi l'essor des groupes évangéliques et catholiques du Canada. À l'inverse, privée d'une immigration européenne, et surtout britannique, qui contrebalançait sa décélération démographique naturelle, la population protestante non évangélique diminue (voir tableau 1).

-
2. R. Stark et W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*; R. L. Finke et R. Stark, *The Churching of America (1776-1990)*; R. Stark et R. L. Finke, *Acts of Faith [...]*.
 3. W. S. Bainbridge et R. Stark, « Church and Cult in Canada », p. 351-366.
 4. R. W. Bibby, *Restless Gods [...]*, p. 63.

TABLEAU 1 – Immigration au Canada (2001-2011) (en milliers)

Catholiques romains	478
Aucune religion	442
Musulmans	388
Chrétiens*	162
Hindous	154
Chrétiens orthodoxes	108
Sikhs	107
Bouddhistes	62
Pentecôtistes	41
Anglicans	23
Juifs	21
Presbytériens	17
Fidèles de l'Église unie	10
Luthériens	7

*n.i.a. (non inclus ailleurs)

Source : Statistique Canada

Cette vigoureuse résurgence mondiale de la religion⁵ et cet accroissement de l'immigration, suffisamment forts pour compenser l'anémie de la croissance démographique canadienne naturelle, consacrent la faillite des projections linéaires qui annonçaient la fin des religions.

Les «succursales canadiennes», autrefois bien modestes, des grandes religions du monde – notamment musulmane, hindoue, sikhe et bouddhiste – prennent en outre une expansion remarquable (voir tableau 2). En 2011, par exemple, représentant 3% de la population canadienne, les musulmans sont devenus plus nombreux que les luthériens, presbytériens, baptistes ou pentecôtistes (voir tableau 2).

5. Voir par exemple Pew Research Center, *The Future of World Religions* [...]; R. Stark, *The Triumph of Faith* [...].

TABLEAU 2 – Groupes religieux (2011) (en milliers)

Catholiques romains	12 811	39%
Fidèles de l'Église unie	2 008	6
Anglicans	1 632	5
Chrétiens (<i>n.i.a.</i>)	1 476	4
Musulmans	1 054	3
Baptistes	636	2
Chrétiens orthodoxes	551	2
Hindous	498	2
Pentecôtistes	479	2
Luthériens	478	2
Presbytériens	472	2
Chrétiens – autres	1 561	4
Sikhs	455	1
Bouddhistes	367	1
Juifs	329	1
Spiritualités autochtones	65	<1
Aucune religion	7 851	24

Source : Enquête nationale auprès des ménages de 2011

Par ailleurs, la mosaïque canadienne compte désormais un nombre significatif et grandissant de personnes qui déclarent n'avoir « aucune religion » : elles constituent aujourd'hui 25 % environ de la population, contre moins de 1 % en 1961. Une partie importante d'entre elles sont de nouveaux arrivants, en provenance notamment de la Chine.

Depuis quelque temps, il apparaît de plus en plus clairement que les catholiques hésitent à rompre avec l'Église, même s'ils ne participent presque plus à ses célébrations et rituels. Au début du XXI^e siècle, 83 % des catholiques canadiens hors Québec qui allaient à la messe moins d'une fois par semaine déclaraient qu'ils n'envisageaient pas d'opter pour une autre tradition religieuse.

Au Québec, ces catholiques, peu ou pas pratiquants mais attachés à l'Église, étaient encore plus nombreux : 97 %⁶.

Aiguillonné par les travaux de Stark, Bibby développe ensuite la thèse selon laquelle seule l'Église catholique peut inverser son propre déclin au Québec et dans le reste du Canada. À titre de fournisseur de services religieux dominant, voire exclusif, elle doit pour ce faire repenser son offre à la lumière des besoins et aspirations de ses fidèles. En 2008, Bibby écrit ce qui suit dans un numéro « spécial Québec » de la revue *Globe* publié sous la direction de Robert Mager et É.-Martin Meunier :

Ces résultats suggèrent la possibilité d'une renaissance de la religion organisée au Québec, mais seulement dans la mesure où l'Église catholique romaine en serait l'artisan principal. Ce qui est moins évident par contre est de savoir si l'Église catholique est à la fois disposée et en mesure de réagir à cette situation dans un avenir prévisible. Par conséquent, la situation présente apparaît comme un problème – moins du côté d'une demande sous forme de réceptivité à un ministère signifiant que du côté de l'offre⁷.

LE QUÉBEC VU PAR STARK

Dans ses recherches sur la religion dans le monde, Rodney Stark s'est, lui aussi, beaucoup intéressé au Québec. Le « grand œuvre synthétique » de sa réflexion a été publié tout récemment sous la forme d'un livre intitulé *Why God?*⁸.

Les travaux de Stark montrent que, quel que soit le contexte considéré, la demande religieuse persiste et reste relativement constante – mais aussi qu'une partie de la population n'est jamais « consommatrice » de ces services et échappe ainsi à ce marché. Même dans les États « très religieux » des États-Unis, par exemple, Stark estime que le point de saturation du marché s'établit aux alentours de 65 %. Néanmoins, dans toutes les régions du monde, la persistance de la demande assure au marché religieux une solide assise ainsi qu'une relative stabilité.

6. R. W. Bibby, *Restless Gods* [...], p. 44.

7. R. W. Bibby, « La religion à la carte au Québec : un problème d'offre [...] », p. 151-179.

8. R. Stark, *Why God?* [...].

La vigueur du marché, ajoute le chercheur, dépend notamment de l'intensité de la concurrence entre des « entreprises » évoluant dans une économie religieuse désormais déréglementée. « Le concept de *concurrence* se situe au cœur de notre théorie, écrit-il. Le *pluralisme* religieux [...] est significatif *uniquement* dans la mesure où il multiplie les possibilités de choix et intensifie la concurrence, offrant ainsi aux consommateurs un plus grand éventail de services religieux et contraignant les fournisseurs à se montrer plus efficaces et à mieux répondre à leurs attentes⁹. » De plus, souligne l'auteur, dans les économies religieuses marquées par une faible concurrence, « les entreprises dominantes [...] cèdent à la paresse et ne suscitent guère que des taux faméliques d'adhésion et de participation aux organisations religieuses¹⁰ ».

Stark précise que ses nombreuses recherches sur la religion en milieux catholiques et protestants convergent vers un même constat : « Quand le marché n'offre qu'un nombre restreint de fournisseurs religieux véritablement efficaces, la consommation stagne à un faible niveau¹¹. » Dans le cas particulier de la religion catholique, ajoute-t-il, « la ferveur du fidèle moyen gagne en intensité quand l'Église, loin d'occuper une position de quasi-monopole dans le marché, ne constitue qu'un joueur parmi d'autres dans l'écosystème concurrentiel¹² ».

Au début des années 1990, ayant étudié 45 pays caractérisés par une présence active de l'Église catholique romaine, Stark constate que le degré d'adhésion des catholiques aux célébrations et rites est inversement proportionnel à leur poids démographique. Par conséquent, conclut-il, l'Église catholique se montre plus efficace dans une économie religieuse pluraliste, et moins efficace en situation monopolistique. « Les pays qui s'affirment catholiques depuis plusieurs siècles, prédit-il alors, pourraient constater bientôt que la moitié de leur population adhère en réalité à une autre dénomination religieuse¹³. »

9. R. Stark et L. R. Iannaccone, « Response to Lechner [...] », p. 266.

10. *Ibid.*, p. 265.

11. *Id.*, « A Supply-Side Reinterpretation [...] », p. 241.

12. R. Stark, « Do Catholic Societies Really Exist? », p. 264.

13. *Ibid.*, p. 270.

Stark relève néanmoins deux contextes catholiques marqués par «des circonstances très particulières et de courte durée» : l'Irlande et le Québec. Dans les deux cas, les catholiques ont été à la fois dominants du point de vue démographique et très pratiquants. Pour Stark, ces deux anomalies apparentes s'expliquent par une même cause : en Irlande comme au Québec, l'Église catholique a longtemps constitué le principal vecteur de la résistance politique et culturelle à une domination extérieure – celle de l'Angleterre et du Canada anglophone, respectivement. Dans les deux cas, l'Église catholique procurait ainsi à ses fidèles ce que le chercheur appelle une solution de rechange fonctionnelle à leur statut minoritaire.

Cependant, l'Irlande est devenue une république indépendante en 1949 et le Québec a connu sa Révolution tranquille dans les années 1960. Pour l'une comme pour l'autre, explique Stark, cette conquête d'une plus grande autonomie économique et politique s'est accompagnée d'un recul de la pratique catholique. «Au Québec, comme la dimension politique de la religion déclinait, les caractéristiques des religions monopolistiques inefficaces ont commencé de se manifester», écrivait le chercheur il y a une trentaine d'années. Avec justesse, il prédisait par ailleurs que l'Irlande connaîtrait une évolution similaire dès qu'elle aurait conclu un accord mutuellement satisfaisant avec le Nord¹⁴. Exacerbé par les scandales sexuels et les questionnements vis-à-vis de l'intégrité des ecclésiastiques irlandais, le déclin de l'assistance à la messe hebdomadaire s'accélère entre 1972 et 2011, passant de 91 % à 30 %¹⁵.

Rappelant que le Québec avait quand même connu des taux de participation absolument exceptionnels avant les années 1960, Stark estime que la baisse de la pratique catholique dans cette province ne contredit pas sa thèse. «Privée de sa fonction d'assise organisationnelle de la résistance contre la domination extérieure, l'Église catholique québécoise a très vite développé les inefficacités typiques des monopoles de la foi», soulignait-il dans un ouvrage coécrit avec Roger Finke il y a une vingtaine d'années¹⁶.

14. *Ibid.*, p. 267.

15. Faith Survey, «Roman Catholic Church Attendance in Ireland».

16. R. L. Finke et R. Stark, *op. cit.*, p. 239-240.

En l'absence de concurrence, la position monopolistique mène à l'indifférence et à l'inertie religieuses.

TABLEAU 3 – Identifications religieuses au Québec (2011) (en milliers)

Catholiques romains	5 776	75%
Protestants	581	5
<i>Anglicans</i>	74	1
<i>Pentecôtistes</i>	41	<1
<i>Baptistes</i>	37	<1
<i>Fidèles de l'Église unie</i>	33	<1
<i>Presbytériens</i>	11	<1
<i>Luthériens</i>	7	<1
<i>Autres</i>	249	3
Musulmans	243	3
Chrétiens orthodoxes	130	2
Juifs	85	1
Hindous	34	<1
Bouddhistes	52	<1
Sikhs	9	<1
Spiritualités autochtones	2	<1
Aucune religion	938	12

Source: Enquête nationale auprès des ménages de 2011

Ainsi que nous l'avons mentionné, Stark reconnaissait pourtant qu'il avait fallu des conditions « très particulières » pour que la population du Québec, tout comme celle de l'Irlande, compte autant de « paroissiens pieux ». Si ces circonstances exceptionnelles n'ont guère duré, elles ont quand même valu au Québec de constituer pendant un temps une « économie religieuse distincte ».

UNE EXCEPTION QUÉBÉCOISE ?

Si cette situation très singulière d'un monopole religieux catholique s'accompagnant d'un taux élevé de participation aux rites n'a guère duré, l'Église n'en a pas moins occupé une place

centrale dans la vie de la société et des individus – si centrale qu'elle a marqué durablement les imaginaires et les mémoires de plusieurs générations de catholiques canadiens-français (les anglophones ne représentant que 5% des catholiques). Aujourd'hui, il apparaît clairement que le catholicisme n'est plus seulement la principale religion du Québec du point de vue de l'adhésion, mais aussi de celui de l'identité.

Si tel est bien le cas, le Québec constituerait l'un des rares contextes catholiques du monde dans lesquels l'identification religieuse serait si largement partagée et si fermement enracinée qu'en dépit de la déréglementation de la religion, les velléités d'expansion des concurrents de l'Église se heurteraient à un obstacle tenace: la persistance obstinée de l'identité catholique. Dans ces conditions, nous devrions observer: 1) le maintien de l'identification à la religion catholique, 2) avec ou sans participation aux rites et célébrations. C'est précisément ce que les enquêtes les plus récentes révèlent...

Malgré l'accélération de la «déréglementation religieuse» depuis les années 1960, une écrasante majorité de la population québécoise continue de se considérer comme catholique. Ce ne sont pourtant pas les concurrents religieux qui manquent – à commencer par les protestants non évangéliques, les évangéliques, mais aussi d'autres confessions mondiales de plus en plus présentes au Québec, notamment la religion musulmane. Le Québec a également connu son lot d'interventions provinciales extrêmement vigoureuses et hypermédiatisées de laïcisation de l'espace public. Le monde de l'éducation, les services sociaux, les sphères politiques et les entreprises ont par exemple été vivement exhortés à ne pas se revendiquer de liens trop explicites au catholicisme ou à quelque autre religion que ce soit. Le retrait des peintures, statues et croix s'est accompagné d'appels controversés à l'interdiction du port de vêtements ou autres signes religieux d'autres confessions, en particulier musulmane.

TABLEAU 4 – Rétention catholique intergénérationnelle
Identité catholique des enfants de mère catholique

MÈRE CATHOLIQUE	RÉPONDANTS CATHOLIQUES			
	N	OUI	NON	TOTAL
TOTAL	1 341	81%	19	100
Hors Québec	739	77	24	100
Québec	600	88	12	100

Source: R. W. Bibby et A. Reid, *Canada's Catholics: Vitality and Hope in a New Era*, p. 58.

Bien sûr, le taux d'assistance à la messe hebdomadaire s'est effondré, passant de 80 % dans les années 1960 à probablement 5 ou 10 % de nos jours. Le Québec intrigue néanmoins les deux sociologues que nous sommes, qui l'observons à distance par le prisme de notre modèle du choix rationnel... Il n'est en effet pas du tout sûr que nous assistions à un regain significatif de la mobilisation religieuse si a) l'Église catholique se réveillait d'un coup et améliorerait notablement son offre de services aux fidèles, ou si b) d'autres groupes religieux aiguisaient leurs stratégies de mise en marché et intensifiaient ainsi le jeu concurrentiel d'une manière significative.

Notre perplexité se nourrit de *trois constats empiriques majeurs*. *Premièrement*, la grande majorité des Québécoises et Québécois issus de foyers catholiques continuent de valoriser leur appartenance au catholicisme. *Deuxièmement*, les catholiques québécois restent très attachés à leur foi «à la carte». *Troisièmement*, seule une minorité d'entre eux se montrent réceptifs à l'idée de participer plus activement aux célébrations et rites religieux, et ce, quels que soient les moyens que l'Église et ses concurrents déploient pour tenter de les en convaincre.

LES QUÉBÉCOIS RESTENT ATTACHÉS AU CATHOLICISME

Selon les données les plus récentes, la majeure partie des hommes et des femmes vivant au Québec se disent encore « catholiques ». Ceux et celles qui pourraient envisager d'opter pour une autre confession ou de rompre avec toute religion sont relativement rares. Au Québec, 87 % des personnes issues de foyers catholiques se considèrent comme catholiques, contre 75 % dans le reste du pays. Contrairement à une rumeur tenace, 88 % des adultes québécois nés dans une famille catholique continuent de se dire catholiques, un chiffre très supérieurs aux 77 % observés dans le reste du Canada (tableau 4). Chez les adultes québécois de moins de 35 ans, ce chiffre situe à 84 % contre 71 % dans le reste du Canada.

Certes, bon nombre d'entre eux semblent peu désireux d'être qualifiés de « religieux ». Une part importante de la population (44 % au Québec, contre 33 % dans le reste du Canada) se place même dans cette catégorie désormais bien établie des personnes qui adhèrent à « une spiritualité, mais pas une religion ». Il n'est cependant pas anodin de constater que la plupart d'entre elles se considèrent comme des personnes de spiritualité (mais pas de religion) *catholique*.

L'Église catholique a joué dans la vie des Québécoises et Québécois un rôle si central qu'elle se confond aujourd'hui avec l'identité canadienne-française – ce qui explique que la plupart des catholiques nés au Québec ne veulent évidemment pas y renoncer.

**TABLEAU 5 – Croyances, pratiques et attachement à la religion :
les catholiques au Québec et dans le reste du Canada**

	QUÉBEC	HORS QUÉBEC
<i>Croyances</i>		
Dieu (ou une Puissance supérieure) existe.	81%	86
Le paradis existe.	69	81
Il y a une vie après la mort.	72	74
Jésus était le divin fils de Dieu	70	75
Dieu/la Puissance supérieure prend soin de moi.	72	73
J'ai des besoins spirituels.	70	74
Certaines personnes possèdent des pouvoirs psychiques.	57	57
Nous pouvons entrer en contact avec le monde spirituel.	59	53
L'astrologie dit vrai.	38	40
<i>Je prie en privé au moins une fois par semaine.</i>	37	45
<i>Au moins une fois par mois, j'ai le sentiment que ma foi me donne des forces.</i>	33	46
<i>J'ai été protégé(e) par un ange gardien.</i>	70	55
<i>J'ai déjà ressenti la présence de Dieu.</i>	55	54
<i>Je sais que Pierre a renié Jésus par trois fois.</i>	35	41
<i>J'adhère à la religion.</i>	27	42
<i>Je rejette la religion.</i>	19	10
<i>J'ai un point de vue intermédiaire.</i>	54	48

Sources : R. W. Bibby et A. Reid, *Canada's Catholics: Vitality and Hope in a New Era*; Enquête ARI sur la religion, en collaboration avec Reginald Bibby, 2015.

LES QUÉBÉCOIS VIVENT LEUR FOI « À LA CARTE »

Depuis quelques dizaines d'années, nombreux sont les catholiques du Québec (et des autres régions du Canada) qui se rendent à l'église à Noël. La plupart d'entre eux n'y vont néanmoins guère plus de deux fois l'an. D'un océan à l'autre, le taux

d'assistance triple à Noël pour s'élever à près de 50 %. Au Québec, cette proportion passe de 10 % à 35 %¹⁷.

Au total, les chiffres impressionnent : alors que quatre Canadiens sur dix se définissent comme catholiques, six millions d'entre eux assistent à la messe à Noël, dont deux millions au Québec et 800 000 dans la région de Montréal. Cette situation n'est pas sans rappeler les années 1950, alors que le célèbre cardinal Léger déclarait : « Tous les soirs, à dix-neuf heures, Montréal s'agenouillait pour dire le rosaire avec moi. » Mais après Noël, le présent reprend bien vite ses droits et relègue aux oubliettes cette ferveur d'antan.

L'interprétation la plus immédiate consisterait à conclure que la messe de Noël n'est pas affaire de religion, et que les personnes se revendiquant d'une culture catholique y assistent plutôt pour perpétuer une coutume profondément enracinée dans la société québécoise et dans leur vie familiale. Ainsi que le soulignent de nombreux experts, il est de notoriété publique que le Québec est maintenant laïcisé et que la religion s'y réduit pour l'essentiel à un phénomène historique. Cependant, seulement deux personnes sur dix déclarent avoir rompu avec elle... La plupart se situent en fait quelque part entre l'adhésion et le rejet¹⁸.

L'affluence massive observée dans les églises à Noël n'en constitue pas moins un extraordinaire paradoxe : *au Québec comme ailleurs, les catholiques valorisent bien plus la foi religieuse que la participation active aux rites et célébrations de l'Église*. Les gens croient, prient, et trouvent en la foi une ressource utile pour vivre – et 70 % des personnes interrogées croient en la divinité de Jésus.

Telle est la raison pour laquelle les Québécoises et Québécois vont à la messe à Noël, et peut-être aussi, pour certains d'entre eux, à quelques autres reprises au fil de l'année. La foi reste une dimension importante de leur vie. La pratique ? C'est autre chose... Seulement 8 % déclarent assister à la messe au moins une fois par semaine ; 70 % s'y rendent entre une fois par mois et une fois par an (ce chiffre inclut donc les fidèles qui fréquentent l'église uniquement à Noël).

17. R. W. Bibby et A. Reid, « Catholics Come Home for Christmas – but just for a Visit ».

18. R. W. Bibby, *Resilient Gods* [...], p. 71.

Le détachement des Québécoises et Québécois à l'égard de l'Église se manifeste non seulement par leur manque d'assiduité à la messe, mais aussi par leur adhésion «à la carte» aux enseignements de l'Église. Comme les Canadiens et Canadiennes dans leur ensemble, les catholiques du Québec sont très imprégnés de valeurs culturelles en plein essor depuis la fin des années 1950, notamment le pluralisme, l'individualisme, la liberté, la possibilité de choix personnels. Ils les ont même si bien intégrées qu'ils adoptent régulièrement des points de vue opposés à ceux de l'Église vis-à-vis de divers enjeux quotidiens, par exemple : le rôle des femmes, le divorce, l'orientation sexuelle, la contraception, le sexe hors mariage, les conjoints de fait, l'avortement ou l'aide médicale à mourir (voir tableau 6).

TABLEAU 6 – Le point de vue des catholiques sur certaines questions morales

	QUÉBEC	HORS QUÉBEC
<i>« J'approuve et j'accepte* »</i>		
Les relations sexuelles hors mariage avant l'âge de 18 ans	46 %	28
La parentalité adulte hors mariage	88	65
Le mariage homosexuel	62	58
L'adoption par des couples homosexuels	54	55
Le droit à l'avortement quand la grossesse représente un danger grave pour la santé de la femme	91	81
Le droit à l'avortement pour quelque raison que ce soit	49	41
Dans certaines circonstances bien précises, l'aide médicale à mourir	82	76
<i>« Je suis d'accord »</i>		
Le bien et le mal sont affaire d'opinion.	63	52
Les dix commandements restent valables aujourd'hui.	62	84

* Possibilités de réponse : 1- J'approuve et j'accepte ; 2- Je désapprouve, mais j'accepte ; 3- Je désapprouve et je n'accepte pas.

Source : Enquête ARI sur la religion, en collaboration avec Reginald Bibby, 2015.

Les catholiques ne sont pas pour autant devenus hermétiques aux enseignements de l'Église. Ainsi, plus de 60 % d'entre eux considèrent que «les dix commandements restent valables aujourd'hui». Mais ils sont aussi plus de 60 % à affirmer d'un même souffle que «le bien et le mal sont affaire d'opinion». Autre constat, peut-être encore plus déconcertant : ces deux points de vue opposés se recoupent largement ! Dans les deux cas, presque 65 % des répondants sont aussi d'accord avec la proposition inverse. Ainsi, la majeure partie de la population considère en théorie que les dix commandements sont sacrés ; mais en pratique, c'est le point de vue personnel qui prime.

Quelles que soient les croyances, opinions et pratiques publiques ou privées considérées, les catholiques hors Québec, c'est-à-dire ceux des régions canadiennes plus concurrentielles du point de vue religieux, présentent généralement un taux de piété et de conformité plus élevé que leurs coreligionnaires québécois – une observation qui confirme la prédiction formulée par Stark à l'échelle internationale.

*SEULE UNE MINORITÉ DE QUÉBÉCOIS POURRAIENT
ENVISAGER D'INTENSIFIER LEUR PRATIQUE, QUOI QUE L'ÉGLISE
FASSE POUR TENTER DE LES EN CONVAINCRE*

En apparence, le fait que les Québécoises et Québécois non pratiquants restent nombreux à se considérer comme catholiques et à ne pas se détourner complètement de l'Église pourrait sembler dénoter un problème d'offre : dans cette optique, l'Église catholique devrait redoubler d'efforts pour susciter une participation plus active de ses fidèles aux rites ; autrement dit, en tant que «fournisseur religieux» dominant du marché, elle aurait avantage à affiner ses stratégies. Ainsi que nous l'avons vu, telle était la position de Bibby dans son article publié dans *Globe* en 2008.

L'enquête que Bibby a réalisée en 2015 avec Angus Reid a du reste donné un poids empirique décisif à cette argumentation. D'un bout à l'autre du pays, les répondants étaient invités à s'exprimer sur l'affirmation suivante : «Je pourrais envisager de m'engager plus activement dans un groupe religieux si j'y trouvais de l'intérêt.» Au Canada hors Québec, c'est-à-dire dans les régions à

forte concurrence religieuse, pas moins de 50 % des catholiques se sont dits réceptifs à une telle intensification de leur pratique (voir tableau 7); cette proportion était surtout élevée chez ceux et celles qui allaient à la messe une fois par mois (63 %) ou une fois par an (51 %), mais significative aussi chez ceux et celles qui ne fréquentaient pas du tout l'église (35 %). Ces chiffres indiquent qu'en dehors du Québec, le « fournisseur catholique » bénéficie d'une excellente marge de manœuvre pour convaincre des personnes peu ou pas pratiquantes de participer plus activement aux rites. Cette observation confirme l'argument de Stark selon lequel le fournisseur catholique se révèle plus efficace en situation de concurrence, comme c'est le cas au Canada hors Québec.

La situation est cependant bien différente au Québec, où seulement 21 % des répondants pourraient envisager de participer plus activement aux rites de l'Église. Ce taux de réceptivité s'établit à 50 % environ pour les personnes qui assistent à la messe une fois par semaine ou une fois par mois. Cependant, dans les deux principaux groupes cibles (les catholiques qui n'assistent à la messe qu'une fois par an, voire jamais), il s'élève à seulement 18 % et 8 %, respectivement. Les catholiques québécois non pratiquants semblent donc peu enclins à s'investir plus énergiquement dans la vie de leur paroisse, et ce, *quoi que l'Église puisse faire en ce sens*.

TABLEAU 7 – Taux d'assistance à la messe des catholiques et réceptivité à l'égard d'une intensification de leur pratique
« Je pourrais envisager de m'engager plus activement dans un groupe religieux si j'y trouvais de l'intérêt. »

	TOTAL	UNE FOIS PAR SEMAINE	UNE FOIS PARMOIS	UNE FOIS PAR AN	JAMAIS
Québec					
<i>Pratique actuelle</i>	–	8	8	62	22
Je pourrais envisager d'intensifier ma pratique.	21 %	52	50	18	8
Hors Québec					
<i>Pratique actuelle</i>	–	22	10	51	17
Je pourrais envisager d'intensifier ma pratique.	50 %	54	63	51	35

Source : Enquête ARI sur la religion, en collaboration avec Reginald Bibby, 2015.

Les travaux complémentaires de Bibby établissent qu'au Québec comme ailleurs, les fidèles qui pourraient envisager une intensification de leur pratique cherchent aussi des réponses à plusieurs besoins spirituels, personnels et relationnels. Nombreux sont en outre ceux et celles qui souhaitent des changements structurels dans l'Église, en particulier une plus grande flexibilité et une plus grande ouverture de sa part¹⁹. *A priori*, un tel objectif ne semble pas hors de portée d'une Église catholique déterminée à devenir un « bon fournisseur » et à répondre aux attentes des fidèles.

Un autre constat a de quoi déstabiliser les chefs de file de l'Église catholique québécoise : de ceux et celles qui assistent à la messe une fois par an ou jamais, seule une faible minorité pourrait envisager d'intensifier leur pratique *même si* l'Église répondait de manière satisfaisante à leurs intérêts et besoins – une personne sur cinq et une sur dix, respectivement.

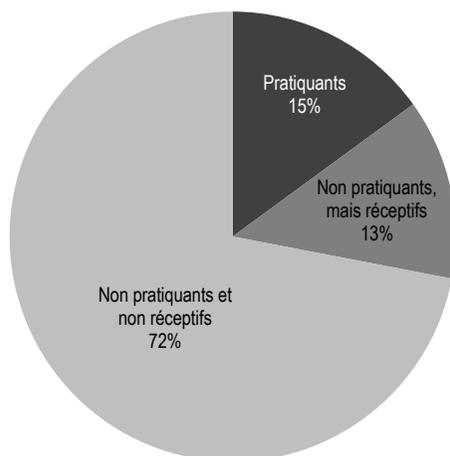
La réaction de Stark à cette observation ne se fait pas attendre : « Un instant ! Cette réceptivité potentielle d'une personne sur cinq chez ceux et celles qui assistent à la messe une fois l'an et d'une sur dix chez ceux et celles qui n'y vont jamais n'est quand même pas négligeable en chiffres absolus ! » Force est de reconnaître qu'il a raison.

En effet, les 62 % de catholiques qui assistent à la messe une fois l'an représentent quelque 3,7 millions de personnes. Sachant que 18 % d'entre eux pourraient envisager une pratique plus soutenue, cela nous donne plus de 600 000 personnes (voir figure 1).

De la même façon, les 22 % de catholiques qui ne vont jamais à la messe représentent 1,3 million de personnes. Sachant que 8 % d'entre eux pourraient envisager une pratique plus soutenue, cela nous donne plus de 100 000 personnes. Au total, le nombre des catholiques québécois qui assistent à la messe une fois l'an ou jamais, mais seraient réceptifs à une intensification de leur pratique, s'établit donc à 700 000 fidèles.

19. R. W. Bibby, *Restless Gods [...]*, p. 220 et suiv.

FIGURE 1 – PRATIQUE CATHOLIQUE AU QUÉBEC
ET POTENTIEL D'INTENSIFICATION (EN %)



Puisque ces catholiques non pratiquants, mais réceptifs à une intensification de leur pratique, n'ont apparemment aucune intention de se tourner vers une autre confession, c'est à l'Église catholique qu'il incombe de les convaincre en répondant mieux à leurs besoins spirituels, personnels et relationnels. Si elle relève effectivement ce défi, il est plausible qu'un nombre substantiel de ces catholiques réceptifs en viennent à participer plus activement aux activités de leur paroisse.

Il est donc faux d'affirmer qu'il n'existe chez les catholiques du Québec aucun marché possible pour une Église qui serait plus en prise avec leurs préoccupations et leurs besoins...

Pour résumer, ces travaux montrent que 85% environ des catholiques du Québec sont peu ou pas pratiquants en ceci qu'ils assistent à la messe moins d'une fois par mois (c'est-à-dire une fois par an ou jamais). Ils se répartissent en deux catégories. La première, les «réceptifs», regroupe 13% des catholiques. La deuxième, les «non réceptifs», regroupe les 72% restants de non pratiquants (figure 1). Les réceptifs constituent pour l'Église catholique un marché potentiel qu'elle pourrait cibler pour intensifier la pratique dans les paroisses.

Par contre, pour les 72 % de catholiques non réceptifs, c'est-à-dire qui n'envisagent absolument pas d'intensifier leur pratique, ce n'est pas l'offre qui semble poser problème, mais plutôt la demande. Face à eux, l'Église catholique peut néanmoins trouver un certain réconfort dans le fait qu'ils n'ont pas entièrement renoncé au religieux et ne se sont pas non plus détournés du catholicisme au profit de confessions concurrentes appliquant des stratégies plus vigoureuses de conquête des marchés – chrétiens évangéliques ou autres. Ces catholiques non réceptifs sont aussi relativement peu nombreux à adopter d'autres confessions du monde, par exemple l'islam ou le bouddhisme.

En l'état actuel des choses, l'Église catholique répond de façon satisfaisante aux besoins et aspirations des non réceptifs – messes occasionnelles, rites de passage relatifs à la naissance, au mariage ou à la mort, soutien dans les croyances et la pratique privée. Pour eux, globalement, l'Église peut fort bien maintenir son cap : assurer une fonction pastorale de base sans espérer être appelée à jouer un rôle plus important dans leur vie.

Le catholicisme québécois présente ainsi une ironique particularité qui lui confère sa singularité, pour ne pas écrire son « caractère distinct ». Jadis, par rapport aux autres régions du monde dans lesquelles l'Église catholique exerçait aussi un monopole, la messe attirait au Québec un nombre extraordinairement élevé de fidèles. Cette affluence s'expliquait en premier lieu par le soutien que l'Église a procuré aux francophones du Québec tout au long de la domination anglaise. *Le Québec dément ainsi la relation quasi axiomatique entre le monopole religieux et les taux anémiques de mobilisation des fidèles.*

Dans un contexte d'autonomisation économique, politique et culturelle grandissante et d'accroissement de l'individualisme et des libertés, les catholiques québécois ont cependant eu de moins en moins besoin ou envie de maintenir des liens d'une telle étroitesse avec l'Église – et leur pratique a par conséquent fléchi. Cependant, contrairement aux catholiques de bien d'autres pays, la plupart des francophones nés au Québec restent dépositaires d'une forte identité catholique à laquelle ils sont d'ailleurs très attachés, et c'est précisément cette persistance identitaire qui empêche les autres fournisseurs religieux de pénétrer le marché. Dans la droite ligne de notre argumentation, l'enquête nationale

réalisée en 2015 par Bibby et Reid constatait que près de 20 % des catholiques francophones pourraient envisager une intensification de leur pratique, contre 40 % des anglophones. *Les Québécois francophones catholiques démentent ainsi la relation quasi axiomatique entre le pluralisme religieux et l'adoption d'une diversité de produits religieux.*

En tant que monopole possédant à la fois une forte capacité de mobilisation de ses fidèles et un remarquable pouvoir de neutralisation de sa concurrence, le catholicisme au Québec s'est toujours positionné de manière profondément singulière.

CONCLUSION

UNE ÉCONOMIE RELIGIEUSE DISTINCTE DANS UNE SOCIÉTÉ DISTINCTE ?

En définitive, qu'observons-nous au Québec? Une vive persistance du catholicisme et une concurrence réduite à sa plus simple expression, non par l'Église ou l'État, mais par la conjonction d'une grande fidélité à la «marque catholique» et d'une demande relativement faible. Pour les catholiques qui aspirent à plus, y compris des anglophones ou allophones, l'Église catholique semble prête à redoubler d'efforts. Ainsi, des instances nationales telles que la Conférence des évêques catholiques du Canada exhortent leurs paroisses à mieux répondre aux besoins multiples de leurs fidèles, en particulier les jeunes. Le Vatican lui-même tenait en octobre 2018 un synode mondial des évêques chargé d'examiner divers moyens possibles d'accroître la participation des jeunes – et l'Église canadienne y était largement représentée et s'y est montrée très active.

Cependant, le principal défi de l'Église catholique au Québec ne consiste pas en ce que les francophones (qui, ainsi que nous l'avons mentionné, représentent 95 % des catholiques de la province) se détournent d'elle, mais plutôt en ce que la grande majorité d'entre eux restent dans son giron – en n'exigeant toutefois rien d'elle ou presque. De plus, la plupart d'entre eux ne semblent pas non plus disposés à lui consentir grand-chose...

Bibby propose une analogie toute simple pour mieux comprendre cette situation. La plupart des catholiques du Québec se satisfont très bien du restaurant catholique qu'ils fréquentent en famille et entre amis depuis plusieurs générations. Si les propriétaires de l'établissement seraient certes ravis qu'ils commandent des repas plus élaborés, la plupart d'entre eux ont des exigences plus simples : soupe, salade, verre de vin ; certains se contentent même d'un simple dessert avec un verre de vin... La majeure partie des catholiques n'en demandent pas plus à l'Église, et il est bien douteux qu'elle puisse les faire changer d'avis quelles que soient les améliorations qu'elle apporte à son menu. De la même manière, l'ouverture d'un, deux ou trois restaurants évangéliques proposant des menus très variés ne modifierait probablement en rien les habitudes des gens. Quant aux gastronomies musulmane et bouddhiste, elles restent exotiques et marginales. Rares sont en fait les catholiques québécois qui aspirent à du nouveau dans leurs verres et leurs assiettes.

D'aucuns pourraient qualifier les catholiques québécois majoritaires d'inertes, indifférents ou pique-assiette – et leur conseiller au passage le nouvel évangélisme ou, de la part des évangélistes protestants, l'ancien évangélisme. Mais quoi qu'en disent les uns et les autres, les Québécois restent obstinément catholiques et fidèles, sinon aux convictions du catholicisme, du moins à ses traditions.

À ce stade, plusieurs scénarios sont envisageables.

- La demande augmente : les catholiques québécois majoritaires considèrent soudainement qu'ils auraient avantage à s'investir plus énergiquement dans leurs paroisses pour enrichir leurs vies. Cette possibilité est bien réelle et mérite toute notre attention.
- La fidélité à la « marque catholique » décline chez les catholiques québécois anglophones ou nés à l'extérieur du Québec, et qui ne sont par conséquent pas porteurs du « patrimoine culturel » des Québécois francophones ni de l'attachement à l'Église qu'ils ont hérité de leurs ancêtres. Cette possibilité est également bien réelle. Comme nous venons de le voir, sur les 400 000 catholiques anglophones environ, dont un sur quatre est immigrant, 40 % indiquent qu'ils pourraient envisager d'intensifier leur pratique.

Cette réceptivité révèle des besoins et aspirations qui pourraient très bien mener certains d'entre eux vers d'autres confessions si l'Église catholique ne répond pas à leurs attentes. Toutefois, si ce scénario est évidemment plausible, il ne concerne en réalité qu'environ 5% des catholiques du Québec.

Ainsi, à court et à moyen terme, l'Église catholique conservera sa position dominante parmi les Québécoises et Québécois, très majoritairement « catholiques, croyants, mais pas pratiquants ».

Il nous paraît cependant crucial que les universitaires et les chefs religieux ne considèrent pas l'évolution du catholicisme québécois uniquement sous l'angle de la laïcisation. Au contraire, ils auraient tout avantage à l'envisager aussi à travers le prisme d'une « segmentation du marché » qui distingue entre catholiques 1) pratiquants ; 2) non pratiquants, mais réceptifs ; et 3) non pratiquants et non réceptifs. Il est par ailleurs essentiel que cette segmentation du marché prenne en considération une variable de tout premier plan : l'immigration. Ainsi que le soulignait Bibby dans son tout récent *Resilient Gods*²⁰, les politiques migratoires canadiennes entraînent un accroissement de la population immigrante, dont un nombre important de catholiques et de musulmans croyants et pratiquants. Leur présence a des incidences concrètes surtout dans les grands centres urbains tels que Montréal. Comme le révèle l'Enquête sociale générale de 2012, 13% des francophones, 23% des anglophones et 56% des allophones catholiques assistent à la messe au moins une fois par mois. Les chefs de file de l'Église qui voudraient convaincre les fidèles d'intensifier leurs pratiques et les universitaires qui cherchent à mieux comprendre l'évolution du catholicisme au Québec ne peuvent par conséquent pas faire l'impasse sur ces trois segments fondamentaux du marché catholique.

Une dernière remarque... Nous observons le Québec de l'extérieur – depuis l'autre bout du Canada pour l'un d'entre nous, depuis le sud des États-Unis pour l'autre. Il n'est pas impossible que certaines dimensions du fait religieux au Québec ne soient

20. R. W. Bibby, *Resilient Gods* [...].

perceptibles que de l'intérieur des frontières de la province et de sa culture dominante, et qu'elles nous échappent en raison même de notre éloignement géographique.

Toutefois, ainsi que le soulignait le grand sociologue Milton Yinger il y a plusieurs années déjà²¹, certains aspects intérieurs des églises s'observent mieux du dehors, à travers leurs vitraux. En d'autres termes, la distance n'est pas toujours un frein à l'observation, bien au contraire.

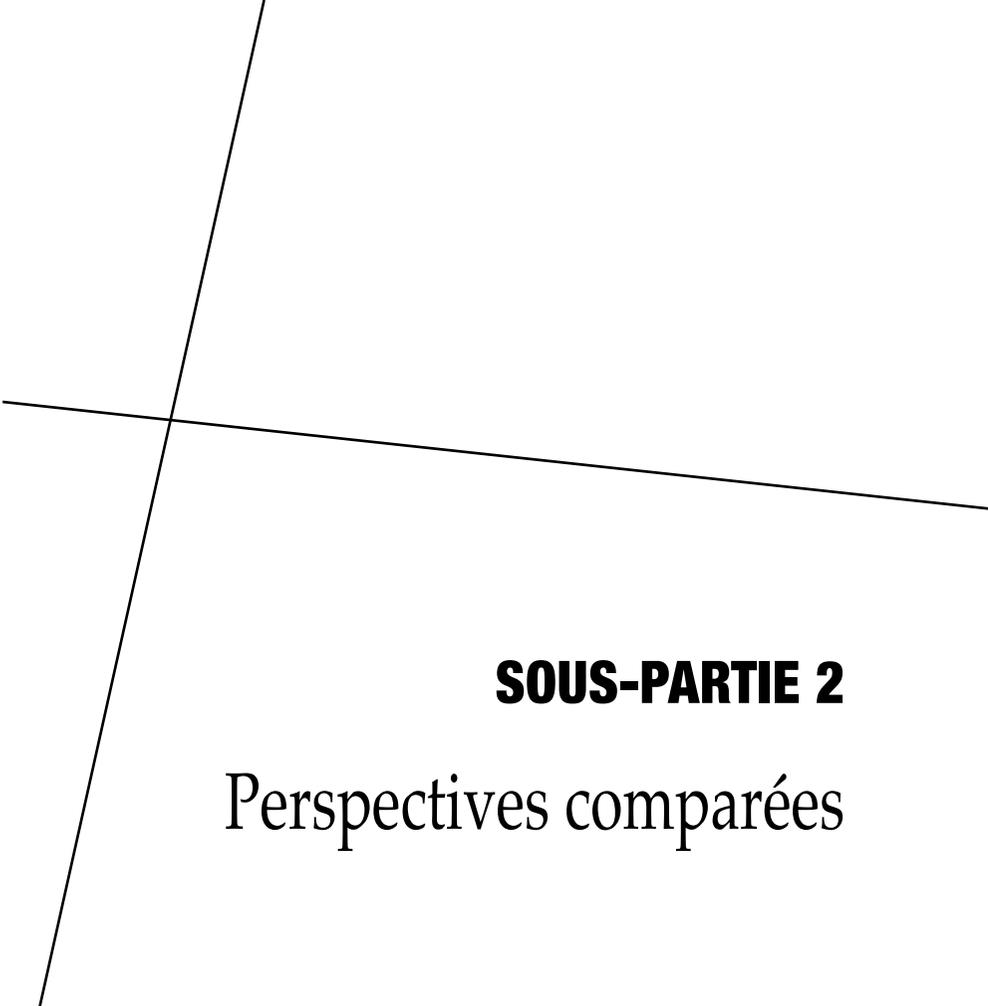
Merci de nous avoir invités à vous présenter le regard que nous posons sur la religion au Québec depuis l'autre côté du vitrail.

BIBLIOGRAPHIE

- Bainbridge, William Sims et Rodney Stark (1982), « Church and Cult in Canada », *The Canadian Journal of Sociology*, vol. 7, n° 4, p. 351-366.
- Bibby, Reginald W. (1988), *La religion à la carte: pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides.
- Bibby, Reginald W. (1990), « La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 133-144.
- Bibby, Reginald W. (2002), *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada*, Toronto, Stoddart.
- Bibby, Reginald W. (2008), « La religion à la carte au Québec: un problème d'offre, de demande, ou des deux? », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, p. 151-179.
- Bibby, Reginald W. (2017), *Resilient Gods: Being Pro-Religious, Low Religious or No Religious in Canada*, Vancouver, UBC Press.
- Bibby, Reginald W. et Angus Reid (2016), *Canada's Catholics: Vitality and Hope in a New Era*, Toronto, Novalis.
- Bibby, Reginald W. et Angus Reid (2016), « Catholics Come Home for Christmas – but just for a Visit », *Montreal Gazette*, 22 décembre.
- Faith Survey, « Roman Catholic Church Attendance in Ireland », en ligne, <https://faithsurvey.co.uk/irish-census.html>, consulté le 2 novembre 2017.
- Finke, Roger L. et Rodney Stark (1992), *The Churching of America (1776-1990)*, New Brunswick, Rutgers University Press.

21. J. M. Yinger, *Sociology Looks at Religion*.

- Orr, Edwin J. (1936), *Times of Refreshing: 10,000 Miles of Miracle Through Canada*, Toronto, Evangelical Publishers.
- Pew Research Center (2015), *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*, en ligne, https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/pf_15-04-02_projectionstables8, consulté le 4 novembre 2017.
- Stark, Rodney (1992), «Do Catholic Societies Really Exist?», *Rationality and Society*, vol. 4, n° 3, p. 261-271.
- Stark, Rodney (2015), *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever*, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute.
- Stark, Rodney (2016), *Bearing False Witness: Debunking Centuries of Anti-Catholic History*, West Conshohocken, Templeton Press.
- Stark, Rodney (2017), *Reformation Myths: Five Centuries of Misconceptions and (Some) Misfortunes*, Londres, SPCK.
- Stark, Rodney (2017), *Why God? Explaining Religious Phenomena*, West Conshohocken, Templeton Press.
- Stark, Rodney et Roger L. Finke (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Stark, Rodney et Laurence R. Iannaccone (1994), «A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 33, n° 3, p. 230-252.
- Stark, Rodney et Laurence R. Iannaccone (1996), «Response to Lechner: Recent Religious Declines in Quebec, Poland, and the Netherlands: A Theory Vindicated», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, n° 3, p. 265-271.
- Stark, Rodney et William Sims Bainbridge (1985), *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Stark, Rodney et Xiuhua Wang (2015), *A Star in the East: The Rise of Christianity in China*, West Conshohocken, Templeton Press.
- Yinger, J. Milton (1969), *Sociology Looks at Religion*, New York, Macmillan.



SOUS-PARTIE 2

Perspectives comparées

CHAPITRE 29

Religion et nationalisme au Québec

Une analyse à partir des ruptures épistémologiques dans la sociologie de la religion¹

JOSÉ SANTIAGO

Université Complutense de Madrid -TRANSOC

Ce chapitre porte sur le rôle de la religion dans la genèse et le développement du nationalisme au Québec en basant l'analyse sur la sociologie de la religion et l'analyse comparée. D'un côté, nous traiterons la catégorie « religion » en nous centrant sur certains de ses niveaux de signification issus des ruptures épistémologiques réalisées dans le domaine de la sociologie. En effet, au-delà du *sens commun* qui limite l'emploi du terme « religion » aux religions « historiques », nous souhaitons ici élargir l'analyse de cet objet d'étude en embrassant également d'autres types de définitions sociologiques de la religion (fonctionnelle et basée sur la modalité de la croyance) proposées par Durkheim² et Hervieu-Léger³. D'un autre côté, il s'agit de repenser le rôle de la religion dans le nationalisme au Québec à partir d'un regard comparatif, qui nous semble ici fécond, avec le Pays basque. Bien

-
1. Nous souhaitons remercier Laura Nattiez, qui a réalisé la traduction de ce chapitre.
 2. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.
 3. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*.

entendu, il existe entre le Québec et le Pays basque des différences notables sur bien des aspects et, en ce qui concerne le nationalisme, les divergences sont certainement encore plus saillantes. Or, c'est précisément pour ces différences que l'analyse comparée s'avère intéressante. Il s'agit, en effet, d'un exemple clair de comparaisons «sensées» auxquelles Sartori⁴ faisait référence : des comparaisons faites entre des entités qui possèdent des attributs en partie partagés (similaires) et en partie non partagés (et déclarés incomparables). Quant au sujet qui nous occupe, nous nous trouvons face à deux sociétés très religieuses où des nationalismes traditionnels se sont développés et dans lesquelles la religion a occupé une place centrale en tant que signe d'identité et caractéristique à préserver à travers une *mission religieuse*. Comprenons que le Québec et le Pays basque ont connu un important processus de sécularisation dans les années 1960 et 1970, favorisant l'émergence de nationalismes séculiers nourris, dès leurs origines, de transferts de sacralité issus de la religion. Le Pays basque et le Québec ont suivi des modèles de sécularisation très similaires dans la mesure où, comme le signale Peter Berger, le Québec est un cas curieux de ce qui pourrait être une européanisation à distance⁵. Cependant, il existe de nombreuses différences entre ces deux sociétés : elles tiennent, par exemple, aux conditions sociopolitiques dans lesquelles le processus de sécularisation a eu lieu, au poids de la violence dans le culte de la communauté nationale ou à la manière avec laquelle ces deux nationalismes se sont construits un imaginaire religieux de continuité, permettant en effet d'imaginer la continuité nationale, tout en sachant que nous avons affaire, d'une part, à une nation de la vieille Europe et, d'autre part, à une nation du Nouveau Monde⁶.

4. G. Sartori, *Comparación y método comparativo*, p. 35.

5. P. L. Berger, «Reflections on the Sociology of Religion Today», p. 447.

6. Certains des thèmes traités ici l'ont été plus en profondeur dans J. Santiago, «Religion, Secularisation and Nationalism [...]».

DE LA COMMUNAUTÉ DE SALUT AU CULTÉ DE LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE NATIONALE

L'importance de la religion au Québec, tant dans l'origine du nationalisme que lors de son développement, est un fait largement étudié qui permettrait de réfuter la thèse selon laquelle, compte tenu du développement de la sécularisation, le nationalisme aurait remplacé la religion. En effet, à l'instar d'autres sociétés, comme au Pays basque, le nationalisme québécois ne surgit pas comme une religion de substitution qui remplirait un prétendu vide religieux. Au contraire, il ne peut être compris en dehors du climat religieux dans lequel il est né. Nous pouvons même dire qu'à ses débuts, le nationalisme était une manifestation directe d'une communauté de salut. Effectivement, même si, à la suite de la *Conquête* britannique, le *nationalisme canadien* proclamait des idéaux laïques, la religion catholique était un élément essentiel compte tenu de son fort enracinement dans le peuple et cela est d'autant plus vrai après la défaite des *Patriotes*, l'Acte d'Union et la création de l'État fédéral. En effet, à cet instant le *nationalisme canadien-français* accorda à l'Église catholique un statut central à titre de garante de la *survie* de la nation.

La communauté nationale était donc, dès ses débuts, étroitement liée à la communauté de salut des catholiques francophones du Canada. Cette communauté politique n'avait de sens qu'en tant que manifestation de la communauté de salut de laquelle elle dépendait. Pour Lionel Groulx (1878-1967), éminent représentant du nationalisme canadien-français, nation et catholicisme sont inséparables, le nationalisme étant subordonné au catholicisme qui en a à son tour besoin pour survivre⁷. Toujours selon Groulx, le peuple canadien-français, entouré d'un «océan protestant», a pour mission de faire survivre la foi catholique: «Nous croyons suffisamment claires les indications de la Providence. Le destin qu'elle nous a marqué en Amérique, le patrimoine qu'elle nous a départi, nous paraissent dignes d'être sauvegardés à tout prix⁸.» La nation contribue au développement de la foi catholique et, du

7. R. Arès, «Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante»; P. M. Senese, «Catholique d'abord! [...]».

8. Cité par A. Ferretti et G. Miron, *Les grands textes indépendantistes [...]*, p. 94.

même souffle, le catholicisme permet la survie de la nation. Sans le catholicisme, la nation n'est rien puisque celui-ci constitue son essence et le principal trait diacritique permettant d'établir la frontière de la communauté nationale. Les autres traits qui caractériseraient, selon Groulx, les Canadiens français, comme la langue, l'origine, la tradition française (que l'on assimilait à l'idée de race) ou le mode de vie rural, n'étaient pas premiers pour l'identité nationale. De la sorte, la langue qui, à partir de la seconde moitié du ^{xx}e siècle, allait devenir le trait principal de la nouvelle définition nationale n'était pas pour Groulx « l'essence » de la nation mais la *gardienne de la foi*.

La comparaison du cas québécois avec celui du Pays basque nous permet de centrer notre attention sur le rôle joué par la religion dans la formation de la communauté politique nationale. Au Pays basque, le catholicisme a joué un rôle fondamental dans la délimitation des frontières symboliques de la communauté nationale, même si, dans ce cas, les deux groupes ethniques (basque et espagnol) pratiquaient la même religion. Cet état de fait n'a pas empêché que la religion, tout comme la notion de race⁹, furent les traits qui permirent de délimiter les frontières ethniques de la nation. Pour le fondateur du nationalisme basque, Sabino Arana (1865-1903), la pureté raciale du peuple basque est fortement liée au catholicisme et doit être préservée de la dégradation infligée par les Espagnols¹⁰ : « Nous, les Basques, nous évitons la contagion mortelle, nous nous maintenons fermes dans la foi de nos ancêtres et la sérieuse religiosité qui nous distingue, nous purifions nos coutumes avant tout saines et exemplaires, aujourd'hui tant infestées au point de se corrompre par l'influence de ceux qui viennent de l'extérieur¹¹. » Comme Groulx, Arana considère que Dieu se situe au-dessus de la patrie et que, pour servir Dieu, il faut être patriote : « Idéologiquement parlant, avant la Patrie il y a

9. En ce qui concerne la manière de concevoir la race du fondateur du nationalisme basque, Sabino Arana, on trouve différentes interprétations. Alors que certains dénoncent cette approche comme ouvertement raciste, d'autres font remarquer que sa définition raciale de la Nation ne correspond pas à une vision raciale et xénophobe mais vise à trouver des mécanismes d'intégration différenciés dans le but de configurer une nouvelle communauté nationale. Voir A. Gurrutxaga, *El código nacionalista vasco durante el franquismo*, p. 111.

10. L'idée de conserver le catholicisme dans son intégrité devenait ainsi un élément distinctif, considérant que les Espagnols tendaient à le dégrader.

11. Cité par J. J. Solozábal, *El primer nacionalismo vasco*, p. 362.

Dieu, mais [...] pour aimer Dieu il est nécessaire d'être patriote et pour être patriote il est impératif d'aimer Dieu¹². » Le but ultime pour Arana est le salut eschatologique; c'est ce qui motive son nationalisme: «Sauver nos frères en leur procurant les moyens d'atteindre leur fin ultime: ici est l'unique et véritable fin du nationalisme: même l'indépendance [...] n'a pas, en soi, de valeur mais c'est le seul moyen nécessaire pour obtenir le salut [divin]¹³. »

Ainsi, nous pouvons constater que le nationalisme traditionnel, tant basque que canadien-français, n'apparaît pas comme une conséquence de la sécularisation et ne remplit pas un rôle de remplaçant ou d'équivalent fonctionnel de cette dernière; il agit, pour ainsi dire, comme moyen indispensable permettant d'atteindre le salut. C'est la raison pour laquelle, dès ses débuts, le nationalisme fut chargé d'une *mission religieuse*. Pour comprendre ce point, rappelons ce que disait Max Weber¹⁴ à ce sujet quand il indiquait que l'idée de nation a contenu dans de nombreuses occasions la légende d'une mission providentielle. En ce sens, les nationalismes canadien-français et basque reposent sur une adaptation des *mythes de peuple choisi* qui ont contribué à la genèse et au développement des communautés ethniques et nationales. Nous serions donc face à deux exemples de la version la plus connue de ces mythes, qui consiste à croire que la divinité a choisi une ethnie déterminée pour accomplir une *mission* telle que la défense de la divinité sur Terre, la conversion des païens à la religion vraie, l'expansion du royaume de Dieu, etc.¹⁵. De ce point de vue, et en accord avec la sociologie wébérienne de la religion, Groulx tout comme Arana peuvent être considérés comme des «prophètes émissaires», «instruments» de la divinité sentant qu'on leur a confié une mission ou un mandat¹⁶.

Si l'on continue la réflexion dans le cadre analytique de la sociologie de la religion de Weber, nous pouvons concevoir le nationalisme traditionnel comme un *médiateur évanescent*¹⁷ entre la religion et le nationalisme séculier. Le nationalisme traditionnel

12. S. Arana, *La patria de los vascos*, p. 223.

13. Cité par J. Corcuera, *La patria de los vascos [...]*, p. 354.

14. M. Weber, *Sociologie des religions*.

15. A. D. Smith, *Chosen Peoples [...]*.

16. M. Weber, *op. cit.*

17. F. Jameson, «The Vanishing Mediator [...]».

met ainsi en marche un processus d'hétérogonie des fins, soit un processus par lequel les moyens deviennent des fins en raison des conséquences inattendues de l'action. Le moyen national pour atteindre le salut devient une fin en soi, alimentant ainsi le culte de la communauté nationale qui n'a ainsi plus besoin de support religieux.

Ce processus de transfert de sacralité¹⁸ au Québec et au Pays basque entraîne pour certains courants nationalistes à caractère séculier, révolutionnaire et violent, comme c'est le cas de l'organisation ETA (Euskadi ta Askatasuna, «Pays basque et liberté») ou du FLQ (Front de libération du Québec), la création d'un nouvel absolu: la nation. Face au nationalisme traditionnel, pour lequel la nation était au service de la religion, dans ce «nouveau» nationalisme séculier du xx^e siècle, la religion était subordonnée à la nation. De cette manière, la nation, qui, pour Arana et Groulx, était une voie de salut, devient, sous le nationalisme séculier, une fin en soi, un nouvel absolu n'ayant plus besoin de religion.

Les cas du Québec et du Pays basque nous renvoient au processus par lequel, lorsque la nation séculière adopte sa fonction de communauté de culte, les Églises (à partir desquelles se formaient les communautés religieuses) tendent à décliner comme religions de salut¹⁹. On peut alors se demander: comment s'est produit ce processus dans la société québécoise? De quelle manière la nouvelle communauté de culte se nourrit-elle des transferts de sacralité provenant des communautés de salut? Quelles répercussions ce processus a-t-il eues sur la violence nationaliste?

18. Le processus de transfert de sacralité a été mobilisé en diverses occasions pour expliquer la genèse et le développement du nationalisme. Face à certains cadres interprétatifs qui le considèrent comme un processus inéluctable, et compte tenu du caractère religieux de l'individu ou de la société, nous prenons ici le parti de rendre compte du transfert de sacralité dans le cadre d'autres processus sociaux, comme les transformations de la structure sociale et le développement des institutions.

19. J. Casanova, «Religion, the New Millennium, and Globalization» p. 427. En ce sens, le Québec et le Pays basque présentent de fortes similitudes, les éloignant par là même d'autres nations comme la Pologne ou l'Irlande, pays dans lesquels le culte de la communauté nationale conserve une étroite relation avec une communauté religieuse.

LE PROCESSUS DE TRANSFERT DE SACRALITÉ AU NATIONALISME ET LA SACRALISATION DE LA VIOLENCE

Au Québec, à la fin des années 1950, la mission de la religion dans l'identité nationale est toujours présente, comme le montre l'idéologie de l'Alliance laurentienne, qui défend dans son manifeste de 1958 que son nationalisme « basé sur l'amour de la nation canadienne-française [...] est légitime puisqu'il est conformé à l'ordre divin. Cet amour [...] s'appuie sur la mission catholique et française qui nous a été léguée et que nous devons, à tout prix, perpétuer dans le temps et dans l'espace²⁰ ». Pourtant, dans les années 1960 et 1970, on assiste à divers processus de changement social, tant au Québec qu'au Pays basque (industrialisation, urbanisation, sécularisation, etc.), provoquant une transformation de l'identité nationale, et plus particulièrement la perte de centralité de la religion.

Au cours de ces années, de nouvelles organisations nationalistes à caractère séculier, laïque, progressiste, socialiste, révolutionnaire, etc., voient le jour. Pour ces organisations, comme le Rassemblement pour l'indépendance nationale, le Parti québécois ou le FLQ, l'identité canadienne-française et le catholicisme ne sont plus les traits essentiels de la nation ; c'est désormais la langue (française) qui prend cette place.

Aussi bien au Québec qu'au Pays basque, ce « nouveau » nationalisme, qui se proclame séculier, se nourrit des *transferts de sacralité* issus de la religion. Guy Rocher le décrit ainsi en 1973 : « La résurgence du nationalisme au Québec depuis quelques années est attribuable non seulement à des causes objectives, mais aussi, en partie tout au moins, à ce transfert religieux. Une partie du mysticisme religieux que l'Église n'a pas su assumer ou encadrer s'est répandu hors d'elle pour s'investir dans une mystique nationaliste²¹. » Dans un état d'esprit similaire, Jacques Zylberberg²² montre que ces processus de transferts de sacralité ou de transactions du politique au religieux qui ont eu lieu au Québec et

20. Cité par A. Ferretti et G. Miron, *op. cit.*, p. 121-122.

21. Cité par Y. Couture, *La terre promise [...]*, p. 18.

22. J. Zylberberg, *op. cit.*

au Canada français remettent en question le processus de sécularisation. Dans le même sens, divers analystes du nationalisme basque ont étudié ce transfert de sacralité du christianisme à la nation qui a eu lieu depuis les années 1960²³.

Plusieurs témoignages, en particulier de membres de l'ETA et, dans une moindre mesure, du FLQ, relatent que nombre des membres de ces organisations ont eu de fortes convictions religieuses, convictions abandonnées lorsqu'ils s'unirent à la cause nationaliste. À ce sujet, il est nécessaire d'indiquer explicitement la différence substantielle entre ces deux organisations pour ce qui est de l'influence exercée sur le nationalisme. Face à la grande influence de l'ETA côté basque, dans le cas québécois, le FLQ n'est qu'une organisation minoritaire dans la constellation nationaliste.

L'anthropologue Miren Alcedo, réalisant une importante étude de terrain auprès de militants de l'ETA, explique que « beaucoup d'informateurs soulignent que s'initier dans le militantisme marque la fin de la pratique religieuse et parfois même la fin de leur croyance [...] » et qu'« une grande partie des jeunes [de l'ETA] de la génération des années 60 [...] furent de fervents croyants qui s'éloignèrent plus ou moins de l'influence de l'Église²⁴ ». Dans le cas du Québec, suivant les catégories de la psychanalyse, on a même signalé qu'« [u]ne fois la place vacante, une fois la totalité de l'Église évacuée du champ du nationalisme, le sur-moi ne pouvait plus vivre sans une autre totalité qui s'y substituerait²⁵ ». Ainsi, selon cet auteur, « [l]e sur-moi indépendantiste des jeunes procède en grande partie de la sécularisation du nationalisme religieux²⁶ ».

Si l'utilisation de la psychanalyse pour rendre compte du nationalisme peut être sujet de controverse, il est indéniable que certains témoignages d'indépendantistes québécois d'idéologie révolutionnaire et décolonisatrice permettent de confirmer cette idée de transfert de sacralité. À titre d'exemple, pensons à ce que Pierre Vallières, l'un des idéologues du FLQ, disait lorsqu'il

23. J. Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad [...]*; J. Elzo, « Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskalerraia ».

24. M. Alcedo, *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*, p. 83-84.

25. J. Lazure, *La jeunesse du Québec en révolution*, p. 32.

26. *Ibid.*, p. 28.

expliquait qu'il souhaitait que les Québécois fondent leur liberté sur des valeurs purement humaines. Dans le même temps, il était pourtant obnubilé par le besoin de l'Absolu, la recherche de transcendance. Il fit d'ailleurs lui-même remarquer que, bien qu'athée, il était croyant et recherchait Dieu.

Ce processus de transfert de sacralité, faisant de la nation un nouvel absolu²⁷ pour lequel certains nationalistes étaient prêts à mourir et à tuer, a parfois permis d'expliquer la violence causée par le FLQ et l'ETA. À ce sujet, la comparaison avec le Pays basque aide à comprendre le cas québécois car elle nous permet d'appréhender l'importance du contexte matériel et symbolique dans lequel la violence nationaliste s'est développée. Il s'agit d'un contexte sociohistorique marqué, notamment, par le processus de sécularisation et le sacré en tant qu'élément de cohésion de la communauté nationale (suivant ici la définition durkheimienne de la religion).

Le processus de sécularisation au Québec a eu des conséquences non seulement dans le domaine des consciences, mais également sur des aspects d'ordre matériel. Comme le signale Guindon: «Jusqu'à la Révolution tranquille, un religieux qui "perdait la vocation" était frappé d'ostracisme [...] Dans les années soixante, cette situation tend à changer. C'est que, vers la fin des années cinquante, quantité de religieux et de religieuses ont acquis des diplômes universitaires et professionnels [...] Au Québec, c'est en masse que le jeune clergé séculier, les religieux et les religieuses quittent l'habit²⁸.» De cette manière, «l'ostracisme social disparu, leur intégration dans la société est immédiate et complète. Ils entrent dans les bureaucraties de l'État, tant fédérales que provinciales, dans les institutions parapubliques de la

27. H. Arendt, dans *De la révolution*, a montré de quelle manière la recherche d'un absolu a été une constante de l'histoire jusqu'à ce que la souveraineté se déplace de la monarchie absolue à la Nation. D'autres auteurs, comme Y. Couture (*La terre promise [...]*), ont étudié l'absolu politique dans le nationalisme québécois. Cette thèse permet d'aborder la politique à partir du cadre analytique des sciences des religions, mais elle doit, dans le même temps, être considérée avec précaution dans la mesure où la politique et la religion sont des dispositifs de sens de caractères différents. C'est également le cas pour le nationalisme et la religion. Voir E. Balibar, «La forme nation: histoire et idéologie».

28. H. Guindon, «Chronique de l'évolution sociale [...], p. 65.

santé, de l'éducation et du bien-être social. Leur carrière n'est pas interrompue, mais leur identité se transforme²⁹».

La sécularisation fit que les classes moyennes francophones issues des institutions de l'Église consacrées à la santé, à l'éducation, etc., se sentirent frustrées du peu de perspectives de mobilité sociale, compte tenu de la faiblesse du développement de l'administration provinciale et du contrôle du secteur privé par la minorité anglophone.

Ce n'est donc pas un hasard si ces nouvelles classes moyennes deviennent les principales défenseuses de la *Révolution tranquille*, mouvement créant les conditions de changement social et rendant possible la mobilité sociale de cette frange de la population. Comme l'a remarqué Peter Waldmann, avec la sécularisation, on assiste à une diminution considérable de l'attrait d'une carrière dans les institutions ecclésiastiques.

L'administration publique est alors la seule organisation apte à remplacer les institutions ecclésiastiques car elle offre des possibilités de prospérer similaires. C'est la raison pour laquelle les aspirations de la nouvelle classe moyenne «profane» se concentrent autour de la création d'un État national autonome³⁰. La Révolution tranquille et le développement de l'appareil administratif de la province du Québec permirent la mobilité sociale d'importants contingents nationalistes distanciés de l'Église, donnant ainsi lieu à un processus de sécularisation moins traumatique. Au contraire, au Pays basque dans les années 1960, le centralisme de l'État franquiste et la dictature forcèrent les personnes parlant l'euskera à vivre dans une «société du silence³¹». Lorsque la violence de l'ETA fait son apparition, une partie de la communauté nationaliste, formée en groupes de catholiques militants à l'abri de l'Église, abandonne cette institution et devient visible dans la sphère publique.

29. *Ibid.*, p. 66.

30. P. Waldmann, *Radicalismo étnico*, p.71.

31. A. Pérez-Agote, *The Social Roots of Basque Nationalism*, p. 96-101.

Abordons maintenant une question d'ordre symbolique permettant d'analyser comparativement le rôle de la violence sacrificielle dans la cohésion de la communauté nationale. Au Pays basque, les processus de sécularisation et de transfert de sacralité firent que les membres de l'ETA conçoivent « la politique comme un sacrement », ce qui fait que « la population nationaliste perçoit le patriotisme de ses martyrs de l'ETA dans un horizon de transcendance appris en premier lieu à l'Église³² ». Dans ce contexte, comme le remarque l'historien Jon Juaristi, « le *patriotisme* [basque] dans son ensemble avait besoin de la violence de l'ETA pour forcer le transfert de sacralité à la nation, seul moyen pour reconstituer la communauté nationaliste³³ ». En accord avec l'hypothèse de René Girard, le sacré était présent autour de la mort d'une victime propitiatoire qui devenait alors un élément indispensable pour la cohésion symbolique de la communauté nationaliste. L'apparition de l'ETA joua, en outre, un rôle central dans la délimitation des frontières symboliques du « nous national », car étant donné le manque de caractéristiques ayant un poids suffisant pour marquer lesdites frontières, la violence joua le rôle de renfort de celles-ci.

Dans le cas du nationalisme québécois, la situation était bien différente. En premier lieu, aucun membre du FLQ ne meurt lors d'affrontements avec les forces de l'ordre. Il n'y a donc aucune victime sacrificielle pouvant endosser le rôle de martyr de la communauté nationale. Deuxièmement, l'entrée en scène du FLQ n'a pas eu lieu dans une « société du silence », comme ce fut le cas au Pays basque, mais bien lorsque le nationalisme québécois sent qu'il commence à prendre le contrôle du destin national. Au Québec, la communauté nationaliste se trouvait dans une phase d'expansion avec le référent du Parti québécois et la force symbolique de la langue comme caractéristique diacritique ; elle n'avait donc pas besoin de recréer la communauté nationale à partir de la violence.

32. J. Zulaika, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, p. 308.

33. J. Juaristi, *Sacra Némesis [...]*, p. 114.

LA CONSTRUCTION D'UN IMAGINAIRE *RELIGIEUX* DE CONTINUITÉ NATIONALE : LA SACRALISATION DE L'HISTOIRE ET LE TERRITOIRE

Jusqu'à présent, nous nous sommes centrés sur le rôle joué par la religion dans le développement du nationalisme au Québec, aussi bien en ce qui concerne la religion historique (le catholicisme) que la religion conçue à partir de la rupture épistémologique durkheimienne³⁴, c'est-à-dire en matière de culte de la communauté nationale. Nous voulons ici faire remarquer l'importance que la religion a eue dans le développement du nationalisme au Québec en nous basant sur la catégorie de religion au vu de la rupture épistémologique et de la définition proposée par Hervieu-Léger³⁵.

Pour retracer rapidement son approche, nous pouvons dire que cette sociologue conçoit que la spécificité de la religion n'est basée ni sur son contenu, ni sur sa fonction, mais sur le genre de légitimation apporté dans l'acte de croire. Elle va d'ailleurs au-delà et défend la thèse selon laquelle « il n'y a pas de religion sans que soit invoquée, à l'appui de l'acte de croire (et de façon qui peut être explicite, semi-explicite, ou entièrement implicite) *l'autorité d'une tradition*³⁶ ». De cette manière, invoquer le passé dans l'acte de croire n'est pas un élément supplémentaire de la religion mais son fondement même : « l'essentiel [...] n'est pas le contenu même de ce qui est cru, mais l'invention, la production imaginaire du lien qui, à travers le temps, fonde l'adhésion *religieuse* des membres au groupe qu'ils forment et aux convictions qui les lient³⁷ ». En suivant la définition d'Hervieu-Léger, le religieux et l'ethnicité seraient fortement reliés puisque « l'un et l'autre créent du lien social à partir d'une généalogie postulée, généalogie naturalisée (puisque rapportée au sang et au sol) d'un côté, généalogie symbolisée (puisque constituée dans la référence croyante à un mythe ou à un récit fondateur) de l'autre³⁸ ».

34. É. Durkheim, *op. cit.*

35. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*

36. *Ibid.*, p. 110.

37. *Ibid.*, p. 118.

38. *Ibid.*, p. 228.

La définition de la catégorie « religion » d'Hervieu-Léger nous permet de comprendre ainsi l'imaginaire de continuité que crée le nationalisme en tant que dispositif *religieux* permettant d'*imaginer* la communauté nationale comme une chaîne de générations qui remonte à un passé lointain et qui trouve ses racines *illo tempore*.

Comment s'est créé cet imaginaire *religieux* de continuité nationale au Québec? Quelles similitudes et quelles différences y trouve-t-on en comparaison avec d'autres nations de la vieille Europe comme au Pays basque? Pour approfondir cette question, nous reprenons les propositions de Benedict Anderson et son analyse des temporalités permettant d'« imaginer » la nation. D'un côté, le *temps nouveau*, comme appréhension moderne du temps et, de l'autre, le *vieux temps*, au travers duquel le nationalisme fait face à cette nouveauté, enclenchant ainsi le processus d'interpréter le nationalisme *généalogiquement* : en tant qu'expression d'une tradition historique de continuité³⁹. C'est ce vieux temps qui permet d'établir une continuité depuis les racines nationales qui se perdent dans un passé lointain, presque immémorial.

Conscient des limites que l'on peut rencontrer en transposant un modèle théorique à l'étude de réalités sociohistoriques, nous appliquerons cette approche théorique à des fins heuristiques. En ce sens, le cas basque peut servir de référent comparatif pour comprendre les particularités du Québec concernant la construction de cet imaginaire *religieux* de continuité du nationalisme. Au Pays basque, le nationalisme traditionnel définit le vieux temps auquel renvoie Anderson en prenant pour référence un âge d'or caractérisé par une langue divine (l'euskera), des lois fondées sur la nature (les *fueros*), l'indépendance politique, la noblesse, l'intégrité raciale et religieuse. Cet âge d'or prend comme référence la société basque de l'Ancien Régime, sacralisée par la religion catholique et la mythologie campagnarde. Mais alors, dans le cas québécois, on peut s'interroger sur ce qu'il est arrivé au vieux temps, puisque nous savons que cette nation ne peut faire appel à un passé prémoderne aussi lointain

39. Voir B. Anderson, *Imagined Communities [...]*, p. 270.

que celui des nations de la vieille Europe. Ou, en suivant Gérard Bouchard, comment « surmonte-t-on l'impasse originelle qui naît de la volonté de s'arroger des racines anciennes dans une collectivité qui, par définition, se trouve à une sorte de point zéro de la temporalité? Autrement dit: comment construire une *mémoire longue* à partir d'une *histoire courte*⁴⁰? » Au Québec, la recherche de ce vieux temps de la nation remonte à la *Nouvelle France*, âge d'or pour le peuple canadien-français qui s'achève avec la *Conquête*. Ainsi, le nationalisme renvoie la nation à un temps primordial, un « passé plus que millénaire de la France, le pays des ancêtres fondateurs, la grande mère patrie. Cette référence assurait un précieux ancrage symbolique à la nation fragile. Du même coup, elle l'inscrivait solidement dans la voie de la continuité⁴¹ ». Groulx rehausse ainsi l'imaginaire de continuité de la nation canadienne-française: « La naissance d'une race au Canada n'implique donc aucunement la rupture de cette race nouvelle avec son vieux passé français⁴². »

Le nationalisme traditionnel, basque et canadien-français, crée son imaginaire de continuité en faisant appel à un âge d'or qui, conformément à la définition nationale d'Arana et de Groulx, est caractérisé par une période de pureté raciale et religieuse. Mais alors, qu'en est-il de l'imaginaire de continuité nationale lorsque la conception raciale-religieuse de la nation est abandonnée dans les années 1960 et 1970? Autrement dit, comment est-il plausible d'« imaginer » une nation qui a connu une profonde transformation des traits diacritiques à partir desquels les frontières symboliques de la communauté étaient délimitées?

Le « nouveau » nationalisme avait donc besoin d'un imaginaire de continuité qui, en raison des nouveaux idéaux séculaires et antiracistes, ne pouvait plus reposer sur un âge d'or s'appuyant sur la pureté raciale et religieuse. Dans le cas du « nouveau » nationalisme basque, le nouvel âge d'or fut trouvé dans la préhistoire. Pour ce qui est du Québec, la reconstruction d'un imaginaire de continuité fut plus complexe dans la mesure où le nouveau nationalisme, issu de la Révolution tranquille, conçoit la

40. G. Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, p. 34.

41. *Ibid.*, p. 18.

42. Cité par G. Bouchard, *op. cit.*, p. 119.

nation « québécoise » comme « nouvelle », marquant ainsi une rupture avec sa dénomination canadienne-française. Mais le « nouveau » nationalisme pense-t-il vraiment la nation québécoise comme une entité nouvelle et différente de la nation canadienne-française ? Certainement pas, car celle est considérée comme un maillon d'un long continuum historique qui permet de faire face au temps nouveau en faisant appel à un imaginaire de continuité nationale. Pour illustrer notre propos, il peut être significatif d'analyser cet extrait du programme du Parti québécois de 1991 : « Canadiens du XVII^e siècle, Canadiens français du XIX^e siècle et maintenant Québécois, rarement a-t-on vu un peuple chercher aussi longtemps son identité et, pourtant, en assumer l'essentiel avec autant de persistance⁴³. » Comme on peut le voir, le Parti québécois fait appel à la persistance d'un peuple au fil de l'Histoire. Néanmoins, la dénomination elle-même de Canadiens, Canadiens français et Québécois semble renvoyer à des entités différentes. Ainsi, jusqu'à quel point les Canadiens français, pour lesquels la race et la religion étaient des traits inaliénables de la nation, appartiennent-ils à la même nation que les Québécois, ayant rompu avec ces traits marquants du « nous national » ?

Pour faire face à cette discontinuité, le nationalisme a besoin de créer un imaginaire *religieux* de continuité à travers la sacralisation de l'histoire, montrant qu'au-delà des différents traits diacritiques qui ont délimité les frontières symboliques de la communauté nationale au long de l'histoire, il existe une ligne de continuité entre les différentes générations. Les changements dans ces frontières doivent donc être enrayés en affirmant l'existence de la nation depuis des origines qui se perdent *illo tempore*. Étant donné les discontinuités et les ruptures des frontières ethniques de la communauté nationale, le nationalisme a besoin d'un fondement permettant la continuité entre les générations. Et c'est dans le territoire qu'il le trouve ; un territoire qui a été sacralisé par le nationalisme car il constitue le « réceptacle » parfait pour que le sujet national perdure à travers le temps malgré les transformations de l'identité nationale. Comme l'a remarqué James Anderson, « le territoire est le réceptacle du passé dans le

43. Cité par A. Ferretti et G. Miron, *op. cit.*, p. 300.

présent⁴⁴». Le territoire permet la structuration temporelle de la nation: «le temps a passé, mais l'espace reste là⁴⁵». Le territoire devient donc l'ultime support qui permet l'imaginaire de continuité, car grâce à lui, on peut faire la narration de la nation étant donné que les origines communes, liées dans le nationalisme traditionnel à la religion et à la race, peuvent dorénavant être conçues de façon métonymique car faisant référence au territoire une fois que ces traits perdent leur poids spécifique dans l'identité collective. Les cas du Québec et du Pays basque constituent donc de clairs exemples permettant d'illustrer comment les nationalismes créent des imaginaires de continuité qui nous renvoient à la catégorie de religion en tant que modalité de croyance, d'après Hervieu-Léger.

BIBLIOGRAPHIE

- Alcedo, Miren (1996), *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*, San Sebastián, Haramburu.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Anderson, James (1988), «Nationalist Ideology and Territory», dans Ron Johnston, David Knight et Eleonore Kofman (dir.), *Nationalism, Self-determination and Political Geography*, New York, Croom Helm, p. 18-39.
- Arana, Sabino (1995), *La patria de los vascos*, San Sebastián, R&B.
- Arendt, Hannah (1967), *De la révolution*, Paris, Gallimard.
- Arès (S.J.), Richard (1968), «Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante», *L'action nationale*, vol. 57, n° 10, p. 936-947.
- Balibar, Étienne (2007), «La forme nation: histoire et idéologie», dans Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte, p. 117-143.
- Berger, Peter L. (2001), «Reflections on the Sociology of Religion Today», *Sociology of Religion*, vol. 62, n° 4, p. 443-454.
- Berriain, Josetxo (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelone, Anthropos.

44. J. Anderson, «Nationalist Ideology and Territory», p. 24.

45. *Ibid.*

- Bouchard, Gérard (2001), *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Casanova, José (2001), «Religion, the New Millennium, and Globalization», *Sociology of Religion*, 62:4, p. 415-441.
- Corcuera, Javier (2001), *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Madrid, Taurus.
- Couture, Yves (1994), *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber.
- Durkheim, Émile (1985), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Elzo, Javier (1994), «Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskalerrria», dans Juan Díez-Nicolás et Ronald Inglehart (dir.), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid, Fundesco, p. 529-550.
- Ferretti, Andrée et Gaston Miron (dir.) (1992), *Les grands textes indépendantistes. Écrits, discours et manifestes québécois 1774-1992*, Montréal, Éditions de l'Hexagone.
- Guindon, Hubert (1998), «Chronique de l'évolution sociale et politique du Québec depuis 1945», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 33-78.
- Gurrutxaga, Ander (1985), *El código nacionalista vasco durante el franquismo*, Barcelone, Anthropos.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- Jameson, Fredric (1974), «The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber», *New German Critique*, n° 1, p. 52-89.
- Juaristi, Jon (1999), *Sacra Némesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa.
- Lazure, Jon (1970), *La jeunesse du Québec en révolution*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Pérez-Agote, Alfonso (2006), *The Social Roots of Basque Nationalism*, Reno, University of Nevada Press.
- Santiago, Jose (2015), «Religion, Secularisation and Nationalism in Quebec and the Basque Country: A Comparative Approach», *Nations and Nationalism*, vol. 21, n° 1, p. 120-138.
- Sartori, Giovanni (1994), «Comparación y método comparativo», dans Giovanni Sartori et Leonardo Morlino (dir.), *La comparación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, p. 29-49.
- Senese, Phyllis M. (1979), «Catholique d'abord!: Catholicism and Nationalism in the Thought of Lionel Groulx», *Canadian Historical Review*, vol. 60, n° 2, p. 154-77.
- Smith, Anthony D. (2003), *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press.

- Solozábal, Juan José (1975), *El primer nacionalismo vasco*, Madrid, Tucar.
- Waldmann, Peter (1997), *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*, Madrid, Akal.
- Weber, Max (1971), *Économie et société*, Paris, Plon.
- Weber, Max (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- Zulaika, Joseba (1990), *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.
- Zylberberg, Jacques (1994), «Le nationalisme québécois. De l'ethnoreligion à la religion étatique», dans Georges Goriély et Jacques Lemaire (dir.), *Les nationalismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 93-98.

CHAPITRE 30

L'intégration civique et politique des musulmans en France, au Québec et au Canada anglais : quelle est l'incidence des « modèles » nationaux ?

EMILY LAXER

Université York

JEFFREY G. REITZ

Université de Toronto

PATRICK SIMON

Institut national d'études démographiques (INED)

Dans de nombreux pays d'immigration, les débats entourant l'intégration des minorités religieuses occupent désormais une place centrale dans les débats autour de la nation. En Europe tout particulièrement, les mouvements qui se consacrent à la préservation d'une identité nationale distincte multiplient les représentations d'une « altérité » musulmane problématique. En 2016, par exemple, la campagne pro-Brexit en faveur d'un retrait du Royaume-Uni de l'Union européenne se faisait largement l'écho d'inquiétudes à l'égard de l'immigration en provenance des pays musulmans. De la même façon,

l'hostilité envers les musulmans s'est révélée décisive dans les élections de 2017 aux Pays-Bas, qui ont accordé la deuxième place au Parti pour la liberté (formation populiste d'extrême droite), avec 13 % des votes¹.

Ces grands débats la place et l'appartenance nationale des musulmans s'accompagnent souvent de campagnes en faveur de lois ou règlements restreignant le port de signes et vêtements islamiques dans les institutions et les espaces publics. En 2018, emboîtant le pas à la France, la Belgique et l'Autriche, le Danemark interdisait la dissimulation complète du visage dans la sphère publique. En 2015, les Pays-Bas avaient adopté une interdiction partielle. En 2016, la chancelière allemande Angela Merkel avait appuyé la position de son parti en faveur d'une interdiction du voile intégral « dans toutes les circonstances permises par la loi² ».

À l'instar de leurs homologues européens, les politiciens et politiciennes du Québec ont amplement débattu des effets possibles d'un accroissement de la minorité musulmane sur l'identité nationale distincte de la province, et se sont interrogés sur la pertinence d'adopter des textes législatifs pour restreindre la présence des symboles islamiques dans les institutions et les espaces publics. En 2013, le gouvernement minoritaire du Parti québécois (PQ) annonçait une Charte des valeurs qui proposait notamment d'interdire aux employés de la fonction publique le port de signes religieux dans le cadre de leurs attributions professionnelles. Le dépôt du projet de loi 60, qui aurait donné force de loi à cette proposition, a soulevé pendant plusieurs mois un débat très médiatisé qui a fortement polarisé les classes politiques provinciale et fédérale. La défaite du PQ lors du scrutin provincial anticipé de 2014 a relégué la question des signes religieux à l'arrière-plan pour un temps. Le débat a cependant refait surface en 2017, quand le gouvernement suivant, formé par le Parti libéral du Québec (PLQ), a adopté un projet de loi interdisant aux usagers et prestataires de services publics de se couvrir le visage.

1. J. Henley, « Europe's Governments Signal [...] ».

2. P. Oltermann, « Angela Merkel Endorses Party's [...] ».

Ces propositions législatives et les débats qu'elles ont suscités ont ravivé l'intérêt des universitaires à l'égard du rôle des discours nationaux et des politiques d'intégration (que certains appellent des « modèles » nationaux) dans la participation sociale, économique et politique des minorités, notamment musulmane. S'intéressant à la dimension proprement politique de cette question, la présente étude s'interroge sur les différences entre la participation politique et civique des musulmans au Québec et celle de leurs coreligionnaires en France ou au Canada anglais, deux contextes nationaux s'étant dotés de « modèles » qui définissent d'autres limites et mécanismes privilégiés pour l'intégration politique. Le cadre républicain français impose aux minorités de renoncer à leurs particularités culturelles et religieuses pour participer pleinement à la vie publique commune. À l'inverse, la tradition multiculturelle fédérale canadienne valorise les affiliations associatives et autres engagements culturels privés, qu'elle considère comme des fondements légitimes de l'appartenance politique. Le « modèle » d'intégration interculturel qui se développe à l'heure actuelle au Québec (sans toutefois avoir été officiellement adopté à ce jour) diffère de ces deux approches. Empruntant à la tradition républicaine et à la tradition multiculturelle, l'approche québécoise reconnaît et valorise la diversité tout en favorisant activement l'adhésion des minorités à une culture publique commune – et francophone.

Ayant analysé les résultats de deux enquêtes nationales comparables, *Trajectoires et origines* (TeO) 2008 en France et l'Enquête sur la diversité ethnique 2002 au Canada, nous constatons que les « modèles » nationaux n'ont qu'une incidence limitée sur l'engagement civique et politique des musulmans en France, au Canada anglais et au Québec. En fait, ce sont essentiellement des facteurs individuels qui déterminent l'adhésion associative et la participation électorale. De plus, dans les domaines dans lesquels les particularismes nationaux jouent effectivement un rôle, ils semblent renvoyer à une spécificité des cultures politiques nationales plus largement partagée, qui concerne tout autant les groupes dominants que les minorités religieuses.

«MODÈLES» NATIONAUX ET INTÉGRATION POLITIQUE ET CIVIQUE

Les recherches montrent que les « modèles » nationaux d'intégration orientent la participation politique et civique des immigrants par la détermination des contours de leur appartenance à la nation. S'enracinant dans les dispositifs législatifs, les institutions et la culture, ces « modèles » établissent les critères et les paramètres matériels et symboliques de la participation politique et civique, indiquant ainsi aux citoyens et citoyennes les formes que leur participation à la vie publique devrait prendre et la portée qu'elle peut avoir. Les chercheurs universitaires qui étudient les incidences de ces cadres sur la participation politique des immigrants mobilisent le concept de « structures d'opportunités politiques³ ». En définissant le cadre normatif des relations intergroupes⁴ et en déterminant les types de revendications qui seront jugées légitimes⁵, affirment ces chercheurs, les discours nationaux d'intégration façonnent en définitive la participation politique des immigrants.

Puisqu'ils n'établissent pas les frontières symboliques de l'appartenance de la même manière, les « modèles » nationaux d'intégration de la France, du Canada anglais et du Québec devraient avoir des incidences différentes sur l'intégration politique et civique. Se réclamant de la Révolution de 1789, le discours républicain français inscrit l'intégration dans un vaste projet d'édification d'un idéal civique de la nation fondé sur un engagement participatif individuel de tous et de toutes à l'intérieur d'une sphère publique commune. Dans cette optique, les immigrants sont considérés comme bien intégrés s'ils renoncent à leurs particularités culturelles et politiques pour adhérer sans réserve aux valeurs de liberté, égalité, fraternité et laïcité. En dépit de son ouverture à l'immigration⁶, et donc, d'un parcours clairement balisé vers la citoyenneté, la France se caractérise par un impératif de conformité à l'idéal national de l'engagement citoyen dans une sphère publique neutre du point de vue culturel et religieux⁷.

3. K. Bird, « The Political Representation of Visible Minorities [...] ».

4. I. Bloemraad, *Becoming a Citizen* [...].

5. R. Koopmans et collab., *Contested Citizenship* [...].

6. J. F. Hollifield, « Immigration and Republicanism in France [...] ».

7. J. R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves*; C. Laborde, *Critical Republicanism* [...].

Si le républicanisme à la française tient la participation politique pour un engagement individuel avant tout, le discours multiculturel canadien de l'intégration considère plutôt le groupe – ou la sphère privée – comme le lieu privilégié de l'intégration politique. Adoptée par le gouvernement de Pierre Trudeau en 1971, la toute première politique multiculturelle offrait aux groupes culturels minoritaires un soutien ciblé pour favoriser leur incorporation à une identité commune. Concrètement, ce soutien prenait avant tout la forme de subventions modestes accordées à des organismes ethniques (et non des groupes religieux) pour organiser des activités culturelles. Le multiculturalisme a évolué au fil du temps, jusqu'à devenir à bien des égards, aujourd'hui, l'un des piliers de l'identité canadienne. Néanmoins, son incidence réelle sur l'intégration des immigrants et des minorités ne fait pas consensus; pour ses partisans, cette politique favorise de toute évidence l'inclusion⁸; pour ses détracteurs, elle stimule au contraire le cloisonnement des collectivités et les isole ainsi des processus politiques sociétaux⁹.

Dans l'ensemble canadien, le Québec a adopté vis-à-vis de l'immigration une approche distincte qui témoigne de la singularité de son parcours historique. Pendant la Révolution tranquille des années 1960, le gouvernement provincial a supplanté l'Église catholique à titre de principal vecteur de l'identité nationale, francophone et désormais laïque. Pour préserver cette identité dans le contexte d'une immigration croissante, le Québec s'est doté depuis 1991 de ses propres critères de sélection des nouveaux arrivants, par exemple la maîtrise du français. Le Québec s'est également distingué des autres provinces canadiennes en n'adhérant pas à la politique multiculturelle fédérale, que de nombreux nationalistes accusent de reléguer le Québec à une identité sous-nationale en plaçant tous les groupes minoritaires sur le même plan. En lieu et place du multiculturalisme canadien, certains préconisent ainsi l'interculturalisme¹⁰, une approche qui valorise la diversité, mais «dans les limites imposées par le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange

8. I. Bloemraad, *Becoming a Citizen [...]*; «Unity in Diversity? [...]; et «“We the People” in an Age of Migration [...]».

9. S. Vertovec et S. Wessendorf, *The Multiculturalism Backlash [...]*.

10. G. Bouchard, «What is Interculturalism?».

intercommunautaire¹¹». Même si le Québec ne l'a pas adopté en tant que politique officielle, l'interculturalisme n'en est pas moins considéré comme l'un des principes fondamentaux des processus décisionnels dans les commissions gouvernementales, les énoncés de politique et les débats parlementaires québécois.

Le républicanisme français, le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois définissent donc de manières relativement différentes les paramètres et les mécanismes privilégiés de la participation à la vie politique nationale. Le républicanisme et l'interculturalisme recourent à une terminologie explicite pour tracer les « limites » de la tolérance à l'égard de la diversité des points de vue et des pratiques, par exemple le respect des valeurs démocratiques, l'égalité hommes-femmes, la non-violence, etc. À l'inverse, le multiculturalisme n'évoque jamais quelque culture officielle que ce soit. En outre, alors que le multiculturalisme désigne l'ethnicité comme une dimension légitime de la citoyenneté, les discours républicain et interculturel de l'intégration insistent sur l'importance d'une culture publique commune, rejettent ainsi l'ethnicité dans la sphère privée et, dans une large mesure, la privent par conséquent de toute légitimité en matière de mobilisation politique.

Les effets du multiculturalisme sur l'intégration politique restent objet de débats parmi les chercheurs. Pour certains, cette politique favorise la participation parce qu'elle considère l'appartenance à un groupe comme une dimension valable de la citoyenneté *et* qu'elle se montre réceptive à l'activité politique fondée sur l'affiliation ethnique¹². Des études européennes corroborent cette position en montrant que les immigrants établis dans des pays dotés de politiques d'intégration inclusives expriment un taux de confiance plus élevé à l'égard du politique¹³ et participent plus activement à la vie politique nationale¹⁴.

11. A.-G. Gagnon et R. Iacovino, «Le projet interculturel québécois [...]», p. 422.

12. I. Bloemraad, *Becoming a Citizen [...]*; «Unity in Diversity? [...]»; et «“We the People” in an Age of Migration [...]».

13. M. Wright et I. Bloemraad, «Is There a Trade-Off Between Multiculturalism and Socio-Political Integration? [...]».

14. R. Koopmans et P. Statham, «Challenging the Liberal Nation-State? [...]»; E. Østergaard-Nielsen, «Transnational Political Practices and the Receiving State [...]».

D'autres études indiquent cependant que le multiculturalisme favorise la ghettoïisation sociale et résidentielle et nuit ainsi à la participation aux travaux des institutions politiques communes¹⁵. Certains chercheurs qualifient ce phénomène d'« ethnicité réactive », processus par lequel les minorités, se sentant menacées, persécutées ou frappées de discrimination dans leur société d'accueil, adopteraient un positionnement conflictuel à son égard¹⁶.

En ce qui concerne l'incidence des discours relatifs à l'intégration sur la participation ethnique, les recherches ne fournissent pas non plus des résultats clairement tranchés. En 1994, dans une étude sur la participation politique des immigrants en France et en Suisse, Ireland constatait que les politiques et pratiques favorisant l'ethnicité au niveau local incitaient les populations immigrantes à opter pour des modes d'organisation politique fondés sur l'appartenance ethnique¹⁷. Mais dans une étude réalisée en 2008 sur l'activité organisationnelle des populations caraïbes en Grande-Bretagne et en France, Maxwell aboutissait à des conclusions diamétralement opposées. Alors que le système politique français, générateur d'exclusion, inciterait les militants à se mobiliser en fonction de leurs particularismes ethniques et raciaux, le soutien institutionnel et l'inclusivité britanniques favoriseraient l'édification de coalitions plus larges¹⁸.

RECHERCHES ACTUELLES

Considérant les résultats des études sur le rôle des « modèles » nationaux qui ont été décrits ci-dessus, nous pourrions nous attendre à constater des modalités de participation bien différentes en France, au Québec et dans le reste du Canada. Bien que les trois discours d'intégration valorisent la participation, l'importance que les modèles républicain et interculturel accordent à l'édification d'un fort attachement à la sphère publique commune devrait se traduire par des taux de vote relativement plus élevés chez les musulmans et autres groupes minoritaires de la France et du

15. S. Vertovec et S. Wessendorf, *op. cit.*

16. R. G. Rumbaut, « Reaping What You Sow [...] ».

17. P. Ireland, *The Policy Challenge of Ethnic Diversity [...]*.

18. R. Maxwell, « Political Participation in France [...] ».

Québec. Par ailleurs, si le multiculturalisme favorise effectivement les solidarités intracommunautaires en considérant le groupe ethnique comme un lieu légitime de mobilisation, le discours multiculturel canadien devrait se traduire par des taux relativement plus élevés d'adhésion aux associations civiques locales, surtout dans les groupes minoritaires, musulmans ou autres.

Pour vérifier ces hypothèses, nous avons comparé la participation civique et politique des musulmans en France, au Canada anglais et au Québec. Cette approche s'apparente à celle des études transnationales qui, en l'absence de données permettant de mesurer directement l'incidence du « modèle » d'intégration, utilisent le pays comme indicateur supplétif. Nos données proviennent de l'enquête Trajectoires et origines (TeO) 2008 de l'Institut national d'études démographiques (INED) français et de l'Enquête sur la diversité ethnique réalisée en 2002 par Statistique Canada. Comptant respectivement 21 000 et 44 000 répondants, ces deux enquêtes visaient à dresser un bilan des réalités sociales, économiques et politiques des immigrants et des minorités ethniques. En plus de s'intéresser aux indicateurs sociodémographiques, les questionnaires portaient sur la participation politique, plus particulièrement la citoyenneté, le taux de vote et l'adhésion aux associations civiques. Pour optimiser la cohérence entre les échantillons nationaux analysés, notre étude restreint son champ aux personnes âgées de 18 à 60 ans nées dans le pays considéré ou à l'étranger. (En ce qui concerne les enfants nés dans le pays considéré de parents immigrants, la tranche d'âge retenue pour l'échantillon est toutefois plus restrictive et s'établit à 18-50 ans.)

Dans l'optique de mieux discerner les comportements électoraux dans les trois contextes étudiés, nous avons comparé les taux de participation aux élections municipales, mais aussi au scrutin présidentiel français de 2007 et aux élections fédérales canadiennes de 2000. La politique provinciale jouant un rôle déterminant dans l'édification du « modèle » national d'intégration québécois, nous avons également pris en considération les scrutins provinciaux du Québec et du Canada anglais. Pour mesurer l'engagement civique, nous avons demandé aux répondants s'ils avaient été membres d'une association ou avaient participé aux activités d'une association dans les 12 mois précédant l'enquête. Afin de mieux

circonscrire l'engagement civique des groupes ethniques ou religieux, nous avons par ailleurs distingué l'adhésion aux associations religieuses et aux associations ethniques, celles-ci se définissant par le fait que plus de la moitié de leurs membres partagent une même ascendance ethnique¹⁹.

Les deux variables indépendantes principales que nous avons retenues pour prédire le comportement électoral et l'engagement civique sont l'affiliation religieuse et l'appartenance générationnelle. La première correspond à une mesure nominale des catégories suivantes: «chrétiens» (référence), «musulmans», «autre religion», «aucune religion». La seconde établit une distinction entre la «population dominante» (les personnes nées en France / au Canada de deux parents également nés en France / au Canada), les individus de «deuxième génération» (les personnes nées en France / au Canada et dont au moins l'un des deux parents est né à l'étranger), et les «immigrants» (les personnes nées à l'étranger).

Le tableau 1 récapitule l'origine et l'appartenance générationnelle des minorités dans chacun des contextes étudiés, par affiliation religieuse. D'emblée, il montre qu'en France, un peu plus de la moitié des musulmans sont nés à l'étranger (57,9%). Au Canada anglais et au Québec, par contre, la grande majorité d'entre eux sont des immigrants (89,7% et 94,5%, respectivement). Les immigrants sont également très nombreux parmi ceux et celles qui se réclament d'une autre religion non chrétienne (80,1% au Canada anglais et 71,8% au Québec), alors que seulement un peu plus de la moitié de la population minoritaire chrétienne est née à l'extérieur du pays (52,9% pour le Canada anglais et 58,6% pour le Québec).

19. Les deux enquêtes ne mesurent pas le phénomène de la même manière. La variable L_ASSOR de TeO indique si le répondant fait partie d'une association se composant presque exclusivement de membres provenant d'un même pays ou dont les parents proviennent d'un même pays. Par contre, la question PC_Q050 de l'enquête canadienne permet d'établir si tous les membres de l'association la plus importante pour le répondant partagent une même ascendance ethnique – ou la plupart d'entre eux, la moitié d'entre eux, moins de la moitié d'entre eux ou aucun d'entre eux. Cette question s'adresse uniquement aux répondants qui ont indiqué avoir une ascendance ethnique non canadienne et lui ont accordé une importance de 4 ou 5.

L'origine des populations musulmanes diffère aussi considérablement d'un contexte à l'autre. En France, elle témoigne de l'histoire coloniale du pays: les trois quarts des musulmans indiquent qu'eux-mêmes ou leurs parents sont nés au Maghreb (Algérie, Maroc, Tunisie); les autres sont originaires de l'Afrique subsaharienne ou de la Turquie. La maîtrise du français constituant un critère important de sélection des immigrants au Québec, une grande partie des musulmans québécois proviennent également du Maghreb. Les minorités musulmanes du Canada anglais sont par contre originaires essentiellement de l'Asie du Sud, de la Turquie, du Moyen-Orient, de l'Asie de l'Ouest, de l'Asie centrale ou de l'Afrique subsaharienne.

Les musulmans et autres minorités religieuses des trois contextes étudiés diffèrent aussi par des traits individuels ayant une incidence avérée sur l'intégration politique et civique (voir tableau 2). Au Canada, les musulmans, mais aussi les autres minorités religieuses et non religieuses, bénéficient généralement d'un niveau d'instruction supérieur à la moyenne, un facteur qui devrait induire un taux relatif de participation plus élevé. En France, par contre, les minorités musulmanes présentent un niveau d'instruction inférieur à la moyenne. Dans les trois contextes, les musulmans sont par ailleurs les moins bien lotis du point de vue économique: sur l'ensemble des groupes minoritaires, ce sont eux qui présentent le taux de chômage le plus élevé et le revenu familial le plus faible. De plus, les données canadiennes montrent que, par rapport à tous les autres groupes minoritaires, religieux ou non, la population musulmane est celle qui compte proportionnellement le plus grand nombre de personnes appartenant à une «minorité visible» (89,5% au Canada anglais et 72,8% au Québec)²⁰.

20. La loi française interdit la collecte de statistiques sur l'appartenance ethnique ou raciale. Pour établir la catégorie «minorité visible» dans l'enquête TeO, nous avons par conséquent utilisé le lieu de naissance à titre supplétif – celui du répondant lui-même ou celui de ses parents dans le cas des individus de deuxième génération. Nous avons distingué deux possibilités: origine européenne ou non européenne. Nous avons ensuite considéré les répondants d'origine non européenne comme appartenant à une «minorité visible».

PARTICIPATION ASSOCIATIVE

Pour comparer l'engagement civique dans les trois contextes, nous examinons les taux d'adhésion aux associations (générales, religieuses ou ethniques) dans la population dominante et dans les minorités, ces dernières étant réparties selon leur affiliation religieuse. Ainsi que l'indique le tableau 3, le taux d'adhésion à une association dans la population dominante est généralement plus élevé au Canada qu'en France, un constat qui confirme les résultats de recherches antérieures. Au Canada, par ailleurs, la participation associative de la population dominante est moins élevée au Québec que dans le reste du pays. Cette observation corrobore également des recherches antérieures, lesquelles attribuent cette singularité au fait que les catholiques, qui représentent près de 90 % de la population dominante francophone du Québec, sont moins enclins que les protestants à s'investir dans le bénévolat en dehors des structures officielles de l'Église²¹. Par contre, dans les populations minoritaires, et particulièrement chez les musulmans et les personnes qui ne se revendiquent d'aucune religion, les taux d'affiliation associative s'avèrent remarquablement similaires au Québec et au Canada anglais. En d'autres termes, si les taux *relatifs* de participation diffèrent au Québec et au Canada anglais, les taux *nets* sont plus ou moins les mêmes dans l'ensemble des minorités religieuses du pays.

L'adhésion à une association religieuse différencie les trois contextes étudiés de manière plus flagrante. Ainsi que le montre le tableau 3, les membres des minorités sont proportionnellement plus nombreux à considérer la religion comme « très importante » au Canada anglais par rapport au Québec; mais quel que soit le groupe religieux considéré, l'écart s'établit à moins de 10 %. Par contre, le taux d'adhésion à une association religieuse se révèle deux fois plus élevé chez les musulmans du Canada anglais (6,9 %) que chez leurs coreligionnaires de la France (2,5 %); le Québec occupe une position intermédiaire, avec un taux de 5 %. Ce constat semble indiquer que dans chacun des trois contextes étudiés, les minorités religieuses adoptent les normes de participation associative de leur société d'accueil.

21. M. Hwang, R. Andersen et E. Grabb, « Voluntary Association Activity in Quebec [...] », p. 213.

L'adhésion à une association ethnique est aussi beaucoup plus fréquente au Canada qu'en France, y compris chez les musulmans. Ce taux s'établit en effet aux alentours de 10% au Canada, et ce, tant au Québec que dans le reste du pays, contre seulement 7% en France. Dans les minorités non musulmanes, la situation est également très comparable au Québec et au Canada anglais, avec un taux de participation de presque 20% pour les «autres» groupes religieux. Le taux d'adhésion des chrétiens se situe entre celui des musulmans et celui des «autres» groupes religieux : environ 13%, au Québec comme au Canada anglais.

La régression logistique permet de mesurer la signification statistique de cette disparité des taux d'engagement civique et de neutraliser non seulement l'incidence de l'affiliation religieuse, mais aussi celle de la génération, de l'appartenance à une minorité visible, de l'âge, du genre, de la situation familiale, du niveau de scolarisation, du revenu du ménage et de la présence sur le marché de l'emploi (tableau 4). Le modèle 1 reprend l'analyse de la première ligne du tableau 3 : il confirme que le taux général d'engagement civique est plus bas au Québec (0,650) et que, de toutes les minorités religieuses, les musulmans sont les moins susceptibles d'adhérer à une association, tant en France (0,377) qu'au Canada (0,463 hors Québec). De plus, dans les régressions canadiennes, l'incorporation d'un terme d'interaction correspondant à la région (Québec et Canada anglais) et à l'affiliation religieuse ne révèle aucune différence significative dans le taux probable d'adhésion à une association chez les musulmans du Canada anglais, comparativement à ceux du Québec. Par contre, les minorités du Québec qui se réclament d'une affiliation religieuse autre que chrétienne ou musulmane (ce sont essentiellement des fidèles des religions juive, hindoue et sikh) sont significativement plus susceptibles d'adhérer à une association civique que celles du reste du Canada.

Les modèles 2 à 4 intègrent des variables de contrôle. Ils montrent que le fait d'être immigrant ou d'appartenir à une minorité visible réduit la probabilité de faire partie d'une association, en France comme au Canada ; l'incidence de l'appartenance à une minorité visible est cependant beaucoup plus importante au Canada qu'en France. Si ces variables ainsi que les autres caractéristiques sociodémographiques prises en compte dans le modèle 4

peuvent expliquer en partie l'incidence négative chez les musulmans, cette incidence se maintient, et même à des niveaux remarquablement similaires, au Canada anglais (0,596) et en France (0,632). Avec un rapport de cote de 1,277, les musulmans du Québec ne se distinguent pas de manière significative de la population dominante à cet égard.

PARTICIPATION ÉLECTORALE

Dans chacun des trois contextes étudiés, nous analysons les comportements électoraux au niveau municipal et national et aussi, pour le Canada, au niveau provincial. Notre échantillon d'électeurs comprenait des immigrants naturalisés et des personnes nées dans le pays considéré de parents immigrants (tous citoyens), en âge de voter aux élections précédant l'étude – en l'occurrence, le scrutin présidentiel de 2007 en France et les élections fédérales de 2000 au Canada. Le tableau 5 montre que le taux de participation des minorités musulmanes aux élections nationales françaises s'établit à 90% environ, une proportion légèrement inférieure au taux de 94,8% observé dans la population majoritaire. Aux élections municipales, le taux de participation des musulmans s'élève à 80%; ici encore, il n'est inférieur que de 6% à celui de la population majoritaire. En France, par conséquent, le taux de participation des musulmans aux élections nationales et municipales n'est pas significativement différent de celui de la population en général.

Au Canada anglais, le taux de vote des musulmans aux élections fédérales s'établit à 62%, un peu moins que les 70,4% observés parmi les minorités religieuses non musulmanes et non chrétiennes, mais beaucoup moins que les 75% et 75,4% constatés dans la population majoritaire et parmi les minorités chrétiennes, respectivement. Le rapport des taux de participation électorale des musulmans et autres minorités, d'une part, et de la population majoritaire, d'autre part, s'avère presque identique pour les élections provinciales et municipales. Nos recherches établissent par ailleurs que les musulmans et autres minorités religieuses du Québec présentent des taux de participation supérieurs à ceux de leurs coreligionnaires du Canada anglais: 82,1% pour les musulmans et 83,6%, par exemple, pour les minorités chrétiennes. Leur

taux de vote est d'ailleurs souvent plus élevé lui aussi que celui de la population majoritaire francophone, qui s'établit à 81,3%.

Des données plus récentes collectées par *Environics* semblent révéler une certaine fluctuation de l'écart entre musulmans du Québec et du Canada anglais en fonction du cycle électoral. Aux élections fédérales de 2006, les musulmans ayant le droit de vote ont été proportionnellement un peu plus nombreux à s'exprimer par les urnes au Canada anglais (55,4%) qu'au Québec (48,8%). En 2015, les conservateurs fédéraux ont fait du niqab et du terrorisme des enjeux importants de la campagne électorale; l'écart régional entre les musulmans s'est alors quelque peu resserré: 83,8% ont voté au Canada anglais, contre 80,7% au Québec. Ces données indiquent que, si le taux de participation aux élections fluctue de manière significative d'un cycle électoral à l'autre, les déterminants fondamentaux de la participation restent relativement constants, en particulier l'écart interrégional²².

La régression logistique nous permet de distinguer les incidences compositionnelles des incidences contextuelles par la neutralisation du différentiel positif du taux de participation chez les répondants plus âgés, les personnes mariées, celles qui possèdent un niveau d'éducation plus élevé, occupent actuellement un emploi ou disposent d'un revenu familial plus important. Nous avons analysé un échantillon d'électeurs comprenant des personnes de ces trois groupes: population dominante, deuxième génération, immigrants naturalisés. Considérant l'incidence majeure de l'âge sur la participation électorale et le fait que les musulmans sont en moyenne plus jeunes que la population globale dans les trois contextes étudiés, nous avons par ailleurs restreint les échantillons de la régression aux répondants âgés d'au moins 21 ans.

Nos recherches indiquent qu'en France, aux élections nationales (voir tableau 6) et municipales (ces données ne sont pas reproduites ici), le différentiel négatif de la participation électorale musulmane s'explique par la composition de ce groupe, plus particulièrement la génération et les caractéristiques démographiques. Après neutralisation de toutes les variables précitées

22. Environics Institute, *Survey of Muslims in Canada 2006* et *Survey of Muslims in Canada 2016*.

(modèle 5), la probabilité de participation électorale des musulmans comparativement aux chrétiens est presque égale à 1 (0,880). Le Canada présente des traits remarquablement similaires, puisque le différentiel négatif musulman s'atténue et perd de son caractère significatif après neutralisation des variables précitées (0,851 dans le modèle 5). Au Québec, le différentiel de participation des musulmans est positif (1,935), mais pas de manière significative.

Ainsi que le montre le tableau 6, les déterminants du vote présenteraient deux différences majeures d'un contexte à l'autre. Premièrement, le fait d'appartenir à une minorité visible exerce une incidence négative majeure et significative sur la participation électorale au Canada, mais pas en France, pays dans lequel l'appartenance générationnelle constitue un prédicteur plus significatif. Deuxièmement, l'adhésion à une association ethnique augmente de manière significative le taux probable de participation électorale au Canada, mais pas en France. Ce constat corrobore en partie le point de vue selon lequel l'appartenance à un groupe ethnique constituerait un moteur important de la participation dans les sociétés multiculturelles. D'autres modèles (dont les résultats ne sont pas montrés ici) comprennent un terme d'interaction pour la région et l'affiliation associative; ils ne révèlent aucune différence significative dans l'incidence de l'appartenance à une association (générale ou ethnique) sur la participation électorale au Québec, comparativement au reste du Canada.

CONCLUSION

L'objectif de ce chapitre consistait à déterminer, au moyen de données d'enquêtes comparables, les incidences des « modèles » nationaux d'intégration de la France, du Canada et du Québec sur la participation à la vie politique et civique des minorités religieuses, particulièrement musulmane. Établis à partir d'analyses descriptives et d'analyses de régression de l'adhésion à des associations (générales, religieuses ou ethniques) et du taux de participation électorale, nos résultats ne corroborent qu'en partie l'hypothèse largement répandue selon laquelle le républicanisme, le multiculturalisme et l'interculturalisme détermineraient de manière significative l'engagement politique et civique.

Selon notre hypothèse de départ, en raison du message véhiculé par chacun des trois « modèles », les musulmans devraient participer de manière plus active à la vie civique et politique au Canada anglais et en France, le Québec occupant une position intermédiaire. Ce n'est toutefois pas ce que nous constatons. Nos recherches indiquent que, des trois contextes étudiés, c'est le Québec qui présente le taux le plus élevé de participation électorale des minorités *par rapport* à la population majoritaire – et le Canada anglais, le plus faible. Nous observons aussi que, en France comme au Canada, voter dépend en grande partie de l'âge, du niveau de scolarité et de la génération d'appartenance : les personnes plus âgées, plus instruites et elles-mêmes nées dans le pays considéré (de parents immigrants) sont celles qui participent le plus activement aux élections présidentielles (en France) ou fédérales (au Canada).

Les contextes nationaux étudiés se distinguent cependant plus nettement par la prévalence et l'effet de l'affiliation à une association religieuse ou ethnique. Si les musulmans des trois terrains d'enquête accordent une grande importance à leur religion, ils sont beaucoup plus susceptibles d'exprimer cet attachement religieux par un engagement associatif au Canada anglais qu'en France, le Québec occupant une position intermédiaire. De plus, les taux d'appartenance à une association ethnique se révèlent notablement plus élevés au Canada anglais et au Québec qu'en France, ce qui pourrait s'expliquer par la légitimité que chacun des trois « modèles » d'intégration attribue à l'attachement aux racines et valeurs ethniques. Cette différence est d'autant plus frappante que les musulmans sont proportionnellement bien plus nombreux en France qu'au Canada – 10% et 3% de la population, respectivement. Il paraîtrait donc plausible que, dans ce groupe, la propension à faire partie d'une association ethnique soit encore plus importante qu'elle ne l'est dans la réalité.

Enfin, nos recherches indiquent que la relation entre l'engagement civique et la participation électorale n'est pas la même en France qu'au Québec ou au Canada anglais : l'appartenance à une association ethnique a un effet positif sur le taux de vote plus important au Canada, y compris au Québec, qu'en France. Ce constat donne raison aux théories qui attribuent un rôle mobilisateur de l'ethnicité dans les sociétés multiculturelles.

Au total, nos recherches ne corroborent que partiellement l'hypothèse selon laquelle les «grands récits nationaux²³», ou discours d'intégration, joueraient un rôle déterminant dans l'intégration politique et civique des minorités. Si ces discours paraissent effectivement influencer sur les formes ethniques de l'engagement, d'autres types d'activités, par exemple la participation électorale ou l'adhésion à une association générale (c'est-à-dire ouverte à la population dominante ainsi qu'aux minorités), semblent dépendre principalement de la structure des institutions politiques et de la culture participative nationale. Il est crucial à ce stade que d'autres recherches s'intéressent à l'effet des lois récentes interdisant le port de certains signes religieux sur la participation politique. Certaines études préliminaires indiquent que ces textes législatifs, par exemple la loi française de 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, ont des conséquences bien réelles. En particulier, les personnes directement touchées subissent du harcèlement depuis l'adoption de ces dispositifs législatifs et, dans certains cas, pourraient même envisager de se confiner chez elles²⁴. Certains indices révèlent toutefois que l'opposition à ces lois se structure au niveau organisationnel et pourrait mobiliser les groupes visés. Par exemple, la loi québécoise de 2017 interdisant aux usagers et prestataires de services publics de dissimuler leur visage a suscité une vive opposition de la part des associations musulmanes et organismes de défense des droits civils, et a finalement été suspendue par un juge de la Cour supérieure²⁵. Il reste à voir si ce type de militantisme débouchera sur une participation politique et civique plus active chez les musulmans du Québec par rapport à leurs coreligionnaires de la France, pays dans lequel les lois restrictives sont désormais bien établies, ou du Canada anglais, où cet enjeu commence à peine à pénétrer le discours politique, et de manière encore symbolique pour l'essentiel.

23. R. Alba et N. Foner, «Comparing Immigrant Integration [...]».

24. Open Society Foundation, *After the Ban [...]*.

25. M.-M. Sioui, «L'article controversé de la loi [...]».

TABLEAU 1 – Origine des personnes immigrantes ou de deuxième génération, par affiliation religieuse – France, Canada anglais, Québec

	FRANCE				CANADA ANGLAIS			
	TOUTES MINORITÉS		MUSULMANS		CHRÉTIENS		MUSULMANS	
	1 ^{re} gén.	2 ^e gén.						
Total%	51,1	48,9	57,9	42,1	52,9	47,1	89,7	10,3
Lieu de naissance / lieu de naissance des parents								
Caraïbes	8,5	7,0	0,1	0,4	7,3	4,5	0,8	3,1
Amérique centrale / Amérique du Sud					10,7	3,4	2,2	5,2
Europe méridionale	17,9	37,1	1,7	1,1	11,5	26,4	2,8	2,4
Autres pays d'Europe	11,1	8,8	0,6	0,4	23,8	48,9	1,3	1,8
Maghreb	30,4	34,2	70,3	83	0,0	0,0	1,8	1,0
Afrique subsaharienne*	12,7	5,6	10,5	7,9	6,0	1,0	13,6	23,7
Turquie	5,5	1,9	12,2	5,5	0,1	0,1	2,2	1,2
Moyen-Orient**	1,6	0,8	1,1	0,5	3,2	1,1	17,3	24,5
Asie centrale / Asie de l'Ouest	1,5	0,1	1,5	0,0	0,8	0,2	19,4	4,6
Asie du Sud	2,1	0,6	1,4	0,9	3,3	1,0	36,2	28,0
Asie de l'Est et du Sud-Est	5,8	2,9	0,2	0,3	28,7	5,9	2,2	4,6
Autre***	2,9	1,1	0,2	0,0	4,7	7,5		
N (chiffres arrondis pour le Canada)	9 168	8 760	3 248	2 366	352 320	315 850	75 370	8 610

Sources: Enquête Trajectoires et origines 2009 (France), Enquête nationale auprès des ménages 2011 (Canada)

Échantillon: Personnes âgées de 18 à 60 ans (18 à 50 ans pour les «deuxième génération»)

Les données canadiennes ne tiennent pas compte des Canadiens et Canadiennes autochtones, des personnes nées à l'étranger et ne possédant pas le statut de résident permanent, ni des personnes nées à l'étranger, mais canadiennes de naissance.

CANADA ANGLAIS				QUÉBEC							
AUTRE RELIGION		AUCUNE RELIGION		CHRÉTIENS		MUSULMANS		AUTRE RELIGION		AUCUNE RELIGION	
1 ^{re} gén.	2 ^e gén.										
80,1	19,9	52,7	47,3	58,6	41,4	94,5	5,5	71,8	28,2	64,9	35,1

1,5	2,2	3,0	2,9	16,5	10,7	0,3	2,8	1,2	1,0	6,3	8,2
4,0	3,8	3,9	2,4	18,1	4,3	0,2	0,7	2,8	2,0	9,8	5,3
0,1	1,2	2,9	7,0	10,7	42,1	1,5	1,9	0,3	2,6	3,4	13,9
4,5	22,0	21,7	59,7	22,8	24,3	1,7	1,9	7,0	30	29,7	37,8
0,1	1,0	0,1	0,1	0,4	0,8	53,9	22,1	4,7	14,5	4,9	3,6
2,2	2,5	1,8	1,1	8,3	1,4	7,8	8,5	2,3	1,1	2,9	2,4
0,0	0,1	0,3	0,1	0,3	0,3	2,5	3,7	0,2	0,2	0,6	0,4
1,5	2,7	0,9	0,7	9,3	5,1	13,8	32,9	4,7	7,5	2,0	3,7
1,3	0,7	3,5	0,4	0,9	0,3	7,6	4,5	0,9	0,5	3,8	1,0
58,6	43,3	1,7	1,8	1,1	0,6	10,0	20,1	30,9	11,4	0,8	1,5
23,0	13,4	54,1	14,1	8,7	2,7	0,7	0,9	41,5	20,8	32,6	13,6
3,1	7,1	6,0	9,8	2,9	7,4			3,6	8,4	3,1	8,6
129 370	32 290	174 590	147 510	71 290	51 430	25 650	1 480	12 100	4 940	21 960	11 740

* Cette catégorie comprend tous les pays d'Afrique à l'exception de ceux du Maghreb, de la Libye et de l'Égypte.

** Cette catégorie comprend l'Égypte, la Libye, Bahreïn, l'Irak, Israël, la Jordanie, le Koweït, le Liban, Oman, la Palestine / Cisjordanie / Bande de Gaza, le Qatar, l'Arabie Saoudite, la Syrie, les Émirats arabes unis et le Yémen.

*** Cette catégorie comprend les autres pays d'Amérique du Nord, l'Océanie et l'Australie.

TABEAU 2 – Caractéristiques sociodémographiques, population dominante et minorités, par affiliation religieuse – France, Canada anglais, Québec

	FRANCE		CANADA ANGLAIS		
	POPULATION DOMINANTE	MINORITÉ, MUSULMANS	POPULATION DOMINANTE	MINORITÉ, CHRÉTIENS	MINORITÉ, MUSULMANS
N (chiffres arrondis pour le Canada)	3 781	5 614	8 890	9 150	580
Femmes (%)	50,9	51,5	51,0	53,4	45,2
Âge moyen	39,9	34,6	38,9	39,4	36,9
Situation maritale/parentale					
En couple, pas d'enfant	24,3	10,1	21,6	15,8	10,2
En couple avec enfant(s)	39,7	49,3	40,0	48,4	54,8
Pas en couple	36,1	40,7	38,5	35,8	35,0
Niveau de scolarité					
Secondaire ou moins	70,1	78,1	42,6	34,8	29,5
Postsecondaire non univ.	13,4	9,0	36,7	38,5	31,0
Diplôme universitaire	16,5	12,9	20,7	26,6	39,4
Revenu familial (1000)	35,4	25,6	75,7	79,0	57,8
Emploi					
Sans emploi	18,6	28,6	15,2	15,4	25,8
Inactifs	7,8	15,3	5,9	4,5	8,3
Salariés	73,7	56,1	78,8	80,1	65,9
Minorités visibles (%)	ND	98,0	ND	28,2	89,5

Sources : Enquête Trajectoires et origines 2009 (France), Enquête sur la diversité ethnique (Canada)

Échantillon : Personnes âgées de 18 à 60 ans (18 à 50 ans pour les « deuxième génération »)

Les données canadiennes ne tiennent pas compte des Canadiens et Canadiennes autochtones, des personnes nées à l'étranger et ne possédant pas le statut de résident permanent, ni des personnes nées à l'étranger, mais canadiennes de naissance.

CANADA ANGLAIS		QUÉBEC					
MINORITÉ, AUTRES	MINORITÉ, AUCUNE RELIGION	POPULATION DOMINANTE, FRANCO-PHONES	POPULATION DOMINANTE, ANGLO-PHONES	MINORITÉ, CHRÉTIENS	MINORITÉ, MUSULMANS	MINORITÉ, AUTRES	MINORITÉ, AUCUNE RELIGION
1 490	3 360	2 540	210	1 610	100	180	340
52,2	46,2	51,0	53,5	52,6	38,8	40,6	42,3
37,0	37,1	39,8	38,7	38,4	35,5	37,4	34,4
10,1	17,1	24,4	19,3	12,3	10,2	18,8	13,5
55,2	38,5	36,7	39,6	43,0	54,5	42,8	31,9
34,7	44,4	38,9	41,1	44,7	35,3	38,4	54,5
39,9	35,2	42,6	35,4	31,7	27,9	25,9	24,5
25,3	32,7	37,9	29,5	39,0	33,1	37,8	37,3
34,8	32,1	19,5	35,1	29,3	39,0	36,3	38,2
82,0	72,0	63,0	78,5	64,0	42,7	71,0	65,0
20,7	19,9	17,9	14,7	18,2	29,4	22,6	16,9
6,8	6,6	6,1	3,1	5,8	16,7	6,3	8,2
72,5	73,5	76,1	82,1	76,0	53,9	71,1	74,9
84,6	42,2	ND	ND	31,2	72,8	58,3	44,5

TABEAU 3 – Adhésion à une association (générale, religieuse ou ethnique) et importance de la religion, population dominante et minorités, par affiliation religieuse – France, Canada anglais, Québec

	FRANCE		CANADA ANGLAIS		
	POPULATION DOMINANTE	MINORITÉ, MUSULMANS	POPULATION DOMINANTE	MINORITÉ, CHRÉTIENS	MINORITÉ, MUSULMANS
N (chiffres arrondis pour le Canada)	3 781	5 614	8 890	9 150	580
Membres d'une association					
(%)	36,4	18,9	49,8	46,8	31,0
Membres d'une association religieuse					
(%)	1,6	2,5	6,4	9,7	6,9
Importance de la religion*					
« 5 » [« 4 » en France] (%)	9,1	49,9	29,1	42,5	67,1
Membres d'une association ethnique**					
(%)	0,2	7,4	4,3	12,6	11,6

Sources et restrictions d'échantillonnage : voir tableau 2.

* Échantillon limité aux personnes ayant déclaré une affiliation religieuse

** Au Canada, l'échantillon se limite aux personnes ayant déclaré une ascendance ethnique non canadienne à laquelle elles ont attribué une importance de 4 ou 5.

CANADA ANGLAIS		QUÉBEC					
MINORITÉ, AUTRES	MINORITÉ, AUCUNE RELIGION	POPULATION DOMINANTE, FRANCO- PHONES	POPULATION DOMINANTE, ANGLO- PHONES	MINORITÉ, CHRÉTIENS	MINORITÉ, MUSUL- MANS	MINORITÉ, AUTRES	MINORITÉ, AUCUNE RELIGION
1 490	3 360	2 540	210	1 610	100	180	340
36,7	38,5	38,4	47,3	39,1	29,0	43,9	38,8
11,0	ND	1,5	-	4,3	< 5%	< 5%	ND
61,2	ND	16,1	17,2	38,2	59,2	42,5	ND
18,6	6,7	12,9	7,3	13,8	9,4	21,8	7,4

TABEAU 4 – Régressions logistiques : taux probable d'adhésion à une association (générale ou religieuse), répondants âgés de 18 à 60 ans – France, Canada anglais, Québec

	ADHÉSION À UNE ASSOCIATION (GÉNÉRALE)							
	FRANCE							
	MODÈLE 1		MODÈLE 2		MODÈLE 3		MODÈLE 4 (A)	
	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P
Région								
Canada anglais (gr)								
Québec								
Religion								
Chrétiens (gr)								
Musulmans	0,377	***	0,506	***	0,531	***	0,632	***
Autres	0,777	ns	0,897	ns	0,926	ns	0,942	ns
Aucune religion	0,853	*	0,846	*	0,848	*	0,865	ns
Région* Religion								
Musulmans, Québec								
Autres, Québec								
Aucune religion, Québec								
Génération								
Population dominante (gr)								
Deuxième génération			0,811	***	0,827	***	0,876	*
Immigrants			0,66	***	0,679	***	0,712	***
Minorité visible ?								
Non (gr)								
Oui					0,924	ns	0,877	ns
Constante	0,61	***	0,636	***	0,639	***	0,385	***
N	17 283		17 283		17 283		17 283	

(a) après neutralisation de l'incidence de l'âge, du genre, de la situation maritale/parentale, du niveau de scolarisation, du revenu du ménage et de la présence de l'emploi.

Sources et restrictions concernant l'échantillonnage : voir tableau 2.

ADHÉSION À UNE ASSOCIATION (GÉNÉRALE)							
CANADA							
MODÈLE 1		MODÈLE 2		MODÈLE 3		MODÈLE 4 (A)	
RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P
0,650	***	0,629	***	0,630	***	0,648	***
0,463	***	0,594	***	0,645	***	0,596	***
0,596	***	0,741	***	0,808	*	0,809	*
0,738	***	0,744	***	0,752	***	0,745	***
1,267	ns	1,319	ns	1,277	ns	1,277	ns
2,215	*	2,285	**	2,299	**	2,179	*
1,177	ns	1,198	ns	1,194	ns	1,041	ns
		1,103	*	1,124	**	1,030	ns
		0,707	***	0,762	***	0,706	***
				0,847	***	0,826	***
0,985	ns	1,042	ns	1,040	ns	0,861	ns
27 790		27 790		27 790		27 790	

TABLEAU 5 – Participation électorale, population dominante et minorités, par affiliation religieuse – France, Canada anglais, Québec

	FRANCE (A)		CANADA ANGLAIS		
	POPULATION DOMINANTE	MINORITÉ, MUSULMANS	POPULATION DOMINANTE	MINORITÉ, CHRÉTIENS	MINORITÉ, MUSULMANS
N (chiffres arrondis pour le Canada)	3 781	5 614	8 890	9 150	580
Ont voté aux dernières élections fédérales					
%	94,8	89,4	75,0	75,4	62,0
Ont voté aux dernières élections provinciales					
%	ND	ND	73,5	72,0	60,1
Ont voté aux dernières élections municipales					
%	85,9	79,6	59,3	58,8	46,0

(a) Les résultats concernent la population âgée de plus de 21 ans (élections fédérales) et de plus de 25 ans (élections municipales).

Sources et restrictions concernant l'échantillonnage : voir tableau 2.

CANADA ANGLAIS		QUÉBEC					
MINORITÉ, AUTRES	MINORITÉ, AUCUNE RELIGION	POPULATION DOMINANTE, FRANCO- PHONES	POPULATION DOMINANTE, ANGLO- PHONES	MINORITÉ, CHRÉTIENS	MINORITÉ, MUSULMANS	MINORITÉ, AUTRES	MINORITÉ, AUCUNE RELIGION
1 490	3 360	2 540	210	1 610	100	180	340
72,1	68,2	81,3	94,2	83,6	82,1	71,9	72,7
66,1	65,2	82,8	89,8	81,8	74,9	68,9	66,9
54,6	47,0	63,9	75,8	65,1	61,4	60,0	49,2

TABLEAU 6 – Régressions logistiques : taux probable de participation aux dernières élections fédérales, répondants âgés de 21 à 60 ans – France, Canada anglais, Québec

	ÉLECTIONS FÉDÉRALES									
	FRANCE									
	MODÈLE 1		MODÈLE 2		MODÈLE 3		MODÈLE 4		MODÈLE 5 (A)	
	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P
Région										
Canada anglais (gr)										
Québec										
Religion										
Chrétiens (gr)										
Musulmans	0,374	***	0,628	***	0,646	*	0,688	ns	0,880	ns
Autre religion	0,691	ns	0,891	ns	0,908	ns	0,925	ns	0,984	ns
Aucune religion	0,605	***	0,606	***	0,606	***	0,615	**	0,714	*
Région* Religion										
Musulmans, Québec										
Autre religion, Québec										
Aucune religion, Québec										
Génération										
Population dominante (gr)										
Deuxième génération			0,679	***	0,688	**	0,723	*	0,809	ns
Immigrants			0,457	***	0,467	***	0,495	***	0,444	***
Minorité visible?										
Non (gr)										
Oui					0,951	ns	0,957	ns	0,965	ns
Participation civique										
Pas membres d'une association (gr)										
Membres d'une association civique							2,055	***	1,856	***
Membres d'une association ethnique							1,183	ns	1,200	ns
Constante	22,657	***	23,957	***	24,037	***	19,027	***	9,392	***
N	10 586		10 586		10 583		10 583		10 583	

ÉLECTIONS FÉDÉRALES									
CANADA									
MODÈLE 1		MODÈLE 2		MODÈLE 3		MODÈLE 4		MODÈLE 5 (A)	
RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P	RAPPORT DE COTE	P
1,499	***	1,491	***	1,494	***	1,559	***	1,766	***
0,528	***	0,548	***	0,699	*	0,737	ns	0,851	ns
0,754	*	0,779	*	1,017	ns	1,033	ns	1,203	ns
0,647	***	0,648	***	0,666	***	0,694	***	0,786	***
1,637	ns	1,648	ns	1,546	ns	1,561	ns	1,935	ns
0,690	ns	0,695	ns	0,712	ns	0,639	ns	0,551	ns
0,833	ns	0,835	ns	0,826	ns	0,811	ns	0,817	ns
		1,001	ns	1,061	ns	1,045	ns	1,164	**
		0,950	ns	1,235	***	1,263	***	0,839	*
				0,582	***	0,580	***	0,705	***
						1,639	***	1,435	***
						2,120	***	1,751	***
3,698	***	3,730	***	3,717	***	2,933	***	0,894	ns
22 640		22 640		22 640		22 640		22 640	

BIBLIOGRAPHIE

- Alba, Robert et Nancy Foner (2014), «Comparing Immigrant Integration in North America and Western Europe: How Much do the Grand Narratives Tell Us?», *International Migration Review*, vol. 48, n° 51, p. S262-S290.
- Bird, Karen (2005), «The Political Representation of Visible Minorities in Electoral Democracies: A Comparison of France, Denmark, and Canada», *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 11, n° 4, p. 425-465.
- Bloemraad, Irene (2006), *Becoming a Citizen: Incorporating Immigrants and Refugees in the United States and Canada*, Berkeley, University of California Press.
- Bloemraad, Irene (2007), «Unity in Diversity? Bridging Models of Multiculturalism and Immigrant Integration», *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, vol. 4, n° 2, p. 317-336.
- Bloemraad, Irene (2011), «“We the people” in an Age of Migration: Multiculturalism and Immigrants’ Political Integration in Comparative Perspective», dans Rogers M. Smith (dir.), *Citizenship, Borders and Human Needs*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 250-272.
- Bouchard, Gérard (2011), «What is Interculturalism?», *McGill Law Journal*, vol. 56, n° 2, p. 435-468.
- Bowen, John R. (2007), *Why the French Don't Like Headscarves*, Princeton, Princeton University Press.
- Environics Institute (2006), *Survey of Muslims in Canada 2006*, Lethbridge.
- Environics Institute (2016), *Survey of Muslims in Canada 2016*, Lethbridge.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino (2003), «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté», dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec: État et société*, Montréal, Québec Amérique, p. 413-433.
- Henley, Jon (2017), «Europe's Governments Signal Relief After Dutch Election Defeats Far Right», *The Guardian*, 16 mars.
- Hollifield, James F. (1994), «Immigration and Republicanism in France: The Hidden Consensus», dans Wayne A. Cornelius, Philip L. Martin et James F. Hollifield (dir.), *Controlling Immigration: A Global Perspective*, Stanford, Stanford University Press, p. 143-175.
- Hwang, Monica, Robert Andersen et Edward Grabb (2007), «Voluntary Association Activity in Quebec and English Canada: Assessing the Effects of Region and Language», *Canadian Journal of Political Science*, vol. 40, n° 1, p. 209-232.
- Ireland, Patrick (1994), *The Policy Challenge of Ethnic Diversity: Immigrant Politics in France and Switzerland*, Cambridge, Harvard University Press.

- Koopmans, Ruud et Paul Statham (2000), «Challenging the Liberal Nation-State? Postnationalism, Multiculturalism, and the Collective Claims-Making of Migrants and Ethnic Minorities in Britain and Germany», dans Ruud Koopmans et Paul Statham (dir.), *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics. Comparative European Perspectives*, New York, Oxford University Press, p. 189-232.
- Koopmans, Ruud, Paul Statham, Marco Giugni et Florence Passy (2005), *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Laborde, Cécile (2008), *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Maxwell, Rahsaan (2010), «Political Participation in France Among Non-European-Origin Migrants: Segregation or Integration?», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, n° 3, p. 425-443.
- Oltermann, Philip (2016), «Angela Merkel Endorses Party's Call for Partial Ban on Burqa and Niqab», *The Guardian*, 6 décembre.
- Open Society Foundation (2013), *After the Ban: The Experiences of 35 Women of the Full-Face Veil in France*, document de travail.
- Østergaard-Nielsen, Eva (2001), «Transnational Political Practices and the Receiving State: Turks and Kurds in Germany and the Netherlands», *Global Networks*, vol. 1, n° 3, p. 261-282.
- Rumbaut, Rubén G. (2008), «Reaping What You Sow: Immigration, Youth, and Reactive Ethnicity», *Applied Developmental Science*, vol. 12, n° 2, p. 108-111.
- Sioui, Marie-Michèle (2017), «L'article controversé de la loi sur la neutralité religieuse est suspendu», *Le Devoir*, 2 décembre.
- Vertovec, Steven et Susanne Wessendorf (dir.) (2009), *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*, Londres, Routledge.
- Wright, Matthew et Irene Bloemraad (2012), «Is There a Trade-Off Between Multiculturalism and Socio-Political Integration? Policy Regimes and Immigrant Incorporation in Comparative Perspective», *Perspectives on Politics*, vol. 10, n° 1, p. 77-95.

CHAPITRE 31

Le programme Éthique et culture religieuse: un exemple pour la Flandre belge?

LENI FRANKEN

Université d'Anvers

Le programme Éthique et culture religieuse (ECR) est implanté au Québec depuis une dizaine d'années. En 2008, son déploiement marquait d'une certaine manière l'aboutissement d'une réorganisation en profondeur du système éducatif, caractérisée notamment par sa déconcessionnalisation. Dans un contexte de laïcisation et de diversité religieuse croissante, cette réforme s'avérait indispensable pour garantir les libertés de religion et d'éducation de tous les élèves. Il importe néanmoins de se rappeler que la religion reste un phénomène majeur et omniprésent dans la culture et la société québécoises.

En Belgique, surtout dans la Communauté flamande, des évolutions sociétales comparables incitent aussi à repenser les cours d'éducation religieuse (ER) et, par ricochet, l'ensemble du système éducatif. Cependant, contrairement au Québec, la Flandre n'a pas (encore) adopté de réforme significative à cet égard : 68% de ses écoles restent catholiques, donc confessionnelles, et la plupart de ses élèves doivent par conséquent suivre les cours obligatoires d'instruction religieuse catholique. Ce système éducatif n'étant plus en phase avec la société flamande, des changements s'imposent. C'est ainsi qu'on a proposé en 2009

la mise en place d'un programme obligatoire d'éducation religieuse non confessionnelle intitulé Visions du monde, éthique et philosophie (LEF selon l'acronyme flamand) dans toutes les écoles de Flandre, y compris les établissements confessionnels. Depuis, les médias et les publications scientifiques ainsi que les débats entourant l'identité religieuse des écoles catholiques évoquent régulièrement ce programme, dont les objectifs se comparent à ceux d'ECR.

Dans ce chapitre, nous analysons les principales différences et similitudes entre les systèmes éducatifs québécois et flamand et nous expliquons pourquoi le premier peut constituer un exemple inspirant pour le second – sans toutefois perdre de vue certains des aspects problématiques du « changement de paradigme » implanté dans l'éducation (religieuse) au Québec.

RELIGION ET INSTRUCTION AU QUÉBEC ET EN FLANDRE : DIFFÉRENCES ET SIMILITUDES

BELGIQUE ET FLANDRE

Dans l'État fédéral belge, le système éducatif est organisé selon la région et la langue. Depuis les réformes constitutionnelles de 1988, les trois communautés (flamande, française et germanophone) sont chacune dotées de leurs propres ministère et décret encadrant leurs systèmes éducatifs, et les cours sont officiellement donnés dans leurs langues respectives. Le système éducatif belge est structuré en *piliers* : à l'heure actuelle, 60 % des écoles belges et environ 68 % des écoles flamandes sont des établissements « privés » financés par l'État ; ils sont le plus souvent catholiques et donc gérés par des conseils scolaires confessionnels. En contrepartie des subsides reçus, ces établissements doivent se conformer aux normes éducationnelles régionales définies par le ministère de l'Éducation. Depuis 2002, toutes les écoles flamandes financées par l'État doivent être accessibles à tous les élèves, quelle que soit leur affiliation religieuse.

La plupart des écoles « privées » étant catholiques, l'éducation religieuse en Belgique est, elle aussi, essentiellement catholique romaine, surtout dans la communauté flamande : 78 % des

élèves flamands suivent les cours d’instruction religieuse catholique, particulièrement dans les établissements rattachés à cette dénomination¹. Même si depuis 1999 ce programme n’est plus de nature catéchétique, mais désormais ouvert aux autres traditions religieuses et fondé sur le dialogue, les religions chrétiennes y occupent toujours une place prépondérante; par conséquent, il aborde toujours l’éthique et la philosophie «plus ou moins d’un point de vue confessionnel²». Ces cours (semi-) confessionnels se structurent aussi selon les dénominations: l’Église (en tant qu’autorité reconnue du catholicisme romain) reste responsable de l’établissement des plans de cours, du matériel d’enseignement et de formation, et de la nomination et l’évaluation des enseignants, qui doivent être baptisés et mandatés par l’Église.

La situation est toute différente dans les écoles publiques. En vertu de l’article 24 de la Constitution belge, ces établissements doivent enseigner les différentes visions du monde et religions reconnues. Ainsi, les élèves des écoles publiques ont maintenant le choix entre le catholicisme romain, le protestantisme, le christianisme orthodoxe, l’anglicanisme³, l’islam, le judaïsme et l’éthique non confessionnelle. À l’instar de l’instruction religieuse catholique romaine, ces cours sont confiés aux communautés religieuses ou non confessionnelles reconnues qui leur correspondent; en d’autres termes, ce sont elles, et non l’État, qui doivent assurer la formation et la nomination des enseignants, les inspections scolaires et l’établissement des programmes et des plans de cours⁴.

CANADA ET QUÉBEC

Au Canada comme en Belgique, le système éducatif s’organise au niveau régional: chaque province est responsable de ses propres services éducatifs, et donc, de l’éducation religieuse

1. Ministère flamand de l’éducation, *Voorpublicatie Statistisch [...]*.

2. H. Derroitte et collab., «Religious Education [...]», p. 43-63.

3. Dans les écoles publiques, les cours sur l’anglicanisme n’existent que dans la Communauté flamande – pas dans les communautés française et germanophone.

4. Dans la Communauté flamande, les cours d’éthique non confessionnelle sont confiés aux cercles non confessionnels des libres penseurs. Dans les communautés française et germanophone, c’est l’État qui assure leur déploiement.

(ER). Jusqu'en 1997, toutes les écoles publiques du Québec étaient confessionnelles – soit catholiques, soit protestantes – et déployaient par conséquent des programmes d'ER correspondant à leur dénomination. Si des cours d'éthique ont bien été mis sur pied dans les années 1980, les établissements scolaires restaient organisés selon leur affiliation religieuse; le système ne comptait donc aucune école non confessionnelle.

En 1964, l'adoption du projet de loi 60 instaure la *Loi instituant le ministère de l'Éducation et le Conseil supérieur de l'éducation*. Ce conseil maintient cependant un Comité catholique et un Comité protestant qui jouent un rôle crucial dans l'élaboration des politiques éducationnelles, mais aussi dans la conception et l'implantation des programmes d'ER et dans la qualification des enseignants. Par conséquent, le système éducatif reste confessionnel par nature et les Églises continuent de s'imposer comme « les partenaires privilégiés de l'État⁵ ».

Avec la laïcisation et l'essor du pluralisme religieux, ce système éducatif confessionnel peut toutefois difficilement perdurer. Le processus graduel de déconfessionnalisation s'amorce en 1997. Il s'achèvera en 2008 avec la mise en place d'éthique et culture religieuse (ECR).

Pour la Flandre belge, la déconfessionnalisation du système éducatif québécois et le déploiement du programme ECR représentent d'intéressantes pistes de réflexion. Comme le Québec, la Flandre se caractérise en effet par une laïcisation et une diversification religieuse, au détriment du catholicisme romain. Néanmoins, en dépit de ces tendances, ni son système éducatif dans son ensemble ni ses cours d'éducation religieuse n'ont évolué de manière significative. Plusieurs problèmes comparables à ceux qui ont déclenché la réforme substantielle du système éducatif québécois restent donc aujourd'hui bien présents en Flandre belge.

5. M. Estivalèzes, « Les programmes de culture religieuse [...] », p. 59.

COMMUNAUTÉ FLAMANDE: SINGULARITÉ, DÉFIS ET POSSIBILITÉS D'ACTION

SINGULARITÉ ET DÉFIS

Comme bien d'autres pays occidentaux, la Belgique est maintenant largement laïcisée et accueille une grande diversité de religions. La fréquentation des églises décline depuis les années 1960; même si la plupart des Belges se revendiquent encore de certaines valeurs chrétiennes et continuent de se dire catholiques, ils sont dans les faits de plus en plus nombreux à ne pas se reconnaître dans l'Église catholique romaine. Par ailleurs, la croyance en Dieu n'est plus aussi répandue qu'autrefois, et un nombre croissant de Belges se disent maintenant athées ou agnostiques⁶. Une enquête récente établit que la Belgique compte aujourd'hui parmi les pays les plus laïcisés du monde: 68% de ses habitants considèrent que la religion fait plus de tort que de bien dans le monde et hissent ainsi la Belgique aux premiers rangs du classement des pays les plus méfiants à l'égard de la religion⁷.

En dépit de cette laïcisation, le réseau des écoles catholiques subventionnées reste à ce jour le principal prestataire de services éducatifs en Belgique, particulièrement en Flandre. La plupart des élèves des écoles catholiques flamandes sont encore baptisés⁸. Cependant, très peu d'entre eux pratiquent⁹ et la majorité des élèves des écoles catholiques ne se définissent plus comme catholiques: 48,9% se réclament encore du catholicisme romain; 10%, d'une autre dénomination chrétienne; 10%, de l'islam; 0,7%, d'une autre religion non chrétienne; 22,4%, d'une vision du monde laïque; enfin, 8,5% se disent complètement

6. K. Dobbelaere et collab., *Verloren zekerheid [...]*, p. 117-152.

7. Ipsos, *Ipsos Global Study [...]*.

8. Âgés de 16 à 18 ans, les élèves des deux dernières années du secondaire des écoles catholiques sont encore baptisés à 86%; ce nombre est toutefois moins élevé chez les élèves plus jeunes: dans les écoles catholiques primaires, seulement 68,5% des élèves sont baptisés.

9. En ligne, <https://www.kuleuven.be/thomas/page/onderzoek-katholieke-identiteit-scholen>, consulté le 23 janvier 2018.

indifférents à ces considérations¹⁰. Ainsi que nous l'avons établi dans un autre article, cet écart entre l'identité religieuse de nombreux élèves et parents, d'une part, et l'identité catholique des écoles, d'autre part, conduit à *une restriction de facto des libertés de religion et d'éducation*, en ceci que les élèves n'ont d'autre choix que de suivre les cours d'instruction religieuse catholique romaine dans ces établissements¹¹.

L'éducation religieuse dans les écoles publiques ne suscite pas moins de questionnements. Si le « modèle d'ER multi-religieux » de la Belgique prend en considération la diversité religieuse du pays et accorde une place à certaines religions minoritaires (reconnues), certains observateurs et analystes dénoncent son caractère *ségrégationniste plutôt qu'intégrateur* : pour les cours d'ER, les élèves se répartissent entre différentes salles de classe selon leurs affiliations religieuses respectives, ce qui ne favorise pas « la communication et le dialogue entre des personnes de cultures, de religions et de convictions non religieuses différentes¹² ».

Il convient aussi de souligner que *l'État n'exerce aucun encadrement* sur l'ER en Belgique : ce sont les religions reconnues et les communautés reconnues de libres penseurs (en Flandre) qui assurent l'organisation et l'évaluation des cours, la formation des maîtres ainsi que l'établissement des plans d'enseignement et des manuels scolaires de leurs programmes respectifs. Ce défaut de contrôle de la part de l'État s'avère problématique ; il suscite de nombreuses difficultés, notamment (mais pas seulement) en regard de l'ER islamique¹³.

En l'absence d'un programme d'enseignement commun et de normes éducationnelles communes pour encadrer l'ER, les élèves des écoles publiques autant que catholiques présentent *d'importantes lacunes en littérature religieuse*. En outre, le programme flamand ne s'intéresse que de manière très superficielle à *la philosophie, l'éthique et l'éducation à la citoyenneté* ; ces questions sont

10. En ligne, <https://www.kuleuven.be/thomas/page/onderzoek-katholieke-identiteit-scholen>, consulté le 23 janvier 2018.

11. L. Franken, « The Freedom of Religion [...] », p. 308-324.

12. Conseil de l'Europe, *Recommandation [...]*, p. 4.

13. Voir L. Franken, « Islamic Education [...] », p. 491-503.

abordées principalement (mais pas exclusivement) dans les cours actuels d'ER, ce qui ne constitue pas la pratique la plus indiquée en l'occurrence¹⁴.

DES COURS NON CONFESSIONNELS DE RELIGION, DE PHILOSOPHIE, D'ÉTHIQUE ET DE CITOYENNETÉ POUR TOUS ET TOUTES ?

Pour relever les défis indiqués ci-dessus, une proposition a été formulée dès 2009. Elle consisterait à implanter un cours commun obligatoire sur la religion, la philosophie, l'éthique et la citoyenneté, conçu et déployé par l'État, et ce, dans toutes les écoles publiques et privées de la Communauté flamande¹⁵. Bien que de nombreux arguments pédagogiques, sociétaux, juridiques et pratiques plaident en faveur du déploiement de ce cours de visions du monde, éthique et philosophie (LEF), ce projet ne fait pas consensus; en particulier, le réseau des écoles catholiques et les religions reconnues de Flandre s'y opposent vigoureusement. C'est l'une des raisons pour lesquelles, dix ans après la formulation de cette proposition, le *statu quo* perdure vis-à-vis de l'éducation religieuse dans la Communauté flamande¹⁶.

Même si la situation n'évolue pas dans les faits, cette proposition d'implantation du cours LEF suscite beaucoup d'intérêt dans les médias et constitue sans doute, comme l'ECR au Québec, le thème scolaire le plus débattu cette dernière décennie. Il n'est par conséquent pas inutile de porter le regard par-delà les frontières continentales pour observer la manière dont s'est déployée la déconfectionnalisation du système

14. L. Franken, «Religious and Citizenship [...]», p. 255-267.

15. Voir par exemple P. Loobuyck et L. Franken, «Towards Integrative Religious Education [...]», p. 17-30; L. Franken et P. Loobuyck, «The Future of Religious Education [...]», p. 482-498.

16. Le cas de la Communauté française est tout autre. Depuis 2016-2017, les cours traditionnels d'ER sont passés de deux heures à une heure dans les écoles publiques et dans certaines écoles privées non confessionnelles. L'heure ainsi libérée est maintenant consacrée à un nouveau cours dit «d'éducation à la citoyenneté». Dans les écoles catholiques et dans certaines écoles privées non confessionnelles, cette matière ne fait pas l'objet d'un programme distinct; elle s'intègre à d'autres cours, par exemple histoire, langues ou ER. En dépit de ses nobles intentions, ce nouveau système s'attire beaucoup de critiques et son implantation ne se fait pas sans heurts. (Au sujet de la situation actuelle dans la Communauté française, voir C. Sägesser, «Country Report. Belgium [...]», p. 240-246.)

éducatif (religieux) du Québec en dépit des critiques que ce processus s'était tout d'abord attirées.

LA DÉCONFESIONNALISATION DU SYSTÈME SCOLAIRE : UN CHANGEMENT QUI NE S'IMPROVISE PAS

LE DÉBAT

Au Québec, la déconfessionnalisation du système éducatif s'est faite de manière graduelle, au rythme des aspirations et besoins de la société québécoise. En 1997, l'adoption du projet de loi 109 par l'Assemblée nationale enclenche une réorganisation des commissions scolaires en fonction de la langue (français ou anglais) plutôt que de la religion (catholique ou protestante). À la même époque est mis sur pied le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école. Sous la présidence de Jean-Pierre Proulx, il consulte diverses parties prenantes (parents, élèves et enseignants) et soumet en 1999 un rapport qui fera date : *Laïcité et religion*, également dit «rapport Proulx¹⁷». Pour répondre à la diversité religieuse des écoles tout en garantissant les droits et libertés fondamentaux (par exemple, les libertés de religion et d'éducation), le rapport recommande de laïciser le système éducatif québécois et de déconfessionnaliser les programmes d'ER. Le Parlement du Québec organise alors des audiences publiques permettant aux groupes de pression et autres intervenants de s'exprimer et d'évaluer les scénarios proposés par le rapport Proulx. En 2000, l'adoption du projet de loi 118 signe la laïcisation des structures éducationnelles gouvernementales et du système scolaire. L'amendement apporté au projet de loi 95 en 2005 et la mise en place des cours obligatoires d'ECR dans toutes les écoles publiques et privées en 2008 marquent l'aboutissement du processus.

Certes, tous les Québécoises et Québécois n'étaient pas d'accord avec les conclusions et recommandations du rapport Proulx, qui a suscité des débats souvent houleux. L'élaboration de ce document et les consultations mises en place auprès des parties

17. Ministère de l'Éducation du Québec, *Laïcité et religions* [].

prenantes restent néanmoins remarquables. En Belgique, un rapport de ce type s'avérerait sans aucun doute très utile et inspirant; mais à l'heure actuelle, un tel document n'existe pas. En 2016, après les attentats terroristes à Bruxelles, la Commission de révision de la Constitution a tenu au Parlement fédéral plusieurs audiences auxquelles ont été conviés des experts de différents domaines, notamment la philosophie, le droit et la religion. Toutefois, alors même que les programmes d'ER belges tels que la Constitution les définit et les encadre à l'heure actuelle sont contestés, la plupart des intervenants ont laissé le sujet dans l'ombre, et les audiences se sont principalement intéressées à la définition de la « neutralité » et à ses incidences sur les orientations politiques en général et sur la séparation de l'Église et de l'État en particulier. Pourtant, si la sphère politique entend prendre au sérieux la question de la neutralité de l'État, elle devrait évidemment se pencher sur la structure et le contenu des cours d'ER et, idéalement, mandater un expert pour établir à ce sujet un rapport comparable à celui de Jean-Pierre Proulx au Québec.

À cet égard, il est aussi très décevant de constater que le système éducatif flamand sera bientôt réformé en profondeur, à l'exception de l'éducation religieuse et de l'enseignement confessionnel. Si les cours d'ER et la place de l'État dans leur encadrement ont bien suscité certaines discussions politiques, la ministre de l'Éducation, membre du Parti chrétien-démocrate, a décidé en octobre 2017 de ne pas modifier le programme d'ER parce qu'un tel changement constituerait à son avis une violation, et non une amélioration, des libertés de religion et d'éducation – un point de vue partagé par les écoles catholiques. De nombreux politiciens et politiciennes étant soucieux de ne pas ouvrir la boîte de Pandore et de préserver la paix scolaire en Belgique¹⁸, l'enseignement confessionnel et l'absence d'une véritable liberté d'éducation

18. Le financement public des écoles confessionnelles et des programmes d'ER (surtout dans les écoles publiques) a provoqué deux grands affrontements entre les catholiques, d'une part, et les libéraux, d'autre part – de 1878 à 1884 et de 1950 à 1958. En 1958, le Pacte scolaire met un terme aux hostilités. En 1959, ses principes sont inscrits dans la Loi du Pacte scolaire. En 1988, ces mêmes principes sont enchâssés dans la Constitution, révisée entretemps – liberté d'éducation; soutien étatique aux écoles privées; obligation faite à l'État d'offrir une instruction « neutre »; déploiement de cours d'ER sur les religions reconnues et sur une éthique non confessionnelle dans les écoles publiques. Depuis, aucune réforme véritablement significative n'a été mise en œuvre dans ces domaines.

n'ont même pas eu droit de cité dans le débat ; une belle occasion a ainsi été manquée¹⁹.

LA FORMATION DES MAÎTRES

Pour remplacer l'ER confessionnelle par un programme non confessionnel, le Québec s'était donné trois ans, de 2005 à 2008. Ces trois années ont été consacrées notamment à la rédaction des plans de cours et des manuels scolaires en collaboration avec des experts, essentiellement des enseignants et enseignantes du primaire et du secondaire. De nouvelles formations des maîtres ont en outre été conçues. Pour que les professeurs d'ER confessionnelle ou d'éthique puissent assez facilement rester en poste, des programmes ont aussi été déployés spécialement pour eux. Si bon nombre d'entre eux s'étaient tout d'abord opposés à l'implantation d'ECR, cette formation spéciale a été très bien accueillie et semble avoir fait pencher la balance en faveur d'ECR chez de nombreux enseignants d'ER d'abord récalcitrants²⁰.

En Belgique aussi, la mise sur pied de formations des maîtres s'adressant précisément aux professeurs actuels d'ER ou d'éthique non confessionnelle constituerait sans doute une voie intéressante. Il convient cependant de ne pas sous-estimer les difficultés pratiques et idéologiques qu'une telle entreprise pourrait présenter. Contrairement au Québec, où des départements d'études religieuses existaient bien avant l'implantation du programme ECR, la Belgique ne dispose pas (encore) de structures de ce type. De plus, tout comme les écoles, les universités et les collèges restent organisés en piliers²¹ ; à leur niveau aussi, les

19. En 2017-2018, les écoles publiques de la Communauté flamande ont refusé plus de 5 000 élèves, faute de place. Le problème est particulièrement criant à Bruxelles, où 3 000 élèves flamands n'ont pas pu s'inscrire, mais aussi dans d'autres grandes villes. Il s'avère donc urgent d'ouvrir de nouvelles écoles (publiques). D'ici là, les parents n'ont d'autre choix que d'envoyer leurs enfants dans un établissement hors système public – en l'occurrence, très souvent catholique.

20. R. W. Morris, A.-M. De Silva et N. Bouchard, « Enthusiasm and Ambivalence [...] », p. 257-265.

21. La Flandre compte quatre universités : une catholique (KULeuven), une humaniste ou libre-penseuse (VUBrussels), une « pluraliste active » (Université d'Antwerp [Anvers]) et une « pluraliste » (UGent). Les collèges, de leur côté, sont soit catholiques, soit « neutres » (c'est-à-dire établis et encadrés par l'État).

questions religieuses ou idéologiques sont par conséquent toujours affaire de discussions, divergences de points de vue et pressions de groupes d'intérêts.

AMENDEMENTS JURIDIQUES

Plusieurs lois ont dû être amendées pour assurer la légalité d'ECR, en particulier deux textes constitutionnels: l'article 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867* et l'article 41 de la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec.

De ce point de vue juridique aussi, la Flandre a beaucoup à apprendre du Québec. En l'état actuel des choses, c'est souvent la nécessité d'un amendement constitutionnel qui entrave la réforme du programme d'ER et du système éducatif flamand. Si l'amendement d'une constitution n'est jamais une sinécure, l'exemple québécois montre que ce n'est pas non plus chose impossible et que les contraintes juridiques, y compris constitutionnelles, ne doivent jamais être considérées comme des empêchements définitifs et absolus.

LES AVANTAGES JURIDIQUES, SOCIÉTAUX ET PÉDAGOGIQUES D'ECR

ECR présente plusieurs avantages par rapport aux cours d'ER qu'il a remplacé. Tout d'abord, il prend acte du pluralisme religieux et respecte les libertés de religion et d'éducation²². Si certains parents ou établissements scolaires ont pu se plaindre des sujets abordés dans ECR, la Cour suprême du Canada a statué que le déploiement de ces cours auprès de tous les élèves, sous réserve qu'ils soient conçus et présentés d'une manière objective, pluraliste et critique, n'enfreignait pas les libertés de religion et d'éducation²³. Ces libertés n'étant pas *de facto* toujours garanties dans le système éducatif flamand actuel, une telle approche

22. Voir D. R. Brockman, «Educating for Pluralism [...]», p. 317-343; G. Leroux, *Différence et liberté* [...].

23. *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, 2012 CSC 7, [2012] 1 R.C.S. 235.

inclusive et non dénominationnelle pourrait constituer un exemple inspirant du point de vue des droits de la personne.

De plus, ECR accorde une place centrale à la *littérature religieuse*. Pour que tous les élèves acquièrent une connaissance adéquate, juste et nuancée de la religion, le programme est implanté par l'État – et non par les communautés religieuses, comme c'est le cas en Belgique – et dans *toutes* les écoles publiques. Il convient également de souligner l'étroitesse des liens entre l'éducation religieuse, l'éthique et l'éducation à la citoyenneté. Même si cette imbrication, particulièrement entre les volets religieux et éthique du programme, a fait l'objet de nombreuses critiques²⁴, la Belgique pourrait s'inspirer de ce modèle. En l'état actuel des choses, ces matières ne sont pas traitées ou presque dans son programme scolaire de base.

ECR présente également l'avantage d'opter pour une *approche non confessionnelle* qui nous semble constituer la voie la plus prometteuse pour l'éducation religieuse dans les sociétés occidentales contemporaines, et ce, pour des raisons juridiques autant que pédagogiques²⁵. En effet, non seulement cette approche respecte les libertés de religion et d'éducation de tous les élèves, mais elle représente le seul moyen acceptable de faire suivre *les mêmes cours d'ER* à des élèves d'*affiliations religieuses différentes*. Ainsi que l'indique Andreassen²⁶ (voir aussi Jensen²⁷), « l'approche laïque constitue la seule façon d'enseigner la religion à l'école ; ces cours doivent être obligatoires et viser à transmettre la tolérance, le respect et le dialogue en tant qu'assises fondamentales de la citoyenneté dans un monde globalisé ».

LES LACUNES ET DIFFICULTÉS D'ECR

Si ECR possède de toute évidence de nombreuses qualités, il fait aussi l'objet de plusieurs types de critiques et a été contesté jusqu'en Cour suprême à deux reprises. Au total, il n'est pas

24. Voir F. Ouellet, *Quelle formation pour l'enseignement [...]*.

25. L. Franken, « Coping with Diversity [...] », p. 105-120

26. B.-O. Andreassen, « On Ethics and Religious Culture [...] », p. 270.

27. T. Jensen, « RS based RE in Public Schools [...] », p. 125.

excessif d'affirmer que ce programme constitue l'un des enjeux scolaires les plus vigoureusement débattus de l'histoire du Québec.

DIFFICULTÉS PRATIQUES

La *rapidité du déploiement* constitue sans doute l'un des principaux problèmes pratiques d'ECR. Pour des raisons d'ordre juridique, les cours ont été implantés en même temps dans toutes les écoles primaires et secondaires, à tous les niveaux et dans toutes les années scolaires²⁸. Il a par conséquent fallu mettre en œuvre aussi des *programmes de formation des maîtres* pour toutes ces classes. Considérant l'ampleur de la matière, et sachant que trois années seulement avaient été prévues pour préparer le déploiement d'ECR, cette tâche était en réalité très ambitieuse, sinon impossible, et aujourd'hui encore, la formation des enseignants présente plusieurs lacunes²⁹. Il aurait sans doute été plus efficace d'implanter les cours de manière graduelle, par exemple en commençant par les dernières années du secondaire (c'est-à-dire auprès des élèves âgés de 16 à 18 ans) et en élargissant progressivement le programme jusqu'à y intégrer le début du secondaire et le primaire.

La *perception et l'importance* de la matière posent également problème. Même si les cours d'ECR s'inscrivent dans le programme obligatoire, ils ne semblent pas pour autant être considérés comme *une matière à part entière*, tout aussi importante que les autres. Les établissements scolaires doivent les donner, mais le nombre d'heures qui leur est consacré est plus ou moins laissé à leur discrétion et fait l'objet de simples *recommandations* (et non de consignes) de la part du ministère de l'Éducation. De plus, les élèves doivent obtenir une note suffisante *soit en sport soit en ECR* pour obtenir leur diplôme. Cette situation n'est évidemment pas idéale et appelle des améliorations.

28. À l'exception de la troisième année du secondaire, pour laquelle l'ECR ne figure pas au programme.

29. Voir R. W. Morris, A.-M. De Silva et N. Bouchard, « Enthusiasm and Ambivalence [...] », p. 262-264; R. Rymarz, « Teaching Ethics and Religious [...] », p. 304-305; D. Jeffrey et S. Hirsch, *Mieux adapter le programme [...]*, p. 4.

DIFFICULTÉS IDÉOLOGIQUES, DIDACTIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

En plus de ces problèmes pratiques, ECR connaît son lot de difficultés idéologiques, didactiques et méthodologiques. Premièrement, certaines personnes dénoncent le fait que le programme adopte, et de manière tout à fait officielle, une *approche culturelle*³⁰ présentant les caractéristiques suivantes: (1) ECR est un programme religieux non dénominationnel; (2) il aborde la religion sous l'angle social et culturel; (3) il s'intéresse avant tout au phénomène religieux et à ses expressions; (4) il opte pour une posture de distance critique et d'impartialité; (5) il se place essentiellement du point de vue de la culture québécoise commune; (6) il privilégie une analyse citoyenne de la religion; (7) il établit la hiérarchie des religions en fonction de leur influence historique et culturelle; et (8) il place l'enseignant dans un rôle de médiateur culturel³¹.

Déjà avant l'implantation d'ECR (qui a eu lieu en septembre 2008), l'approche culturelle adoptée pour l'enseignement de cette matière avait fait l'objet de démarches judiciaires qui ont culminé par l'arrêt de la Cour suprême *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, dont il a été question plus haut. Appuyé par l'Association des parents catholiques du Québec (APCQ), un couple de parents catholiques a demandé à ce que ses enfants soient exemptés des cours d'ECR sous le motif qu'ils *mèneraient nécessairement au relativisme et constitueraient une violation de leurs libertés de conscience et de religion*. Dans son arrêt, la Cour suprême du Canada indique que «le fait même d'exposer les enfants à “une présentation globale de diverses religions sans [les] obliger [...] à y adhérer” [ne saurait constituer] un endoctrinement des élèves qui porterait atteinte à la liberté de religion des appelants³²». Même si la demande d'exemption a été rejetée, ce cas montre que l'approche culturelle d'ECR ne fait pas consensus dans la société.

Dans le même ordre d'idées, *la posture professionnelle d'impartialité imposée aux enseignants* a également suscité bien des critiques.

30. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport du Québec, *Programme du premier cycle et du deuxième cycle du secondaire [...]*.

31. S. Gravel, «Religious Education in Quebec [...]», p. 237.

32. *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, 2012 CSC 7, [2012] 1 R.C.S. 235, para. 37.

Le personnel enseignant est en effet soumis à « un devoir supplémentaire de réserve et de respect » et « ne doit pas faire valoir ses croyances ni ses points de vue³³ ». Les détracteurs de cette disposition indiquent, d'une part, qu'un enseignant « impartial » imposerait lui aussi à ses élèves une vision du monde particulière, en l'occurrence laïque, et que, par conséquent, sa posture ne serait pas du tout neutre. Ils doutent, d'autre part, non seulement de la nécessité, mais aussi de la faisabilité pratique de cette « posture impartiale » : l'impartialité en enseignement impose-t-elle à l'enseignant un devoir de réserve dans l'expression de ses convictions personnelles ? Si oui, comment ce devoir de réserve se définit-il ? Dans les faits, est-il vraiment possible de dissimuler ses propres convictions éthiques ou religieuses³⁴ ?

Cet enjeu s'avère certainement d'une importance cruciale pour la Flandre. En Belgique, la Constitution astreint les écoles publiques à la « neutralité ». Les écoles de la Communauté flamande (qui représentent la majeure partie des écoles publiques en Flandre) ont par conséquent décidé d'interdire le port de symboles religieux « ostentatoires » aux élèves comme aux professeurs – à l'exception des professeurs d'ER et des élèves *dans les cours d'ER*. Cette disposition a été portée devant les tribunaux à trois reprises : une fois au sujet d'un membre du personnel enseignant l'ER islamique ; les deux autres fois, pour des élèves de confessions sikhe et musulmane, respectivement. En définitive, le Conseil d'État a déclaré cette politique inconstitutionnelle³⁵ en

33. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport du Québec, *Programme du premier cycle et du deuxième cycle du secondaire [...]*, préambule.

34. Robert Jackson et Judith Everington considèrent par exemple que les enseignants d'ER non confessionnelle « peuvent prendre appui sur leurs convictions personnelles [...] dans la mesure où ils respectent ce faisant le principe de l'intégrité d'enseignement et ne cherchent pas à convaincre leurs étudiants d'adopter leurs points de vue » (R. Jackson et J. Everington, « Teaching Inclusive Religious Education [...] », p. 10). Si « une approche neutre peut s'avérer indispensable dans certains systèmes éducatifs et juridiques » (*ibid.*), elle ne s'impose pas nécessairement dans tous les contextes. Dans le même registre, Ronald W. Morris plaide pour l'instauration d'une « relation constructive entre l'engagement et l'impartialité » qui permettrait aux enseignants d'aborder la matière avec intégrité personnelle (R. W. Morris, « Cultivating Reflection and Understanding [...] », p. 203-208). Voir aussi le point de vue de Denis Jeffrey et Sivane Hirsch sur le port de symboles religieux par les enseignants d'ECR (D. Jeffrey et S. Hirsch, *Mieux adapter le programme [...]*, p. 8).

35. RvS (Conseil d'État), arrêts n° 228.748 et n° 228.752, 14-10-2014. Voir aussi RvS (Conseil d'État), arrêt n° 233.672, 01-02-2016.

précisant que l'interdiction faite à des élèves de porter un symbole religieux était recevable uniquement dans des circonstances bien délimitées et au cas par cas, et ne devrait donc jamais être inscrite dans une *politique générale* des écoles publiques. La cour a statué par ailleurs que les professeurs d'ER actuels ont le droit de porter des symboles religieux non seulement dans leur salle de classe, mais aussi à l'extérieur. Ces cas auront sans aucun doute des répercussions pour les enseignants du programme LEF : sera-t-il constitutionnel de les contraindre à retirer leurs symboles religieux ? La Constitution ne permet-elle pas une interdiction de tels symboles ? S'ils sont autorisés, les professeurs pourront-ils enseigner de manière « impartiale » en portant le voile, le crucifix ou la kippa ?

ECR considère par ailleurs la culture québécoise comme la culture commune et accorde à ce titre une place importante à l'*héritage religieux du Québec* – chrétienté, judaïsme et spiritualités autochtones. Même si l'enseignement de la religion est culturel et non dénominationnel, ECR n'en établit pas moins une hiérarchie des religions en fonction de leur influence et de leur importance culturelles et historiques. Pour certains détracteurs du programme, cette approche « représente un risque d'exclusion, de régionalisme et même de nationalisme³⁶ » ; dans le même temps, d'autres détracteurs d'ECR lui reprochent de ne pas accorder suffisamment de place aux visions du monde laïques³⁷.

Ici encore, la Flandre a beaucoup à apprendre du Québec. Pour des raisons historiques autant que culturelles, il est aussi tout à fait légitime d'accorder une place privilégiée au christianisme, particulièrement au catholicisme romain, dans le contexte flamand. Mais cela devrait toujours se faire de manière « objective » et critique, et les enseignants devraient se garder d'adopter une approche opposant « Nous » et « Eux ». Pour ce faire, la formation des maîtres devrait accorder une attention plus soutenue à la posture d'impartialité du personnel enseignant et à ses conséquences didactiques et méthodologiques.

Enfin, les *écoles confessionnelles* constituent certainement l'obstacle le plus important à la mise en œuvre d'un programme

36. B.-O. Andreassen, « On Ethics and Religious Culture [...] », p. 269.

37. Par exemple, C. Gendron, « Le dialogue sur les questions existentielles », p. 55-56.

LEF en Flandre. Si nous convenons avec Robert Jackson que «*toutes* les écoles devraient promouvoir la justice sociale (y compris la tolérance religieuse), la connaissance des religions, le développement de l'esprit critique et de l'autonomie de la pensée chez les élèves ainsi que le dialogue et l'interaction entre élèves d'horizons divers³⁸», alors l'implantation d'un programme de type ECR dans *toutes* les écoles publiques semble bien constituer un objectif très recommandable.

La mise en place de tels cours dans des écoles confessionnelles pose cependant plusieurs difficultés. Au Québec, l'école secondaire catholique Loyola souhaitait obtenir une exemption et proposait de remplacer ECR par des cours «équivalents», mais présentés du point de vue des convictions et de l'éthique catholiques. Le ministère de l'Éducation lui ayant refusé cette exemption, l'établissement a porté son cas jusqu'en Cour suprême³⁹. Dans ce processus judiciaire, la Cour supérieure du Québec et la Cour suprême du Canada ont toutes deux considéré le refus du Ministère comme une violation du droit à la liberté de religion de l'école secondaire Loyola, ce droit étant ici interprété comme celui des établissements confessionnels de transmettre leurs convictions religieuses d'une manière qui ne soit pas neutre, et celui des parents à obtenir pour leurs enfants une éducation conforme à leurs propres valeurs et convictions. Indépendamment des décisions rendues, les tribunaux ont statué que l'État pouvait contraindre les écoles confessionnelles à donner des cours sur la religion qui seraient non confessionnels et encadrés par l'État. En vertu des libertés d'éducation et d'enseignement, l'État ne pourrait cependant pas obliger une école confessionnelle à traiter *sa propre tradition religieuse* d'une manière impartiale et objective.

Si cette décision judiciaire présente un intérêt certain pour le système éducatif flamand, il convient de ne pas sous-estimer les différences entre la Flandre et le Québec. En Flandre, 65 % des écoles primaires et 73 % des écoles secondaires sont catholiques et accueillent une proportion comparable d'élèves catholiques dans leur effectif⁴⁰. Au Québec, par contre, les écoles catholiques sont

38. R. Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality*, p. 57 et 161-162.

39. *Loyola High School c. Québec (Attorney General)*, 2015 CSC 12, [2015] 1 R.C.S. 613.

40. Ministère flamand de l'Éducation, *Voorpublicatie Statistisch [...]*.

aujourd'hui minoritaires et accueillent environ 12% des élèves de la province⁴¹. De plus, le soutien étatique n'est pas du tout le même en Flandre et au Québec. Au Québec, les écoles catholiques sont subventionnées à 60% (contre 100% pour les écoles publiques); en Flandre, elles le sont à 100%. Or, il n'est pas nécessairement aberrant que des libertés d'éducation et de religion plus grandes soient accordées aux établissements scolaires moins subventionnés par l'État, comme c'est le cas au Québec. Enfin, il convient de ne pas oublier qu'en l'état actuel des choses, ce sont essentiellement (mais pas exclusivement) des élèves catholiques qui fréquentent les écoles catholiques au Québec. En cela aussi, la Flandre se distingue du Québec, puisque la plupart des élèves des écoles catholiques flamandes ne sont plus catholiques; que les parents et les élèves qui choisissent un établissement catholique le font souvent pour des raisons qui n'ont rien à voir avec le catholicisme; et que, par conséquent, une approche non confessionnelle, comparativement à une approche confessionnelle, accroîtrait le plus souvent la liberté d'éducation des parents et des élèves au lieu de la restreindre.

CONCLUSION

Cette étude comparative révèle des similitudes et des différences majeures entre le système d'ER flamand actuel et l'ancien système québécois. L'éventualité de l'implantation d'un système non confessionnel d'ER fait actuellement l'objet de vigoureux débats en Flandre et, là aussi, nous observons des parallèles importants entre ces discussions et celles qui ont eu lieu au Québec (et y perdurent dans une certaine mesure)⁴².

Même si la déconfessionnalisation de l'ER au Québec a suscité critiques et contestations, une réforme du système éducatif (religieux) québécois s'avérerait nécessaire pour garantir les libertés de religion et d'éducation dans une société désormais laïcisée et diversifiée du point de vue religieux. En Flandre, où les mêmes tendances sociétales se manifestent, une réforme du système se

41. J. Clemens et collab., *Measuring Choice and Competition [...]*.

42. L. Franken, «Deconfessionalising RE [...]».

révèle tout aussi indispensable pour répondre aux besoins actuels de la société. Nous avons présenté dans cet article certains des enseignements que la Communauté flamande pourrait tirer de l'implantation d'ECR au Québec. Il va de soi que ce programme présente aussi des lacunes et particularités qu'il convient de ne pas négliger.

BIBLIOGRAPHIE

- Andreassen, Bengt-Ove (2011), «On Ethics and Religious Culture in Québec: Comments and Comparative Perspectives from a Norwegian and European Context», *Religion & Education*, vol. 38, n° 3, p. 266-277.
- Brockman, David R. (2016), «Educating for Pluralism, or Against It? Lessons from Texas and Québec on Teaching Religion in the Public Schools», *Religion & Education*, vol. 43, n° 3, p. 317-343.
- Clemens, Jason, Milagros Palacios, Jane Loyer et Frazier Fathers (2014), *Measuring Choice and Competition in Canadian Education. An Update on School Choice in Canada*, Montréal, Fraser Institute.
- Conseil de l'Europe (2008), *Recommandation CM/Rec (2008)12 du Comité des Ministres aux États membres sur la dimension des religions et des convictions non religieuses dans l'éducation interculturelle*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- Derroitte, Henri, Guido Meyer, Didier Pollefeyt et Bert Roebben (2014), «Religious Education at Schools in Belgium», dans Martin Rothgangel, Robert Jackson et Martin Jäggle (dir.), *Religious Education at Schools in Europe*, volume 2: «Western Europe», Vienne, Vienna University Press, p. 43-63.
- Dobbelaere, Karel, Mark Elchardus, Jan Kerkhofs, Liliane Voyé et Bernadette Bawin-Legros (2000), *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen* [Confiance perdue. Les Belges et leurs valeurs, croyances et attitudes], Tielt, Lannoo.
- Estivalèzes, Mireille (2012), «Les programmes de culture religieuse à l'école au Québec, des années 1970 à aujourd'hui», dans Mireille Estivalèzes et Solange Lefebvre (dir.), *Le programme d'éthique et culture religieuse. De l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 59-84.
- Franken, Leni (2014), «Religious and Citizenship Education in Belgium/Flanders: Suggestions for the Future», *Education, Citizenship and Social Justice*, vol. 9, n° 3, p. 255-267.
- Franken, Leni (2016), «The Freedom of Religion and the Freedom of Education in Twenty-First-Century Belgium: A Critical Approach», *British Journal of Religious Education*, vol. 38, n° 3, p. 308-324.

- Franken, Leni (2017), «Coping with Diversity in Religious Education: An Overview», *Journal of Beliefs and Values*, vol. 38, n° 1, p. 105-120.
- Franken, Leni (2017), «Islamic Education in Belgium: Past, Present and Future», *Religious Education*, vol. 112, n° 5, p. 491-503.
- Franken, Leni (2017), «Deconfessionalising RE in Québec and Flanders: A Comparative Study», *British Journal of Religious Education*, vol. 41, n° 1, p. 54-66, DOI: 10.1080/01416200.2017.1292210, consulté le 15 avril 2020.
- Franken, Leni et Patrick Loobuyck (2013), «The Future of Religious Education on the Flemish School Curriculum: A Plea for Integrative Religious Education for All», *Religious Education*, vol. 108, n° 5, p. 482-498.
- Gendron, Claude (2012), «Le dialogue sur les questions existentielles», dans Nancy Bouchard et Mathieu Gagnon (dir.), *L'éthique et culture religieuse en question. Réflexions critiques et prospectives*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 47-62.
- Gravel, Stéphanie (2016), «Religious Education in Quebec's Ethics and Religious Culture Curriculum: A Cultural Approach», dans Jenny Berglund, Yafa Shanneik et Brian Bocking (dir.), *Religious Education in a Global-Local World*, Zurich, Springer, p. 223-239.
- Ipsos (2017), *Ipsos global study shows half think that religion does more harm than good*, en ligne, <https://www.ipsos.com/en-au/ipsos-global-study-shows-half-think-religion-does-more-harm-good>, consulté le 15 avril 2020.
- Jackson, Robert (2004), *Rethinking Religious Education and Plurality*, New York, Routledge.
- Jackson, Robert et Judith Everington (2017), «Teaching Inclusive Religious Education Impartially: An English Perspective», *British Journal of Religious Education*, vol. 39, n° 1, p. 7-24.
- Jeffrey, Denis et Sivane Hirsch (2016), *Mieux adapter le programme d'éthique et culture religieuse au primaire aux objectifs d'une éducation inclusive et interculturelle*, mémoire soumis au ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur du Québec dans le cadre de la consultation publique sur la réussite éducative.
- Jensen, Tim (2008), «RS Based RE in Public Schools: A Must for a Secular State», *Numen*, vol. 55, n° 2-3, p. 123-150.
- Leroux, Gaston (2016), *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Loobuyck, Patrick et Leni Franken (2011), «Towards Integrative Religious Education in Belgium and Flanders: Challenges and Opportunities», *British Journal of Religious Education*, vol. 33, n° 1, p. 17-30.
- Ministère de l'Éducation du Québec (1999), *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec, Gouvernement du Québec.

- Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport du Québec (2008), *Programme du premier cycle et du deuxième cycle du secondaire. Éthique et culture religieuse*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Ministère flamand de l'Éducation (2016-2017), *Voorpublicatie Statistisch jaarboek van het Vlaams onderwijs 2016-2017* [Annuaire statistique de l'éducation en Flandre], en ligne, onderwijs.vlaanderen.be/nl/statistisch-jaarboek-van-het-vlaams-onderwijs-2016-2017, consulté le 25 avril 2017.
- Morris, Ronald W. (2011), «Cultivating Reflection and Understanding: Foundations and Orientations of Québec's Ethics and Religious Culture Program», *Religion & Education*, vol. 38, n° 3, p. 188-211.
- Morris, Ronald W., Anne-Marie De Silva et Nancy Bouchard (2011), «Enthusiasm and Ambivalence: Elementary School Teacher Perspectives on the Ethics and Religious Culture Program», *Religion & Education*, vol. 38, n° 3, p. 257-265.
- Ouellet, Fernand (dir.) (2006), *Quelle formation pour l'enseignement de l'éthique à l'école?*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Rymarz, Richard (2012), «Teaching Ethics and Religious Culture in Québec High Schools: An Overview, Contextualization and Some Analytical Comments», *Religious Education*, vol. 107, n° 3, p. 295-310.
- Sägesser, Caroline (2017), «Country Report. Belgium – the French Community», *British Journal of Religious Education*, vol. 39, n° 3, p. 240-246.

CHAPITRE 32

La référence au Canada et au Québec à deux moments clés de l'histoire de la laïcité en France

JEAN BAUBÉROT

Groupe Sociétés, religions, laïcités (CNRS-Sorbonne)

Mon objet d'étude concerne surtout la sociohistoire de la laïcité en France. Pour ce qui a trait au Québec, j'ai préfacé un ouvrage de Micheline Milot consacré à la laïcité québécoise¹ et effectué une enquête de terrain concernant la « crise des accommodements raisonnables » (2006-2008) qui m'a permis de mieux comprendre certains aspects des débats québécois sur l'identité, la laïcité et l'interculturalisme².

Le Canada, le Québec et la France constituent des entités qui ont vécu, et vivent, des laïcités différentes, inscrites dans des géohistoires spécifiques. Le terme est d'usage social courant en France, parfois utilisé de façon tranquille, souvent chargé d'un contenu passionnel. Il est employé, de ce côté-ci de l'Atlantique, de façon beaucoup plus récente et la « laïcité française » constitue une sorte de repoussoir ou, inversement, un exemple à suivre. Dans les deux cas, on se réfère à un « modèle » qui serait « un et

1. M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde [...]*.

2. J. Baubérot, *Une laïcité interculturelle [...]*.

indivisible» (tout comme, croit-on, la République elle-même³). Je pense avoir montré que ce modèle unique n'existe pas, hors imaginaire social. En revanche, plusieurs représentations collectives de la «laïcité française» s'affrontent depuis longtemps, et se transforment en fonction des mutations sociétales⁴. La définition légitime de la «laïcité» est toujours l'objet d'un enjeu socio-politique entre des groupes d'acteurs.

Mon but consiste ici à montrer qu'à deux moments décisifs de l'histoire de la laïcité en France, des acteurs essentiels du débat politique se sont référés au Canada en général et/ou au Québec en particulier. Ce fait est beaucoup moins connu. C'est pourquoi il n'est pas inutile de le privilégier, même si traiter un tel sujet paraît un peu décalé par rapport aux autres contributions.

La première référence se trouve dans le rapport de la commission parlementaire sur la loi de séparation des Églises et de l'État, déposé en février 1905, juste avant le débat qui a abouti à la loi du 9 décembre 1905. Plus de 110 ans après, cette loi constitue toujours la référence politique et symbolique essentielle ainsi qu'un texte juridique de première importance quand il est question de laïcité en France. Il s'agit alors, dans ce premier texte, du Canada dans son ensemble.

La seconde référence concerne le rapport de la «commission Stasi» (du nom de son président). Nommée par le président de la République, Jacques Chirac, en juillet 2003, cette commission fut chargée de statuer sur le «principe de laïcité» et son actualisation, dans le double contexte des attentats du 9 septembre 2001 aux É.-U. et de la présence d'un candidat d'extrême droite à la présidentielle française de mai 2002. Son rapport, rédigé en décembre 2003, a été suivi par la loi du 15 mars 2004 interdisant les tenues religieuses «ostensibles» aux élèves des écoles publiques. Là, c'est plus spécifiquement le Québec qui est donné en exemple.

En conclusion, quelques pistes de comparaison entre le Québec et la France seront amorcées.

3. La Constitution (jacobine) de 1793 déclarait la République «une et indivisible». La Constitution actuelle affirme que la République est «indivisible, laïque, démocratique et sociale».

4. J. Baubérot, *Les sept laïcités françaises [...]*.

EN 1905 : LE CANADA, UN DES EXEMPLES À SUIVRE POUR LA FRANCE « SEMI-LAÏQUE »

À la suite de diverses propositions de loi déposées par des députés, l'Assemblée nationale française nomme, en juin 1903, une commission de 33 membres chargée d'étudier le sujet crucial de la séparation des Églises et de l'État. En effet, les gouvernements de la Troisième République, s'ils avaient réalisé diverses mesures de laïcisation (notamment la création d'une école publique laïque⁵ en 1882 et le rétablissement du droit au divorce en 1884), n'avaient jamais mis fin au Concordat, signé par Bonaparte et le pape Pie VII, et devenu la *Loi du X germinal an VIII* (18 avril 1802).

Par suite du rapport de cette commission et du débat dans les deux chambres, la loi de séparation en France des Églises et de l'État est promulguée le 9 décembre 1905. Dans ses 44 articles, le mot même de « laïcité » ne figure pas. Cependant, le rapport de la commission parlementaire, rédigé par le député socialiste Aristide Briand (1862-1932)⁶, comporte un chapitre où les expressions de « laïcité » et d'« État laïque » se trouvent utilisées à différentes reprises⁷. Il s'agit, paradoxalement (du moins pour les croyants et croyantes en une « laïcité exception française⁸ »), du chapitre portant sur les « législations étrangères ». Cette partie a été supprimée dans la réédition officielle du rapport lors du centenaire de la loi⁹.

-
5. Malgré un stéréotype, en France, l'école publique laïque n'a jamais été obligatoire. La liberté de l'enseignement a toujours existé.
 6. Issu d'un milieu populaire, formé par le syndicalisme, théoricien de la grève générale, A. Briand est alors membre du Parti socialiste français (dirigé par Jaurès) qui fait partie du Bloc des gauches. Les péripéties de la séparation des Églises et de l'État contribueront à le faire évoluer vers le centre-gauche. Prix Nobel de la Paix (1926). C. Bellon, *La République apaisée* [...].
 7. A. Briand, *La Séparation des Églises et de l'État* [...].
 8. J. Baubérot, « La représentation de la laïcité [...] » ; J. Baubérot et M. Milot, *Laïcité sans frontières*.
 9. Assemblée nationale, *Le rapport Briand*.

LA SÉPARATION, COURONNEMENT OU FIN DE L'ANTICLÉRICALISME D'ÉTAT ?

Ce double constat est significatif. Comme déjà indiqué, les termes de la famille sémantique « laïque » constituent des enjeux sociétaux importants. Arrivé au pouvoir par les élections de mai 1902, le « Bloc des gauches » et son président du conseil, Émile Combes, recherchent une « laïcité intégrale », qui diverge de la laïcité dominante appliquée par la génération précédente « opportuniste ». Celle-ci, avec Jules Ferry, avait instauré une « neutralité religieuse » jugée désormais trop accommodante par les républicains de gauche. Persuadé que la République se trouve « menacée » par les congrégations¹⁰ et, plus largement, par le « cléricalisme », voire le catholicisme¹¹, le Bloc est entraîné dans un engrenage, où le discours laïque se radicalise de plus en plus. Les mesures prises, de plus en plus strictes elles aussi, se heurtent néanmoins à des nécessités politiques et à des réalités empiriques qui les limitent¹². Elles semblent donc ne pas correspondre à l'ampleur de la menace dénoncée. D'autre part, durcissant chaque fois un peu plus la laïcité, elles provoquent des résistances accrues. Dans les deux cas le danger ressenti, la peur d'un « catholicisme politique », augmente au sein de la gauche républicaine. Le Parti radical, principal parti du Bloc, demande alors de nouvelles mesures, tel le monopole de l'État laïque sur l'enseignement, tout en reconnaissant à l'avance leurs insuffisances : ainsi, il existe des enseignants « cléricaux » dans l'école publique...

-
10. Si, au début (automne 1897), l'affaire Dreyfus est portée par des francs-tireurs plutôt centristes, elle devient, en 1899, un clivage entre une droite nationaliste et catholique et un ministère de « défense républicaine », allant des socialistes parlementaires à d'anciens opportunistes. Cette majorité, non sans raison, dénonce le rôle joué par certaines congrégations dans l'antidreyfusisme, et les met à part dans la loi de 1901 sur la liberté d'association. Les élections de 1902 accentuent le glissement à gauche.
 11. À la séance du 26 janvier 1903, des députés de la majorité « blocarde » affirment que la distinction entre « anticléricalisme » et « antireligion » est devenue obsolète.
 12. Ainsi, la décision de fermer des chapelles qui se situent hors du cadre concordataire n'est pas toujours appliquée à cause du rôle touristique de certains édifices ; la loi du 7 juillet 1904, interdisant l'enseignement aux congréganistes, leur accorde un délai de 10 ans car les écoles publiques ne sont pas prêtes à recevoir leurs élèves, et des établissements scolaires congréganistes fermés rouvrent quelques mois plus tard comme « écoles libres » confessionnelles ; par ailleurs, cette loi ne vise pas les écoles congréganistes dans les colonies et à l'étranger, considérées comme un moyen d'influence pour la France, « puissance catholique » à l'international, d'exercer une influence. Etc.

Quant à la séparation, inscrite au programme des républicains dès la fin du Second Empire (1875), elle apparaît comme le couronnement de cet anticléricalisme d'État. Cette mesure, symboliquement nécessaire, car elle signifie reprendre l'œuvre de la Révolution et supprimer le régime instauré par Bonaparte, semble cependant politiquement impossible, en raison même de sa nécessité symbolique : le « conflit des deux France » risque fort de redevenir une véritable guerre civile si la politique religieuse gouvernementale s'inspire de celle menée par la Révolution française.

Briand rompt avec cet engrenage, où la radicalisation de l'anticléricalisme, ciment républicain interclassiste, éloigne la perspective de réformes sociales (instauration d'un impôt sur le revenu, retraites ouvrières, etc.). La commission parlementaire comporte 17 partisans de la séparation et 16 adversaires (dont un membre du Bloc). Son rapporteur, ainsi que son président Ferdinand Buisson¹³, arrivent à les faire travailler ensemble¹⁴, alors même que les affrontements se multiplient à la Chambre et dans le pays¹⁵, où Combes mène une vigoureuse « campagne laïque¹⁶ ». Politiquement très clivant, car il renvoie à l'imaginaire révolutionnaire, l'emploi dans la loi du mot « laïcité » aurait été équivoque. En revanche, pour examiner les rapports existants entre le politique et les religions dans des pays étrangers, ce terme est disponible, ne connotant plus la Révolution mais des situations géopolitiques diverses.

13. F. Buisson (1841-1932) dirige l'enseignement primaire de 1879 à 1896 et met en place l'école publique laïque. Il est hostile aux congrégations et au monopole ; par ailleurs, il préside l'Association des libres penseurs de France. Prix Nobel de la paix en 1927. Voir P. Cabanel, *Ferdinand Buisson* [...].

14. Pour l'explication de ce fait, au premier abord étrange, et sur les divers facteurs qui ont opéré un virage entre anticléricalisme d'État et séparation, voir J. Baubérot, *La loi de 1905 n'aura pas lieu*.

15. C. Sorrel, *La République contre les congrégations* [...].

16. E. Combes, *Une campagne laïque* [...]; *Une deuxième campagne laïque* [...].

LE CANADA, «ÉTAT NEUTRE ET LAÏQUE»

Pour Briand, plusieurs pays européens, dont la France, se situent dans un état de «semi-laïcité» : les principes de liberté de conscience et de liberté de culte sont admis et plus ou moins appliqués, mais certaines religions sont des «institutions publiques» reconnues par l'État et liées à lui. Il les protège et les contrôle. En revanche, si :

[...] le régime de la séparation des Églises et de l'État [est] encore si faiblement et si incomplètement mis en pratique en Europe, [il] est, au contraire, largement adopté dans le Nouveau Monde; le Canada (où une loi de 1854 a sécularisé certains biens ecclésiastiques et a enlevé à l'Église [anglicane] tout caractère officiel), les États-Unis, le Mexique n'en connaissent point d'autre [...]: l'État est alors réellement neutre et laïque; l'égalité et l'indépendance des cultes sont reconnues; les Églises sont séparées de l'État¹⁷.

L'Action libérale populaire (ALP), parti d'opposition au Bloc, groupant des catholiques ralliés à la République, mais combattant le principe même de la séparation et considérés par la gauche comme antirépublicains, édite une publication pour relever les «erreurs [du rapport] de M. Briand». On s'attendrait à ce que ce mouvement désavoue le texte, insiste sur la catholicité du Québec, sur le rôle fondamental joué par «l'Église». Or, pas du tout: sur le Canada, l'ALP se trouve en accord avec le rapporteur, et précise :

Il n'y a plus d'Église officielle au Canada. L'Église anglicane a perdu ce caractère en 1854. Le régime des cultes est réglé par la législation particulière à chaque province. Dans la province du Québec, l'érection de nouvelles paroisses catholiques ne peut avoir lieu qu'après enquête, en vertu d'une proclamation du lieutenant-gouverneur. Les paroisses reconnues jouissent de la personnalité civile. Elles peuvent [...] imposer des taxes obligatoires à leurs fidèles pour l'érection de nouvelles églises ou pour la réparation des anciennes¹⁸.

17. A. Briand, *La séparation des Églises et de l'État [...]*, p. 201 et 176.

18. Action libérale populaire, *Quelques erreurs de M. Briand [...]*, p. 77.

Il existe donc un accord entre la commission parlementaire, Briand son rapporteur, figure du Bloc des gauches, et un parti qui en est l'opposant le plus virulent, pour indiquer qu'au Canada, « l'État est vraiment neutre et laïque » (Briand) et qu'« il n'y a plus d'Église officielle » (ALP). Mais ce qui est un constat pour l'ALP constitue une sorte de modèle à suivre dans le rapport. Le Canada est laïque sans le dire, et la chose vaut mieux que le mot ! Pour comprendre ce point, il faut savoir que le projet de séparation de la commission s'est heurté à l'opposition de Combes et de certains radicaux. Ceux-ci le jugeaient trop libéral ; ils estimaient qu'il fallait continuer à surveiller étroitement l'Église catholique pour lui interdire tout « abus » dans le domaine politique.

Lors d'une réunion de la commission (14 décembre 1904)¹⁹, Buisson refuse de réprimer un ministre du culte qui, dans le cadre de ses fonctions, a « cherché à influencer le vote des électeurs ou à les déterminer à s'abstenir de voter » (article 18 du projet Combes). Selon lui, une telle « police des cultes » irait à « l'encontre [des] traditions républicaines ». Il se demande si on a « l'intention de placer à poste fixe dans chaque église un homme chargé d'épier les paroles qu'il entendra » ? Ce « serait misérable », ajoute-t-il, car un « prêtre²⁰ n'abuse pas de sa fonction en effectuant quelques allusions aux choses du jour ». L'article litigieux sera effectivement supprimé dans le projet définitif de la commission, comme dans la loi de 1905. Si elle ne peut pas être une puissance politique face à l'État²¹, l'Église catholique peut exercer, dans un État laïque et démocratique, une certaine influence politique et, depuis 1905, elle ne manque pas de le faire, en France, en toute légalité républicaine.

19. Archives de la Chambre des députés, dossier 1075/19.

20. Pasteurs et rabbins sont considérés, *a priori*, comme ne risquant pas de commettre ce délit.

21. Articles 26 et 35 de la loi du 9 décembre 1905.

LA COMMISSION STASI ET LES « ACCOMMODEMENTS RAISONNABLES »

Le rapport de la commission Stasi sur le « principe de laïcité », remis en décembre 2003 au président Chirac²², constitue, sauf erreur, le premier texte officiel français à se référer aux « accommodements raisonnables » (AR), qui sont dits être « québécois ». Une référence à l'ensemble du Canada aurait été considérée comme sulfureuse, cautionnant le « multiculturalisme » ; l'indication de la Belle Province apparaît beaucoup plus rassurante²³.

Aucune des mentions effectuées ne rend compte avec exactitude des AR en tant que notion juridique, tels qu'ils fonctionnent au Canada et au Québec. Mais il faut distinguer les emplois où on peut parler d'une relative analogie d'état d'esprit (il s'agit de défendre une optique d'« aménagements »)²⁴ d'un autre emploi où existe un contresens.

LES « AMÉNAGEMENTS » QUALIFIÉS D'ACCOMMODEMENTS RAISONNABLES

Ceux-ci relèvent de deux catégories. Une première catégorie énonce, pêle-mêle, des mesures transigeantes. D'abord, certaines mesures favorisent « la pratique du fait religieux » en général : « un jour vacant en plus du dimanche pour permettre l'enseignement religieux » hors de l'école, en 1882, lors de la laïcisation de l'école publique avec la « loi Ferry » ; depuis 1987, un régime fiscal « plus favorable » pour les dons aux associations culturelles issues de la loi de 1905 (et aux associations diocésaines provenant du

22. Commission présidée par Bernard Stasi, *Laïcité et République* [...].

23. Même si la plupart des Français (et certains Québécois, selon mon enquête de 2006-2008) ne sauraient pas définir la différence entre « multiculturalisme » et « interculturelisme ».

24. Commission présidée par Bernard Stasi, *Laïcité et République* [...], p. 53. Il serait intéressant de comparer cette optique d'« aménagement » avec ce que le rapport Bouchard-Taylor (2008) qualifiera, cinq ans plus tard, « d'ajustement concerté ». L'aménagement à la française n'est ni un accommodement raisonnable ni un ajustement concerté, mais fait partie de ce que Bouchard et Taylor nommeront les « pratiques d'harmonisation » face à la « diversité ethno-culturelle », la « pluralité religieuse » et, enfin, les « inquiétudes sécuritaires » qui existent et au Québec, et en France.

compromis de 1923-1924²⁵) que pour ceux aux associations issues de la loi de 1901. Ensuite, d'autres mesures facilitent la pratique de religions comportant un nombre estimé pertinent de « fidèles » comme, du fait de l'article 2 de la loi de 1905, les aumôneries dans les lieux fermés (armées, collèges et lycées, prisons, hôpitaux...) qui bénéficient de la possibilité d'un financement public²⁶. Enfin, sont citées des mesures dérogeant de fait à la loi pour favoriser le libre exercice de cultes minoritaires (juif et musulman): ainsi, la circulaire du 19 février 2008 permet le regroupement des défunts avec leurs coreligionnaires et applique en douceur la loi de 1881 laïcisant les cimetières. Il est indiqué par la commission, en conclusion de ces différentes mesures, que « les exigences d'une neutralité absolue sont donc tempérées par des "accommodements raisonnables" permettant à chacun d'exercer sa liberté religieuse²⁷ ».

Une seconde catégorie de mesures concerne la nécessité de « prendre en compte [...] en recherchant des "accommodements raisonnables" » les préoccupations et les besoins « nouvellement exprimés en matière spirituelle ou religieuse », qui n'étaient pas prévus en 1905. Outre une mesure qui peut s'appliquer aux différentes religions comme « l'enseignement du fait religieux », les exemples donnés relèvent surtout du souci de ne pas pénaliser les religions minoritaires: ainsi, il s'agit de faire preuve de souplesse dans l'application, par les municipalités et collectivités territoriales, de l'interdiction de subventionnement public des cultes (loi de 1905, article 2), cela afin de pouvoir « encourager la construction d'édifices culturels » (car il existe, de fait, une différence de situation entre le catholicisme, les autres cultes anciennement « reconnus » et les cultes non présents dans l'Hexagone ou déjà séparés en 1905²⁸). Autres exemples indiqués: la prise en

25. Il faut rappeler que le pape a ordonné aux catholiques français de ne pas se conformer à la loi de 1905. Il a fallu une autre loi, votée le 2 janvier 1907, pour rendre l'Église catholique « légale malgré elle » (A. Briand). La situation a été définitivement réglée en 1923-1924.

26. Ces dernières décennies, des aumôneries musulmanes, bouddhistes et des Témoins de Jéhovah se sont ajoutées à celles des anciens « cultes reconnus » (catholicisme, protestantisme, judaïsme).

27. Commission présidée par Bernard Stasi, *Laïcité et République [...]*, p. 53 et suiv.

28. On estime à plus de 90 % le nombre d'églises catholiques, propriétés publiques, dévolues gratuitement à l'Église catholique; environ la moitié des temples protestants et le tiers des synagogues sont dans le même cas.

compte, par les pouvoirs publics, d'exigences liées « à l'organisation des grandes fêtes religieuses » avec la mise à disposition de locaux communaux ; les autorisations d'absence pour les fêtes religieuses non fériées sur le plan national ; la question de l'abatage rituel (un processus déjà engagé en 2003 et qui s'est depuis lors accéléré, voire même a été officialisé par une décision du Conseil d'État en 2013)²⁹.

Enfin, même si le rapport ne fait pas explicitement référence aux AR, la proposition de prendre deux jours sur les vacances scolaires pour que les fêtes de Yom Kippour et de l'Aïd-El-Kebir puissent être fériées pour les élèves, et l'idée que les adultes doivent pouvoir disposer d'un « crédit de jours fériés », où qu'une autre fête religieuse puisse se substituer à une « fête catholique », était aussi conçue par la commission comme relevant de cette optique d'« aménagement ».

QUAND LES MINORITÉS DOIVENT S'ACCOMMODER

En revanche, quand je suis arrivé à Montréal au printemps 2004 pour donner des conférences, plusieurs universitaires québécois m'ont affirmé être « sidérés » par le recours à l'expression « accommodements raisonnables » dans le passage suivant :

Accepter d'adapter l'expression publique de ses particularités confessionnelles, de mettre des bornes à l'affirmation de son identité permet la rencontre de tous dans l'espace public. C'est ce que les Québécois qualifient d'« accommodements raisonnables ». L'esprit de la laïcité requiert cet équilibre des droits et des devoirs³⁰.

De leur point de vue, ce passage se situe clairement dans le sens inverse, volontairement ou non³¹. Et c'est ce qui a été souvent retenu, oblitérant les autres références du rapport à l'AR. Ce sont pourtant celles-ci qui apparaissaient importantes à la commission, qui espérait ainsi montrer que la laïcité française n'est pas aussi rigide qu'elle peut sembler l'être, et aussi,

29. Commission présidée par Bernard Stasi, *Laïcité et République [...]*, p. 84.

30. *Ibid.*, p. 38.

31. Voir D. Koussens, *Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises [...]*, p. 126 et suiv.

peut-être, contrebalancer à l'avance sa proposition finale d'interdire les signes ostensibles à l'école publique³².

Le paradoxe est que la commission Stasi a voulu faire la promotion des AR en France, en 2003, peu d'années avant que ceux-ci ne soient mis en question, de façon assez virulente, au Québec (2006-2008). Et le rapport de la commission Bouchard-Taylor³³, en demandant de distinguer un ensemble de mesures accommodantes des AR eux-mêmes au sens juridique du terme³⁴, aurait pu (*a posteriori* !) éclairer la commission Stasi, car son contenu n'est pas si éloigné que cela de sa partie « libérale³⁵ ».

Quoi qu'il en soit, si des critiques peuvent être faites sur l'aspect déséquilibré de l'équilibre recherché par la commission, c'est le politique, se situant à la remorque du médiatique, qui a rendu le rapport Stasi aussi unilatéral. En effet, la proposition concernant les jours fériés a été écartée, la loi de 2004 a été relativement différente des recommandations de la commission³⁶ et les « aménagements », qui, eux, sont allés dans le sens de diverses recommandations de la commission, ont été effectués de manière médiatiquement invisible. En paraphrasant Micheline Milot³⁷, on peut écrire qu'il existe une « laïcité silencieuse libérale » en France. C'est la partie immergée de la laïcité française. Un exemple permet de comprendre ce que je veux dire : à l'automne 2016, dans le cadre de la précampagne présidentielle (des « primaires » de la droite), on a assisté à une succession d'affaires concernant les repas sans porc des cantines scolaires où les journalistes posaient la question « s'agit-il d'une atteinte à la laïcité ? », et certains politiques répondaient par l'affirmative. Or, à l'armée,

32. Proposition adoptée à la fin de la rédaction du rapport, et donc encore en suspens au moment où les passages concernant l'accommodement raisonnable ont été rédigés.

33. G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir [...]*.

34. Commission présidée par Bernard Stasi, *Laïcité et République [...]*.

35. Dont la manière de travailler a cependant été assez différente; voir J. Baubérot, *Une laïcité interculturelle [...]*, p. 215-218.

36. Ainsi, le rapport Stasi met sur le même plan les signes politiques et les signes religieux. Ces derniers ont seuls été retenus. D'autre part, une liste limitative des signes religieux « ostensibles » était indiquée. En apparence, elle est retenue par la circulaire d'application de la loi, mais l'adjonction d'« éventuelles tentatives de contournement de la loi » change la donne, en rendant virtuellement suspects d'autres signes considérés par le ministère de l'Éducation nationale comme « religieux ».

37. M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde [...]*.

des barquettes halales et des barquettes cashères sont distribuées aux soldats qui le souhaitent³⁸. Aucune personnalité politique ni organe de presse n'a pour autant affirmé que la laïcité se trouvait mise en « danger ». Or, l'armée, en première ligne pour combattre le terrorisme, estime qu'une laïcité accommodante est l'instrument le plus efficace à son encontre.

D'autres exemples pourraient être donnés : la laïcité française se décline de façon différente suivant les institutions et, au sein même de celles-ci, entre les divers établissements. Ainsi, les aumôniers sont étroitement associés au travail pénitentiaire. En général, les hôpitaux pratiquent une laïcité comportant des « accommodements religieux³⁹ », qui va dans le sens de la loi de 2002 sur le « droit des malades ». Cette loi, même si elle n'aborde pas directement la question de la laïcité, contraste avec celle de 2004 sur l'école publique. Or, « les trains qui arrivent à l'heure » ne sont pas l'objet de l'attention médiatique et, au niveau des représentations sociales, ce que la laïcité française donne à voir est déformé par rapport à sa réalité quotidienne et sociale. Le chercheur doit prendre cet aspect en considération, sans en être dupe.

DIFFÉRENCES ET PROBLÈMES COMMUNS

S'il faut insister sur les aspects accommodants de la laïcité française pour combattre les idées reçues, il n'en reste pas moins que celle-ci a été profondément marquée par le « conflit des deux France », où la maîtrise du social s'est avérée une question hautement politique. Cela a conduit, dès 1886, à exclure les congréganistes de l'école publique, et donc à « laïciser » la tenue. Cette neutralité du paraître va ensuite concerner tous les membres de la fonction publique. Le service public est considéré comme la vitrine de la neutralité de l'État et le fonctionnaire doit incarner cette dernière jusque dans son apparence vestimentaire. C'est un fait acquis consensuel, et le débat de 2003-2004 a seulement porté sur l'extension de cette obligation aux élèves de l'école publique. En revanche, jusqu'à aujourd'hui, un débat apparaît récurrent au

38. L'armée parle explicitement d'une « laïcité militaire » spécifique.

39. C. Bertossi, *La citoyenneté à la française* [...], p. 173.

Québec : faut-il interdire le port de signes religieux aux employés du secteur public, ou bien l'impartialité du service rendu suffit-elle à garantir cette neutralité ?

Outre cette divergence sur la neutralité de la fonction publique, les trajectoires historiques de l'école publique ont peu en commun. Au Québec, celle-ci a été très longtemps sous l'emprise des religions catholique et protestante (cette dernière accueillant, plus ou moins, les juifs et d'autres minorités). Le processus de laïcisation ne s'est enclenché qu'à la fin du xx^e siècle⁴⁰, mais il a abouti dès 2008 à l'instauration d'un enseignement de la culture religieuse à l'école publique, alors qu'en France, l'enseignement du « fait religieux », qui doit théoriquement être enseigné dans le cadre des différentes disciplines, reste un problème récurrent... posé dès le début du xx^e siècle et toujours pas résolu de façon satisfaisante.

Continuons un peu la comparaison. Juridiquement, l'AR est accordé, au Canada, à un individu et au cas par cas. Il ne constitue pas un précédent qui permettrait à une communauté de s'en prévaloir⁴¹. Certes, cela correspond bien au processus d'individualisation de la religion dans les pays démocratiques. Mais, en amont du juridique, n'existe-t-il pas, de fait, en diverses circonstances, un effet d'entraînement ? En tout cas, en France, sauf exception (possibilité d'aménagement individuel du calendrier), les accommodations sont plutôt inscrites dans la loi. La Commission Stasi s'est référée au jour où, depuis 1882, l'école publique vaque, pour faciliter la fréquentation du catéchisme par les enfants des familles qui le souhaitent. Un autre exemple, plus récent, est celui de la loi Weil de 1975, légalisant l'avortement. Cette loi prévoit une clause de conscience pour les soignants opposés à la pratique de cet acte. Paradoxalement, cette inscription dans la loi⁴² rend l'accommodation socialement peu visible et contribue à attribuer à la laïcité française soit un excès d'honneur (chez ceux qui recherchent une laïcité absolue), soit une

40. M. Milot et J.-P. Proulx, *Les attentes sociales à l'égard de la religion [...]*; J.-P. Proulx, *Laïcité et religion [...]*.

41. M. Jézéquel, *Les accommodations raisonnables [...]*.

42. Et non la pratique du cas par cas.

indignité (chez les partisans d'une «laïcité ouverte») qui ne correspond pas à sa complexité réelle.

On peut se demander si, depuis la crise des accommodements raisonnables, il n'existe pas une proximité explicite entre les débats québécois⁴³ et ceux qui ont lieu en France depuis 1989⁴⁴. En matière de laïcité, le Québec est-il plus «canadien» que français ou plus «français» que canadien? Idéologiquement et politiquement, j'aurais tendance à opter (de façon très nuancée) pour la seconde solution, qui ne se relie pas, par ailleurs, à un système juridique issu du droit romain. Mais la Cour suprême canadienne relève d'une autre logique, et joue un rôle beaucoup plus contraignant pour le Québec que la Cour européenne des droits de l'homme pour la France. Cette dernière instance, en matière de laïcité, laisse une grande latitude aux États.

Naturellement, si cette relative proximité franco-québécoise est socialement visible depuis dix ans, elle s'enracine dans la longue durée et, en particulier, dans le rôle historique qu'a joué l'Église catholique dans la formation des nations québécoise et française. À un quasi-monopole religieux de fait (du moins, pour le Québec, au niveau des «Canadiens français») correspond, dans le catholicisme, la volonté d'être «l'Église» sans adjectif⁴⁵ (et non une Église parmi d'autres) et de s'appuyer sur la «loi naturelle», censée être valable pour tous les humains doués de raison et non pour les seuls catholiques. Cette dimension diachronique a induit, face aux changements dus à la mondialisation, le renforcement d'une «catholaïcité», de ce que j'appelle une «laïcité identitaire⁴⁶», qui permet à des courants de droite, hostiles ou réservés face à la laïcité, de s'en réclamer.

La laïcité identitaire est un problème franco-québécois, et non canadien. D'ailleurs, dans l'affaire de la prière de Saguenay, la Cour suprême canadienne a donné raison au Mouvement laïque québécois (MLQ) contre la Cour d'appel québécoise, en

43. Autour du projet de «charte de la laïcité» du PQ, notamment.

44. Date de la première «affaire» des foulards.

45. On peut rapprocher cette appellation de l'Église catholique par le seul terme «l'Église», de l'importance accordée, dans des milieux laïques, au fait qu'accoler le moindre adjectif au terme «laïcité» reviendrait à la trahir.

46. J. Baubérot, *Les sept laïcités françaises [...]*, p. 103-118.

2013-2015. Dix ans auparavant, au contraire, cette même Cour suprême avait choqué les laïques du MLQ dans « l'affaire du kirpan ». À propos de Saguenay, la Cour d'appel estime que l'acte de prier en séance du conseil municipal relève « des *manifestations historiques* de la dimension religieuse de la société québécoise ». La Cour suprême affirme, au contraire, que « si, sous le couvert d'une réalité culturelle historique, ou patrimoniale, l'État adhère à une forme d'expression religieuse, il ne respecte pas son obligation de neutralité ». Le Canada, rempart du MLQ contre la pente de la laïcité identitaire québécoise : cela ne manque pas de sel !

La laïcité intransigeante de gauche ne se confond pas, sur le plan des principes, avec la « nouvelle laïcité⁴⁷ » de droite : mais cette laïcité-là se fait progressivement absorber et dominer par une laïcité identitaire de droite. Pour une raison simple : quand le MLQ ou les laïcs français dits « républicains⁴⁸ » luttent contre le crucifix à l'Assemblée nationale du Québec ou, en France, contre la loi Debré (ou le maintien du Concordat en Alsace-Moselle), l'impact social et politique de leurs propos est faible, voire inexistant. Quand ils dénoncent des « atteintes à [une] laïcité » non accommodante, commises par des minorités religieuses, au contraire, l'impact est fort et induit un débat politico-médiatique.

C'est pourquoi, pour finir, en France, Marine Le Pen, en accédant au second tour de la présidentielle de 2017, est devenue la championne d'une laïcité à la fois intransigeante et identitaire. Depuis lors, le leader de la droite classique Laurent Wauquiez campe sur le même terrain, pour lui ravir la place. Et c'est pourquoi aussi la libre-pensée, en France, se démarque de cette optique⁴⁹, et pourquoi Jean-Luc Mélenchon et son parti, La France insoumise, s'avèrent très partagés.

47. Selon le titre d'un rapport remis par une figure de la droite, F. Baroin, au premier ministre J.-P. Raffarin en juin 2003 (J. Baubérot, *Les sept laïcités françaises [...]*, p. 107).

48. Dans une perspective où cet adjectif est capté par des laïcs intransigeants qui se veulent de gauche et s'opposent aux « démocrates », tentés, selon eux, par une « laïcité à l'anglo-saxonne ».

49. J. Baubérot, *Les sept laïcités françaises [...]*, p. 72-78. La libre-pensée distingue son combat convictionnel contre les religions et son attachement à la laïcité, comme règle politique et juridique régulant, de façon démocratique, le « droit de croire et de ne pas croire ». Elle demande un strict respect de la loi de 1905 et s'oppose aux diverses mesures, projets (et lois) qui, directement ou indirectement, viseraient essentiellement « l'islam », et lui seul.

L'évolution de certains partis québécois me semble typique d'une laïcité identitaire puisque le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale reste acté, et considéré comme faisant partie du « patrimoine québécois », alors qu'il a été instauré à une époque induisant celle qui a été longtemps qualifiée de « Grande Noirceur »⁵⁰. En revanche, les exigences nouvelles de neutralité visent les minorités religieuses et particulièrement l'islam. Dans les deux cas, comme le montre Elisabeth Shakman Hurd⁵¹ à propos des États-Unis, le *secularism* a un double visage, *soft* à l'égard du christianisme, *hard* envers l'islam. Cette situation sera-t-elle durable ? L'Histoire continue...

BIBLIOGRAPHIE

- Action libérale populaire (1905), *Quelques erreurs de M. Briand, rapporteur du projet de loi sur la séparation des Églises et de l'État*, Paris, Chevalier et Rivière.
- Assemblée nationale (2005), *Le rapport Briand*, Paris, Assemblée Nationale.
- Baubérot Jean (2007), «La représentation de la laïcité comme "exception française" », *Cosmopolitiques*, vol. 16, p. 119-132.
- Baubérot, Jean (2008), *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- Baubérot, Jean (2015), *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Baubérot, Jean (2019), *La loi de 1905 n'aura pas lieu. Histoire politique des séparations des Églises et de l'État (1902-1908)*, tome 1 : « L'impossible "loi de liberté" (1902-1905) », Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011), *Laïcité sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil.
- Bellon, Christophe (2016), *La République apaisée. Aristide Briand et les leçons politiques de la laïcité (1902-1919)*, 2 tomes, Paris, Éditions du Cerf.
- Bertossi, Christophe (2016), *La citoyenneté à la française. Valeurs et réalités*, Paris, CNRS Éditions.

50. Depuis l'écriture de ce texte, le crucifix a été retiré du cœur de l'Assemblée nationale, et placé dans le hall d'entrée, comme un bien patrimonial et muséal.

51. E. Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*.

- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec.
- Briand, Aristide (1905), *La séparation des Églises et de l'État. Rapport fait au nom de la commission de la Chambre des députés*, Paris, Ard Cornély et C^{ie}.
- Cabanel, Patrick (2016), *Ferdinand Buisson, père de l'école laïque*, Genève, Labor et Fides.
- Combes, Émile (1904), *Une campagne laïque (1902-1903)*, Paris, H. Simonis Empis.
- Combes, Émile (1905), *Une deuxième campagne laïque, vers la séparation*, Paris, H. Simonis Empis.
- Commission présidée par Bernard Stasi (2004), *Laïcité et République. Rapport au président de la République*, Paris, La Documentation française.
- Jézéquel, Myriam (dir.) (2007), *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où?*, Montréal, Yvon Blais.
- Koussens, David (2008), « Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée? », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10, n° 2, p. 115-131.
- Milot, Micheline (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers.
- Milot, Micheline et Jean-Pierre Proulx (1999), *Les attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique. Rapport de recherche*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Proulx, Jean-Pierre (1999), *Laïcité et religion. Perspectives nouvelles pour l'école québécoise. Rapport du groupe de travail sur la place de la religion à l'école*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Shakman Hurd, Elisabeth (2008), *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- Sorrel, Christian (2003), *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française 1899-1904*, Paris, Éditions du Cerf.

POSTFACE

L'horizon ouvert de l'étude du religieux

RAYMOND LEMIEUX

Université Laval

*Car ce n'est pas le monde qui est lieu de la question mais
la question qui est le lieu du monde.*

Anne Élane Cliche, *Jonas de mémoire*

Le monde contemporain pose des problèmes inédits à l'étude du religieux et invite à des mises au point conceptuelles importantes. Les problématiques débordent, désormais, les cadres des recherches poursuivies en temps de simple modernité. Certes, ces derniers ne sont pas complètement révolus : déborder la modernité ne signifie pas nécessairement rompre avec elle. Il est toujours pertinent de considérer religions et religiosités dans leurs fonctions identitaires, notamment : elles servent la cohésion des groupes humains dans leur concurrence pour contrôler le monde. Si tant est que le monde contemporain représente un état de civilisation que certains qualifient volontiers de postmoderne, il possède aussi une histoire qui ramène invariablement à des questions et problèmes déjà posés en temps de modernité.

C'est pourquoi, nous inspirant de Karl Marx, incontestablement *moderne*, nous avançons l'hypothèse de travail suivante : si la pensée du XIX^e siècle, incarnée par Marx, Weber et Durkheim (pour ne nommer que les mieux connus, à l'origine de l'intérêt

sociologique pour la religion) a procédé efficacement à l'analyse critique du religieux, cette analyse reste toujours à recommencer. Tout reste à faire, parce que la « base profane [de la société] se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome, [ce qui] ne peut s'expliquer que par le déchirement intime et la contradiction interne de cette base profane¹ ». Ainsi tributaires d'une problématique, esquissons à notre tour quelques perspectives de travail qui semblent incontournables en société contemporaine, dans la mesure même où celle-ci présente des traits de débordement de la modernité.

Au XIX^e siècle, particulièrement avec Max Weber, deux fonctions (*puissances*) furent intimement associées au religieux : *légitimer* et *domestiquer*.

La hiérocration, en effet, possède deux qualités qui la recommandent au pouvoir politique en vue d'une alliance. Tout d'abord, elle est la puissance de *légitimation* dont peuvent difficilement se passer le maître césaropapiste (lui justement), non plus que le maître plébiscitaire et aussi toutes les couches sociales dont la situation privilégiée dépend de la « légitimité » de la domination. Ensuite, elle constitue l'instrument incomparable de la *domestication* des dominés. Cela vaut en général comme dans le détail².

Ces puissances sont concomitantes. La première soutient directement l'exercice du pouvoir et tout « maître », aristocrate ou plébéien, en a besoin dès lors qu'il exerce quelque privilège ; la seconde répond à l'appel à l'aide des dominés pour supporter leur sort. De même, dans l'approche durkheimienne, religion et société sont-elles des réalités étroitement interdépendantes : l'expérience sociale du sacré se conjugue avec l'expérience sacrale de la société, et cette dernière « ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même³ ».

Forts de telles considérations dont la portée est tout aussi pratique que théorique, il devient relativement aisé de dénoncer les agiotages césaropapistes. Mais César, sinon le pape, a quelque peu renouvelé sa garde-robe : veston-cravate et téléphone portable

1. K. Marx et F. Engels, « Thèses sur Feuerbach », p. 29.

2. M. Weber, *Sociologie des religions*, p. 271.

3. Ces propositions sont empruntées à H. Desroche, *Sociologies religieuses*, p. 61 et 62.

ont remplacé manteau de pourpre et fibule d'or. Ses desseins en sont-ils pour autant altérés ? Voilà sans doute l'une des questions majeures que peut et doit poser l'étude du religieux contemporain, en contexte dit postmoderne.

Certes, les noces barbares du politique et du religieux font désormais scandale. Pour preuve, elles aiguisent régulièrement les appétits *people* des médias. Dès lors, gênées de se trop donner en spectacle sur la place publique, elles se réservent aux plaisirs d'alcôve, où chacun peut arguer que ses pratiques et convictions appartiennent à sa vie privée. Les religions peuvent alors être copieusement critiquées pour leurs pratiques publiques *dépassées*, c'est-à-dire là où, vues par les yeux d'aujourd'hui, elles ont d'évidence contribué à la domestication des pauvres et des « sauvages », comme c'est le cas dans les pénibles histoires de pensionnats autochtones au Canada et ailleurs dans le monde. Avec raison, on ne se prive pas de crier au scandale devant les perversions sexuelles et les violences institutionnelles qu'elles ont excusées et, parfois, entretenues, à l'instar de bien d'autres théâtres d'exercice du pouvoir, hélas ! On reste à peu près sans voix, cependant, quand certains de leurs fidèles prennent le risque de solidarités concrètes avec les migrants, les itinérants, ceux qui connaissent la détresse matérielle ou psychique, bref, les démunis.

Quand elles servent de telles amitiés, ne soutiennent-elles pas des espaces de contestation effective, jusqu'à en constituer parfois des noyaux durs de militance ? Dans un monde subjugué par les logiques procédurales et leur supposée rationalité, ne posent-elles pas des questions évacuées de la bonne conscience ordinaire, mais qui traversent toutes les autres, des questions qui, au-delà des idéaux du moi que constituent la réussite et le progrès, concernent le sens même de la vie, individuellement et collectivement ? À quoi sert de « réussir », en effet, si on perd l'essentiel de ce qui anime la vie ? À quoi servent ses montages identitaires s'ils sont incapables de soutenir le désir de vivre ? Questions à multiples facettes, qui peuvent affleurer à tous les niveaux d'implication politique⁴. « À quoi sert à l'humain de

4. Voir, par exemple, la thèse de S. Miville, « À quoi sert au Canadien français de gagner l'univers canadien s'il perd son âme de francophone ? » [...].

gagner l'univers s'il perd son âme?», demandaient déjà Marc (8:36) et Matthieu (16:26).

AU-DELÀ DU CÉSAROPAPISME : LA RÉGULATION MARCHANDE

Est-il possible de proposer une gestion *intelligente* du maels-trom contemporain, pour rendre compte des fécondités et limites des expériences humaines dans leur relativité? C'est là un défi constitutif de l'intelligence du religieux.

Certes, les religions elles-mêmes sont pour quelque chose dans cette difficulté. Elles sont souvent rébarbatives à l'intelligence, notamment quand celle-ci ne leur appartient pas en propre – pensons à leurs rapports aux sciences humaines qu'elles considèrent «réductivistes», dans leur sécularité, alors qu'elles se parent, elles, de la noblesse «naturelle» des savoirs transcendants et par conséquent intouchables. Par ailleurs, il faut aussi en convenir, les discours «fonctionnels» que tiennent à leur égard les disciplines comme la sociologie, l'anthropologie et l'histoire mettent souvent à vif leur sensibilité. Ils font ressortir, notamment, le caractère arbitraire de leurs croyances et la fragilité des identités qu'elles affichent. Le catholicisme a vécu une telle épreuve non sans effarement dans la seconde moitié du xx^e siècle, quand ses implantations supposées les plus solides – pensons au Québec, notamment – se sont effondrées comme des châteaux de sable effrités par les vents doucereux de la régulation marchande du monde. Il a vu ses pratiques et discours, pourtant éprouvés et supposés pérennes, devenir littéralement insignifiants pour les fils et les filles de ses anciens fidèles désormais transformés en clients plus ou moins réguliers. Ses conceptions du monde sont devenues des marchandises parmi d'autres, des «biens de salut» destinés à combler des manques et à procurer des satisfactions plus ou moins concrètes et démontrables.

DES RELIGIOSITÉS LIMITES

À la limite, toute marchandise – et non seulement celles que l'on étiquette comme religieuses – peut ainsi accéder au statut de «bien de salut»: il suffit pour cela qu'elle puisse démontrer sa

«commodité» dans la poursuite d'une certaine émancipation personnelle et représenter, subjectivement, un «progrès». Une des expressions par lesquelles on a tenté de rendre compte de ce phénomène dans la deuxième moitié du XX^e siècle est «religion à la carte⁵», désignant des religiosités gérées essentiellement à partir de la satisfaction qu'en retirent leurs adeptes: comme devant le menu à la carte d'un restaurant, chacun y consomme ce qui lui paraît convenir à ses goûts et besoins du moment. Certes, certains mets offerts peuvent présenter une noblesse éprouvée par de longues traditions. D'autres sont davantage au goût du jour, parfois bourratifs, mais peu substantiels. Peu importe, au fond, tous offrent des échappées sur l'étrangeté du monde.

L'observation des phénomènes religieux contemporains présente ainsi une impressionnante floraison d'approches empiriques. On reconnaît désormais non seulement des religions dénommées et instituées par les traditions, dont les pratiques et croyances sont relativement faciles à déchiffrer, mais aussi de la *religion civile*, de la *religion séculière*, de la *religion industrielle*, de la *religion implicite*, de la *religion diffuse*, de la *religion invisible*, de la *religion cosmique*⁶... Tout cela sans compter les floraisons plus furtives mais non moins éclatées de religiosités populaires, pseudo- et quasi-religions, dont certaines sont plus ou moins redevables des traditions établies alors que d'autres se veulent des spiritualités pragmatiques, naturelles, voire laïques, destinées à satisfaire des besoins d'aujourd'hui. Tous ces concepts et bien d'autres – pourquoi pas ? – possèdent leur opérationnalité propre. Devant l'étrangeté du monde, leurs promoteurs se sont posé des questions et ont développé des outils pour y comprendre quelque chose. Ils méritent d'être salués.

5. Expression introduite au Canada français par la traduction du livre de R. W. Bibby, *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada (La religion à la carte: pauvreté et potentiel de la religion au Canada)*. Voir aussi, sous la direction de R. Mager et É.-M. Meunier, «La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne».

6. Pour ces montages conceptuels, on pourra consulter les travaux suivants, parmi d'autres: W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew [...]*; R. N. Bellah, «Civil Religion in America»; M. E. Marty, *A Nation of Behavers*; R. Debray, «Qu'est-ce qu'un fait religieux?»; T. Jensen et M. Rothstein, *Secular Theories on Religion [...]*; P. Legendre, *Domination du monde [...]*, p. 77; E. I. Bailey, *La religion implicite [...]*; R. Cipriani, *La religione diffusa [...]*; A. Einstein, *Comment je vois le monde*.

Qu'est-ce qui travaille la culture derrière ces concepts aux extensions plus ou moins définies? Jusqu'à quel point est-il pertinent de distinguer les domaines qui leur sont assignés? Quand des titres évoquent, par exemple, *La religion du Canadien de Montréal* ou *Le divin marché*⁷, doit-on en saisir les termes d'une façon purement métaphorique ou peut-on envisager une véritable mutation du phénomène religieux?

La métaphore, certes, possède une fonction heuristique indéniable. Elle permet d'explorer les relents de religiosité énigmatique qu'exhale le monde contemporain alors même qu'il proclame bien haut sa sécularité. Faire du marché une réalité religieuse, notamment, permet de lui assigner une indéniable sagesse, «une sagesse qui dans le passé n'appartenait qu'aux dieux», puisqu'il «connaît nos secrets les plus intimes et nos désirs les plus sombres⁸». Une fois lancés dans cette direction, on peut se demander jusqu'à quel point l'ordre marchand et les structures politico-économiques qui le soutiennent ne sont pas foncièrement «religieux» et explorer ce que Shmuel Trigano a appelé «la transcendance des sociologues⁹». Une large part du totalitarisme des religiosités aristocratiques anciennes n'a-t-elle pas été remplacée par le déterminisme des pratiques bourgeoises, sous le signe notamment de la «main invisible» guidant le capitalisme?

UN DYNAMISME INHÉRENT À L'ÉCONOMIE DU PLAISIR

Le phénomène ainsi pointé ne concerne plus seulement les figures sacrales léguées par les traditions: il pose l'effcience d'un dynamisme interne à la vie sociale, énergie insondable diront certains, quoiqu'inhérente à l'ordre des choses et dont toute raison doit donc tenir compte. Quelles que soient les façons dont on le désigne, cependant, ce dynamisme engendre moins la constitution de communautés que la possibilité d'adoucir l'irritation suscitée par le sentiment du manque. La distinction est de taille: dans le premier cas, il faut d'abord qu'un sens puisse être entendu,

7. D.-R. Dufour, *Le divin marché*; O. Bauer et J.-M. Barreau, *La religion du Canadien de Montréal*.

8. H. Cox, «The Market as God», p. 18-24, notre traduction.

9. S. Trigano, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*.

ce qui implique une *écoute* puisqu'il vient d'ailleurs. Dans le second cas, il ne demande pas à être écouté, mais à être senti, et il suffit pour cela de s'intéresser à soi-même, à ses émotions et sensations. En conséquence, dans cette dernière perspective, il s'agit moins de proposer des croyances communes – pour faire « communauté » – que de démontrer l'efficacité de croyances effectives et en concurrence les unes avec les autres. L'horizon du croyable s'avère alors non plus fermé par des impératifs communautaires, mais ouvert par des impératifs de performance, bref, *indéfini*.

Le rapport au sens, dès lors, s'y inscrit dans une économie du plaisir, et non plus, comme c'était la prétention traditionnelle, dans une économie de la vérité. Qu'est-ce qu'une économie du plaisir? Tout simplement, une disposition des biens matériels et immatériels de manière à ce qu'on en tire une satisfaction optimale. C'est exactement le comportement qu'il faut avoir devant les marchandises offertes en magasin: le consommateur rationnel et avisé fait son choix en fonction du meilleur rapport qualité-prix: il vise à souffrir le moins possible pour se satisfaire le plus possible. Tout autre comportement fait obstacle à sa rationalité. La sentimentalité, comme la fraude, doit être bannie d'une relation marchande saine. Et quand elle pointe, elle doit être rigoureusement instrumentalisée. Le commerce, de ce point de vue, représente un évident apport à la *civilisation*. Il soumet les rapports humains à la discussion (c'est-à-dire à la parole et au signifiant) plutôt qu'à la pulsion. Il implique qu'on arrive à s'entendre, ce qui suppose d'exploiter au mieux un certain code symbolique avec tous ses enjeux de « valeurs », comme dans le « marchandage ». Il appelle du même coup au développement d'une intelligence pratique, calculatrice, capable d'évaluer les entrées et les sorties d'un système et, par conséquent, d'effectuer à l'*intérieur* de celui-ci des choix « éclairés ».

La régulation marchande des biens de salut n'a plus à être démontrée dans les sociétés contemporaines. Elle ne se concrétise pas seulement dans le fait qu'il existe un marché florissant pour de tels biens, mettant les groupes religieux de toutes sortes en concurrence les uns avec les autres, mais plus fondamentalement dans le fait que ces biens s'inscrivent ouvertement dans une économie du plaisir. On consomme du religieux dans la mesure

où cela adoucit les irritants de la vie, où cela permet de connaître des émotions enrichissantes et, dans la foulée, d'entretenir des réseaux relationnels amicaux, voire « apaisés » par rapport aux luttes quotidiennes. Bref, parce qu'on s'y sent bien.

Certes, la question d'un salut plus vaste continue de travailler les consciences. Et elle le fait d'autant plus que le sentiment de fragilité est généralisé. Qu'est-ce que ce salut *sécularisé* (c'est-à-dire géré à la manière d'une marchandise), en effet, sinon la capacité de vivre dans un monde où la détresse n'est pas fatale, où on peut se libérer de l'ignorance et de la superstition, être minimale-ment en mesure de contrôler sa propre vie, trouver des lieux de détente et de repos, vaincre les dégradations du corps qui viennent avec la maladie et le vieillissement, de même que les dégâts sociaux dus à l'exclusion et aux inégalités? Malgré le fait que les ambitions humaines dénaturent le monde (pensons à la pollution des océans, au réchauffement climatique...), et d'autant plus qu'elles le mènent possiblement à sa perte (les scénarios apocalyptiques – explosions nucléaires, déferlements de hordes migratoires non contrôlées – ne manquent pas), il est impératif d'en fuir sinon d'en contrôler les violences.

Les sociétés contemporaines offrent à cet égard de nombreux points de fuite où « se sauver » prend le sens littéral d'une course vers un refuge ou un monde idéal. Ceux-ci forment même la base de l'économie du divertissement. La religion prétendait donner du sens à la vie, le *showbiz* a pris la relève¹⁰. Pascal nous en avait déjà avertis: « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser¹¹. »

Le plaisir, selon Épicure, est la sanction d'actes posés en harmonie avec la nature, avec soi-même et avec les autres. C'est essentiellement un équilibre: devant le manque éprouvé ou appréhendé, quelque chose se dessine comme non pas un plein, encore moins comme un trop-plein (qui peut être douloureux), mais comme une possibilité d'être, au moins provisoire. Le plaisir naît du constat qu'un manque s'avère provisoirement comblé.

10. N. Gabler, *Life: The Movie* [...].

11. L. Lafuma, *Pensées de Blaise Pascal*, p. 88.

C'est ce que vit le sportif, par exemple, quand il teste ses limites et se rend compte du fait que, malgré le risque qu'il a pris avec l'inconnu, il n'a ni douleur due à une blessure (un trop-plein de sensations), ni souffrance liée à l'échec, ni anxiété devant l'inconnu : il a réussi. Le « sauvage » – mot qui renvoie précisément à la forêt, la *sylva* – est toujours une figure de mort : il invite à se perdre. Prendre le risque de l'autre et vivre, voilà par contre un plaisir ineffable. On s'en trouve transformé. Le défaut du sens, son caractère foncièrement indéfini dans les pratiques humaines du langage, en est provisoirement surmonté. Certes, d'autres limites s'offriront encore au risque et au dépassement : le sens pour l'humain n'a rien de définitif – c'est pourquoi on peut le dire *indéfini* –, mais il permet de « persévérer dans l'être », c'est-à-dire *désirer*¹².

LE RELIGIEUX DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

Dire que la régulation marchande du religieux le soumet à l'ordre du plaisir n'a donc rien d'infamant. Ce n'est pas non plus le constat de sa disparition appréhendée, qu'elle soit redoutée ou espérée. Au contraire, c'est chercher à comprendre comment il s'inscrit au cœur des dynamiques sociales contemporaines, là où précisément les quêtes de sens non seulement ne s'arrêtent pas quand s'effondrent les soutiens institutionnels que leur ont donnés les sociétés traditionnelles et modernes, mais au contraire s'en trouvent exaspérées et retournées, en quelque sorte, à l'état sauvage.

LA MODERNITÉ EXACERBÉE

Les sociétés contemporaines, de ce point de vue, sont héritières de la modernité telle qu'elle s'est affirmée au XIX^e et au XX^e siècles. Elles le sont notamment par le formidable appareillage technique et par les exigences de discipline que celles-ci imposent dans les espaces publics, notamment ceux du travail, sinon dans l'aménagement de la vie quotidienne elle-même.

12. B. Spinoza, *Éthique*.

Mais le ^{xx}e siècle lui-même a présenté des fractures et des déplacements jusque-là inédits tant par leur nature que par leur ampleur. Leurs conséquences sont en train de transformer la conscience ordinaire du monde : elles font en sorte que le rapport au sens – la représentation plausible d'un monde désirable et vivable – est en profonde mutation, sans que soient nécessairement mises en cause les régulations marchandes, mais, au contraire, en s'y soumettant étroitement.

L'imaginaire de la modernité s'était nettement démarqué de ceux qui l'ont précédé par sa croyance en la puissance de la rationalité et des techniques. Là où les traditions s'en remettaient à un Dieu ou à la représentation d'une altérité suprême pour combler le défaut de sens inhérent à la condition humaine – qui est en manque d'instinct et doit miser sur l'arbitraire du langage –, la modernité a cultivé une lancinante conscience de la solitude. À l'aube même de son développement, avec Luther, elle l'a fait à partir de son patrimoine proprement religieux : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné! Et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes! » (Ps. 22, 1-2). Quatre siècles plus tard, c'est Freud qui dénoncera à son tour l'état de détresse dans lequel les humains se trouvent, *Hilflosigkeit*, sans aucune aide. Le sort serait-il ainsi jeté, dans une posture profondément religieuse d'une part, radicalement séculière d'autre part? L'autonomie que revendiquent les humains est-elle condamnée à la solitude et au non-sens?

L'Holocauste a radicalement posé la question de l'absence de Dieu dans l'histoire. Les premières images des camps libérés, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, sont insupportables. Un tel niveau d'horreur est proprement indicible, la représentation en est insoutenable. Même en présence de données probantes comme celles-là, comment peut-on se représenter la souffrance des milliers de personnes conduites à la mort et traitées comme du bétail? Certes, on peut dire qu'il s'agit là d'une quête « émotionnelle », elle reste inévitable. Et dans son sillage apparaît crûment la banalité, sinon du mal lui-même, du moins de ceux qui le commettent : la mort assénée gratuitement n'est jamais banale, mais ses agents ne sont finalement que de gris fonctionnaires appliquant avec zèle et rationalité des consignes dont les finalités

leur échappent¹³. Le mal, doit-on comprendre, est inhérent au monde des humains, tout comme le bien d'ailleurs. Connaître le bien et le mal, n'est-ce pas la tentation *originelle* à laquelle ont succombé nos plus mythiques ancêtres en transgressant l'interdit biblique¹⁴ ?

On ne trouve chez les humains ni anges ni monstres déterminés comme tels par la nature mais des êtres qui tentent de se débrouiller, en bien ou en mal, avec leur histoire et leur environnement. Les fonctionnaires nazis perpétrant des tueries de masse pouvaient aussi s'avérer des pères de famille attentionnés et généreux, une fois leur journée de travail accomplie. Les comportements impliquent prioritairement l'imaginaire auquel chacun a accès, les idéaux du moi et les valeurs qui le mobilisent. Dès lors, tenter de les comprendre, même dans leurs pires outrances, n'est pas banaliser le mal mais tenter de le démystifier en le réintégrant dans le monde des humains. Et du même coup, c'est assumer au moins partiellement le défaut de sens avec lequel chacun est aux prises, même quand on devient civilisé, «normal», et qu'on assume fidèlement les objectifs et valeurs opérationnelles propres aux codes de sa culture.

À ce titre, l'imaginaire moderne a subi de nombreux chocs : Holocauste, génocides à répétition, Hiroshima... Son prolongement contemporain n'en finit pas de mettre en scène des catastrophes appréhendées : réchauffement climatique, pollution des eaux, toxicité de l'air, épuisement des ressources halieutiques, mouvements migratoires massifs et incontrôlables, sans compter (parce que cela aussi devient inimaginable) le creusement des écarts entre les plus nantis et les autres¹⁵. Ce fossé économique n'est sans doute que le symptôme le plus visible des inégalités de classe qui se traduisent en bas de l'échelle par l'exclusion, en haut

13. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem [...]*.

14. *Genèse 2, 16-17* : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement. »

15. Autant que 82% de la richesse créée en 2017 dans le monde se trouve entre les mains du 1% le plus riche de la population de la planète, affirme Oxfam à la veille du forum économique de Davos, en janvier 2018. Voir le rapport de D. Alejo Vázquez Pimentel, I. Macías Aymar et M. Lawson, *Partager la richesse avec celles et ceux qui la créent*.

par l'isolement dans des îlots de bien-être protégés¹⁶ : systèmes d'éducation et de santé privés, loisirs coûteux et rigoureusement encadrés, voyages confortables et sans risques dont les enjeux ne sont ni l'éducation, ni la santé, ni la rencontre de l'autre, mais essentiellement l'apprentissage de la consommation.

Par ailleurs, si le XX^e siècle a vu pâlir quelques étoiles du firmament technoprogessiste à cause de sa violence exterminatrice, il aussi donné une portée inédite au pouvoir d'envoûtement des images. On n'en finirait pas d'énumérer à ce propos les progrès du monde virtuel et d'illustrer sa prodigieuse capacité de recréer le monde. Le monde de représentations gérées par les technologies informatiques – qui en toute hypothèse n'en sont qu'à leur balbutiements initiaux – était parfaitement inconcevable il y a peu de temps, notamment au milieu du XX^e siècle. Il ouvre le pensable à des potentialités indéfinies – que certains n'hésiteront pas à dire *infinies* – et qui, de plus, semblent à la portée de tous : ne suffit-il pas de quelques *clics* pour accéder au savoir « universel » et, enjeu non négligeable quand « progresser » socialement signifie s'isoler, se faire une myriade de nouveaux « amis » ?

Suffirait-il d'un clavier d'ordinateur pour contrer l'indéfini du sens ? Le mystère de l'humain, le fait qu'il ne puisse se contenter de son sort et cherche sans cesse à se dépasser en imaginant un monde meilleur, se laisserait-il enfin domestiquer ? Ne pourrions-nous enfin déguster, à la suite d'Ève et Adam mais sans les conséquences imposées par un Dieu jaloux (qui, semble-t-il, désormais s'absente), de ce fameux arbre de la connaissance ?

LA SUBLIMATION

L'indicible, certes, suscite toujours la crainte, mais les logiques de marché structurées par le principe de plaisir lui ouvrent un univers d'attraits et de séductions sans fin. Chacune

16. R. V. Reeves, chercheur à la Brookings Institution (Washington) et auteur de *Dream Hoarders. How the American Upper Middle Class Is Leaving Everyone Else in the Dust, Why That Is a Problem, and What to Do about It*. L'auteur lui-même présente un résumé de ses constats dans *Classe sans risque*, p. 28. On pourra lire aussi, sous forme de roman d'anticipation susceptible de nourrir l'imaginaire postapocalyptique, la trilogie de M. Atwood, *Le dernier homme*, *Le temps du déluge* et *MaddAddam*.

de ces satisfactions s'avère fragile, arrive rapidement à péremption et demande sans cesse d'être remplacée par d'autres, plus performantes, plus « authentiques » : il en tire son dynamisme. *Citius, altius, fortius*¹⁷. Dans l'euphorie comme dans la crainte, d'un côté comme de l'autre se profile encore un irréprésentable, foncièrement *incommunicable*.

On peut appeler *sublimation* cette propension à « chercher ce qui échappe » et donne sa pleine mesure dans la souffrance du martyr et l'extase du mystique. Au creux de l'absence, là même où s'impose le défaut de l'être, elle fait *pressentir*, sinon s'imposer, un réel qui n'affleure au langage qu'en se laissant désirer. Dès lors, devant cette insistance de l'indicible, on ne peut que soumettre l'ordre symbolique à la question. Comme dans les procès médiévaux où cette expression, « soumettre à la question », désignait la torture, il faut travailler le symbolique, le caresser, le briser, voire le supplicier pour qu'il dégorge des images innovantes, des musiques déconcertantes, des rapports au sens renouvelés et capables d'ouvrir de nouvelles possibilités de vie. Il s'agit de faire violence au langage pour qu'il accouche d'une vie nouvelle, d'un rapport au sens inédit.

La création artistique n'y manque pas. En Occident notamment, peinture, musique, théâtre, poésie et architecture se sont d'abord épanouis sous l'égide des institutions chrétiennes. Le « réel » relevait ainsi d'une sorte de secret divin, par ailleurs étrangement proche des préoccupations humaines ordinaires et rendu quasi accessible aux communautés croyantes. Il semble plus lointain dans le monde contemporain, quoique la dynamique spirituelle soit toujours bien vivante dans les arts. Ses expressions fragmentées prennent souvent des figures paradoxales : pensons à certaines œuvres minimalistes d'Arvo Pärt, qui associent spiritualité orthodoxe et écriture postmoderne pour célébrer la fragilité du monde ; pensons à la *Sagrada familia* de Gaudi, qui en célèbre l'exubérance et déstabilise les pas des pèlerins. Tout ce travail sur le signifiant cherche à lui faire dire autre chose que ce qu'on en attend, que ses ouvertures au religieux soient explicites (comme c'est le cas dans ces exemples) ou implicites. S'il

17. « Plus vite, plus haut, plus fort », formulation de l'idéal olympique.

innove, ce qui est indubitable, il force également le défaut de l'être à se dévoiler, ou tout au moins il empêche que son questionnement soit esquivé. C'est par là qu'il permet d'envisager la continuation de l'histoire¹⁸. Bref, c'est bien le «réel» qui cherche à s'y dire, réel qui est à la fois constat du défaut et sublimation de l'être de l'être. Le manque d'un sens parfaitement adéquat au réel exige un travail incessant d'invention.

Sinon, que reste-t-il pour éviter de sombrer dans le chaos ou de s'abîmer dans des entreprises de séduction sans fin ? Que reste-t-il sinon créer, travailler les langages dans leurs syntagmes et leurs paradigmes, triturer l'ordre symbolique au-delà de ses usages normaux, faire entendre «la déflagration non narrativisable de notre temps¹⁹» ? Et par là, donner voix à l'ineffable.

Littéralement, sublimer implique de vivre sous l'empire de la limite (*sub limen*). Cela suppose bien sûr de la traverser – une *trans-gression* –, mais exige du même coup un immense respect de l'ordre transgressé. Comment, autrement, la vitre de Nelligan, ce «jardin de givre», pourrait-elle supporter le spasme de vivre²⁰ ? Il faut toute une vie pour maîtriser vraiment le son d'un violoncelle et l'amener à faire entendre l'inouï. Créer du sens suppose de transgresser l'ordre établi ; le respect de l'ordre est la condition élémentaire d'une transgression sensée. Tout ce qui fait le monde – masques, mascarades et mascara, fantaisies, fantasmes, valeurs, émotions, contraintes, histoires personnelles et collectives – mérite d'être habité en humain, c'est-à-dire de donner lieu à la création.

On a l'habitude de considérer la sublimation comme une compensation du refoulement ordinaire de la jouissance (notamment sexuelle) dans la vie sociale. Certes, cela mérite d'être considéré. Mais on pourrait tout aussi bien traiter les obsessions sexuelles de notre temps comme autant d'ersatz d'une créativité impossible. Si la sublimation consiste à renoncer à un objet pour un bien «supérieur» aux limites indéfinies, elle contredit la fonctionnalisation qui suppose, elle, d'attacher des valeurs à des objets.

18. M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 74.

19. A. É. Cliche, *Tu ne te feras pas d'image*, p. 13.

20. É. Nelligan, «Soir d'hiver».

Sublimier est un acte de désir, c'est-à-dire une mobilisation vitale à « persévérer dans l'être²¹ ». La recherche d'un mieux-être, quels qu'en soient les résultats et la forme, s'inscrit dans cette dynamique du désir qui, selon Spinoza, est « connaturelle » à l'humain (*conatus*: on naît avec). Cela pose, évidemment, la question de la « vérité », une vérité qu'aucun objet ne peut épuiser puisque, dans son caractère indéfini, elle est constante mobilisation. Ainsi peut-on assister, chez un François d'Assise par exemple, à une fuite du monde qui est à la fois prise de position et conversion: « prise de position par rapport à ses propres attachements [...], liberté intérieure purifiée de ses investissements fusionnels²² » et convocation à créer, à inventer de nouveaux rapports au monde, mieux accordés à la quête. Sublimier ne consiste pas à nier le corps – pulsion oblige – mais à remettre sans cesse le sujet en mouvement, quitter l'état acquis pour s'engager dans un processus par lequel le corps, quoique pris dans les sensations et les contraintes de la matière, « met en jeu une jouissance jusque-là inaperçue²³ » en traversant les limites de ses habitudes et de ses représentations.

CONTEXTUALISER LE RELIGIEUX CONTEMPORAIN

Que peut-on faire devant ce qui ne saurait se dire, non pas pour des raisons morales ou en vertu de quelque interdit, mais tout simplement parce que les mots ne viennent pas, voire n'existent pas, comme c'est le cas dans tant d'expériences limites? L'être s'en trouve pris dans la confrontation à l'impossible. Comme dans une spirale amorçant un mouvement sans fin vers un point indéfinissable, puisque toujours ouvert, il ne peut continuer de vivre que dans cette aspiration à l'inconnu, et pour cela doit inventer des mots, des sons, des harmonies nouvelles, reconnaître des sentiers furtifs comme autant de voies potentielles de salut, écouter les bruits ambiants comme autant de voix susceptibles de porter du sens.

Une telle entreprise est carrément folle, en rupture totale du sens commun, si on en refuse les limites empiriques. Pour devenir

21. B. Spinoza, *op. cit.*

22. J.-M. Charron, *De Narcisse à Jésus [...]*.

23. A. É. Cliche, *Tu ne te feras pas d'image*, p. 25.

créatif, inscrire son être propre dans l'histoire humaine, il faut que le sujet reconnaisse la relativité de ses actes et des outils dont il dispose. Fût-il timide, son mouvement témoigne alors d'une histoire certes inachevée, mais dynamique, toujours en cours, qui relève de son habitation du monde et fait de lui un être en processus. En situation de catastrophe, dans les crises les plus aiguës, un lieu pour l'humain, un habitat, est en train de se construire. Ainsi, face au défaut de l'être, même en situation de crise ou de catastrophe, le défaut qui castré son désir devient le lieu où quelque chose doit être dit. Le discours qui en émerge, tel un affleurement rocheux dans un champ à labourer, témoigne d'une structure enfouie d'autant plus vitale pour la fertilité du sol qu'elle en organise l'irrigation.

Dans un livre-cri paru en 1975, livre qui alors ne ressemblait à aucun autre, Marie Cardinal²⁴ a dévoilé un pan de cette réalité en ce qui a trait à son vécu dans un corps de femme. L'expérience psychanalytique lui a permis d'envisager quelque chose d'un refoulé, qui jusque-là se manifestait par des symptômes incontrôlables, et d'en dépasser les asservissements. À la même époque, près d'un demi-siècle après son expérience des camps de concentration, Jorge Semprun en a dévoilé un autre pan: «Je ne possède rien d'autre que ma mort, écrit-il, mon expérience de la mort, pour dire ma vie, l'exprimer, la porter en avant. Il faut que je fabrique de la vie avec toute cette mort. Et la meilleure façon d'y parvenir, c'est l'écriture²⁵.» Les mystiques, de même, connaissent cette expérience: «[...] la chose étant si spirituelle, [...] il n'y a point de diction qui s'en approche²⁶.» Aussi sont-ils souvent de remarquables poètes: le for intérieur (comme disait Maître Eckhart) abrite la «passion de ce qui est²⁷». Dans le traumatisme ou la béatitude, la déprime ou la joie, la descente aux enfers ou la montée céleste, se révèle ainsi une dimension de l'humain qui échappe à la vie ordinaire et à aux images conventionnelles. On n'en finirait pas d'aligner de semblables témoignages, en toutes sortes de domaines.

24. M. Cardinal, *Les mots pour le dire*.

25. J. Semprun, *L'écriture ou la vie*.

26. M. de l'Incarnation, «Lettre CCLXXIV», p. 928.

27. M. de Certeau, *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, tome 1, p. 27.

LA STRUCTURE HÉGÉMONIQUE DU MONDE

Pourtant, quelles qu'en soient les manifestations, il est toujours délicat de « toucher » au religieux. D'une part, le « savoir » qu'il professe concerne des identités et génère des modes d'organisation sociale. D'autre part, les sacralités qu'il évoque, invente ou affiche sont réputées intouchables. Toucher au religieux revient donc à mettre en cause les fondements de l'ordre social et les représentations qui en rendent compte. Cela fragilise les pouvoirs qui s'en réclament. Or, aujourd'hui – tout comme hier, mais sous des modalités différentes –, la mise en œuvre de ces pouvoirs est à la fois complexe, exacerbée par la multitude des interactions sociales, et hégémonique. Si sa complexité est bien évidente, l'hégémonie est une réalité souvent occultée sur laquelle il convient de s'arrêter.

Qu'est-ce que l'hégémonie? C'est l'exercice d'une suprématie matérielle et morale (intellectuelle, logique, organisationnelle) par des acteurs privilégiés (des individus, des groupes) qui se trouvent de ce fait en position de contrôler le fonctionnement « normal » d'une collectivité (un village, une association, un État...) et de lui imposer leurs intérêts particuliers. Dans le contexte contemporain de globalisation, on peut commencer à s'en faire une idée quand on considère que 1 % de la population contrôle près de la moitié des richesses de la planète²⁸. Le quintile de la population américaine qui jouit de revenus annuels dépassant 120 000 dollars constitue le support de cette hégémonie, bloc qui, paradoxalement, ne tend pas à s'intégrer à la population globale, mais cherche à s'en distinguer. Déjà César, en son temps, devait compter sur un tel bloc, formé des patriciens incarnant l'« élite » de la société romaine. Que ses membres aient été constamment déchirés par des rivalités internes, voire qu'ils aient tramé son assassinat, importe peu. Cela montre au contraire que l'hégémonie a peu à voir avec la légitimité et beaucoup avec la capacité concrète d'agir, c'est-à-dire la force. Aussi semble-t-elle naturelle, fondée, et s'accorde-t-elle au fonctionnement « normal » des sociétés.

28. D. Hardoon, *Insatiable richesse* [...].

Si cette normalité paraît objective, la possibilité de la penser et de la critiquer est par ailleurs hautement subjective, c'est-à-dire dépendante du senti, du vécu et des émotions des sujets impliqués. Georges Canguilhem a mis cette réalité en lumière à propos des pratiques de santé : ce sont ceux qui ont été affectés par une maladie qui peuvent dire s'ils sont redevenus normaux ou non²⁹. On consulte un médecin parce que quelque chose, dans l'organisme, « ne va pas bien ». Bref, parler de « normalité », c'est discriminer entre le désirable et l'indésirable, et cette discrimination s'effectue à partir de l'affect, c'est-à-dire l'expérience qu'on croit détenir. Chacun peut faire valoir son expérience pour justifier les démarches qu'il juge pertinentes.

Dans l'économie marchande réglée par le principe de satisfaction, cette compétence à agir est généralement mise au service d'intérêts particuliers (ce dont atteste bien la concentration de la richesse). Deux outils privilégiés lui permettent de s'imposer : la volonté personnelle et le calcul, ce qui l'incite à afficher ses qualités de « force morale » (conviction, esprit de décision) et de « rationalité ». Toute subjective qu'elle soit, elle peut dès lors terrasser les arguments les plus objectivement fondés et afficher une *doxa* difficilement contestable puisqu'elle paraît de sens commun, fondée dans la nature des choses³⁰. « C'est comme ça que ça se fait ! »

À ce titre, les hégémonies contemporaines ne sont pas en reste. En sus de l'appétit pour le pouvoir et de la rationalité instrumentale, elles disposent de puissants appareils médiatiques. Forte de tels outils, la normalité peut alors célébrer inlassablement le succès, la réussite, le *glamour*, la séduction, toutes caractéristiques associées au « progrès » et à la « liberté ». Les consciences peuvent s'endormir dans les effluves parfumés du divertissement et, pour oublier leur « condition faible et mortelle³¹ », bénéficier de somnifères plus efficaces que les plus lourds débats politiques, philosophiques ou religieux.

29. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, p. 72.

30. C. Geertz, *Le sens commun en tant que système culturel [...]*, p. 108-110.

31. B. Pascal, *Pensées*, fragment 139, p. 34.

On peut évidemment voir dans les religiosités du marché nourrissant la somnolence morale des manifestations de la névrose collective diagnostiquée par Freud à propos de la religion en général. «C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous faire croire», disait déjà Pascal³². On est là en pleine modernité. Ce trait névrotique, qui repose sur le «bon sens», est d'autant plus séduisant qu'il peut protéger lui aussi, à l'instar de la religion, d'une névrose personnelle possiblement dévastatrice. Cela explique aussi pourquoi *l'entertainment*³³ a une si grande force de séduction dans les dispositifs contemporains du crédible, même quand celui-ci renvoie à des contenus traditionnels comme dans les mouvements *born again* ou certains retours du religieux. Quelle qu'elle soit, dès lors qu'elle rend possible une communauté de «bon sens», la religion protège de l'anomie qui, dans l'isolement, peut devenir dévastatrice. Elle permet au «petit récit» de chacun, son récit de vie personnel, d'intégrer un scénario plus grandiose que l'histoire de sa seule personne. Et qui plus est, ce scénario comporte la plupart du temps une fin heureuse – un salut possible. Un bonus non négligeable, sublimation oblige...

LES PARADOXES DE L'IMAGE

On a l'habitude de considérer le religieux dans ses liens aux groupes, communautés, nations et civilisations dont il marque les quêtes identitaires. Or, une nouvelle donne s'impose aujourd'hui, celle de la globalisation. Qu'entendre encore par cette expression? Définissons-la comme l'effet, sur les structures sociales, des pratiques de la rationalité technicienne telles qu'exercées par les entités (groupes, classes) hégémoniques. Cet effet est bien visible dans l'économie, celle des marchés financiers d'abord et, par ondes en extension, celle des biens matériels, puis des biens immatériels comme la santé, la musique, la littérature, et enfin celle des biens spirituels. On est devenu sensible aux effets pervers de cette globalisation, notamment aux États-Unis, depuis qu'on a

32. *Ibid.*, fragment 260, p. 65.

33. Le mot anglais, avec sa connotation performative, est plus explicite que le mot français «divertissement», qui connote davantage l'idée de fuite.

vu des villes industrielles encore prospères il y a un demi-siècle dépérir sous les effets de la délocalisation des entreprises. La logique financière, en effet, impose à celles-ci d'implanter leurs sites de production là où la main-d'œuvre est la moins onéreuse et où les lois sont les moins contraignantes, de façon à consolider leurs bilans financiers – c'est là rationalité élémentaire. On en trouve aussi des effets inattendus dans l'économie de l'imaginaire. Pendant pratiquement tout le xx^e siècle, les images médiatisées du mode de vie américain, l'*American way of life*, ont servi de référence à la plupart des stratégies de développement social dans le monde. Cela change, désormais, dans la mesure où les fractures et les violences de la société américaine sont mises en évidence, notamment quand les médias montrent des quartiers de villes pratiquement redevenus des friches.

Les médias sont en fine pointe de ce travail de mondialisation grâce à leur capacité de diffuser – désormais pratiquement en temps réel et partout dans le monde – les images de tout un chacun. L'une des caractéristiques de la vie dans le village planétaire³⁴ est que chaque individu, où qu'il soit et quel que soit son statut, peut se sentir acteur d'une dramatique qui le dépasse. Il n'est jamais bien loin de cette expérience qui, autrefois, était réservée aux religions et consistait à explorer les territoires de l'Autre pour construire, ou alimenter, le sens de sa vie. Aujourd'hui comme hier, d'ailleurs, cette expérience ne manque pas d'injonctions paradoxales. Faut-il accueillir l'altérité ou s'en protéger? Ériger des murs, refouler les migrants, ou les recevoir comme des frères en humanité? «Tous les hommes deviennent frères», proclament les liturgies des expositions «universelles» et Jeux olympiques, alors même que la télévision présente les guerres en direct dans tous les foyers.

L'écran diffuse l'image, mais filtre l'agir. On s'émeut des catastrophes bien calé dans son fauteuil, sans en être davantage concerné. La capacité d'agir appartenant au bloc hégémonique, on devient le participant virtuel d'une dramatique étrangère. Le grand problème de la marche du monde, c'est qu'«on ne peut

34. M. McLuhan and B. Powers, *The Global Village* [...]; M. McLuhan et F. Quentin, *Guerre et paix dans le village planétaire*.

rien y faire³⁵». Puissance et paradoxe de l'image : elle sublime la puissance et confine à l'impuissance, elle exacerbe la conscience sans fournir les moyens d'en assumer les effets. Comme dans la complainte de Félix Leclerc, chacun prend alors son petit bonheur, le met sous ses haillons et l'amène chez soi :

Mes jours, mes nuits, mes peines, mes deuils, mon mal, tout fut oublié
Ma vie de désœuvré, j'avais dégoût de la recommencer [...]

Aujourd'hui quand je vois une fontaine ou une fille
Je fais un grand détour ou bien je me ferme les yeux³⁶

La jouissance exacerbée du monde virtuel incite à vivre *eyes wide shut*³⁷. Bref, moins on touche à l'ordre du monde, mieux ça vaut, et de toute façon, on est foutu. La mondialisation de la culture se conjugue et se confronte ainsi avec l'atomisation du bonheur dans la quête de plaisir. Constatable partout, l'effet le plus visible du village planétaire sur les expériences religieuses n'est sans doute pas d'abord que leur pluralité devienne évidente, mais qu'elles soient systématiquement renvoyées à la responsabilité des individus ou, pour le dire plus crûment, aux plaisirs d'alcôve. Dès lors, non seulement la quête du salut est-elle sécularisée, mais elle renvoie à des sujets séparés les uns des autres, des egos isolés mais qui doivent s'afficher conformes pour appartenir à une classe reconnaissable.

Caractéristique des troupeaux, ce narcissisme grégaire³⁸ permet à chacun de se croire « absolument libre alors même qu'il est entièrement télécommandé, conduit par une puissante et invisible main de fer³⁹ ». Il peut dès lors consommer à satiété les « biens de salut » qui donnent corps à son désir en lui faisant miroiter des coins de paradis. On le comprendra, une telle sotériologie de l'ego fait alors du narcissisme un programme de vie : au sens strict, elle *formate* la conscience et détermine l'agir, jusqu'à rendre la mort désirable quand le fantasme s'en radicalise. Et ce

35. A. Touraine, « Le marché, l'État et l'acteur social », p. 17.

36. *Le p'tit bonheur*, paroles et musique de Félix Leclerc, Philips 838 459-2.

37. « Les yeux grand fermés », d'après le titre du film de Stanley Kubrick tiré du roman d'Arthur Schnitzler *La nouvelle rêvée*.

38. D.-R. Dufour, *La cité perverse [...]*, p. 19.

39. D.-R. Dufour, *Le divin marché*, p. 19.

sont les ruines, dès lors, qui témoigneront des efforts de dépassement et des sacrifices accomplis par le sujet⁴⁰.

Ce programme sotériologique du « narcissisme grégaire » est tout à fait congruent à l'économie de marché, qui a besoin de constamment renouveler ses offres pour continuer de prospérer. En tant que tel, il ne s'érige pas contre les religiosités instituées. Il se contente de les instrumentaliser, de les mettre au service d'intérêts qui leur sont étrangers. Il traduit parfaitement, en cela, le génie du capitalisme qui travaille le monde non pas par sublimation dans la beauté et la transcendance (tel le génie du christianisme chanté par Chateaubriand), mais en faisant de toute valeur une marchandise.

En conséquence, le moi s'y trouve certes encore sublimé dans une dynamique foncièrement religieuse, mais celle-ci s'avère sans attaches traditionnelles, sans *lignée* pourrait-on dire, puisque *mondialisée*. Les formations religieuses traditionnelles sont naturellement exclues de ce dynamisme, ghettoïsées sinon *exculturées*⁴¹. L'individu sollicité par les idéaux proposés sur le marché des représentations mondiales doit, en conséquence, à la fois solliciter la reconnaissance de son caractère unique et cultiver le vivre ensemble conforme à ses idéaux. Il ne peut dès lors que rechercher sans relâche de nouvelles solidarités dans le monde virtuel. Sans dieu, sans loi, dans une histoire sans pères ni repères, il doit récolter autant de *like* que possible pour donner consistance à son existence, ou disparaître de l'écran.

CONCLUSION

Quoique l'imaginaire doive sans cesse être revisité et critiqué pour éviter de s'abîmer dans le fantasme, il reste nécessaire. S'il doit être traversé – *trans-gressé* – pour qu'advienne un sujet libre, il reste indispensable pour éviter de se perdre dans une errance sans fin. L'indéfini du sens impose, pour faire sens, de s'arrêter quelque part au moins pour un temps, de façon à faire le point et savoir continuer. De là la nécessité du *croire*. En nier la réalité

40. L. de Sutter, *Théorie du kamikaze*, p. 38.

41. D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*.

comme balise des mouvements de la vie revient à refuser la condition humaine, pour épouser le néant sinon un idéal robotisé. Les religiosités risquent donc d'être encore bien longtemps sollicitées malgré et dans le développement même de la robotique et des constructions de l'«intelligence» artificielle, parce qu'elles véhiculent les espoirs et idéaux enfouis de l'humanité. Vérités pour les uns, illusions pour les autres, miraculeux ou tragiques, leurs propos permettent de considérer un plus grand que soi qui fait marcher. Vers des matins lumineux ou des crépuscules funestes, c'est selon. En accédant au langage, l'humain fait de ce risque sa technique de survie.

En conséquence, être «civilisé» – appartenir à une *cit*é – consiste à reconnaître la relativité des constructions identitaires et, par là «apprendre à s'identifier à des êtres qui ne vous ressemblent pas⁴²». L'impasse, là où cela est impossible, est encore une fois de l'ordre du croire: elle consiste à se croire parvenu au terme de la quête de sens, et en conséquence à refuser de prendre le risque de l'Autre. La conscience s'enferme alors dans des limites qui l'étouffent et ne peut tenter de s'en sortir que par la violence des passages à l'acte psychotiques, des fanatismes, totalitarismes, fondamentalismes et intégrismes qui sont autant de maladies des quêtes de sens. Le défi majeur de l'expérience religieuse, dès lors, est de soutenir ces quêtes, de les garder ouvertes tout en tenant des discours qui les mettent au service de l'humain.

C'est là, finalement, l'horizon «ouvert» de l'étude du religieux.

BIBLIOGRAPHIE

Alejo Vázquez Pimentel, Diego, Iñigo Macías Aymar et Max Lawson (2018), «Partager la richesse avec celles et ceux qui la créent», rapport d'Oxfam, en ligne, oxfamfrance.org/sites/default/files/file_attachments/rapport_oxfam_inegalites_2018.pdf.

42. N. Huston, *L'espèce fabulatrice*, p. 95.

- Arendt, Hannah (1991), *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard.
- Atwood, Margaret (2005), *Le dernier homme*, Paris, Robert Laffont.
- Atwood, Margaret (2014), *Le temps du déluge*, Paris, Robert Laffont.
- Atwood, Margaret (2015), *MaddAddam*, Paris, Robert Laffont.
- Bailey, Edward I. (2006), *La religion implicite. Une introduction*, Montréal, Liber.
- Bauer, Olivier et Jean-Marc Barreau (dir.) (2009), *La religion du Canadien de Montréal*, Montréal, Fides.
- Bellah, Robert N. (1967), « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol. 96, n° 1, p. 1-21.
- Bibby, Reginald W. (1987), *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Studdart.
- Bibby, Reginald W. (1988), *La religion à la carte: pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides.
- Canguilhem, Georges (1984), *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France (coll. Quadrige).
- Cardinal, Marie (1975), *Les mots pour le dire*, Paris, Grasset.
- Certeau, Michel de (1982), *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, tome 1, Paris, Gallimard.
- Certeau, Michel de (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard (coll. Folio ; n° 59).
- Charron, Jean-Marc (1992), *De Narcisse à Jésus. La quête de l'identité chez François d'Assise*, Montréal, Éditions Paulines ; Paris, Éditions du Cerf.
- Cipriani, Roberto (1988), *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Roma, Borla.
- Cliche, Anne Éline (2014), *Jonas de mémoire*, Montréal, Le Quartanier.
- Cliche, Anne Éline (2016), *Tu ne te feras pas d'image*, Montréal, Le Quartanier.
- Cox, Harvey (1999), « The Market as God », *Atlantic Monthly*, mars, p. 18-24.
- Debray, Régis (2002), « Qu'est-ce qu'un fait religieux ? », *Études*, p. 169-181.
- De l'Incarnation, Marie (1971), « Lettre CCLXXIV », 8 octobre 1671, dans *Correspondance*, Abbaye Saint-Pierre, Solemnes.
- Desroche, Henri (1968), *Sociologies religieuses*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Le sociologue ; 15).
- Dufour, Dany-Robert (2007), *Le divin marché*, Paris, Denoël.
- Dufour, Dany-Robert (2009), *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël.
- Einstein, Albert [1979] (2009), *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion (coll. Nouvelle bibliothèque scientifique).
- Gabler, Neal (1998), *Life: The Movie. How Entertainment Conquered Reality*, New York, Knopf.

- Geertz, Clifford (1986), *Le sens commun en tant que système culturel. Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Sociologie d'aujourd'hui).
- Hardoon, Deborah (2015), *Insatiable richesse: toujours plus pour ceux qui ont déjà tout*, rapport thématique d'Oxfam, en ligne, www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-fr.pdf.
- Herberg, Will (1955), *Protestant–Catholic–Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York, Garden City.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- Huston, Nancy (2008), *L'espèce fabulatrice*, Paris, Actes Sud; Montréal, Leméac.
- Jensen, Tim et Mikael Rothstein (dir.) (2000), *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, Copenhague, Museum Tusulanum Press.
- Lafuma, Louis (dir.) (1962), *Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Livre de vie; n° 24-25).
- Legendre, Pierre (2007), *Domination du monde. L'emprise du management*, Paris, Mille et une nuits.
- Mager, Robert et É.-Martin Meunier (dir.) (2007-2008), «La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne», numéro thématique, *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10, n° 2; vol. 11, n° 1.
- Marty, Martin E. (1976), *A Nation of Behavers*, Chicago et London, The University of Chicago Press.
- Marx, Karl et Friedrich Engels (1972), «Thèses sur Feuerbach», dans *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, p. 24-33.
- McLuhan, Marshall et Bruce Powers (1989), *The Global Village: Transformation in World Life and Media in the Twenty-First Century*, New York, Oxford University Press.
- McLuhan, Marshall et Flore Quentin (1970), *Guerre et paix dans le village planétaire*, Paris, Laffont.
- Miville, Serge (2012), «À quoi sert au Canadien français de gagner l'univers canadien s'il perd son âme de francophone?» *Représentations identitaires et mémorielles dans la presse franco-ontarienne après la «rupture» du Canada français (1969-1986)*, mémoire de maîtrise (M.A.), histoire, Université d'Ottawa.
- Nelligan, Émile [1902] (2010), «Soir d'hiver», vidéo en ligne, sur la chaîne Gilles-Claude Thériault, en ligne, https://www.youtube.com/watch?v=_u78asadJFc.
- Pascal, Blaise (1897), *Pensées*, Paris, Léon Brunschvicg, en ligne, www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf.
- Reeves, Richard V. (2017), «Classe sans risque», *Le Monde diplomatique*, octobre, p. 28, en ligne, <https://www.monde-diplomatique.fr/2017/10/REEVES/57961>, consulté le 17 avril 2020.

- Reeves, Richard V. (2017), *Dream Hoarders. How the American Upper Middle Class Is Leaving Everyone Else in the Dust, Why That Is a Problem, and What to Do about It*, Washington, Brookings Institution Press.
- Schnitzler, Arthur [1926] (2002), *La nouvelle rêvée*, Paris, Le Livre de Poche.
- Semprun, Jorge (1994), *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard.
- Spinoza, Baruch (1999), *Éthique*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Points essais), en ligne, classiques.uqac.ca/classiques/spinoza/ethique/ethique_de_Spinoza.pdf.
- Sutter, Laurent de (2016), *Théorie du kamikaze*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Touraine, Alain (1999), «Le marché, l'État et l'acteur social», entretien avec Jean-Louis Laville et Armand Touati, *Cultures en mouvement*, n° 17.
- Trigano, Shmuel (2001), *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion.
- Weber, Max (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

Notices biographiques des auteurs

VALÉRIE AMIRAUX est vice-rectrice aux affaires internationales et aux partenariats communautaires et professeure titulaire au Département de sociologie de l'Université de Montréal, détachée de son poste de chargée de recherche au CNRS. Elle a été titulaire de la Chaire de recherche du Canada en étude du pluralisme religieux (2007-2017, CRSH) et dirigé l'équipe de recherche Pluradical (2010-2018, FRQSC). Ses travaux portent sur le pluralisme religieux, les relations entre minorités musulmanes et sociétés occidentales, l'islamophobie et les discriminations en raison de la religion, le lien entre pluralisme et radicalisation (voir valerieamiriaux.com). Elle se consacre actuellement à la rédaction d'une monographie sur les pratiques du dévoilement chez les musulmanes en Belgique, en France et au Québec, ainsi qu'à la publication des résultats de Fictions politiques (CRSH), projet consacré à l'analyse des représentations du «*homegrown terrorist*» dans les séries télévisées. Elle a récemment codirigé *Nouveaux vocabulaires de la laïcité* (Classiques Garnier, 2020).

EMILIE AUDY (Ph. D. en sociologie, Université de Montréal) s'intéresse à la sociologie de la santé, notamment à la formation du personnel soignant et à ses relations avec les usagers des services de santé ainsi qu'à l'impact des politiques publiques sur les inégalités sociales de santé. Elle se spécialise dans le domaine de la périnatalité. Depuis 2017, elle travaille comme conseillère scientifique spécialisée à l'Institut national de santé publique (INSPQ), où elle occupe le poste de chef de l'équipe Périnatalité, petite enfance et santé reproductive. Elle est également chargée d'enseignement à l'École nationale d'administration publique (ENAP), où elle donne le cours *Inégalités sociales, santé et actions publiques*.

JEAN BAUBÉROT est président d'honneur et professeur émérite de l'École pratique des hautes études (EPHE), où il a été titulaire de la chaire Histoire et sociologie de la laïcité. Il a fondé le Groupe Sociétés, religions, laïcités (CNRS-EPHE). Docteur en histoire et docteur ès lettres et sciences humaines de l'Université Paris IV-Sorbonne, docteur *honoris causa* de

l'Université de Bruxelles, il a publié *Vers un nouveau pacte laïque ?* (1990), *La morale laïque contre l'ordre moral sous la Troisième République* (1997, 2009), *Histoire de la laïcité en France* (2000, 2013), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison* (2004), *Les laïcités dans le monde* (2007, 2014), *Une laïcité interculturelle. Le Québec avenir de la France ?* (2008), *Laïcités sans frontières* (avec M. Milot, 2011), *La laïcité falsifiée* (2012, 2014), l'autobiographie *Une si vive révolte* (2014), *Les sept laïcités françaises* (2015) et *La loi de 1905 n'aura pas lieu* (2019).

LORI G. BEAMAN (Ph. D., FRSC) est titulaire de la Chaire de recherche du Canada en diversité religieuse et changement social et professeure titulaire au Département d'études anciennes et de sciences des religions de l'Université d'Ottawa. Sa recherche examine principalement comment les personnes non religieuses et religieuses peuvent bien vivre ensemble dans un monde de plus en plus divers et complexe. Cela constitue l'intérêt de sa programmation de recherche en cours, intitulée *La nonreligion dans un futur complexe*. En 2017, elle fut la lauréate du prix Impact du Conseil canadien de recherche en sciences humaines pour la catégorie Savoir. Elle détient un doctorat honorifique de l'Université d'Uppsala. Ses livres plus récents incluent *The Transition of Religion to Culture in Law and Public Discourse* (Routledge, 2020) et *Deep Equality in an Era of Religious Diversity* (Oxford University Press, 2017).

REGINALD W. BIBBY est professeur titulaire au Département de sociologie de l'Université de Lethbridge. Il est détenteur d'un doctorat de l'Université d'État de Washington et d'une maîtrise de l'Université de Calgary. Il a également reçu des doctorats honorifiques de l'Université Laurentienne (1994) ainsi que de l'Université de Lethbridge (2018). En reconnaissance de son grand apport à la nation, le gouverneur général du Canada l'a introduit comme officier dans l'Ordre du Canada. Il a aussi reçu la Médaille du jubilé de diamant de la reine Elisabeth II.

SAMUEL BLOUIN est titulaire d'un doctorat en sociologie de l'Université de Montréal et d'un doctorat en sciences des religions de l'Université de Lausanne, réalisé dans le cadre d'une cotutelle de thèse. Il a été boursier 2016 de la Fondation Pierre-Elliott-Trudeau et boursier Vanier. Sa thèse de doctorat, en voie d'être soutenue, porte sur l'administration des demandes de mort à partir de deux modalités controversées, l'aide médicale à mourir au Québec (Canada) et l'assistance au suicide dans le canton de Vaud (Suisse). Cette recherche l'a amené à travailler en interdisciplinarité sur plusieurs projets sur ce thème. Ses intérêts de recherche se rejoignent autour de la question du pluralisme moral.

MATTHIEU BREJON DE LAVERGNÉE est agrégé et docteur HDR de Sorbonne Université. Il est professeur d'histoire contemporaine à l'Université DePaul à Chicago, où il est titulaire de la Chaire Dennis Holtschneider d'études vincentiennes au sein du Département d'études catholiques. Spécialiste d'histoire sociale et religieuse, il a récemment publié *Le temps des cornettes. Histoire des Filles de la Charité, XIX^e-XX^e siècle* (Fayard, 2018), primé par l'Académie des sciences morales et politiques (Institut de France). Parmi ses articles récents, signalons « Un *care* charitable ? Enquête sur le travail des religieuses en milieu urbain au XIX^e siècle » (*Clio. Femmes, genre, histoire*, n° 49, 2019, p. 69-92) et « Philanthropie et notabilité urbaine. L'itinéraire parisien d'Augustin Cochin (1823-1872) » (*Histoire urbaine*, n° 52, 2018, p. 15-32).

BRIGITTE CAULIER est professeure titulaire au Département des sciences historiques de l'Université Laval et chercheuse au Centre interuniversitaire d'études québécoises. Elle est spécialiste d'histoire socioreligieuse du Québec, du Régime français à nos jours, et s'intéresse particulièrement aux croyances et pratiques des laïcs. Depuis plusieurs années, elle poursuit des recherches sur l'histoire de l'enseignement de la religion dans les écoles publiques québécoises. Après avoir exploré la formation européenne des catéchètes québécois, leurs expériences, cheminements et carrières (depuis la fin des années 1950), elle a étudié le passage du catéchisme à la catéchèse comme observatoire de la recomposition religieuse au Québec (1952-1979). Ces avenues l'amènent à travailler sur les institutions religieuses et en histoire de l'éducation. Elle dirige avec Andrée Dufour le projet de l'Atlas historique du Québec portant sur l'école. Son dernier ouvrage: *Enseigner les religions. Regards et apports de l'histoire*, en codirection avec Joël Molinario.

KEVIN J. CHRISTIANO est professeur agrégé en sociologie au programme Higgins Labor Studies de l'Université de Notre Dame. Il a été chercheur invité en sociologie à l'Université Princeton, et en études canadiennes à l'Université Duke. Kevin J. Christiano est l'auteur ou le coauteur de trois ouvrages: *Religious Diversity and Social Change* (Cambridge University Press, 1987 et 2007); *Pierre Elliott Trudeau* (ECW Press, 1994 et 1995) et *Sociology of Religion*, avec William H. Swatos Jr. et Peter Kivisto (Rowman & Littlefield Publishers, 2008 et 2015). Il a été président de l'American Council for Québec Studies, ainsi que de l'Association for the Sociology of Religion. Il a également exercé les fonctions de secrétaire-trésorier de la section de sociologie des religions de l'American Sociological Association, de directeur du comité de rédaction de la *Religious Research Association*, et d'éditeur associé de la revue *Social Compass. International Review of Sociology of Religion*.

CHRISTINE L. CUSACK est doctorante et professeure à temps partiel au Département d'études anciennes et de sciences des religions de l'Université d'Ottawa. Ses recherches portent sur les liens entre la religion et l'éducation, le féminisme et le genre. Elle fait également des recherches sur les nouveaux mouvements religieux, en particulier sur le Mormonisme. Elle est l'auteure de *Mormons in Canada: Historical milestones, Contemporary Conversations* (Shepherd, Shepherd et Cragun, 2020), et co-auteure de *Young People and Religious Diversity: A Canadian Perspective* (Arweck, 2017) et *Law's entanglements: Resolving Questions of Religion* (Beaman et Arragon, 2015). Elle partage des informations sur différents axes de recherche @CusackChristine.

KIYONOBU DATE est maître de conférences au Département des études aréales de l'Université de Tokyo. Ses recherches portent sur les rapports entre la laïcité et le religieux en France, au Québec et au Japon. Il a notamment publié plusieurs ouvrages sur la laïcité en japonais: *L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIX^e siècle en France* (Keiso Shobo, 2010) et *La France contemporaine au prisme de la laïcité* (Iwanami, 2018). Il a par ailleurs traduit en japonais les livres de Marcel Gauchet, René Rémond, Jean Baubérot, François Ost, Fernand Dumont et Gérard Bouchard. Parmi ses articles en français, mentionnons: «Kishimoto Hideo et la laïcité du Japon: parcours d'un chercheur japonais en sciences religieuses de l'après-guerre», dans Valentine Zuber, Patrick Cabanel et Raphaël Liogier (dir.), *Croire, s'engager, chercher. Autour de Jean Baubérot, du protestantisme à la laïcité*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 407-422.

MARC DUMAS est professeur titulaire de théologie fondamentale à l'Université de Sherbrooke. Il a publié des ouvrages et de nombreux articles sur le théologien et philosophe germano-américain Paul Tillich. Il s'est aussi intéressé à la notion d'expérience dans les discours théologiques contemporains et au déploiement d'une théologie en expérience. Ces dernières années, professeur chercheur à la Faculté de médecine et des sciences de la santé de cette université, il collabore à des formations et à des recherches qui s'intéressent à l'humain en quête de sens en contexte de fragilité et de vulnérabilité. Membre du Centre d'études du religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke, il supervise des étudiants aux cycles supérieurs, dont certains thèmes issus du monde du soin et de la santé rencontrent l'horizon de la religion et de la spiritualité.

MIREILLE ESTIVALÈZES, historienne et sociologue des religions, est professeure au Département de didactique de la Faculté des sciences de l'éducation à l'Université de Montréal. Ses champs de recherche sont l'enseignement comparé du fait religieux à l'école, les enjeux de la

transmission scolaire de la culture religieuse et les débats sociaux entourant celle-ci, ainsi que la laïcité scolaire.

CATHERINE FOISY est professeure agrégée au Département de sciences des religions de l'UQAM et chercheuse régulière au Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ). Spécialiste du christianisme au Québec et dans le monde contemporain, elle est l'auteure d'une vingtaine d'articles scientifiques consacrés principalement au fait missionnaire. Elle est l'auteure d'une monographie consacrée au phénomène missionnaire québécois contemporain, intitulée *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XX^e siècle* (McGill-Queen's University Press, 2018). Elle a également codirigé *Les catholiques québécois et la laïcité* (Presses de l'Université Laval, 2018).

LENI FRANKEN (Anvers, 1981) est philosophe et rattachée au centre Pieter Gillis de l'Université d'Anvers (Belgique). Ses recherches portent sur la neutralité de l'État, sur le financement des cultes et de la laïcité, sur la liberté d'éducation et de religion, et sur l'enseignement des religions. Parmi ses ouvrages: *Religious education in a plural, secularised society* (Waxmann, 2011), *Liberal neutrality and state support for religion* (Springer, 2016), *Islamic Religious Education in Europe* (Routledge, 2021 – en préparation) et plusieurs publications dans les revues scientifiques, dont *Journal of Church and State*; *British Journal of Religious Education*; *Education, Citizenship and social Justice*; *Journal of Beliefs and Values*; *Religious Education*; *Journal of Religious Education* et *Religion and Education*.

PACO GARCIA est doctorant à l'Université Sorbonne Paris-Nord (LabSIC), où il s'intéresse à l'industrie des musiques hip-hop dans une perspective de socioéconomie de la culture et de la communication. Il a effectué un séjour de recherche au Département de sociologie de l'Université de Montréal, où il a été encadré par Valérie Amiraux et accueilli au sein de l'équipe Pluradical afin de travailler sur les notions de transgression et de « déviance » en contexte urbain.

HILLARY KAELL est professeure agrégée d'anthropologie et de religion à l'Université McGill. Elle mène des recherches sur le christianisme nord-américain, se concentrant souvent la façon dont les chrétiens établissent et imaginent des connexions mondiales. Elle est l'auteure de *Walking Where Jesus Walked: American Christians and Holy Land Pilgrimage* (New York University Press, 2014) et *Christian Globalism at Home: Child Sponsorship in the United States* (Princeton University Press, 2020), et la directrice de *Everyday Sacred: Religion in Contemporary Quebec* (McGill-Queen's University Press, 2017). Elle est également codirectrice de la série de livres de la Society for the Anthropology of Religion à Palgrave

Macmillan Press et membre du Centre for Sensory Studies de l'Université Concordia.

DAVID KOUSSENS, sociologue et juriste, 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. Ses travaux portent principalement sur les régimes de laïcité dans les sociétés francophones (Québec, Belgique, France). Il a mis sur pied et dirigé le Centre d'études du religieux contemporain (2015-2017; 2018-2020). 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) et codirigé *Nouveaux vocabulaires de la laïcité* (Classiques Garnier, 2020), *La religion en droit de la famille* (Éditions Thémis, 2020), *Les catholiques québécois et la laïcité* (Presses de l'Université Laval, 2018) et *La religion hors la loi* (Bruylant, 2016). Il a été président de la Société québécoise pour l'étude de la religion de 2016 à 2020.

JEAN-FRANÇOIS LANIEL est professeur de sociologie à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il est également rédacteur en chef de la revue *Studies in Religion / Sciences religieuses*. Ses recherches de facture sociohistorique et comparée portent sur les liens entre la tradition et la modernité, entre la religion, la culture et le politique, au Québec, au Canada français et au sein des petites nations.

GUY LAPERRIÈRE a été professeur d'histoire religieuse à l'Université de Sherbrooke de 1971 à 2011. Sa principale recherche a porté sur la venue au Québec des congrégations religieuses françaises entre 1880 et 1914 (3 vol., Presses de l'Université Laval, 1996-2005). Il a ensuite publié *Histoire des communautés religieuses au Québec* (VLB, 2013). Son dernier ouvrage est une biographie de Benoît Lacroix, *Un dominicain dans le siècle* (Médiaspaul, 2017). Au fil des ans, il a produit plusieurs comptes rendus et des bilans historiographiques sur l'histoire religieuse du Québec.

JEAN-MARC LAROUCHE (Ph. D. en sciences des religions, Université d'Ottawa, 1989), est professeur au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal depuis 2006. De 1999 à 2006, il a été professeur au Département de sciences des religions de la même université et, de 1988 à 1999, à l'Université Saint-Paul (Ottawa). Il a été secrétaire (1989-1995) et président (1998-2000) de la Société québécoise pour l'étude de la religion. Auteur ou coauteur de trois livres, il a dirigé de nombreux volumes et numéros de revues, ainsi que publié plus d'une quarantaine de chapitres et articles dans des collectifs et revues spécialisées. Outre l'étude des rapports entre éthique, religion et société, ses travaux ont porté sur l'éthique de la recherche et la sociologie durkheimienne. Depuis

2012, il assure la présidence du Réseau des écoles doctorales en sociologie / sciences sociales (RéDoc) de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF).

BERTRAND LAVOIE est Fellow Banting à la Faculté de droit de l'Université McGill, chercheur partenaire au Centre de recherche Société, droit et religions de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS) et chercheur collaborateur au Centre de recherche en droit prospectif de l'Université de Montréal (CRDP). Il a été chercheur postdoctoral CRSH à la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité de l'Université de Sherbrooke et à la Chaire de recherche du Canada en diversité religieuse et changement social de l'Université d'Ottawa. Ses recherches portent sur les droits et libertés et le contexte social du droit en éducation et en santé. Il a publié *La fonctionnaire et le hijab. Liberté de religion et laïcité dans les institutions publiques québécoises* (Presses de l'Université de Montréal, 2018), ouvrage qui a reçu le prix Paul-Gérin-Lajoie du FRQSC.

EMILY LAXER est professeure adjointe de sociologie au Campus Glendon de l'Université York et se focalise sur la sociologie politique, l'immigration, la citoyenneté et le nationalisme. Ses recherches considèrent comment les conflits politiques façonnent l'incorporation des minorités ethnoreligieuses dans les pays d'immigration à grande échelle. Dans son étude actuelle, Laxer examine l'impact des contestations entre partis politiques autour des signes islamiques en circonscrivant les frontières de la nation en France et au Québec. Elle a publié *Unveiling the Nation: The Politics of Secularism in France and Québec* (McGill-Queen's University Press, 2019).

SOLANGE LEFEBVRE est titulaire de la Chaire en gestion de la diversité culturelle et religieuse, à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, et formée en musique, en théologie et en anthropologie sociale. Elle compte à son actif plusieurs projets subventionnés, soit un projet Action concertée du FRQSC portant sur les médias et la radicalisation, des projets comparatifs Savoir et partenariat CRSH sur la diversité, et des contrats confiés par des ministères gouvernementaux. Elle fut, en 2011, la première femme francophone en études religieuses reçue à la Société royale du Canada. Elle met sur pied un centre de recherche sur les religions et les spiritualités à l'Université de Montréal. Membre du comité des experts de la commission Bouchard-Taylor, elle se trouve régulièrement consultée par les médias et les organisations. Elle a publié plus de 130 articles et chapitres, 5 monographies et 12 livres collectifs.

RAYMOND LEMIEUX est professeur émérite de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Ancien titulaire de la Chaire Religion, santé et spiritualité (de 2002 à 2007), il a enseigné la sociologie

de la religion, l'histoire du christianisme et l'épistémologie des sciences de la religion. Il a été lauréat du prix André-Laurendeau en 2001 et président du Groupe interdisciplinaire freudien de recherches et d'interventions cliniques (GIFRIC).

ROBERT MAGER a été professeur de théologie fondamentale et de christologie à l'Université du Québec à Trois-Rivières (1994-2004), puis professeur de théologie pratique à l'Université Laval (2004-2015). Docteur en théologie, diplômé en philosophie politique et juridique, sa thèse sur les rapports de pouvoir dans l'Église catholique s'adossait à la théorie politique de Hannah Arendt (*Le politique dans l'Église*, Médiaspaul, 1994). Il s'est intéressé à diverses questions au carrefour de la religion et de la société contemporaine, comme en témoignent les collectifs qu'il a dirigés ou codirigés : *L'autre de la technique*, avec Serge Cantin (Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2000), *Dieu agit-il dans l'histoire?* (Fides, 2006), *Modernité et religion au Québec*, avec Serge Cantin (Presses de l'Université Laval, 2010), *Religion et conservatisme* (Peeters, 2014), et *Complex Identities in a Shifting World*, avec Pamela Couture, Pamela McCarroll et Natalie Wigg-Stevenson (LIT, 2015). Ses recherches actuelles portent sur la méthodologie de la théologie pratique.

DEIRDRE MEINTEL est professeure d'anthropologie à l'Université de Montréal. Directrice du Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU), elle a travaillé dans le passé sur la migration, la transnationalité, les identités et la mixité. Ses publications récentes portent sur la religion, la modernité et le pluralisme religieux au Québec.

É.-MARTIN MEUNIER est professeur titulaire à l'École d'études sociologiques et anthropologiques, titulaire de la Chaire Québec, francophonie canadienne et mutations culturelles et directeur du Collège des chaires de recherche sur le monde francophone de l'Université d'Ottawa. Auteur de plus de 75 contributions scientifiques dans divers revues et collectifs, il a récemment codirigé avec Solange Lefebvre et Céline Béraud *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France* (Presses universitaires de Rennes et Presses de l'Université Laval, 2017). Il a dirigé l'ouvrage *Le Québec et ses mutations culturelles* (Presses de l'Université d'Ottawa, 2016), et vient de publier avec Jean-Paul Willaime *La guerre des dieux n'aura pas lieu. Itinéraires d'un sociologue des religions* (Labor et Fides, 2019). Il codirige la collection 21^e – Société, histoire, culture aux Presses de l'Université d'Ottawa. Depuis 2016, il est membre associé à l'étranger du Groupe Société, religions et laïcités (EPHE-CNRS, Paris).

GÉRALDINE MOSSIÈRE est anthropologue et professeure agrégée à l'Institut d'études religieuses (IER) de l'Université de Montréal; en 2019-2020, elle était titulaire de la chaire EHESS-IMÉRA en études transrégionales à Marseille (France). Ses travaux touchent les questions liées aux comportements religieux contemporains et à la diversité religieuse dans les sociétés sécularisées. Elle s'intéresse en particulier aux diverses dimensions des mobilités religieuses (circulations, conversions) ainsi qu'aux subjectivités (non) croyantes (spiritualité, guérison). Elle a publié *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France* (Presses de l'Université de Montréal, 2013).

JEAN-PHILIPPE PERREAULT est professeur agrégé à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et titulaire de la Chaire de leadership en enseignement Jeunes et religions. Ses travaux s'inscrivent en sciences des religions, dans une approche sociologique. Ses principales activités de recherche et d'enseignement s'articulent autour de deux thèmes principaux. Le premier porte sur la jeunesse et les configurations contemporaines du religieux. Il s'intéresse aux espaces de (re)composition actuels, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des traditions religieuses: évolution récente du catholicisme québécois, médias, religion numérique, religiosité des grands rassemblements, itinéraires de sens des jeunes. Le second porte sur la spiritualité, l'éthique et la culture religieuse en éducation.

CÉLINE PHILIPPE enseigne la littérature au Cégep Édouard-Montpetit et elle complète un doctorat en études littéraires à l'Université du Québec à Montréal. Sa thèse doctorale, intitulée *La «voix du pays de Québec». Sur les traces de la question nationale dans la littérature québécoise*, étudie l'évolution du rapport à la question nationale du Québec dans un corpus d'œuvres romanesques et dramatiques québécoises parues entre 1914 et 2014. Parmi ses publications plus importantes, en plus d'articles parus dans des revues et des collectifs, on compte un dossier qu'elle a codirigé avec Anne Élane Cliche, portant sur les «Destins de l'héritage catholique» dans la littérature québécoise depuis les années 1960, publié dans la revue *Voix et images*. Au cours des dernières années, elle a aussi donné quelques cours de littérature québécoise au Département d'études littéraires de l'UQAM.

JEFFREY G. REITZ (Ph. D., FRSC) est professeur et directeur du R. F. Harney Ethnic, Immigration and Pluralism Studies Program à l'École Munk des affaires mondiales de l'Université de Toronto, ainsi que professeur et ancien directeur du Département de sociologie de cette même université. Il a beaucoup publié sur l'immigration et les relations intergroupes au Canada dans une perspective comparatiste, et contribué aux discussions

publiques sur l'immigration, le multiculturalisme et l'emploi des immigrants au Canada. Il est coauteur de *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity* (Springer, 2009). Plusieurs de ses articles récents ont été publiés dans *International Migration Review*, *Ethnic and Racial Studies*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, et *Social Science Research*. De 2012 à 2014, il a été Fellow international Marie Curie à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), à Paris. En 2017 et 2018, il a été professeur invité émérite au Graduate Center de la City University of New York.

GILLES ROUTHIER est professeur titulaire et ancien doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Spécialiste du concile Vatican II (de son histoire, de son enseignement, de son herméneutique et de sa réception), il a été conduit à réfléchir au devenir du catholicisme, en particulier au Québec, approchant cette réalité complexe à partir de divers éléments : la gouvernance ecclésiale, l'éducation à la foi, le système paroissial, la formation théologique, etc.

JOSE SANTIAGO est professeur titulaire de sociologie à l'Université Complutense de Madrid (Espagne) et directeur de l'Instituto Complutense de Sociología para el Estudio de las Transformaciones Sociales Contemporáneas (TRANSOC). Il est également codirecteur du GRESCO (Grupo de Estudios Socio-Culturales Contemporáneos, UCM). Jose Santiago est l'auteur de *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo* (Anthropos, 2015) et coauteur de divers ouvrages, parmi lesquels *El desafío sociológico hoy. Individuo y retos sociales* (CIS, 2017), *La nueva pluralidad religiosa* (Ministerio de Justicia, 2009) et *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI* (CIS, 2005). Il est, enfin, coéditeur du livre *Religión y política en la sociedad actual* (CIS-UCM, 2008).

PATRICK SIMON est sociodémographe à l'Institut national d'études démographiques. Il travaille sur les phénomènes de discrimination ethnique en France. Il est membre des comités de rédaction des revues *Mouvements*, *Sociétés contemporaines* et *Ethnic and Racial Studies*. Il est responsable du département Intégration et discriminations de l'Institut des migrations. Il a récemment publié «Les statistiques ethniques : un problème, mais quelles solutions?» (*Cahiers français*, n° 400, 2017, p. 81-85).

RODNEY STARK a obtenu son doctorat à l'Université de Californie, Berkeley, où il a co-écrit plusieurs ouvrages d'importance avec le professeur Charles Y. Glock. Pendant une trentaine d'années, il a été professeur de sociologie et de religion comparée à l'Université de Washington, et depuis 2004, il est le codirecteur de l'Institut d'études sur la religion

de l'Université Baylor. Il est l'auteur de près de 50 livres et de plus de 150 articles scientifiques. Nombre de ses livres ont été publiés en langues étrangères. Son travail a influencé pendant des décennies les universitaires du monde entier. Ses recherches approfondies ont notamment porté sur le Canada et le Québec.

SARA TEINTURIER est docteure en science politique, et est chargée de cours au Centre d'étude du religieux contemporain à l'Université de Sherbrooke. À partir d'une approche socio-historique, ses travaux portent sur les reconfigurations religieuses contemporaines. Ses thématiques de recherches abordent l'éducation et, spécialement, l'enseignement privé. Plus récemment, elle a développé une expertise dans les relations qu'entretiennent culture pop, religions et spiritualités, particulièrement dans le champ de la science-fiction. Également photographe, elle lie ses différents champs de compétences en documentant visuellement les phénomènes religieux ancrés dans la vie quotidienne.

SARAH WILKINS-LAFLAMME est professeure adjointe de sociologie à l'Université de Waterloo en Ontario. Elle a fait ses études doctorales à l'Université d'Oxford en Grande-Bretagne (2010-2015). Ses intérêts de recherche incluent la sociologie des religions, les méthodes quantitatives, l'immigration et l'ethnicité ainsi que la sociologie politique. Membre d'une série d'équipes de recherche, ses projets en cours s'intitulent *Vers la sortie du catholicisme culturel au Québec*; *Religion, Spirituality, Secularity and Society in the Pacific Northwest*; *Nonreligion in a Complex Future*; et *Millennial Trends Survey*. Elle est coauteure du livre *None of the Above: Nonreligious Identity in the U.S. and Canada* (New York University Press, 2020).

GENEVIÈVE ZUBRZYCKI est professeure titulaire au Département de sociologie de l'Université du Michigan (Ann Arbor). Elle est l'auteure de *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland* (University of Chicago Press, 2006) et *Beheading the Saint: Nationalism, Religion, and Secularism* (University of Chicago Press, 2016). Ce dernier ouvrage a remporté le Prix du meilleur livre en sociologie politique de l'American Sociological Association (2017), le prix John Porter de l'Association canadienne de sociologie (2018), et le Prix du meilleur livre de la Société internationale de sociologie des religions (2019). La traduction française, *Jean-Baptiste décapité. Nationalisme, religion et sécularisme au Québec*, a paru chez Boréal en 2020. Zubrzycki a aussi dirigé l'ouvrage collectif *National Matters: Nationalism, Materiality, and Culture* (Stanford University Press, 2017), et est rédactrice en chef de la revue scientifique *Comparative Studies in Society and History*.

Affirmer que nous sommes au seuil d'une nouvelle époque dans l'étude scientifique du religieux au Québec serait sans doute exagéré. Quelques observations le suggèrent néanmoins: reconfigurations institutionnelles dont les effets demeurent difficiles à évaluer (fermetures de facultés et ouvertures de centres, écoles ou instituts), intérêt renouvelé pour l'objet religieux chez les universitaires qui n'identifient pourtant pas leurs travaux comme relevant des sciences des religions ou de la théologie, entrée en scène d'une génération de chercheurs ayant intégré un nouvel habitus professionnel (internationalisation des parcours, multiplication des publications, financiarisation de la recherche, etc.), actualité qui place certaines expressions du religieux au cœur des débats de société.

Il y a là une situation à saisir et à comprendre. C'est cet objectif ambitieux que se sont fixé trente-neuf universitaires du Québec et d'ailleurs, en autant de thèmes qui tentent de circonscrire les transformations québécoises d'un champ d'études et de son objet religieux: évolution des institutions et des associations savantes, nouveaux enjeux épistémologiques, expressions socioreligieuses contemporaines, mises en comparaison internationales. Au terme de cet exercice en forme de bilan persiste une lancinante question: et si la fondation québécoise des sciences des religions demeurait inachevée?

DAVID KOUSSENS 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.

JEAN-FRANÇOIS LANIEL est professeur de sociologie à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il est rédacteur en chef de la revue *Studies in Religion/Sciences religieuses*.

JEAN-PHILIPPE PERREAULT est professeur agrégé en sciences des religions à Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il est titulaire de la Chaire de leadership en enseignement Jeunes et religions.



Sciences religieuses



Presses de l'Université Laval
pulaval.com