

Sous la direction de

JEAN-FRANÇOIS LANIEL

JEAN-PHILIPPE PERREAULT

LA LAÏCITÉ DU QUÉBEC AU MIROIR DE SA RELIGIOSITÉ

**LA LAÏCITÉ
DU QUÉBEC
AU MIROIR DE
SA RELIGIOSITÉ**



COLLECTION RELIGION ET POLITIQUE
SOUS LA DIRECTION DE JEAN-FRANÇOIS LANIEL

La collection **RELIGION ET POLITIQUE** rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances des rapports complexes, variés et mouvants entre la religion et le politique. Ouverte aux diverses perspectives disciplinaires, **RELIGION ET POLITIQUE** s'intéresse à l'ensemble des lieux (régions, nations, civilisations), périodes (historiques ou contemporaines), unités sociales (individus, groupes, institutions) et thématiques (valeurs et pratiques, Églises et État, guerre et paix) où se disent les dynamiques politico-religieuses au cœur des sociétés.

SOUS LA DIRECTION DE
JEAN-FRANÇOIS LANIEL
JEAN-PHILIPPE PERREAULT

**LA LAÏCITÉ
DU QUÉBEC
AU MIROIR DE
SA RELIGIOSITÉ**



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

© Presses de l'Université Laval 2022
Tous droits réservés
Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2022
ISBN : 978-2-7637-5280-8
ISBN PDF : 9782763752815

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
----------------------------	----

INTRODUCTION

La laïcité est (une question) religieuse	1
---	---

Jean-Philippe Perreault et Jean-François Lanier

Les défis de penser le religieux au Québec	3
--	---

La laïcité est-elle religieuse?	7
---------------------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE : ANALYSES QUALITATIVES ET QUANTITATIVES

CHAPITRE 1

La laïcité dans l’imaginaire des Québécois de culture catholique	17
---	----

Stéphanie Tremblay

Approche méthodologique	19
-------------------------------	----

L’héritage religieux dans la socialisation familiale	21
--	----

Des récits divers de la Révolution tranquille	25
---	----

Une grammaire commune de la spiritualité	27
--	----

La religion et les limites du raisonnable	31
---	----

Des visions plurielles de la laïcité	34
--	----

Pistes d’interprétation et conclusion	40
---	----

La laïcité comme « inspiration »	40
--	----

La laïcité « domestique »	42
---------------------------------	----

CHAPITRE 2

Religion, langue et génération: l’appui à la loi 21 au prisme des variables sociodémographiques	47
--	----

É.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair

Les liens équivoques entre catholicisme et laïcité au Québec	47
--	----

Un mot sur les sondages d’opinion autour de la loi 21	54
---	----

Contexte sociohistorique: les Québécois et leur rapport à la religion catholique	56
Des signes ostensibles du religieux dans l'espace étatique et scolaire au Québec	64
L'opinion des Québécois a-t-elle changé depuis la charte des valeurs à la loi 21?	71
Conclusion. Mieux comprendre le moment de la loi 21: entre rupture générationnelle et affirmation nationalitaire	75
Annexe	80

DEUXIÈME PARTIE LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE: ANALYSES SOCIOHISTORIQUES ET COMPARÉES

CHAPITRE 3

Intégralisme post-chrétienté et laïcité ouverte chez les chrétiens progressistes de la revue dominicaine <i>Maintenant</i>, 1964-1968	91
--	-----------

Martin Roy

La logique du néo-intégralisme	95
La mentalité de chrétienté	95
Le procès d'un idéal	97
De fortes réticences à l'égard de l'humanisme laïque	98
Le néo-intégralisme est-il vraiment un intégralisme?	101
Visions du religieux et laïcités	104
Modèles de laïcité associés à l'idéal de chrétienté et à l'humanisme laïque	104
Sur la prétendue irréductibilité d'une incompatibilité	106
Néo-intégralisme et laïcité ouverte	107
Conclusion	110

CHAPITRE 4

La moitié religieuse de la laïcité québécoise. Vers une sociologie complexifiée de la sécularisation	115
---	------------

Jean-François Laniel

De quelques paradoxes, ambiguïtés ou contradictions « catho-laïques »	118
La Révolution tranquille personaliste – liquidation et métabolisation catholiques	122
La socialisation personaliste au croire – culturalisation du catholicisme	126
Conclusion	130

CHAPITRE 5

Médiations catholiques contemporaines en Pays basque: matrice religieuse, nation et société en régime de sécularisation 137*Xabier Itçaina*

L'accélération des trois volets de la sécularisation	140
Le double travail de paix de l'Église du Pays basque	146
Prédispositions catholiques et double travail de médiation	146
La médiation comme révélatrice du pluralisme interne de l'Église.	149
Catholicisme et identité basque en régime de sécularisation	153
De la culture à l'identité: identité territoriale sécularisée contre tournant identitaire de l'Église	153
Pour une approche matricielle de la sécularisation	156
Une religion culturelle en mutation	159

TROISIÈME PARTIE

LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE: MÉDIATIONS ET TRANSACTIONS SOCIORELIGIEUSES

CHAPITRE 6

De la spiritualité dans les institutions québécoises. Signe de déclin ou de création des traditions spirituelles? 169*Guy Jobin*

Le sanitaire hors du religieux	171
L'inscription du sens dans l'établissement sanitaire actuel	175
L'accompagnement spirituel et religieux en mutation.	177
Les soins cliniques et l'expérience spirituelle.	178
Illustrations	179
La recherche	179
La formation continue clinique.	181
Les services de soins spirituels.	183
Le Centre Spiritualitésanté de la Capitale-Nationale (CSsanté)	184
Le service de soins spirituels du Centre hospitalier universitaire de Montréal (CHUM)	185
Le service de soins spirituels du Centre hospitalier universitaire Sainte-Justine.	186
Analyse	187
Traits communs	187
Du religieux au spirituel	189
Conclusion.	190

CHAPITRE 7

**Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, une paroisse « inclusive »
à l'épreuve des débats sur la laïcité** 193*David Koussens et Loïc Bizeul*

Une pastorale aux frontières de la normativité catholique	196
Un retour « chez nous », Saint-Pierre-Apôtre comme <i>safe space</i> catholique . . .	201
L' <i>out-group</i> , l'étranger comme figure repoussoir	205
Conclusion.	208

CHAPITRE 8

**Les œuvres littéraires québécoises comme témoignages des mutations
du rapport au catholicisme au Québec: amorce d'une analyse diachronique** 213*Céline Philippe*

<i>Maria Chapdelaine</i> et <i>Menaud, maître-draveur</i> : des romans catholiques	214
<i>Maria Chapdelaine</i>	214
<i>Menaud, maître-draveur</i>	217
<i>L'amélanchier</i> , ou le Canada français par lequel on se souvient.	225
Conclusion.	234

ÉPILOGUE

Un débat captif de ses religiosités 237*Raymond Lemieux*

La loi de la quête et le croyable disponible: postuler l'autre.	238
Progrès, religions et religiosités	239
Sur la beauté de la technique... ..	241
L'humain: un marcheur invétéré	243
Dynamiques et tensions de terrain	245
Le croyable disponible au Québec	246
Prendre au sérieux l'univers représentationnel	248
La laïcité, matière sensible	250
Sous le signe de l'autre: passes et impasses	253
L'enjeu du croyable: créer	254
L'enjeu de la laïcité: rester éveillé	255
La laïcité comme art de vivre	256
Conclusion.	258

Notices biographiques 263

Remerciements

Cet ouvrage est produit dans la foulée de la journée d'étude *La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité*, qui s'est tenue les 21 et 22 novembre 2019 à l'Université Laval.

Nous remercions chaleureusement les structures de recherche et d'enseignement qui nous ont permis d'organiser ces événements : le Secrétariat du Québec aux relations canadiennes (SQRC), 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 recherche Québec, francophonie canadienne et mutations culturelles de l'Université d'Ottawa, la Chaire de recherche Jeunes et religions de l'Université Laval ainsi que la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

Nous remercions également Pierre-Louis Mongrain qui nous a grandement aidés pour le travail d'édition, ainsi que Marie-Michèle Drolet qui a été la cheville ouvrière de la journée d'étude.

INTRODUCTION

La laïcité est (une question) religieuse

Jean-Philippe Perreault

Jean-François Laniel

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL

P ourquoi les sciences religieuses ont-elles été si peu présentes dans les débats sur la laïcité qui ont cours depuis plusieurs années au Québec? Pourquoi semblent-elles avoir laissé à certaines disciplines le soin d'expliquer les enjeux relatifs à la religion et à la laïcité, notamment le droit et la philosophie politique, sans sentir le besoin ou l'utilité d'y ajouter leur regard, leurs approches et leurs référents? Ces interrogations complexes et délicates se trouvent à l'origine du présent ouvrage et de la journée d'étude préalablement tenue en novembre 2019 à l'Université Laval.

Précisons d'emblée un point important: ces questions ne nous intéressent pas en elles-mêmes. Nous ne nous préoccupons pas du «poids média» des sciences religieuses dans la joute de l'opinion publique. Notre intérêt est ailleurs. Nous considérons plutôt cette discrétion des sciences religieuses comme un indice, voire un indicateur, du rapport des Québécois à la religion et de sa place en société. En effet, les travaux sur la laïcité des chercheurs appartenant aux sciences sociales des religions ne manquent pas. Ils sont même à ce point nombreux et riches qu'on peut y voir un véritable sous-champ de recherches, ce qui ne fait que rendre plus intrigante leur quasi-absence des délibérations collectives.

Formulons dès lors une hypothèse: cet apparent silence des sciences religieuses pourrait s'expliquer parce que la religion demeurerait paradoxalement l'impensé des débats sur la laïcité. Ce qui a formellement occupé la une des journaux et divisé l'opinion publique, n'est-ce

pas surtout la neutralité religieuse de l'État, la gestion de la diversité et du pluralisme, les modèles de laïcité, la liberté de conscience, les accommodements raisonnables, la protection des droits des minorités, les défis de l'intégration et de l'inclusion, la responsabilité de l'école en cette matière, etc. ? Mais la religion, le religieux et la religiosité... Il en fut bien peu question.

On pourrait formuler un constat semblable au sujet des débats sur la radicalisation violente et la sauvegarde du patrimoine religieux. Dans ces deux cas pourtant très différents, le religieux est tendanciellement réduit à sa portion la plus congrue : pour l'un, le religieux est l'instrument plus ou moins arbitraire de causes politiques, voire le symptôme de malaises essentiellement psychologiques ; pour l'autre, le religieux est le souvenir d'un passé culturel et identitaire révolu. Dans les deux cas, le religieux est perçu comme un phénomène obscur suscitant, au mieux, une crainte respectueuse. On préfère ne pas trop s'y attarder ; on le claustré dans sa dimension individuelle et privée ; on le cantonne au passé ; on le pathologise et on privilégie d'autres approches (psychologiques, politiques, légales...) pour aborder les questions et les enjeux qu'il soulève. À certains égards, le processus de patrimonialisation comme celui de radicalisation se trouvent à neutraliser le religieux et à le laïciser.

Or, n'y a-t-il pas, et plus que jamais, urgence à concevoir ce religieux « non seulement comme un sentiment, une affection ou une affliction, mais aussi comme une réalité humaine objective¹ », une dimension de l'humanité qui se donne à travers la culture ? Un religieux qui s'explique par des causes et des conditions sociales et, ce faisant, une société qui trouve dans le religieux son explication à tout le moins partielle, comme chaque discipline en sciences sociales et humaines observe le social de son lieu et de son objet privilégié ?

Pour plusieurs, que le religieux soit un impensé des débats récents a pour cause l'exculturation et la déculturation religieuse qui marquent le Québec, particulièrement les plus jeunes générations. Cet effritement rapide de la culture religieuse commune priverait la délibération publique d'une grammaire nécessaire à l'intelligence du religieux, du culturel et du social. Pour d'autres encore, cette culture religieuse commune ne permettait même plus de concevoir la possibilité d'une

1. R. Lemieux, « Penser la religion [...] », p. 228.

intelligence du religieux – c'est-à-dire son analyse rationnelle, critique, distanciée –, tant l'objet lui apparaît étrange, étranger.

Il s'en faudrait alors de peu pour que, des officines politiques aux pupitres médias numériques, toute question religieuse ne soit vue que comme une conviction exempte de rationalité, décontextualisée, anhistorique, individualisée. Un phénomène qu'il faudrait savoir encadrer juridiquement pour assurer la liberté des uns et des autres, soit en limitant son expression, soit en évitant d'y toucher. Un pas de plus et le religieux se présenterait sous les traits d'un corps étranger ou anachronique, en marge de la culture et de la société, face auquel nous devrions, pour l'essentiel, « réagir ».

Bien que nous noircissions ici consciemment le trait, cette lecture de la situation ne nous semble pas dénuée de fondements. Penser la religion au Québec est un véritable défi, et on peut faire l'hypothèse que le débat sur la laïcité en est le symptôme tout autant qu'il en fait les frais.

Si tous s'entendent pour dire qu'une meilleure compréhension du religieux est nécessaire au vivre-ensemble, la perspective qui a réuni les différentes contributions de cet ouvrage entend aller plus loin en refusant ce rôle d'auxiliaire à la gestion de la diversité qu'on attribue aux sciences religieuses. Le défi que nous nous sommes lancé est en cela plutôt simple : saisir en quoi et comment la question de la laïcité est une question religieuse. Investiguer les religiosités des Québécois, elles qui, aujourd'hui encore, « n'en dessinent pas moins comme naguère les contours du pensable et de l'impensable, du vraisemblable et de l'impensable, du pertinent et de l'insignifiant, du souhaitable et du désirable, du bien et du mal, du vrai et du faux, du beau et du laid... » et, ce faisant, « interroger le social par la lorgnette du religieux », comme nous l'écrivions dans la problématique de la journée d'étude².

LES DÉFIS DE PENSER LE RELIGIEUX AU QUÉBEC

Répetons-le, notre hypothèse voulant que le religieux soit l'impensé des débats contemporains sur la laïcité ne doit pas être comprise comme une doléance, une récrimination ou une revendication de la part

2. Problématique de la journée d'étude « La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité » tenue à l'Université Laval les 21 et 22 novembre 2019 et dont le présent ouvrage est le fruit.

de quelques artisans inquiets de la place réservée à leur discipline dans l'espace public. Il s'agit d'abord et avant tout d'un constat dont l'élucidation des causes et l'examen des conséquences s'annonce heuristique pour qui cherche à comprendre le Québec et la place du religieux en son sein.

Cette difficulté de penser le religieux trouve une première explication dans le rapport singulier et complexe des Québécois à la religion. La situation politique du Québec, le catholicisme comme religion nationale et composante de l'identité canadienne-française, la modernité née de la tension entre la Grande Noirceur et la Révolution tranquille, le processus de sécularisation distinct par son intensité, la prégnance – malgré tout! – d'un catholicisme culturel; tout cela et davantage encore expliquerait le rapport fait à la fois de rejet, de critique et d'attachement des Québécois à la religion. Plusieurs n'hésiteront pas à le qualifier d'ambigu et de trouble, si tant est qu'il se nourrisse à une « mémoire collective lourde de ressentiment³ ». Le fameux écart entre les taux d'appartenance au catholicisme au sein de la population et les taux de pratique témoignerait d'une religiosité superficielle quand on ne dit pas qu'elle est tout simplement puérile. Cette manière de considérer le religieux, qui relève bien plus de l'imaginaire collectif et du mythe fondateur que du vécu historique, se trouve en fait à le discréditer: que les trois quarts des Québécois disent appartenir au catholicisme n'est pas pris au sérieux. Il n'y aurait là qu'une autre manifestation d'une ambivalence identitaire atavique, idéalement à corriger. En somme, s'il faut reconnaître qu'elle est en quelque sorte l'intrigue de la modernité québécoise⁴, la religion demeure peut-être surtout, encore et toujours, suspecte.

Suivons ici la proposition de Philippe Portier et considérons que les obstacles à la reconnaissance du religieux comme objet d'étude sont de deux types. Ils sont d'abord sociaux. La religion serait devenue, en Occident, un phénomène marginal, une dimension que l'on peut ignorer. Les institutions religieuses feraient banqueroute. Il n'y aurait plus rien à voir, sauf le déclin. Conséquemment, les sciences religieuses seraient perçues comme « tendanciellement archéologiques⁵ ». Cette conception à courte vue fait en sorte que la sortie de la religion n'est pas que la perte

3. É. Bédard, « Ce passé [...] », p. 93.

4. R. Mager et É.-M. Meunier, « L'intrigue [...] », p. 13-37.

5. P. Portier, « Marginalité et reconnaissance [...] », p. 222. Soulignons que cette lecture n'est ni la nôtre, ni celle de Philippe Portier, mais un compte rendu des perceptions communes.

de son pouvoir de « configuration des existences⁶ », mais plus encore sa soustraction au regard rationnel et scientifique. C'est aussi en cela qu'elle serait sortie du social. L'appréhension de la religion qui persiste alors, en la plaçant dans le privé, la réduit à des convictions personnelles et intimes, à quelques pratiques, symboles et valeurs. On peut déjà en pressentir l'impact : les questions de laïcité seront limitées à la gestion de l'expression de ces convictions individualisées. Or, la religion peut-elle vraiment y être réduite ?

Le second type d'obstacles, lié au premier, est théorique. Le religieux a été appréhendé comme « une réalité résiduelle⁷ » par les chercheurs. Dans la mesure où les disciplines s'incarnent toujours dans des contextes sociaux et institutionnels, elles ne sont pas imperméables aux conceptions, aux représentations, aux débats et aux remises en question. Voilà sans doute pourquoi, malgré l'apport des essais stimulants, des argumentaires convaincants, des élaborations solides, les évolutions théoriques demeurent lentes. Bien qu'il y ait pratiquement unanimité à critiquer les théories de la sécularisation qui suggèrent que plus de modernité voudrait dire moins de religion, nous sommes encore façonnés par ces considérations ; à la fois parce que nous les avons intériorisées et parce que nous les projetons sur notre discipline en lui assignant une place et un rôle très circonscrits.

À ces deux types d'obstacles, nous pourrions en ajouter un troisième qui combine à la fois le théorique et le social puisqu'il en est la résultante. En sciences sociales des religions, les dernières décennies ont été marquées par de forts investissements dans ce qui pourrait être appelé le « religieux des marges » au détriment de l'étude de « la religiosité du centre ». L'analyse des publications scientifiques⁸ ou des projets de recherche subventionnés⁹ invite à penser que l'on s'intéresse davantage à des phénomènes marginaux, minoritaires, spécialisés : minorités religieuses ; religion et immigration ; sous-cultures particulières ; innovation religieuse ; non-appartenance religieuse. On se penche également sur ce religieux qui inquiète : hier les sectes, aujourd'hui la radicalisation. On peut y voir les effets directs des obstacles sociaux et théoriques

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 223.

8. Cette analyse a été tentée autour du thème « Jeunes et religions ». Voir J.-P. Perreault, « L'allégorie [...] », p. 297-321.

9. É.-M. Meunier, « L'étude du religieux [...] ? », p. 137-156.

que nous venons d'évoquer. Il semble n'y avoir d'objet légitime que le religieux extraordinaire ou exceptionnel. Ce religieux qui persiste, mais qui n'est jamais très répandu. Un épiphénomène, en déduiront certains.

Nous voyons deux conséquences de ce que le centre soit délaissé. La première, évidente, tient en la difficulté de cerner la religiosité de la majorité¹⁰. Pour le dire autrement, après nous être intéressés à l'extraordinaire de la minorité, que savons-nous de l'ordinaire de la majorité? Que dire, par exemple, de cette religiosité «banale», partagée, courante, peu ou prou confessante, par ailleurs irréductible aux «minorités ethniques» et à la «majorité francophone»?

La seconde conséquence est la construction, par la recherche, d'un religieux déconnecté. Appréhendé par une discipline qui subit, comme les autres, la pression de la surspécialisation de ses chercheurs, ce religieux des marges tend à être un religieux sans société, ou, du moins, un religieux qui n'informe plus le social dans une perspective globale. Certes, ce religieux des marges *dit* toujours quelque chose de la société québécoise, mais il arrive difficilement à *penser* la société et le Québec par la religion. On ne peut alors s'étonner, dans le mouvement contraire, que la société québécoise ne soit plus en mesure de penser le religieux et son rôle social, au-delà de l'intime, du privé, de l'intériorité et de l'extraordinaire.

Voilà qui nous brusque: si la laïcité a à voir avec la place et le rôle social de la religion, en relation avec l'État et la société civile, de quoi parle-t-on alors lorsqu'on discute de laïcité? Et comment comprendre ce paradoxe apparent: alors que la religion semble s'éclipser de la vie sociale, pourquoi autant discuter de sa gestion et de sa régulation? Elle disparaît, ou elle réapparaît? Elle s'en va, ou elle est de retour? De quoi est-il question lorsque, dans le champ d'études de la laïcité, on parle de religieux et de religion? Partis des différentes dimensions inhérentes au défi de penser le religieux aujourd'hui, ne retrouve-t-on pas sur notre route – encore et toujours – la question épistémologique fondamentale des sciences sociales des religions?

10. Voilà pourquoi d'ailleurs nous parlons de religiosité, à ce niveau, et non de religion: quel que soit notre rapport aux religions, nous avons précisément un «rapport à...». En ce sens, nous considérons la religiosité comme ce qui réfère à ce rapport vécu, qui peut tout aussi bien être fait d'adhésion que de refus, de proximité que de mise à distance, d'appartenance que de désaffiliation.

LA LAÏCITÉ EST-ELLE RELIGIEUSE ?

Nous voilà revenus à la question de départ, portée par cet ouvrage : en quoi et comment la question de la laïcité est-elle une question religieuse ? Nous pourrions même faire un pas de plus et, *a contrario* de la perspective habituelle qui veut que la laïcité soit l'incarnation de la neutralité religieuse, formuler l'hypothèse « religiologique » de grande portée voulant que s'y joue une régulation « religieuse » de la religion. Ou pour le dire plus clairement et simplement : la laïcité, dans sa volonté de neutraliser la religion, n'est pas neutre. Nous nous permettons de formuler ici quelques considérations visant d'abord et avant tout à décloisonner et à élargir le regard, du promontoire d'une épistémologie propre à l'étude du religieux.

Que pouvons-nous entendre par « religieux » et « régulation religieuse de la religion » ? Comme toujours, nous sommes renvoyés par ces questions aux enjeux de définition et de construction de l'objet. Nous pouvons considérer que le religieux – que nous distinguons des religions – concerne le champ du vraisemblable et du valorisé. Il 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 forme de communalisation », pour reprendre la définition synthèse de la religion d'Yves Lambert¹¹, même si ces réalités l'évoquent. Le religieux relève plutôt de *la* croyance : cette pratique de la différence fondée dans la tension entre ce qui échappe à la vérification, entre le vraisemblable et l'institué introduisant la possibilité d'un au-delà de l'immédiat. Nous pourrions dire que le religieux concerne le processus de détermination du vraisemblable (ce qu'une culture et société « permettent » de croire¹²), établissant ainsi un ordre englobant toute la réalité : un « cosmos » en mesure d'assumer sa permanence face au chaos¹³.

Le religieux ainsi défini ne peut être réduit à un « un épiphénomène de la vie sociale dont l'appropriation serait le propre de quelques institutions traditionnelles », mais se définirait bien comme une « dimension

11. Y. Lambert, « La "Tour de Babel" [...] », p. 82.

12. J.-P. Perreault, « L'imaginaire religieux [...] », p. 347.

13. P. L. Berger, *La religion* [...], p. 93.

structurelle de la vie en société¹⁴». Dans cette approche plutôt durkheimienne, le religieux est une fonction nécessaire à la vie sociale, une « société en état de sursociété » dans la mesure où une société ne crée du religieux que parce que « l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même¹⁵ ». 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 société¹⁶.

On comprend que cette fonction de détermination du vraisemblable et du valorisé ne se trouve plus désormais sous la compétence exclusive (mais non négligeable) des religions. Qu'il en soit ainsi ne résilie en rien sa « dimension religieuse », telle que nous venons de la définir.

À la démonopolisation, à la pluralisation et à l'éclatement des religions confessantes en modernité correspond asymétriquement un religieux uniformisant et régulateur. Si nous pouvons considérer le pluralisme « comme une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne¹⁷ », selon sa définition classique, il n'en demeure pas moins tout autant question « d'ordonnement » que de « concurrence ». Et voilà que nous sommes tentés de reprendre analogiquement la formule que Michel de Certeau appliquait à l'Église catholique post-conciliaire : « Les propos sont frémissants de pluralisme, mais les structures centralisatrices n'en sont renforcées que plus fermement. Il n'est plus de liberté et de pluralisme qu'octroyés par une hiérarchie¹⁸. »

La laïcité ne relève-t-elle pas de ces modalités de régulation sociale que nous pourrions considérer comme étant religieuses ? La difficulté ici d'une telle lecture et les objections qu'elle risque de susciter tiennent en ce qu'il ne s'agit pas d'un religieux confessant. Appréhendée comme

14. R. Lemieux, « Sécularités religieuses [...] », p. 21.

15. H. Desroche, *Sociologies religieuses*, p. 61.

16. R. Lemieux et É.-M. Meunier, « Du religieux [...] », p. 131.

17. P. L. Berger et T. Luckmann, « Aspects sociologiques [...] », p. 117.

18. M. de Certeau, « L'Église catholique [...] », p. 142.

«allant de soi», cette régulation n’a nul besoin de se dire religieuse. La religiosité qui lui est associée prend forme non pas d’abord à partir des doctrines et des dogmes qui lui donneraient sa cohérence, mais à partir de pratiques sociales qui s’imposent aux sujets et auxquelles se trouve fournie une légitimation en quelque sorte «naturelle»; le tout appréhendé comme conforme à ce qui va de soi. Autrement dit, «parce que c’est comme ça qu’on vit...», pour citer l’argument du premier ministre François Legault en faveur de la *Loi sur la laïcité de l’État*.

Pour nous résumer, la religiosité, pour peu qu’on la définisse comme ce rapport – quel qu’il soit – à la religion et au religieux, se trouve en jeu dans la question de la laïcité sur plusieurs plans. D’abord parce que sont placées en débat les modalités d’expression et de présence de la religion dans l’espace public. Non seulement la laïcité renvoie-t-elle à la religiosité des religieux dont on encadre l’expression, mais elle se conçoit dans le rapport à la religion qui domine et qui prévaut en société. Mais aussi, plus encore, parce qu’elle est le produit de la religiosité dominante, au-delà des questions d’appartenance ou non à une religion. À ce titre, elle participe de ce «cosmos» contemporain. Elle est l’une des composantes de son système de régulation.

Considérer la laïcité par une lecture «religieuse» n’a pour seul but que de saisir autrement les enjeux et, ce faisant, mieux comprendre les débats de société. Non seulement expliquer l’appui des uns et des autres pour tel ou tel modèle de laïcité, mais analyser en quoi le débat lui-même met en scène les indicateurs du cosmos et de l’imaginaire collectif qui domine. Voilà qui en fait un objet des plus pertinents: la laïcité est l’indice de la religiosité contemporaine. En ce sens, elle n’est pas qu’une question religieuse. La laïcité est religieuse.

De cette hauteur de vue, les disciplines qui étudient le religieux sont interpellées dans leurs fondements mêmes. Depuis leur naissance en Occident, les sciences sociales des religions ont cherché à mesurer le retrait de la religion, ont enquêté sur le pluralisme ainsi engendré, ont observé l’implantation de religions nouvelles tout comme le sort réservé aux traditions dominantes et historiques. Ces investissements, aussi fructueux et nécessaires soient-ils, ne suffisent pas. Ils n’ont pas permis de cerner ce qui a remplacé la régulation d’autrefois.

Pour y remédier, il faudrait fort probablement aller jusqu’à assumer pleinement notre discipline comme discipline, en lui reconnaissant une épistémologie singulière, celle que lui inspire son objet de prédilection,

et résister au discours dominant qui force le repli des sciences religieuses en ces terres où son expertise et sa pertinence sont contenues : le territoire du religieux explicite, là où son regard ne peut ébranler l'édifice d'une certaine modernité sécularisée. N'est-ce pas 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 monde¹⁹ », elle tend aujourd'hui à confiner les recherches au ghetto différencié « de la religion » – et encore, essentiellement à celui des marges –, là où d'autres disciplines n'hésitent pas, par exemple, à étudier *le* politique en plus de *la* politique, ou encore l'ensemble des comportements sociaux au prisme de la rationalité économique, de la logique des droits, des ressorts de la psyché, etc. S'il va de soi que les sciences religieuses 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.

Si la science consiste à « critiquer le lieu de son regard », pour reprendre la jolie formule de Raymond Lemieux, il peut être confrontant, collectivement et individuellement, de tenter de rendre compte de ce « religieux » duquel nous serions tous. Nous pourrions alors concevoir notre champ de recherches comme central aux sciences humaines et sociales, car porteur d'un regard en propre ; affirmation décomplexée et téméraire, s'il en est ! Pourtant, n'est-ce pas ce sur quoi les débats sur la laïcité nous interpellent ? Et n'est-ce pas ce à quoi les travaux des fondateurs de la sociologie nous autorisent, eux qui plaçaient le religieux et la religion au centre de leurs interrogations, qu'il s'agisse de Durkheim, de Weber ou de Marx ?

* * *

C'est à cette invitation qu'ont répondu, chacun à leur manière, les contributrices et contributeurs à cet ouvrage. Dans les pages qui suivent, nous sont offertes de riches et stimulantes tentatives de saisir la « laïcité du Québec au miroir de sa religiosité ».

19. P. L. Berger, *La religion* [...], p. 23.

Dans un *premier temps*, la laïcité québécoise est étudiée par le biais de méthodes et analyses qualitatives et quantitatives. Reprenant la question de la « relation ambivalente des Québécois à leur héritage religieux » et de la « filiation paradoxale des Québécoises et des Québécois de tradition catholique à leur passé », Stéphanie Tremblay (Université du Québec à Montréal) traite des aspects trop souvent négligés de cette mémoire collective, soit l'expérience personnelle et intime des Québécois. Prenant appui sur des données qualitatives de première main, sa recherche nous informe de la place du catholicisme dans les récits de vie et les perceptions de la laïcité des Québécois.

Le second chapitre, signé par É.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair (Université d'Ottawa), nous offre une rare occasion de retracer l'évolution du rapport qu'ont les Québécois à la laïcité. Ils placent la question dans le contexte de la transformation du régime de religiosité des Québécois depuis les années 1960 à nos jours et analysent avec finesse les résultats de sondages sur les perceptions et l'appui des mesures contenues dans la Loi sur la laïcité de l'État. Ils en arrivent à élaborer deux modèles logistiques et à examiner la prépondérance de divers facteurs sociodémographiques (langue, âge, lieu d'habitation, etc.).

Dans un *second temps*, nous sont proposées des analyses sociohistoriques et comparées de la laïcité québécoise. De sa lecture des revues d'idées des années 1960-1970, Martin Roy (chercheur indépendant) nous apprend que trois manières de vivre la foi s'imposaient : ce qu'il nomme « l'intégralisme de chrétienté », « le néo-intégralisme » et « l'humanisme laïque ». Il mène ensuite une analyse précise et érudite des rapports entre ce néo-intégralisme (revue *Maintenant*) et le modèle de « laïcité ouverte », au nom de laquelle ces catholiques de gauche ont été les « les liquidateurs de l'idéal de chrétienté » qui jusqu'alors s'imposait.

Poursuivant dans cette lignée, Jean-François Laniel (Université Laval) explore « la moitié religieuse de la laïcité québécoise », c'est-à-dire une part de sa généalogie, *a priori* paradoxale, dans les idéaux du personnalisme catholique de la Révolution tranquille, et sa traduction institutionnelle dans l'école publique québécoise de 1960 à 2008. Il y souligne le parti pris pour une religiosité discrète et incarnée, qui éclaire sous un autre jour le désir de neutralité religieuse de l'État. Il livre en conclusion un plaidoyer pour une « sociologie complexifiée de la sécularisation »,

«non plus linéaire, univoque et universelle, mais ouverte, pluridirectionnelle et contingente».

Si le cas français s'impose inévitablement dès lors que l'on parle de laïcité, Xavier Itçaina (Université de Bordeaux) nous offre une perspective comparatiste renouvelée en traitant du Pays basque, notamment parce qu'il partage avec le Québec la mémoire d'une «matrice catholique à l'empreinte durable, avec un rôle historique d'encadrement social et institutionnel de la société», qu'en ces deux terres se trouvent des questions linguistiques et que les deux doivent composer avec différents régimes politiques. Il y a dans les réflexions qu'il nous propose une riche occasion de mieux saisir ce qu'il en est des médiations catholiques sur ces questions.

Une *troisième section* regroupe des textes qui nous donnent à voir et à penser la laïcité à l'œuvre, à travers les médiations et transactions socioreligieuses. Guy Jobin (Université Laval), nous propose d'aborder autrement la question de la laïcité en posant le regard sur sa créativité. Le processus de laïcisation qui travaille le système de santé québécois depuis de nombreuses années a «produit» un «spirituel» qui met à mal la thèse voulant que celui-ci en soit à son dernier souffle dans les sociétés occidentales. Au contraire, prenant appui sur une étude de cas, il examine les conditions d'institutionnalisation de l'expérience spirituelle en milieu de soins.

S'inscrivant dans la tradition québécoise d'études paroissiales, David Koussens et Loïc Bizeul (Université de Sherbrooke) nous permettent pour leur part de découvrir l'émergence de tensions sur les enjeux de laïcité à ce point importantes qu'ils en arrivent à proposer l'hypothèse que les débats en sont venus à mettre «à l'épreuve le caractère inclusif de la paroisse». Sise en plein cœur du «village gai», la paroisse catholique Saint-Pierre-Apôtre à Montréal est reconnue pour être un lieu «d'accueil inconditionnel» au sein des communautés LGBT+. Avec eux et grâce à eux, nous sommes à même d'observer la «laïcité vécue» dans toute sa complexité.

Si nous avons dit précédemment que la laïcité renvoie nécessairement à la manière dont une société se représente elle-même, Céline Philippe (Cégep Édouard-Montpetit) nous permet de tracer les contours de cet imaginaire en étudiant les manifestations de cet héritage au sein d'œuvres littéraires récentes. Sa contribution pallie une étonnante

lacune : le rapport au catholicisme mis en récit à travers des œuvres littéraires québécoises demeure trop peu investi.

Enfin, en guise d'*épilogue*, Raymond Lemieux (Université Laval), fidèle à son travail d'intelligence, nous pousse à embrasser sans retenue la question du croyable que pose la laïcité. Parcourant de manière critique les dynamiques de la quête contemporaine et du croyable disponible, il pointe les enjeux fondamentaux trop souvent cachés par les considérations techniciennes de la gestion du religieux et de la neutralité. Au-delà des modèles et des règles, la laïcité est une question de posture, si elle se veut « autre chose que le service d'une idéologie ». Une interrogation qui n'épargne personne, ni l'observé ni l'observateur.

BIBLIOGRAPHIE

- 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, p. 75-94.
- Berger, Peter L. (1971), *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion.
- Berger, Peter L. et Thomas Luckmann (1967), « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 23, n° 1, p. 117-127.
- Certeau, Michel de (1977), « L'Église catholique : la fin de la période conciliaire », dans *Universalis 1977*, Paris, Encyclopedia Universalis.
- Desroche, Henri (1968), *Sociologies religieuses*, vol. 15, Paris, Presses universitaires de France (Le sociologue).
- Lambert, Yves (1991), « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38, n° 1, p. 73-85.
- Lemieux, Raymond (2008), « Penser la religion au Québec », *Globe*, vol. 11, n° 1, p. 225.
- Lemieux, Raymond (2000), « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 19-50.
- Lemieux, Raymond et É.-Martin Meunier (1993), « Du religieux en émergence », *Sociologie et sociétés*, vol. 25, n° 1, p. 125-151.
- 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.
- Meunier, É.-Martin (2020), « L'étude du religieux et de la religion peut-elle se justifier en elle-même au Québec ? », dans David Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 137-156 (coll. Sciences religieuses).
- Perreault, Jean-Philippe (2020), « L'allégorie de la jeunesse. Figure de l'étude du religieux et de la religion au Québec », dans David Koussens, Jean-François Laniel et

Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 297-320 (coll. Sciences religieuses).

Perreault, Jean-Philippe (2015), «L'imaginaire religieux de jeunes Québécois et leurs rapports au catholicisme», thèse de doctorat (sciences des religions), Université Laval.

Portier, Philippe (2018), «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.

PREMIÈRE PARTIE

*La laïcité québécoise :
analyses qualitatives
et quantitatives*

CHAPITRE 1

La laïcité dans l’imaginaire des Québécois de culture catholique¹

Stéphanie Tremblay

DÉPARTEMENT DES SCIENCES DES RELIGIONS
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

La relation ambivalente des Québécois à leur héritage religieux, parfois qualifiée « d’amour-haine² », a déjà fait couler beaucoup d’encre. Cette filiation paradoxale des Québécoises et des Québécois de tradition catholique à leur passé forme en effet un prisme à travers lequel il est possible de mieux saisir la persistance du récit dominant de rupture entre tradition et modernité opérée par la Révolution tranquille³, les paradoxes seulement apparents du catholicisme culturel⁴ ou encore, plus récemment, les mutations juridiques et narratives de la laïcité⁵. Même si cette clé de lecture est presque devenue un passage obligé dans l’étude de la laïcité, certains aspects de cette trame mémorielle sont plus rarement abordés. C’est le cas des voix et des expériences intimes des Québécois eux-mêmes – non spécialistes – qui forment une

-
1. Nous remercions les étudiants et les étudiantes qui ont participé à l’élaboration de cet article, Vincent Létourneau, Nicolas Boissière, Stéphanie Tardif, Morad Bkhait et Valérie Irtanucci. Nous remercions également Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault pour leurs précieuses et attentives relectures qui ont contribué à la réflexion et nourri la présente version du texte.
 2. J.-F. Laniel, « Le droit est-il transparent à lui-même ? [...] ».
 3. É.-M. Meunier et J.-P. Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur » [...]*.
 4. R. Lemieux, « Les croyances [...] ».
 5. D. Koussens et C. Foisy, *Les catholiques québécois et la laïcité*; G. Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*; É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme [...] »; S. Tremblay et J. Cherblanc, « Aux frontières de la nation [...] »; G. Zubrzycki, *Behheading the Saint [...]*.

nébuleuse aux contours peu documentés d'un point de vue qualitatif. Il s'agit là de la contribution qu'esquisse cet article à partir de l'analyse préliminaire de 41 entretiens semi-dirigés auprès de Québécoises et de Québécois de culture catholique. Si la question initialement posée dans cette recherche⁶ visait à explorer les perceptions majoritaires du religieux dans un contexte marqué par la montée des polarisations sociales⁷, les données recueillies nous ont invitée à jeter un regard plus large sur les liens tissés par les participantes et les participants entre la place du catholicisme dans les trajectoires biographiques et les perceptions de la laïcité. Les témoignages donnent par ailleurs à voir les lieux de ruptures et de continuité, parfois inattendus, entre les Québécoises et les Québécois de différentes générations.

La ligne de fracture des visions de la laïcité, souvent présentées comme entrant en collision, voire diamétralement opposées, est régulièrement pensée autour de la notion de « droits » (individuels, collectifs, etc.)⁸. Cela est probablement lié, notamment, au contexte dans lequel la question de la laïcité a fait irruption sur la scène politique québécoise au tournant des années 2000, à l'occasion d'une « crise » sans précédent sur les « accommodements raisonnables », qui a formé la matrice des débats ultérieurs. Mais les témoignages que nous avons recueillis ne mobilisent pas systématiquement le registre du droit pour s'exprimer sur les enjeux de la laïcité au Québec. Plusieurs en parlent par exemple en termes culturels ou identitaires, ne s'appropriant pas nécessairement de la même manière (ou pas du tout) le lexique juridique spécialisé faisant intervenir la distinction entre « sphère » et « espace » publics ; « espaces » public et privé. Nous avons ainsi tenté de restituer le plus fidèlement possible ces voix, à partir des « raisons » ou des « paramètres contextuels » qui leur donnaient sens et cohérence⁹. Les données recueillies par la voie des entretiens ont aussi mis au jour un angle moins visible des

6. L'enquête a été subventionnée par le FRQSC (2017-2020).

7. C. Rousseau et collab., « Collective Identity, Social Adversity [...] ».

8. D. Koussens, *L'épreuve de la neutralité [...]*; J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*; G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir [...]*. Jean-François Laniel distingue une sociologie pour le droit d'une sociologie internormative du droit dans l'étude de la laïcité. Si la première examine surtout le droit de l'intérieur, la seconde l'étudie « [...] plus encore de l'extérieur, en considérant que le droit est traversé par la société, dont ses rapports de force, dont ses visions du monde conflictuelles ». Voir J.-F. Laniel, « Le droit est-il transparent à lui-même ? [...] », p. 319.

9. R. Boudon, *Le sens des valeurs*.

sondages ou enquêtes quantitatives récentes sur la laïcité¹⁰ : la convergence entre les conceptions intimes de la religiosité¹¹ des Québécois de culture catholique¹², qui transcende largement les clivages possibles au sujet de la laïcité. En effet, et c'est peut-être là où l'empreinte du « catholicisme culturel¹³ » est encore la plus visible, la plupart de nos répondants, de la génération X à celle des « baby-boomers », décrivent la place du religieux ou du spirituel dans leur trajectoire biographique en puisant à un cadre symbolique commun. Mais cette définition convergente du religieux laisse place à des sensibilités passablement différentes lorsque la focale se déplace de l'individu lui-même au terrain politique de la laïcité. Après avoir documenté les manières de définir et de se représenter la laïcité, sa portée et ses limites, nous formulerons une hypothèse interprétative au sujet des différentes « échelles de valeurs¹⁴ » qui s'entrechoquent au cœur des débats ambiants.

APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

Les données primaires utilisées pour l'analyse proviennent de 41 entretiens semi-dirigés menés en 2018 auprès d'individus issus de la majorité démographique d'ascendance canadienne-française et de religion catholique, répartis entre l'île de Montréal et les proches banlieues de la Rive-Sud. Les entretiens ont duré entre 45 minutes et une heure chacun. L'échantillon a été bâti grâce à un recrutement dans divers milieux de travail et à la méthode « boule de neige » ou par réseau (amitié, voisinage, relations professionnelles, etc.), en vertu de laquelle les participantes et les participants ont été recrutés de manière arborescente à partir des premiers individus sollicités. L'échantillon comportait 25 femmes et 16 hommes entre 27 et 66 ans, diversifiés quant à leur occupation professionnelle : il comptait 16 répondants de professions libérales ou de la fonction publique, 14 employés de bureaux, de services ou « cols blancs » et 11 employés de type « cols bleus ». Les entretiens étaient

10. Y. Dufresne et collab., « Religiosity or Racism? [...] » ; L. Turgeon et collab., « A Tale of Two Liberalisms? [...] ».

11. Au sens de l'expérience religieuse subjective.

12. Définis dans le projet ainsi : Québécoises et Québécois d'ascendance canadienne-française, issus de la majorité sociologique, qui se décrivent comme appartenant au sens large à la culture ou à la tradition catholique.

13. R. Lemieux, « Les croyances [...] ».

14. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*.

structurés autour de six thèmes portant sur l'héritage religieux familial, les conceptions et perceptions du religieux ou du spirituel en général et plus spécifiquement dans l'espace public, les conceptions de la laïcité, les moments pivots perçus dans les débats au Québec et à l'international, et les sources d'informations consultées (médias traditionnels, réseaux sociaux, etc.).

Sur le plan de l'analyse, nous avons dans un premier temps procédé à une lecture flottante des 41 entretiens transcrits « verbatim » afin de repérer les moments pivots et les principales articulations des témoignages individuels (héritage religieux familial, trajectoires religieuses/spirituelles, visions de la religion dans l'espace public, critères pour justifier son point de vue, etc.) et ainsi, d'en saisir le plus possible, la logique et la cohérence internes. Pour cartographier les entretiens, nous avons aussi élaboré à cette étape des fiches synoptiques pour chaque participant récapitulant les réponses recueillies à chaque thème ainsi que des extraits d'entretiens significatifs.

Une lecture transversale a ensuite permis de mettre en relation les thèmes émergents entre les entretiens grâce au codage des données en unités de sens¹⁵ rassemblées en « catégories conceptuelles ». Inscrite dans l'esprit de la théorisation ancrée (*grounded theory*)¹⁶, popularisée en méthodologie qualitative dans le courant de la nouvelle École de Chicago, cette démarche analytique vise une « construction empirique de la théorie », même si les entretiens ont ici remplacé la traditionnelle observation ethnographique. Le codage consiste alors à classifier les données des entretiens en un nombre croissant de catégories d'analyse, jusqu'à « saturation » :

Dès qu'une nouvelle observation s'inscrit dans une catégorie, il faut la comparer aux observations déjà incluses ; cela amène souvent à la définition de nouvelles « propriétés » à ces catégories. Cette codification des données en catégories s'accompagne continuellement d'une réflexion théorique, visant à organiser les données. [...] Au fur et à mesure que le travail avance, les catégories deviennent de plus en plus ajustées aux paramètres de la situation¹⁷.

15. C'est-à-dire sous forme de quelques phrases, de manière à présenter le thème dans son contexte.

16. B. G. Glaser et A. A. Strauss, *La découverte de la théorie ancrée [...]*.

17. A. Laperrière, « Pour une construction [...] », p. 37.

Dans ce cas, le codage a principalement été structuré autour des thèmes de la grille d'entretien, qui se sont ainsi transformés et précisés au fur et à mesure du processus d'intégration des nouvelles transcriptions verbatim. C'est ce premier travail en cours de catégorisation que présente cet article. Il est qualifié de préliminaire dans la mesure où se poursuivra aux prochaines étapes la «délimitation de la théorie», incluant l'élimination des propriétés superflues et la hiérarchisation des catégories autour des concepts centraux¹⁸.

L'HÉRITAGE RELIGIEUX DANS LA SOCIALIZATION FAMILIALE

Nos entretiens ayant débuté par une question ouverte au sujet de la place de la religion dans la socialisation familiale, la plupart de nos répondants ont d'emblée situé le thème du «catholicisme» dans la trame de leur propre trajectoire biographique. Une première continuité s'est ainsi tissée entre les récits de nos participantes et participants, indépendamment de leur âge: l'importance, à différents degrés, de la tradition catholique dans le noyau familial. En effet, elles et ils ont à peu près tous vécu une enfance catholique plus ou moins pratiquante, ponctuée par des rituels allant d'une fréquentation occasionnelle (lors des célébrations, par exemple) à régulière de l'église. La participation au culte est généralement décrite comme plus assidue chez les personnes plus âgées (50 ans et plus) et décroît avec l'âge, pour se limiter à la célébration des sacrements (première communion et confirmation) ainsi qu'à une assistance sporadique à la messe du dimanche chez les plus jeunes, souvent pour «faire plaisir» aux parents ou aux grands-parents.

Indépendamment de l'intensité de la pratique religieuse familiale, la plupart des répondants affirment avoir été attachés aux rituels, aux aspects liturgiques de la tradition ou encore aux moments familiaux associés au culte hebdomadaire. Ces épisodes d'enfance sont souvent décrits comme des souvenirs réconfortants, heureux, parfois associés à une certaine fierté, comme l'évoquent les témoignages suivants:

En fait je suis né dans une famille catholique, pour mon père c'était hyper important d'aller à l'église chaque semaine. Hum, donc dans le fond on y allait, ma mère faisait, elle lançait le rôti après ça on allait à la maison, on revenait le rôti était prêt, la table était déjà mise, le petit jus de légumes ou

18. *Ibid.*; P. Paillé, «L'analyse par théorisation ancrée».

de pomme était sur la table, puis on était prêts, c'était comme ça, j'ai vraiment de beaux souvenirs de s'habiller chiquement là pour le dimanche puis [...] c'était d'aller chanter dans une place ou le son est... il y a de la résonance puis tu peux vraiment chanter fort et tu ne déranges personne (Rachel, femme, 49 ans, Montréal, col blanc).

Oui, c'était normal. Oui, j'aimais ça. C'est comme ça qu'on voyait les cousins et les cousines toutes les semaines. On prenait le temps de faire les rituels, le dimanche matin était un matin important, précieux je dirais, où tout le monde se mettait dans l'atmosphère de célébrer cette journée-là, toutes les semaines (Jeanine, femme, 57 ans, Montréal, psychologue).

Je dirais que ce que je ressentais c'était surtout, une espèce de fierté devant tout le monde, tu sais, d'accomplir même si je ne comprenais pas trop ce que j'accomplissais (rires) je ne comprenais pas trop le principe de la communion. C'est après que t'sais que je réfléchissais puis c'est comme une *clean up* [...] Là tu repars, tu laves ton esprit. (Étienne, homme, 28 ans, Montréal, professionnel en éducation).

D'autres, telle Céline, se décrivaient pour ainsi dire comme «croyants par défaut», socialisés depuis la petite enfance dans une tradition, dont le cadre symbolique a été intégré naturellement: «Mais je dirais que je n'ai été vraiment croyant... t'sais j'allais là par obligation, j'ai vraiment cru en, t'sais quand j'étais plus jeune, j'aimais les rituels de communion puis apprendre les prières, mais sans, sans m'identifier vraiment là, j'étais croyant par défaut, je pense» (Céline, femme, 40 ans, Montréal, directrice des ressources humaines). Ces différents récits d'expérience convergent en restituant les bribes d'une tradition vécue surtout dans la forme, dont la foi ou la «croyance», au sens de Lemieux¹⁹, n'est pas saillante. Cette configuration «traditionaliste» du catholicisme donne à voir, d'une certaine façon, l'image passéiste de l'éthique catholique telle qu'elle se déployait avant le renouveau «personnaliste» décrit par Meunier et Warren: «On priait avec ferveur, on suivait plus ou moins docilement les directives des prônes, en retour on questionnait peu sa religion et on n'aventurait pas davantage sa foi²⁰.» En même temps, cette adhésion routinière au catholicisme permet d'éclairer les logiques de rupture graduelle, généralement sans brutalité, décrites dans une grande majorité des discours. Ces passages rappellent aussi, quoique quarante ans plus tard, le constat de Colette Moreux dans son ethnographie de *Douceville en Québec*, où les rituels catholiques

19. R. Lemieux, «Les croyances [...]».

20. J.-P. Warren et É.-M. Meunier, «Le personnalisme et la Révolution tranquille», p. 357.

constituaient « autant d'occasions légitimes de sortir, de rompre la routine échauffante de l'univers domestique pour se livrer sans arrière-pensées aux stimulations de la coquetterie vestimentaire et cosmétique, aux échanges formels ou non avec des concitoyens que l'on pouvait impunément scruter, jauger pendant toute la durée des offices²¹ ».

En effet, la rupture à l'égard du catholicisme survient presque inéluctablement dans l'ensemble des témoignages, moins comme un choc brutal qu'à l'image d'un détachement graduel, « tranquille », qui coïncide souvent avec certaines perturbations biographiques. Pour les uns, cette « coupure » du catholicisme est analysée rétroactivement comme l'une des manifestations d'un choc survenu sur le plan identitaire (p. ex. affichage de son orientation sexuelle) ou familial (deuil ou séparation), souvent au cours de l'adolescence, une période liminaire de « (re) construction » de soi.

J'ai souvenir d'une coupure avec le religieux à l'âge de 19 ans. Je pense que c'est le vécu avec... en fait... à 19 ans je me suis assumé comme gai, mais aussi à 19 ce qui s'est produit c'est que j'ai enseigné en Colombie-Britannique et là-bas, il n'y a pas d'enseignement religieux... pas en Colombie-Britannique, mais j'étais à Moncton au Nouveau-Brunswick (Maxime, homme, 37 ans, Montréal, directeur d'école).

C'est la suite de mon enfance qui m'a fait changer d'idée graduellement, ce n'est pas un choc, ce n'est pas une grosse décision, un coup d'épée dans l'eau ou je ne sais pas quoi là ? Non très graduel, moi j'ai perdu ma mère à 14 ans, c'est-tu déclencheur ? Peut-être que oui, peut être que non ? [...] Là un moment donné mon frère après deux trois fois, il dit : « Écoute [Serge], as-tu le goût, on va aller prendre une bière à la place [d'aller à la messe] !! » (rires). Puis ce n'était pas imposé là, j'ai dit « ah oui y'a pas de changement » c'est comme c'est ça (Serge, homme, 66 ans, Rive-Sud, travailleur social à la retraite).

Sans lier cet abandon à un événement particulier, Serge se rappelle, par ailleurs, que la messe du dimanche a doucement cédé la place à la messe télévisée, laquelle a, à son tour, été remplacée à un moment donné par la Soirée canadienne. Du côté de Gilles, on constate que la « croyance » a commencé à s'étioler à la suite du constat de l'inefficacité du cadre religieux à conjurer le sort familial.

Mes parents se sont divorcés quand j'avais 11 ou 12 ans. Je me souviens que mon père m'avait dit : « On va aller prier à l'église » pour que les

21. C. Moreux, *Douceville en Québec* [...], p. 226.

choses s'améliorent et qu'on ne divorce pas. Et moi je me suis dit que c'était la dernière chance. On va implorer Dieu et là, mes parents se sont quand même divorcés. Ça, ça m'a bouleversé d'une certaine façon, car comme ça se fait que ça n'a pas fonctionné? (Gilles, homme, 53 ans, Montréal, enseignant au collégial).

D'autres vont inscrire cette rupture personnelle et familiale dans la trame historique de la Révolution tranquille, qui est alors narrée comme le passage de la société québécoise, et dans son sillage, des individus et des familles, de la tradition à la modernité. Dans le témoignage de Robert, cette imbrication entre les destins individuels et collectifs est clairement mise en lumière, et associée aux relents d'une colère à l'égard d'un cléricisme jugé contrôlant et abusif.

Je pense que c'était plus comme des prises de conscience collectives, là... Dans le fond, qu'il y avait certaines aberrations, hum... dans le système religieux de l'époque, au niveau en tout cas du catholicisme, là. [...] Oui, toutes les histoires, là t'sais, dans le fond de... de... d'agressions, d'abus, d'abus dans tous les sens, d'abus de pouvoir, entre autres aussi, de forcer, entre guillemets, les femmes à avoir 18 grossesses et ainsi de suite. Fait que je pense que t'sais, les gens étaient de plus en plus éduqués, je pense, avec... la Révolution tranquille, les gens restaient plus à l'école, plus universitaires, donc plus informés, donc moins vulnérables à la manipulation. Je pense que c'est un peu ça qui est arrivé, pis nous dans la famille c'était un peu ça, j'pense là (Robert, homme, 62 ans, Rive-Sud, médecin).

On retrouve encore dans ces témoignages un concentré de ce que Colette Moreux avait observé à Douceville : « un effritement sans douleur des structures de crédibilité religieuses ». En effet, elle écrit dans sa monographie :

Chez un peuple que la tradition sociologique dépeint comme terrorisé par les flammes de l'Enfer et les punitions post mortem, on ne rencontre guère le soulagement que devrait procurer l'annulation de ces croyances; là comme en tant d'autres points, on tourne la page avec désinvolture, sans nostalgie. L'important pour un Doucevillien n'est en effet pas tant l'adhésion à l'une ou l'autre conception de la foi que la soumission à ceux qui la définissent²².

Ici aussi, nous voyons que si cette soumission est sans doute très peu contraignante, la déstructuration de l'encadrement familial fait moins disparaître une foi qu'il ouvre la voie à une relecture de sa propre expérience.

22. *Ibid.*, p. 228.

DES RÉCITS DIVERS DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE

Comme le montre bien Mossière dans son étude des récits d'une population de baby-boomers sur la désirabilité du modèle laïque au Québec, la Révolution tranquille est souvent historicisée en liant dans une même équation recul de la religion et avènement de la modernité :

[...] le rejet de l'autorité religieuse s'insère quant à lui dans l'histoire politique pré-moderne de la province communément qualifiée de « Grande Noirceur », une période décrite comme obscurantiste car caractérisée par une forte coercition familiale et sociale, par un certain exclusivisme religieux et par la menace de l'assimilation britannique²³.

Nos données confirment certes cette tendance, mais la rétroanalyse de cet événement met aussi en perspective d'autres discours, plus nuancés ou moins catégoriques de la rupture, et des regards plus « jeunes » voyant la Révolution tranquille comme le combat d'un autre temps.

Dans le premier cas de figure, on voit, à la suite de Mossière, que la Révolution tranquille est souvent vue, en particulier chez les personnes les plus âgées de notre échantillon, comme le triomphe de la modernité symbolisant le recul de la religion dans les replis de la vie privée, et avec elle, des dérives – notamment en matière de sexualité – du clergé :

C'est l'histoire de la religion catholique au Québec que quand tu n'arrêtes pas de dire au monde quoi faire et... un moment donné tout le monde s'aperçoit... ça ne les a pas aidés quand il y a eu plein de pédophiles. [...] La pédophilie, ça l'a fait très mal à la religion catholique au Québec et le régime Duplessis. Ça l'a commencé là, réellement, que le monde s'est dit que ça allait faire. La Révolution tranquille, tout, la pilule, tout ça (Émile, homme, 63 ans, Rive-Sud, mécanicien [col bleu] retraité).

D'autres, comme Rachel, abordent les effets de la Révolution tranquille sur l'orientation du sens intime et collectif, fortement ébranlée par la disqualification institutionnelle du catholicisme. Cette dernière suggère d'ailleurs que l'absence d'un nouveau « sens » fragilise probablement les Québécois et les Québécoises, et éclaire leur frilosité à l'égard des « musulmans », thème qu'on peut lier plus largement aux enjeux de la laïcité.

23. G. Mossière, « L'Église, la femme et l'affect [...] », p. 39.

On dirait qu’y a eu un, un, la Révolution tranquille a vraiment ébranlé le modèle de base que moi j’ai eu entre autres par mes parents... Je ne suis pas sûre à quel point les gens ont retrouvé leurs sens. Heu en général c’est sûr, t’sais c’est un mouvement social, on se fait ébranler après ça on trouve un sens ou bien j’sais pas. Y’a des croyances que j’entends, ça tient à quoi ? [...] On surconsomme, on surconsomme et on n’a plus de sens, on n’arrive pas à se faire un sens personnel. [...] Puis, non je ne pense pas que le Québec ait trouvé un nouveau sens après la Révolution tranquille, pas encore. On est comme disposés à se faire envahir par une religion... c’est ça l’affaire du musulman (Rachel, femme, 49 ans, Montréal, col blanc).

Cette désorientation ressentie à la suite de la Révolution tranquille rappelle d’ailleurs ce que Meunier et Warren ont décrit, à la suite de Weber, comme la «cage de fer» de la Révolution tranquille, faisant référence au désarroi de certains artisans mêmes des réformes des années 1960: «Comme si quelque chose leur avait échappé en cours de route, comme si les plus beaux espoirs avaient été trahis, comme si les lendemains n’avaient pas accompli les rêves de la veille [en référence, notamment, à la gestion technocratique et aux médias de masse]²⁴».

Enfin, chez certains participants et certaines participantes plus jeunes, le clivage entre tradition et modernité n’est pas la principale caractéristique associée à la Révolution tranquille; il s’agit plutôt du malaise global suscité par cet épisode historique, que Maxime relie dans l’extrait suivant au contexte de sa propre génération:

Oui, je pense que de la part des Québécois, il y a un malaise, de souche ou de québécois majoritaire. Il y a un malaise, parce que ça vient jouer... on dirait que c’est comme s’il y avait quelque chose qui n’avait pas été réglé après la Révolution tranquille et dans plusieurs générations, ou dans plusieurs milieux, ceux qui ont connu même s’ils ne l’ont pas vécu, mais on dirait que pour certains ce n’est pas réglé. On a peur, quand on ne l’a pas vécu on a peur, quand on l’a vécu on a de la haine face au religieux. [...] On dirait que ça fait comme un trauma de société et à chaque fois qu’il y a une situation, on revit le trauma de notre relation avec le religieux (Maxime, homme, 37 ans, Montréal, directeur d’école).

C’est aussi le cas de Julie, qui estime que, si la Révolution tranquille a provoqué une «cassure» dans la trajectoire historique du Québec, celle-ci ne résonne pas de la même manière chez celles et ceux

24. J.-P. Warren et É.-M. Meunier, «Le personalisme et la Révolution tranquille», p. 381.

qui l'ont vécue et chez celles et ceux qui, comme elle, en ont hérité les structures, mais pas nécessairement l'expérience subjective.

Même des gens qui sont catholiques pratiquants, y'a plein de gens qui ne comprennent pas ça, parce que peut-être on est brisé avec ça, on a peut-être une cassure avec ça, dans les années 60 puis y'a comme un point de non-retour. Fait que je pense que c'est à cause de notre histoire au Québec, on est plus réticent à ça, tout ce qui est rapport aux religieux... Mais quand vient le temps d'en parler, que ça a une incidence sur la sphère publique, là ça peut aller jusqu'à de l'intolérance, parce que nous on y associe quelque chose de négatif, alors que pour plein de gens ce n'est pas associé à ça du tout là. C'est même personnel de dire, moi je veux avoir un emploi et je veux arborer un signe religieux. Les gens ne voient pas ce qu'il y a de négatif là-dedans, fait que la différence de perceptions, historiquement je pense que ça ne peut jamais se rejoindre là, parce qu'on a un *background* différent (Julie, femme, 29 ans, Montréal, professionnelle en éducation).

UNE GRAMMAIRE COMMUNE DE LA SPIRITUALITÉ

Lorsqu'on déplace le curseur sur l'expérience religieuse actuelle, les témoignages des répondantes et des répondants de tous âges convergent de manière remarquable en décrivant les contours d'une grammaire de la spiritualité. Cette dernière trace une ligne de démarcation très nette entre, d'un côté, l'« affect », le « ressenti », les « valeurs », la « méditation » et l'« âme », et de l'autre, la « religion », l'« imposition de règles de vie », le « dogme », la « tradition », les « pressions familiales », etc. Ces deux champs lexicaux se font face systématiquement, dans une opposition discursive qui rappelle la rupture rapportée plus tôt à l'égard de la tradition catholique. Après l'éclipse religieuse vécue par la plupart des répondantes et des répondants, la religion semble donc avoir muté ou s'être « respiritualisée », en se recentrant sur l'expérience subjective, souvent minorée au cours de la socialisation primaire²⁵. Si cette tendance est générale, peu l'arriment spécifiquement au parcours historique du catholicisme culturel au Québec. Cette relation intime à la spiritualité s'actualise en effet dans une connexion variable au cadre symbolique du catholicisme. Certains y font ouvertement référence, quoique dans un rapport plus sécularisé, comme Laurence (femme, 36 ans, Montréal, agente de bureau): « Plus ou moins présente [la religion catholique].

25. M. Milot et R. Lemieux, *Les croyances des Québécois*, p. 12; M. Milot, « Le catholicisme [...] ».

C'est sûr que je connais mes prières, je les fais régulièrement, mais je ne vais pas à l'église en tant que tel.» D'autres évoquent un lien plus ténu au catholicisme, qui élabore une sorte de «réinvestissement sémantique» de la tradition, comme le définissent Lemieux et Milot dans une vaste recherche sur les croyances des Québécois au début des années 1990 :

La notion de réinvestissement sémantique renvoie à un type d'organisation des champs de significations où le cadre d'énonciation des croyances et des différents éléments de l'axe mobilisateur est typiquement celui du catholicisme traditionnel, mais dont les contenus sont redéfinis à partir d'éléments complètement exogènes²⁶.

On repère par exemple cette tendance dans les témoignages suivants :

Je me suis dit je peux faire ma prière par moi-même, chez moi ou quand je traverse des épreuves, c'est toujours une prière le soir [...] Je dirais que je l'ai transformée à ma façon, au lieu de faire les prières qu'on apprend [du catholicisme] puis vraiment de les réciter par cœur, je me suis développé moi-même ma prière que je dis le soir (Camille, femme, 35 ans, Montréal, technicienne en travail social).

Heu donc comme oui, c'était pas mal, ma seule option d'aller dans le bois, puis sortir de la civilisation là, puis quelque part c'est plus ça moi mon spirituel... Ma cathédrale c'est la forêt (Rachel, femme, 49 ans, Montréal, col blanc).

Il est intéressant de constater que les derniers extraits ne proviennent pas seulement de personnes dites «baby-boomers», mais aussi d'adultes nés dans les années 1970 et 1980, ayant aussi baigné dans un certain catholicisme culturel, dont les références sont ici évidentes. Pour d'autres encore, la spiritualité est complètement détachée du «cadre d'énonciation» catholique :

Je ne m'associe à aucune religion particulière non plus, mais je peux m'intéresser à beaucoup plus des pratiques de médiation par exemple, je vais aller en Thaïlande, je m'intéresse un peu à la philosophie bouddhiste, à ce que ça peut apporter plus dans la vie quotidienne que d'autres choses (Julie, femme, 29 ans, Montréal, professionnelle en éducation).

Alors, pour moi, aller marcher la fin de semaine à la montagne, prendre du recul, d'avoir un espace de tranquillité, je ne fonctionne pas bien dans

26. M. Milot et R. Lemieux, *Les croyances des Québécois*, p. 12.

le bruit. Donc, si ça s'appelle de la spiritualité, alors oui ça l'a sa place dans ma vie. Réfléchir sur la finalité de la vie, sur le sens de la vie, oui, mais par rapport à une puissance plus grande qui viendrait déterminer quelque chose, non (Michèle, femme, 52 ans, Montréal, fonctionnaire col blanc).

Enfin, l'une de nos répondantes affirme avoir repris l'habitude à 35 ans de fréquenter l'église, une église moins « protocolaire », à l'occasion d'une visite à l'église de son quartier :

Depuis à peu près l'âge de 35 ans que j'ai recommencé à y aller. Derrière chez moi, ici à Sainte-Julie, il y a une église que j'aime parce qu'elle est pastorale, elle n'est vraiment pas formelle. Ce n'est pas protocolaire, formel. C'est des petites chaises et les gens se parlent. [...] Un moment donné c'est revenu et ça me faisait du bien d'aller là à cette place-là et d'entendre le sermon j'aime ça. C'est un lieu, aussi, de ressourcement (Françoise, femme, 55 ans, Rive-Sud, assistante dentaire).

Ainsi, les expériences intimes du religieux décrites par nos participantes et nos participants ne renvoient pas à un bloc monolithique, mais à une constellation d'interprétations, de croyances et de pratiques, présentant, sur le plan discursif, une relation variable au champ symbolique du catholicisme, qui n'est pas nécessairement prédictible selon l'âge. Cela dit, malgré leurs différences, ces tracés individuels se rejoignent dans une tendance commune à spiritualiser la religion, en la subordonnant aux subjectivités individuelles, au bien-être personnel et au monde d'ici et maintenant, comme d'autres l'ont déjà mis en lumière ailleurs²⁷. Ces résultats rejoignent aussi les transformations repérées par Meunier et Wilkins-Laflamme dans les régimes de religiosité au Québec, au cœur desquelles se profile une mutation progressive d'un régime de religion « culturelle » à un régime « pluraliste », dans lequel on retrouve à la fois des personnes « sans religion », ou qui, comme Céline, ont « redécouvert » le catholicisme, ou encore des individus se tournant vers des matériaux religieux exogènes au christianisme²⁸. Ce tournant pluraliste dans la lignée croyante s'observe aussi dans le choix, pour plusieurs parents de notre échantillon, de ne pas baptiser leurs enfants ou encore de leur en laisser le choix plus tard. Certains affirment même avoir choisi de transmettre une nouvelle éducation en cette matière à leurs enfants. C'est le cas de Rachel :

27. F. Champion, « Les rapports [...] »; Y. Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité [...] »; D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti [...]*.

28. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme [...] ».

Ouais, puis ça part du yin et du yang. Donc c'est bouddhiste aussi, fait que oui, on a trouvé ça un moment donné, il [mon mari] me dit: «J'ai trouvé comment on va éduquer notre fils», fait que c'est ça. Parce que le yin et le yang, c'est un petit peu du blanc dans le noir, puis du blanc dans, du noir dans le blanc. Puis la voie du Jedi on trouve que c'est la même chose (Rachel, femme, 49 ans, Montréal, col blanc).

Le lien avec le bouddhisme évoqué dans le précédent extrait est particulièrement significatif, puisque des affinités avec cette philosophie orientale sont décrites dans près de la moitié des témoignages (n = 19). Le bouddhisme – tel qu'imaginé et pensé par les répondantes et les répondants qui en font mention – semble en effet incarner de manière emblématique non seulement le type spirituel majoritaire, mais aussi la figure archétypale du religieusement acceptable dans la société québécoise, perceptible dans les extraits suivants. Cette association éthique a d'ailleurs déjà été observée en France²⁹.

Moi, mes croyances sont Dieu est tout. Il est surtout... Dieu c'est la nature. Dieu c'est tout ce qui vit. C'est moi, en l'occurrence. C'est toi. C'est tout le monde. Mais je suis zen... Le bouddhisme. Parce que c'est plus relié au spirituel aussi. L'âme, l'esprit, l'équilibre, la maîtrise, ça m'interpelle plus (Laurie, femme, 58 ans, Montréal, technicienne en administration).

Bien, le bouddhisme et le yoga, leur approche se veut scientifique, c'est-à-dire que c'est une expérience personnelle, mais que si tu acceptes de passer à travers le moulin qu'ils proposent, tu vas probablement trouver les réponses que tu cherches (Rémi, homme, 54 ans, Montréal, préposé aux bénéficiaires).

Moi j'aime bien la spiritualité plus dans le bouddhisme, j'avais, je ne m'y connais pas beaucoup, mais les baha'i. Je pense qu'ils sont dans le vivre et laisser vivre, puis ça c'est quelque chose je trouve plus inspirant (Julie, femme, 29 ans, Montréal, professionnelle en éducation).

Cela dit, en décrivant le contenu d'une spiritualité souvent associée au bouddhisme, on cerne aussi, en négatif, les aspects qui dépassent les limites de ce qui est perçu comme « acceptable » en matière religieuse. En effet, pour de nombreuses répondantes et de nombreux répondants, cette spiritualité humaniste aux accents universels résonne avec les fragments restants de la mémoire catholique, qui s'est elle-même refondée sur ses assises spirituelles dans la foulée de son délitement institutionnel. Mossière observe de manière analogue, comme Cherblanc dans

29. R. Liogier, *Une laïcité « légitime »* [...].

le contexte scolaire³⁰, un «déplacement du registre catholique vers le registre humaniste» dans les récits des baby-boomers québécois :

Cette éthique n'est toutefois pas sans créer de nouvelles normativités religieuses qui s'articulent autour d'une différenciation entre des religions qui apparaissent acceptables, car pourvues du potentiel des droits et dignités humaines (bouddhisme par exemple) d'une part, et celles qui sont considérées comme sectaires, et donc potentiellement dangereuses d'autre part³¹.

LA RELIGION ET LES LIMITES DU RAISONNABLE

Mais quels sont donc les critères permettant de considérer qu'une religion dépasse les limites du raisonnable, et qu'elle devient inacceptable ou dangereuse? Nos participantes et participants abordent au fil des entretiens de nombreux exemples qui «fabriquent» en quelque sorte ces frontières, dont la plupart se recoupe d'un discours à l'autre. À côté du critère généralisé de la «haine» ou de la «violence» explicite, physique ou psychologique, le cadre cardinal le plus souvent convoqué renvoie sans doute à la «sécurité». Ce cadre doit être placé dans le contexte politique de législation de la laïcité, qui, au moment de mener les entretiens, était en voie d'adopter le projet de loi 62³². La limite de la sécurité apparaît en effet comme le principe de justification dominant dans le cadre de cette loi, aujourd'hui remplacée par la loi 21³³. Chez nos participantes et nos participants, ce cadrage sécuritaire figurait d'ailleurs souvent parmi les premiers arguments avancés dans la discussion relative à la place de la religion au Québec. Même si la sécurité renvoie à un principe général, qui n'est pas nécessairement associé à une religion en particulier, les exemples mentionnés dans les discours

30. J. Cherblanc, *Théorisation ancrée du religieux acceptable au Québec [...]*.

31. G. Mossière, «L'Église, la femme et l'affect [...]», p. 41.

32. Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes. À cette fin, les membres du personnel des organismes publics doivent faire preuve de neutralité religieuse dans l'exercice de leurs fonctions. Tout usager et tout membre du personnel doivent avoir le visage découvert dans l'exercice du service public. Des accommodements sont possibles sauf quand des motifs portant sur la sécurité, l'identification ou le niveau de communication le requièrent et le justifient. Voir Gouvernement du Québec, *Projet de loi n° 62 [...]*.

33. La loi n° 21 est adoptée le 16 juin 2019. Voir Gouvernement du Québec, *Projet de loi n° 21 [...]*.

mettent souvent en scène des personnes musulmanes dans les « risques » perçus, comme l'exprime Rachel à propos de la burqa :

Je trouve ça important parce que, je comprends la personne qui vient, qui a toujours vécu dans une burqa, elle vient ici puis laisse son vêtement pour aller dans le public, je comprends qu'elle a besoin de sa burqa encore. Mais c'est parce qu'une burqa, on peut se cacher là-dessous, puis n'importe qui peut être sous une burqa. Une femme ou un homme, un homme avec un gun; ça, je n'aime pas ça (Rachel, femme, 49 ans, Montréal, col blanc).

Même si ce point de vue est plutôt partagé, certaines personnes contestent, questionnent ou proposent de négocier cette norme de sécurité, par exemple en ne laissant voir que les yeux : « J'aurais essayé de mettre des limites, mais plus tolérantes. [Donc, ne pas aller nécessairement dans le sens d'une interdiction ?] Exactement, mais qu'au moins, on voit les yeux, le visage » (Isabelle, femme, 34 ans, Montréal, agente de bureau).

Une autre facette de cette préoccupation sécuritaire se déploie dans une attitude prophylactique à l'égard de croyances ou de pratiques jugées moins plausibles ou « sectaires », où charlatanisme peut rimer avec abus et extorsions. Dans l'extrait suivant, Julie décrit ce cas limite qui pour elle ne relève pas du champ (acceptable) de la spiritualité :

Quand on parle des raëliens, puis de toutes sortes de courants, mais je pense qu'on parle même pas de religion, quand on parle de sectes, je pense que clairement, dans le concept de secte y'a un concept d'abus aussi, et puis de fausses croyances là... on ne parle pas de quelque chose à laquelle je crois, mais une croyance qui a été mise là pour faire du profit ou tsé confiait à quelqu'un, là clairement, j'ai pas le même plaisir, ce serait pas le bon mot là, mais oui c'est... puis on voit que le but c'est pas la spiritualité (Julie, femme, 29 ans, Montréal, professionnelle en éducation).

Le respect des droits des femmes se présente, chez les participants de tous genres, comme une autre dimension récurrente des limites de l'acceptable en matière religieuse, comme l'affirme ici Françoise, au sujet du hijab :

À un moment donné, on était sur le bord de l'eau à Wildwood et on voit une famille, je ne peux pas dire quelle religion, mais on voit les jeunes filles... c'était assez triste. Il y avait toute une famille et les jeunes filles étaient habillées... bon bien elles avaient le voile, le hijab et elles avaient toutes un chandail à col roulé. Moi, je les examinai, le gilet, la tunique, les bas, il faisait 32 degrés. Les garçons étaient en shorts et se baignaient

librement dans l'eau. Ça, ça m'a fait assez de la peine, mais eux ils m'ont dit qu'ils étaient bien et que c'était leur religion. [...] Même chose aux chutes Niagara, il faisait 35 degrés. Les femmes avaient... elles levaient leurs petites portes pour essayer de respirer et poussaient les poussettes... les deux messieurs étaient en shorts en avant et en t-shirts et avaient du plaisir. Je ne trouve pas ça juste. Je ne trouve pas ça drôle. Je ne suis pas à l'aise, mais ça ne me regarde pas (Françoise, femme, 55 ans, Rive-Sud, assistante dentaire).

Encore une fois, à de rares exceptions près, les signes religieux associés à l'islam, tels que le « hijab », le « voile intégral » ou la « burqa », perçus comme imposés par le mari ou la famille, sont les plus régulièrement mis en avant dans les exemples énoncés. Il en va de même avec la question de la visibilité en soi du religieux, recoupant celle du statut de la femme, qui représente une autre limite abordée dans plusieurs entretiens, comme le souligne Claire :

Un peu dans cette optique-là, plus musulmans extrémistes qui me dérangent. Le fait de cacher la femme, peut-être que je ne connais pas tout là-dessus. Donc je ne veux pas juger sans savoir, mais ce que je vois dans la vie de tous les jours, parce qu'ici c'est sûr qu'on a affaire avec plusieurs religions, c'est ce qui me dérange plus. Une personne qui se présente à moi qui est protestante ou hindouisme, eux ne vont pas me déranger personnellement, car je ne le vois pas à l'œil nu (Claire, femme, 31 ans, Montréal, agente de bureau).

Dans cet extrait, la visibilité « à l'œil nu » est en effet directement définie comme un indicateur de dangerosité ou d'« extrémisme ». Les trois limites précédemment mises en perspective de la sécurité, des droits des femmes et de la visibilité ont donc en commun le fait de focaliser explicitement ou non sur les marqueurs réels ou présumés de l'islam, les femmes et les signes corporels. Cette affinité entre le religieusement acceptable décrit dans les discours et le statut de la femme rejoint encore une fois les résultats de l'enquête menée par Mossière³⁴. Mise en lien avec la grammaire commune de la spiritualité, cette tendance présente aussi plus largement l'imaginaire de l'« islam » comme un miroir renversé de la figure transfigurée du « bouddhisme ». Enfin, les témoignages laissent voir que le principe de « dignité » affirmant l'égalité de chaque individu apparaît comme un principe de justification

34. G. Mossière, « L'Église, les femmes et l'affect [...] ».

commun à la plupart des modes de catégorisation de l'acceptable ou de l'inacceptable dans le champ religieux.

DES VISIONS PLURIELLES DE LA LAÏCITÉ

Si les visions éthiques du religieux ou du spirituel se rejoignent dans l'énonciation de principes ou de valeurs intimes relativement partagés dans l'abstrait, l'opérationnalisation de ces «valeurs», dans l'exercice du jugement sur la laïcité, va moins de soi. Ici, la variable de l'âge semble plus corrélée à une différence des sensibilités et des positionnements.

Après avoir demandé aux participantes et aux participants de nous parler de la place de la religion dans leur enfance et dans leur vie adulte, puis de leur perception du parcours historique de la religion au Québec et de sa portée actuelle, nous les avons interrogés sur la manière dont ils percevaient la «laïcité» et son application au Québec³⁵. Un premier constat surgit dans les réponses recueillies: les points de vue sont souvent plus nuancés qu'on peut le présumer, notamment en référence aux résultats de sondages³⁶. En fait, chez plusieurs, l'appréciation «intime» du caractère raisonnable ou acceptable d'une expression religieuse n'est pas nécessairement prédictive de leur jugement «politique» en matière de laïcité. Par exemple, Françoise, qui se voit heurtée dans ses convictions en apercevant une femme voilée déambuler à côté de son mari en «shorts», s'oppose pourtant à une mesure qui imposerait aux femmes le retrait de leurs signes religieux: «À bien y penser, non si elle fait bien son travail [tout en étant voilée] et... ça ne me dérangerait pas non. Ils ont le droit... faut pas non plus comme je disais, fraternité, il faut quand même les respecter aussi. On ne veut pas se faire rien imposer, mais ils ont le droit quand même d'être respectés si c'est correct» (Françoise, femme, 55 ans, Rive-Sud, assistante dentaire). C'est aussi le cas de Gilles et de Mélanie, qui, pour des raisons différentes, n'opteraient pas pour l'interdiction des signes religieux, comme stipulé

35. La question était volontairement large et invitait les participantes et les participants à se l'approprier personnellement en abordant les enjeux, questions ou thèmes qui les interpelleraient davantage. Dans les rares cas où des personnes nous ont demandé de préciser, nous avons répondu qu'il était question de l'aménagement politique de la religion dans l'espace public (p. ex. écoles, lieux de travail, fonction publique, etc.).

36. L. Dib, «Laïcité: plusieurs Canadiens appuient le projet de loi du Québec, dit un sondage».

dans le projet de loi 62, malgré leur réserve personnelle par rapport à ces symboles :

Je l'aurais rejeté, car pour moi c'est inapplicable. Même du point de vue technique c'est inapplicable. C'est très difficile d'appliquer ça, parce qu'il y a trop... il va y avoir l'Halloween, les gens qui se costument, c'est sans fin. Je te dirais, à la limite, que du point de vue technique c'est un peu stupide. C'est vraiment stupide. Maintenant, ce qui n'est pas stupide c'est le message que ça l'envoie de le porter et ça c'est loin d'être stupide. Il faut vraiment réfléchir là-dessus. Donc, encore une fois à moyen long terme ça passe par l'éducation. Je pense que la majorité, ici, veut une société laïque, mais avec un respect pour la pratique religieuse ou spirituelle et ça, ça doit être préservé (Gilles, homme, 53 ans, Montréal, professionnel en éducation).

Le voile, ça vient vraiment me heurter. C'est quelque chose qui me dérange, mais je ne pense pas qu'on puisse l'interdire parce qu'apparemment, tout le monde est libre (Mélanie, femme, 44 ans, Rive-Sud, col blanc).

En dépit des chevauchements et des croisements possibles, les témoignages tendent à mobiliser deux types de cadrages pour penser les applications concrètes de la laïcité, en particulier la régulation des expressions corporelles du religieux, lieu névralgique des débats publics. Chez les uns, la laïcité réfère surtout à une forme synchronique de séparation entre l'État et les religions qui doit être régulée par le droit. Le champ lexical de la laïcité est donc avant tout juridique et se déploie dans des termes tels que « libertés », « vivre et laisser vivre », « Constitution », « préjudice » ou « neutralité de l'État ». Elle est ainsi définie de manière pragmatique comme une forme de « contrat » permettant la conciliation entre les droits individuels (égalité, liberté de conscience et de religion) et les exigences de l'ordre public (lois, Constitution). Ce type d'approche, plutôt détachée sur le plan affectif de l'objet religieux, exprime souvent une vision typiquement libérale, au sens de Maclure et Taylor³⁷, et ressort de manière saillante, mais pas exclusivement, des discours des plus jeunes participantes et participants :

37. Dans de rares cas, le même type d'arguments sera déployé pour justifier une conception plus restrictive des droits individuels d'exprimer publiquement son appartenance religieuse, notamment au nom de la paix sociale ou de l'égalité individuelle, et non sur la base d'une conception particulière du religieux. Nous la considérons ainsi comme une variation de la même définition juridique de la laïcité. Voir J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*.

Admettons demander un bureau qui n'est pas utilisé, je peux-tu l'utiliser pour prier? Je veux dire si personne ne l'utilise, si toi tu voulais le demander pour autre chose puis tu ne l'as pas fait, ben tant pis l'autre, il l'a demandé [il l'a demandé] t'sais fait que, c'est ça. Non je n'ai pas de problème, tant que ça me brime pas moi, c'est sûr que si c'est mon bureau puis on me dit tasse-toi [ouais] j'vais comme dire non là. T'sais puis si y'a un bureau vacant puis la personne en demande un, je peux-tu l'utiliser pour faire ma prière, son patron lui dit oui, ben je pense que c'est correct (Céline, femme, 40 ans, Montréal, directrice des ressources humaines).

On dirait que tout ce qui me revient en tête [de la commission Bouchard-Taylor], ce sont des clichés de ce qui avait été débattu à l'époque, de « oh mon dieu, laisser les gens prier dans une cabane à sucre », ça, ça avait marqué les esprits. Moi, je pense que je suis assez d'accord [avec le port de signes religieux dans l'espace public], tant que ça ne cause pas de préjudice à d'autres, que ça ne vient pas brimer les libertés des autres. Je pense que c'est là beaucoup la limite, puis c'est pour ça qu'on a aussi une constitution (Jasmine, femme, 29 ans, Rive-Sud, éducatrice à la petite enfance).

Avant [la crise des accommodements raisonnables], on ne faisait pas de « gosse » si un policier avait comme une chaîne dans le cou, ou même un anneau de mariage, c'est associé à la religion aussi... heu, fait que je n'ai pas de problèmes, tant que ça ne nuit pas à la sécurité de la personne ou de d'autres personnes. Non je n'ai pas de malaise. De la même façon que je n'ai pas, je n'assume pas que la croyance religieuse de la personne va influencer sa façon de se comporter avec moi, parce que y'a bien des choses qui ne sont pas religieuses qui vont influencer leur façon de se comporter avec moi (Julie, femme, 29 ans, Montréal, professionnelle en éducation).

Pour reprendre la typologie de Laniel à propos de la « querelle québécoise du religieux et du culturel », on peut rapprocher cette position de celle qu'il qualifie de « culturalisation du religieux », selon laquelle « les caractéristiques du pôle culturel [ou plus largement identitaire, ici] sont étendues à toutes les religions, c'est-à-dire que les religions sont *a priori* jugées conformes aux valeurs humanistes et séculières de la société, par-devers toute théologico-politique³⁸ ». Si ce discours, comme suggéré dans les extraits précédents, porte souvent sur les religions « minoritaires », il arrive que le statut de la religion « majoritaire » y soit perçu autrement. En effet, lorsqu'ils s'expriment sur la légitimité du catholicisme majoritaire dans l'espace public, les mêmes partici-

38. J.-F. Laniel, « Le droit est-il transparent à lui-même ? [...] », p. 333.

pantes et participants glissent parfois vers une « caractérisation religieuse de la culture³⁹ » pointant la logique spécifique, voire exclusive, de la « culture religieuse » majoritaire. C'est ce qu'évoquent les passages suivants :

Ben, ouais peut-être, peut-être que t'sais y'a des gens peut-être admettons catholiques qui voient d'autres religions arriver puis ça les effraie. [...] Parce qu'il y a un moment donné on parlait beaucoup d'enlever la croix au Parlement, parce que c'était comme non! non! non! ne touchez pas à ça, mais t'sais dans un sens on veut que l'État soit laïque, mais on ne veut pas toucher à NOS affaires. T'sais, fait que c'est un peu partagé là, un peu erroné là [ouais] (rires) (Céline, femme, 40 ans, Montréal, directrice des ressources humaines).

On est un faux État laïque... je dirais on est un, des fois ce qui me tombe un peu sur les nerfs, c'est qu'on se dit laïques, mais c'est toujours laïques virgule sauf qu'on veut pas sortir le catholicisme du Québec... fait que la place est encore relativement présente, même si on se dit le contraire. On a juste à regarder le nombre de mariages qui se fait, puis ce n'est pas vrai que c'est tous des mariages laïques, puis les gens font encore baptiser leurs enfants. Fait qu'en tout cas, ma sœur a fait baptiser les trois siens. Puis je pense qu'y a quand même, y'a vraiment quelque chose d'important, heu, les gens ne la veulent pas sur la place publique, mais j'ai l'impression des fois qu'ils ne veulent pas celles des autres sur la place publique... (Michaël, homme, 42 ans, Montréal, analyste).

Dans d'autres témoignages, la laïcité est plutôt réfléchié dans son ancrage diachronique ou son évolution dans le temps, et se voit mise en lien avec les enjeux culturels de l'identité québécoise, souvent rattachée au catholicisme. Cette identité « catholique », dont on perçoit le déclin, est alors mise en scène dans une relation inversement proportionnelle par rapport à d'autres « identités » ou cultures religieuses, posant ainsi la question de l'équité des uns et des autres dans le devenir historique de la société québécoise. S'il est saillant dans le discours des personnes dites baby-boomers, ce point de vue émaille aussi les témoignages de participantes et participants de tous âges :

Bien c'est parce que maintenant, avant y'avait une religion, c'était le christianisme. Fait que maintenant y'en a tellement, t'sais oui c'est correct qu'y... mais ça serait correct si c'était pour tout le monde, t'sais si on enlève le sapin de Noël, bien t'as pas le droit à ton voile, ou t'as pas le droit

39. *Ibid.*

je ne sais pas à ton bouddha ou quelque chose comme ça (rires) (Jeanne, femme, 38 ans, Rive-Sud, technicienne comptable).

Moi, ça m'énerve quand on arrive et qu'on n'est plus capable de dire « joyeux Noël » et « bonne année ». Il n'y a plus de sapins de Noël, ce sont des sapins illuminés, c'est le temps des fêtes, etc. C'est nier ton historique et tu peux conserver cet historique-là sans qu'il y ait nécessairement la connotation religieuse qui y soit attachée et sans que cela doive heurter le multiculturalisme. Ça fait en sorte que si moi je m'en allais vivre en Iran, puis là, il faudrait que les personnes en Iran qui appliquent le Coran, etc., s'adaptent au fait que moi j'aime ça Noël et les sapins de Noël (Serge, homme, 66 ans, Rive-Sud, travailleur social à la retraite).

L'une de mes inquiétudes pour le Québec, c'est qu'on perde cette laïcité qu'on a bâtie par des revendications de minorités qui deviennent de plus en plus grosses [...] Alors, je vais toujours aller voter vers des partis politiques qui vont promouvoir la laïcité et le parler français au Québec. Toujours. C'est notre identité (Rémi, homme, 54 ans, Montréal, préposé aux bénéficiaires).

Au cœur de ces discours, la laïcité n'est pas d'abord pensée comme un enjeu de droit ou comme liée aux modes de démarcations des espaces privé et public, mais plutôt dans le registre de l'identité et de la culture⁴⁰, de la convivialité et du partage de symboles communs. De même, elle est parfois historicisée comme un étendard de l'identité québécoise, « bâtie » au fil du temps⁴¹.

Dans ce cadrage historique et culturel de la laïcité, plusieurs témoignages laissent voir une source commune d'indignation, associée à une forte charge émotive, au sujet d'« accommodements » jugés déraisonnables (en particulier le retrait – réel ou présumé – de sapins de Noël, la prière à la cabane à sucre et les vitres givrées du YMCA). En fait, plusieurs de ces souvenirs communs ayant fortement marqué l'imaginaire québécois ont peu à voir avec le cadre juridique des

40. Selon Laniel, cette position se rapproche de « la culture dissociée de la religion. S'il peut s'agir d'une culture imprégnée d'une histoire confessionnelle, elle s'en dissocie institutionnellement et religieusement. Politiquement, on reconnaît cette position au projet de consacrer dans le droit les deux faces (amour-haine) du catholicisme culturel, avec d'une part une laïcité "stricte" excluant la religion de l'espace public, et d'autre part une reconnaissance du patrimoine culturel catholique ». Voir *ibid.*, p. 332-333.

41. Lorsqu'elle se déploie, plus rarement, sous la forme d'une laïcité plus « stricte », cette approche vise alors à interdire à toutes et à tous – catholiques ou autres – d'exposer leur appartenance religieuse dans l'espace public, au nom de l'équité. Mais la conception de la culture catholique comme détachée du religieux y demeure la même.

accommodements raisonnables, comme l'ont déjà souligné Bouchard et Taylor dans leur rapport final⁴². N'empêche qu'une dizaine d'années plus tard, plusieurs de ces symboles perçus comme traditionnels marquent toujours les mémoires individuelles et fabriquent une certaine version de la mémoire collective, bien réelle quant à elle. Une participante précise en ces termes sa vision du problème, qui renverrait aux Québécois, tel un miroir inversé, le reflet de leur propre « infériorité » :

Mais la plupart des accommodements raisonnables c'est... c'est comme si on nous demandait à nous de nous ajuster à d'autres. Pour ne pas dire les musulmans encore. Mais moi, je ne changerais pas mes habitudes vestimentaires pour quelqu'un qui a d'autres valeurs et que lui ne veut pas s'adapter. [...] C'est parce que ça nous fait sentir pas... ça nous fait sentir comme si c'était nous qui n'étions pas corrects. Comme si c'était nous qui étions... inférieurs (Anne-Marie, femme, 57 ans, Rive-Sud, col bleu retraitée).

Les visions de la laïcité construites et partagées au cours de nos entretiens ne réfèrent donc pas systématiquement ni de la même manière à une définition générique de la laïcité ou à un « registre de valeurs » spécifiques⁴³. Certains y voient l'interaction entre des principes juridiques (registre du droit) alors que d'autres la réfléchissent davantage d'un point de vue narratif, culturel ou historique. Nos participants développent en effet des visions plurielles, plus ou moins nuancées, de la laïcité qui ne mobilisent pas toujours un langage commun. En nous inspirant des travaux de Boltanski et Thévenot, nous suggérons en guise d'hypothèse interprétative que ces conceptions s'inscrivent plus fondamentalement dans des grammaires différentes du lien politique, qui « servent à justifier des appréciations sur le caractère juste ou injuste d'une situation⁴⁴ ». Autrement dit, ces échelles de valeurs organisent différemment la « référence des parties au tout⁴⁵ » et « rend [ent] possible l'évaluation des grandeurs relatives des gens en amenant les personnes à s'accorder ou à se juger lésées, à protester, à réclamer justice⁴⁶ ».

42. G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir [...]*.

43. N. Heinrich, *Des valeurs. Une approche sociologique*.

44. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, p. 87.

45. L. Dumont, *Homo hierarchicus*.

46. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*.

PISTES D'INTERPRÉTATION ET CONCLUSION

Quels sont donc les principes de la justification invoqués dans les témoignages de nos participantes et participants québécois de culture catholique? Malgré les nuances et les chevauchements possibles entre plusieurs points de vue sur le religieux acceptable et la laïcité, deux formes politiques de grandeur, se déployant dans le modèle philosophique des « cités » puis dans celui, plus pragmatique, des « mondes », se font face dans plusieurs témoignages. Chacune de ces échelles de valeurs s'organise entre autres autour d'un « principe supérieur commun » qui établit l'équivalence entre les êtres (grands/petits), d'une définition de la dignité des personnes et d'une « forme de l'évidence » spécifique. Incarnées dans les expériences et les discours des Québécois et des Québécoises de culture catholique, ces échelles de valeurs prennent les traits de véritables « cosmologies séculières⁴⁷ », dans l'appréhension du religieux, dans la vie intime et collective.

LA LAÏCITÉ COMME « INSPIRATION »

La première vision de la laïcité s'appuyant sur le registre du droit présente, sous plusieurs aspects, les traits du « monde de l'inspiration⁴⁸ ». Dans ce monde :

C'est par ce qu'ils ont de plus *original* et de plus *singulier*, c'est-à-dire par leur *génie* propre, qu'ils se donnent aux autres et servent le bien commun. Ils ont donc pour devoir de secouer le joug, de s'écarter du troupeau, de rechercher la *libération individuelle*, non dans un but égoïste, mais pour accomplir la dignité humaine en rétablissant entre les êtres des relations authentiques⁴⁹.

Si l'individu constitue le pivot de cette conception du bien commun, ce n'est pas au sens d'un individualisme atomisant, mais bien de la « grâce », s'exprimant en chaque individu. Pour qualifier la cité de l'inspiration, Boltanski et Thévenot s'inspirent en effet de la *Cité de Dieu* de Saint-Augustin, qui malgré son ancrage théologique renvoie aussi à une lecture historique des rapports sociaux selon laquelle le « [Royaume] est [...] déjà présent dans le cœur de ceux qui, touchés par la grâce, ont

47. G. Mossière, « L'Église, la femme et l'affect [...] », p. 38.

48. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*.

49. *Ibid.*, p. 203.

la foi, c'est-à-dire acceptent, sans s'y opposer, le travail de la grâce en eux⁵⁰». Cette grâce déposée en chaque individu se traduirait dans la réalité à travers des « rapports d'affectivité », l'« aventure intérieure », la « quête » ou encore le « sentiment » subjectif et spontané incarnant cette sacralité. C'est bien cet humanisme sécularisé qu'on voit en filigrane des récits de plusieurs participantes et participants, notamment chez les plus jeunes qui considèrent la « liberté » individuelle comme inaliénable, notamment lorsqu'elle s'exprime dans un rapport moins « conventionnel » au religieux : « Donc, je pense que oui, il faudrait enlever ces suppositions-là sur des gens qui portent un signe religieux, ça peut être une forme d'oppression. Je pense que nous, on y accorde beaucoup d'importance alors que [...] pour elles un bout de vêtement c'est quelque chose d'esthétique, même pour certaines femmes là » (Julie, femme, 29 ans, Montréal, professionnelle en éducation). Selon cette lecture, la valeur du religieux ou de ses modalités d'expression ne peut être interprétée qu'à la lumière de la quête intérieure, que nul ne peut juger ou évaluer de l'extérieur. Si de nombreuses participantes et de nombreux participants se référant à ce type de principes se sont à leur tour détachés graduellement de la tradition catholique, à l'adolescence ou au début de l'âge adulte, ces personnes n'ont pas moins eu tendance à spiritualiser, comme nous l'avons vu, leur rapport au religieux. Cette vision subjective et affective du religieux dans la vie intime ne s'accompagne pas pour autant d'attentes à l'égard de l'expression religieuse d'autrui au nom de ce même principe de « liberté » que l'on accorde à autrui comme à soi.

Ce monde de l'inspiration rappelle aussi l'esprit de la philosophie personaliste, qui a rallié, selon Meunier et Warren, plusieurs penseurs de la Révolution tranquille dans les années 1930-1940 autour de trois sensibilités : « La première insiste sur le réalisme, c'est-à-dire l'importance de saisir les besoins et les aspirations de l'"homme concret" ; la deuxième rejette toute pensée déterministe [...] ; enfin la troisième nourrit l'espoir de définir sur ces bases un nouveau socialisme orienté en finalité par l'épanouissement spirituel de toutes les personnes plutôt que par des impératifs strictement matérialistes⁵¹ ». Il nous semble qu'on retrouve dans cette description l'« horizon » de l'humanisme séculier

50. *Ibid.*, p. 107.

51. J.-P. Warren et É.-M. Meunier, « Le personalisme et la Révolution tranquille », p. 370.

que l'on repère dans plusieurs discours des Québécois de culture catholique sur le religieux et la laïcité.

LA LAÏCITÉ « DOMESTIQUE »

L'autre forme de laïcité repérée dans nos données se fonde sur des bases moins « individuelles » que collectives, que ce soit dans une projection historique, culturelle ou identitaire (p. ex. catholique). Elle présente en ce sens plusieurs traits du modèle de cité « domestique » chez Boltanski et Thévenot. Dans cette construction philosophique: « La personne individuelle est un maillon dans la “grande chaîne des êtres” et chacun se trouve pris entre un supérieur dont il reçoit, par l'intermédiaire d'une relation personnelle, une puissance d'accès à la grandeur, et des inférieurs qu'il englobe et qu'il incarne⁵². » La cité domestique, expliquent Boltanski et Thévenot, a taillé sa place parmi les constructions politiques, notamment avec de Bonald, pour qui il s'agissait « de restaurer une cité dont la Révolution française et le développement du libéralisme ont entamé la légitimité et qui tend, avec l'extension prise par l'opposition du “public” et du “privé”, à être rejetée du domaine public pour être cantonnée au domaine des relations interpersonnelles⁵³ ». Le thème dominant de cette conception politique réside donc dans la recherche d'un principe de cohésion de type domestique dans un contexte résolument démocratique. Dans le quotidien, ce monde apparaît lorsque « la recherche de ce qui est juste met l'accent sur les relations personnelles entre les gens [...] D'où l'intérêt accordé à tout ce qui touche à l'apparat du corps, au vêtement à la présentation⁵⁴ ».

Même s'il n'est pas toujours explicitement nommé, on repère dans plusieurs témoignages cet attachement diffus à un principe partagé, projeté dans l'histoire ou la culture commune, souvent imbriquée à la tradition catholique. La mise en valeur de cet attachement prioritaire à la culture permet ainsi d'éclairer pourquoi la logique du droit est rarement mise en avant, notamment dans la réflexion sur la légitimité des cas d'« accommodements raisonnables » ou dans les « limites » de la laïcité. C'est que ce qui importe ici, c'est avant tout de communier à un même espace où on peut se réunir en toute convivialité, à l'image des

52. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, p. 116.

53. *Ibid.*, p. 125.

54. *Ibid.*, p. 206.

souvenirs d'enfance lorsque la vie familiale et sociale était rythmée par les rituels du catholicisme traditionnel. Plusieurs participantes et participants nous ont d'ailleurs affirmé qu'ils ou elles n'avaient pas véritablement la «foi» à cette époque, mais appréciaient néanmoins les rituels qui resserraient les liens familiaux et rythmaient le quotidien. Certains témoignages ont aussi évoqué, comme nous l'avons vu plus tôt, le «vide» laissé par la Révolution tranquille, qui aurait bousculé le sens intime et collectif. Ainsi, lorsque les participants (souvent d'un âge avancé, mais pas exclusivement) s'indignent de la disparition du sapin de Noël, de vitres givrées dans un commerce, d'une prière à la cabane à sucre ou encore de la présence dans l'espace partagé de signes religieux «visibles», c'est qu'ils réagissent précisément à ce qu'ils perçoivent comme une rupture du lien domestique, indépendamment de la transgression ou non d'une norme juridique. Or, dans un contexte sécularisé comme le Québec où, comme nous l'avons vu, le catholicisme conserve une certaine légitimité implicite, la «culture religieuse», entendue au sens large comme les manifestations matérielles et langagières de la présence historique du catholicisme, forme encore un certain réservoir de symboles partagés⁵⁵. Mais la présence d'autres expressions religieuses dans l'espace commun peut forcer certains de ces symboles à sortir de l'implicite et, en s'objectivant, à se confronter à l'injonction d'être définis par le politique en régime de laïcité. C'est ce que Laniel appelle la «caractérisation religieuse de la culture⁵⁶». Dans cette perspective, que devient par exemple la croix à l'Assemblée nationale? S'agit-il d'un symbole religieux ou culturel? Que signifie le sapin de Noël dans les rues de Montréal? Si le symbole «public» est considéré comme religieux, il sera possiblement disqualifié au nom de laïcité; s'il relève plutôt d'une «culture» qu'on dissocie du religieux pour des raisons patrimoniales, il pourra éventuellement rester intact. Mais aux yeux de plusieurs de nos participants, cette culture religieuse, auparavant confortablement nichée dans l'ambiguïté des deux univers, sort de l'ombre, est soupesée, évaluée, triée. Dans cette logique, l'«agression» est menée par des êtres qui ne respectent pas les «règles» du jeu en «prenant la place» des autres Québécois, comme l'ont exprimé plusieurs discours. C'est que dans ce monde, «[le] caractère [des petits] les incite à agir avec ostentation, en attirant l'attention, à parler fort, c'est-à-dire plus haut que ne le voudrait leur grandeur, à se faire remarquer, à se

55. R. Lemieux, «Les croyances [...]».

56. J.-F. Laniel, «Le droit est-il transparent à lui-même? [...]», p. 333.

montrer sans-gêne, impolis, familiers, outranciers: “Les jeunes filles et les femmes éviteront le maquillage outrancier, les bijoux clinquants, les couleurs criardes”⁵⁷. Bien sûr, les signes religieux présents dans l’espace public ne sont pas des bijoux ou des maquillages accrocheurs. Mais, dans la conception domestique du lien politique, on ne peut sous-estimer cette « violence-là, qui est loin d’être purement symbolique pour leurs contemporains », comme le souligne Selzner à propos des quakers dans l’Angleterre du XVII^e siècle, qui pouvaient être perçus comme « radicaux » malgré leur pacifisme sans faille:

Ils conservent leur chapeau rivé sur la tête en toute circonstance (pas de « *hat-honour* » ni de révérence, y compris pour leurs supérieurs); ils adoptent le tutoiement généralisé – à un moment où la distinction existe encore dans la langue anglaise –, ainsi que le laconisme et le refus de tout ornement oratoire (plain speech); ils s’habillent enfin sans souci de la mode ni des convenances sociales⁵⁸. »

Ainsi, lorsqu’il est exploré en suivant la trace des discours, le clivage entre diverses conceptions de la laïcité parmi les Québécois et les Québécoises de culture catholique laisse voir plus qu’une querelle insoluble. Il met en évidence des échelles de valeurs certes différentes, mais dont les axiomes politiques visent dans tous les cas une poursuite du bien commun fondée sur l’exigence d’une « commune humanité » ou d’une dignité pour tous les individus et d’une « exigence d’ordre sur cette humanité⁵⁹ ».

Au-delà de ce différend sur le plan des visions du bien commun se profilent néanmoins, au vu de ces données, plusieurs points de rencontre entre les Québécois de tous âges, au regard notamment de la place du catholicisme traditionnel dans la socialisation primaire, de la conception commune de la spiritualité et des limites éthiques du religieux acceptable. En mettant aussi l’accent sur les points d’accord dans les débats publics actuels ainsi que sur notre relation complexe au catholicisme qui n’a pas été complètement liquidée, nous serions peut-être davantage à même de clarifier les fondements du désaccord et ainsi, d’entrevoir des solutions possibles.

57. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, p. 221.

58. C. Selzner, « L’enfer déchaîné et les chiens sans maîtres [...] », p. 85.

59. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, p. 101.

BIBLIOGRAPHIE

- Boltanski, Luc et Laurent Thévenot (1991), *De la justification*, Paris, Gallimard.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Boudon, Raymond (2007), *Le sens des valeurs*, Paris, PUF.
- Champion, Françoise (1993), «Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique», *Social Compass*, vol. 40, n° 4, p. 589-609.
- Cherblanc, Jacques (2005), *Théorisation ancrée du religieusement acceptable au Québec: le service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire dans les écoles secondaires francophones de l'île de Montréal*, thèse de doctorat (sciences des religions), Université du Québec à Montréal et Institut d'études politiques de Bordeaux
- Dib, Lina (2019), «Laïcité: plusieurs Canadiens appuient le projet de loi du Québec, dit un sondage», *La Presse*, 29 avril, en ligne, www.lapresse.ca/actualites/national/2019-04-29/laicite-plusieurs-canadiens-appuient-le-projet-de-loi-du-quebec-dit-un-sondage.
- Dufresne, Yannick, Anja Kilibarda, André Blais et Alexis Bibeau (2019), «Religiosity or Racism? The Bases of Opposition to Religious Accommodation in Quebec», *Nations and Nationalism*, vol. 25, n° 2, p. 673-696.
- Dumont, Louis (1966), *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- Glaser, Barney G. et Anselm A. Strauss (2010) [1967], *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris, Armand Colin.
- Gouvernement du Québec (2019), *Projet de loi n° 21 (2019), chapitre 12. Loi sur la laïcité de l'État*, en ligne, www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=5&file=2019C12F.PDF.
- Gouvernement du Québec (2017), *Projet de loi n° 62, Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes (titre modifié)*, en ligne, www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-62-41-1.html?appelant=MC_
- Heinich, Nathalie (2017), *Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris, Gallimard.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Gallimard.
- Koussens, David (2015), *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant.
- Koussens, David et Catherine Foisy (dir.) (2018), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lambert, Yves (2000), «Religion, modernité, ultramodernité: une analyse en terme de "tournant axial"», *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 109, p. 87-116.
- Lamy, Guillaume (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, Montréal, Québec Amérique.
- Laniel, Jean-François (2018), «Le droit est-il transparent à lui-même? Pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture», dans

- David Koussens et Catherine Foisy (dir.). *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 311-344.
- Laperrière, Annie (1982), « Pour une construction empirique de la théorie : la nouvelle école de Chicago », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n° 1, p. 31-40.
- Lemieux, Raymond (1992), « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé? », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique*, Québec, Université Laval, p. 23-89.
- Liogier, Raphaël (2006), *Une laïcité « légitime ». La France et ses religions d'État*, Paris, Médicis.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte.
- Meunier, É.-Martin et Jean-Philippe Warren (2002), *Sortir de la « Grande Noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Québec, Cahiers 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 », *Recherches sociographiques*, vol. 20, n° 1, p. 51-64.
- Milot, Micheline et Raymond Lemieux (dir.) (1992), *Les croyances des Québécois*, Québec, Université Laval.
- Moreux, Colette (1982), *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Mossière, Géraldine (2020), « L'Église, la femme et l'affect : récits sur la désirabilité du modèle laïc au Québec ou comment fabriquer un projet politique en contexte séculier? », *Social Compass*, vol. 67, n° 1, p. 29-44.
- Paillé, Pierre (1994), « L'analyse par théorisation ancrée », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 23, p. 147-181.
- Rousseau, Cécile, Youssef Oulhote, Vanessa Lecompte, Abdelwahed Mekki-Berrada, Ghayda Hassan et Habib El Hage (2019), « Collective Identity, Social Adversity and College Student Sympathy for Violent Radicalization », *Transcultural Psychiatry*, p. 1-25. doi: 10.1177/1363461519853653.
- Selzner, Cyril (2017), « L'enfer déchaîné et les chiens sans maîtres : les premiers quakers et l'invention du fanatisme au XVII^e siècle », dans Charles Coutel, Mokhtar Ben Barka et Olivier Rota (dir.), *Le fanatisme religieux du XVI^e s. à nos jours. Étudier, comprendre, prévenir*, Arras, Artois Presses université, p. 73-88.
- Tremblay, Stéphanie et Jacques Cherblanc (2019), « Aux frontières de la nation : les trois temps de la laïcité québécoise », *Sciences religieuses*, vol. 48, n° 4, p. 528-552.
- Turgeon, Luc, Antoine Bilodeau, Stephen E. White et Ailsa Henderson (2019), « A Tale of Two Liberalisms? Attitudes Toward Minority Religious Symbols in Quebec and Canada », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 52, n° 2, p. 247-265.
- Warren, Jean-Philippe et É.-Martin Meunier (1999), « Le personnalisme et la Révolution tranquille », *Société*, n° 20-21, p. 347-448.
- Zubrzycki, Geneviève (2016), *Beheading the Saint: Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press.

CHAPITRE 2

Religion, langue et génération : l'appui à la loi 21 au prisme des variables sociodémographiques¹

É.-Martin Meunier

Jacob Legault-Leclair

ÉCOLE D'ÉTUDES ANTHROPOLOGIQUES ET SOCIOLOGIQUES
UNIVERSITÉ D'OTTAWA

LES LIENS ÉQUIVOQUES ENTRE CATHOLICISME ET LAÏCITÉ AU QUÉBEC

Cet article porte essentiellement sur l'appui aux préceptes de la loi 21 chez les Québécois. En 2019, divers sondages l'ont relaté : de 60 à 65 % de la population québécoise appuie les restrictions touchant les signes ostensibles de la religion chez les juges, policiers, gardiens de prison, enseignants et directeurs d'écoles. Qui sont les partisans de cette loi ? Quelles sont les caractéristiques sociodémographiques de ces derniers ? Comment comprendre la nature de leur appui à la lueur des transformations récentes du paysage culturel et religieux au Québec et au Canada ? Décrite, par certains commentateurs, comme étant une loi d'affirmation nationale, la loi 21 ne serait-elle pas aussi une œuvre de résistance de la part de francophones ayant été socialisés au

1. Ce chapitre est une version remaniée, rééditée et augmentée de l'article d'É.-M. Meunier et J. Legault-Leclair, «Les inquiétudes d'une majorité [...]». Nous remercions Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault pour leur lecture soignée et la grande qualité de leurs commentaires.

temps du catholicisme culturel au Québec? Les données que nous verrons le suggèrent et relancent à nouveaux frais une interrogation portant sur la nature des liens ambivalents entre religion et politique, entre catholicisme et laïcité.

Religion et politique sont des thématiques ayant été maintes fois étudiées. Les travaux de Pierre Bréchon² en France, ceux de Robert Putnam et David E. Campbell³ aux États-Unis ou ceux du Britannique Anthony D. Smith⁴ ont tous, chacun à leur façon, suggéré des liens parfois insoupçonnés entre les aspects religieux, sinon la religiosité elle-même, et le comportement politique. Tous, de près ou de loin, suivent ici les traces de Max Weber, qui, par l'analyse fine des doctrines des grandes religions mondiales, chercha à comprendre comment les visions du monde orientent, voire structurent les comportements sociaux des individus et de leur collectivité⁵.

Fidèle lui aussi à cette méthode comparatiste, le sociologue David Martin peaufinera l'une des théories de la sécularisation les plus nuancées, en proposant justement une application différenciée par nation des effets de la sécularisation selon le nombre de religions, leur agencement et le type de religion selon divers aspects structurels du politique⁶. L'éminent sociologue posa ainsi les jalons d'une sociologie empirique de la sécularisation, centrée sur les différences nationales des diverses configurations socioreligieuses existantes et leurs conséquences sur le type de sécularisation. Plus récemment, le politologue Philippe Portier, inspiré en partie des travaux pionniers de Jean Baubérot tout autant que de ceux de David Martin, a écrit une histoire de la laïcité tenant compte aussi bien des périodisations qui ont transformé son acception que des multiples configurations socioreligieuses qui en ont teinté l'application⁷. Pour une rare fois, il était proposé de comprendre l'interdépendance entre laïcité et religion – et non leur antagonisme.

Au Québec, outre les travaux phares de Micheline Milot⁸, peu ou prou de recherches ont fait la part belle aux liens insoupçonnés entre

2. P. Bréchon, F. Gonthier et S. Astor, *La France des valeurs [...]*.

3. R. Putnam et D. E. Campbell, *American Grace [...]*.

4. A. D. Smith, *Chosen Peoples [...]*.

5. M. Weber, *Sociologie des religions [...]*; *Économie et société [...]*; *Sociologie des religions*.

6. D. Martin, *A General Theory [...]*.

7. P. Portier, *L'État et les religions en France [...]*. Pour les travaux de J. Baubérot, voir J. Baubérot, *Les sept laïcités françaises [...]*; J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*.

8. M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde [...]*.

laïcité et religion. En général, dans la littérature savante comme dans le commentaire de tous les jours, la première exclut la seconde, comme si l'usage de la laïcité au Québec ne pouvait surgir que d'un monde enfin libéré du religieux, du moins dans l'espace public. Cette tendance n'est guère étonnante étant donné le passé quasi monopolistique du catholicisme. Historiquement, rappelons que durant les années 1970, les partisans de la revue *Parti pris* et les militants du MLQ (Mouvement laïque des Québécois) avaient favorisé une séparation stricte entre l'État, les communautés et la société civile⁹. Influencés en partie par le schéma de la Révolution française et, peut-être, par celui découlant de la loi de 1905, plusieurs de ces militants espéraient effacer toute trace de religion de l'espace public, à commencer par la religion catholique. Conformément à une certaine vulgate marxiste de l'époque, plusieurs de ces groupes, auxquels il faut ajouter certaines associations étudiantes et divers syndicats, entretenaient une vision négative des religions, considérées comme aussi aliénantes que nuisibles au développement juste de la société.

Par la suite, pendant plusieurs décennies, les partisans de la laïcité stricte ont été, la plupart du temps, associés aux critiques des religions dans la sphère publique. Sans exagérer leur importance dans l'histoire de la gestion étatique du fait religieux au Québec, leur influence a néanmoins été considérable dans maints milieux politiques et gouvernementaux, notamment auprès des citoyens de la génération du baby-boom. Si on lie le cas québécois à la périodisation sur la laïcité proposée par le politologue Philippe Portier¹⁰, il est vrai qu'avec la transformation rapide de la société québécoise lors de la Révolution tranquille, cette laïcité a semblé se déployer telle une véritable laïcité de séparation. Ce n'est toutefois là qu'une portion de l'imaginaire ayant conduit à la transformation des institutions d'encadrement social du Québec durant les années 1960. Aux laïcistes stricts des militants politiques de gauche des années 1970, il faut ajouter l'apport des laïcistes « de dialogue¹¹ » issus du renouveau du catholicisme social au Québec durant la Révolution tranquille. Tout en considérant comme nécessaire la laïcisation des institutions sociales, ces derniers étaient bien souvent en faveur d'un

9. M. Roy, « Le programme laïciste [...] », p. 205-228.

10. Rappelons que Portier a proposé une typologie de la laïcité en trois volets : laïcité concordataire, laïcité de séparation, laïcité de dialogue ; voir É.-M. Meunier, « Élucider les rapports Église-État [...] », p. 465-470.

11. P. Portier, *L'État et les religions en France [...]* ; J.-P. Willaime, *Le retour du religieux [...]*.

maintien du lien historique et privilégié entre le catholicisme et l'État québécois¹². Cela est illustré par le « concordat implicite¹³ » conclu notamment dans le monde de l'éducation, où les commissions scolaires sont demeurées confessionnelles jusqu'en 2000 et où l'enseignement confessionnel perdurera jusqu'en 2005 environ¹⁴. Jusqu'aux années 2000, pour diverses raisons, l'histoire a toutefois moins retenu la contribution de cette veine idéologique à la constitution du modèle québécois de laïcité. Comme si, préférant l'idéal au réel, on n'avait retenu de la laïcité que sa dimension normative et moins celle qui, pleinement opératoire, s'est pourtant aussi déployée depuis plus de cinquante ans, dans une distance plus ou moins accentuée, entre le citoyen, la religion et l'État.

De 2007 à nos jours, ces deux conceptions de la laïcité et leurs avatars – une laïcité dite stricte et une laïcité dite d'ouverture – n'ont eu de cesse d'être débattues dans l'espace public. En effet, il ne s'est pas passé une semaine ou presque sans qu'un débat ou un autre, touchant tantôt la gestion étatique du religieux, tantôt les signes religieux dans l'espace public, tantôt encore les religions elles-mêmes, ne viennent travailler la conscience des Québécois. Ces débats enjoignirent les citoyens à prendre position, à réfléchir sur leur religion, sur celle des autres, sur la relation de la leur à celle des autres, sur le religieux en général, sur sa portée et sa charge politique, culturelle et sociale, ainsi que sur le modèle social à adopter. Malgré la nécessité de ces débats, leur teneur et leur fréquence furent historiquement exceptionnelles. Jamais dans l'histoire du Québec n'avait-on connu une telle récurrence de désaccords, différends et dissensus autour de ces questions. Ceux-ci

12. Plusieurs intellectuels catholiques de l'époque mettaient alors de l'avant une sorte de modèle interconfessionnel où, malgré un centrage sur la confession majoritaire, la société québécoise travaillerait à s'ouvrir aux confessions diverses ainsi qu'à l'athéisme, dans ce que chacun peut apporter à l'ensemble et au commun. En un sens, l'interconfessionnalisme de l'époque (issu, notamment, de l'œcuménisme, fortement promu lors du concile Vatican II) s'est avéré l'ancêtre de l'interculturalisme, qui en est une version sécularisée. À ne pas confondre, bien sûr, avec le multiculturalisme ou le multiconfessionnalisme.

13. É.-M. Meunier et J.-F. Laniel, « Nation et catholicisme culturel [...] », p. 595-617.

14. « Ce n'est qu'à l'issue de la commission parlementaire de 2005 que le gouvernement a achevé la laïcisation du système éducatif en optant pour la mise en place d'un nouveau cours commun et obligatoire d'éthique et de culture religieuse, en remplacement de l'enseignement catholique et protestant (MELS 2005) », S. Tremblay, « Religions et éducation scolaire au Québec [...] », p. 62. Voir aussi S. Tremblay, *École et religions*. En 2005, rappelons que plus de 65% des élèves du secondaire étaient encore inscrits à des cours d'éducation religieuse confessionnelle – les autres préférant des cours dits de morale civique.

ne contribuèrent-ils pas à accélérer la transformation du régime de religiosité au Québec – ce qui aurait pu prendre une décennie ou plus à survenir pleinement sans une telle intensité? Autrement dit, sans vouloir prendre l'effet pour la cause, reste aujourd'hui à évaluer l'influence et la compénétration des débats sur la religion et sur la laïcité. Plus largement, on peut se demander si les débats n'ont pas contribué à un effritement accéléré du catholicisme, et, inversement, si les résistances d'un certain catholicisme culturel au Québec ne sont pas venues colorer, sinon transformer la nature même de la laïcité-à-la-québécoise. Mais cela n'est pas l'objet du présent chapitre.

Plusieurs travaux, dont ceux, canoniques, du politologue Vincent Lemieux¹⁵, ont montré les liens entre certaines options politiques plutôt conservatrices et une religiosité affirmée dans une fréquentation assidue de la messe dominicale. D'autres recherches, comme celle de Kristoff Talin¹⁶, ont même montré combien la pratique religieuse hebdomadaire semblait être le fait de citoyens plus enclins au fédéralisme qu'aux options nationalistes, voire indépendantistes. Ces recherches ont mis l'accent sur le rôle de la participation à la messe dominicale comme prédicteur de comportements politiques. Peu ont toutefois pris le soin d'étudier l'influence de l'appartenance religieuse sur l'attitude face à des politiques concrètes ou des positions idéologiques particulières¹⁷. Néanmoins, dans la foulée des travaux de la commission Bouchard-Taylor, quelques études quantitatives se sont ajoutées en tentant d'évaluer, selon divers indicateurs sociodémographiques (dont l'appartenance religieuse), l'attitude générale des Québécois et Québécoises face aux signes dits ostensibles du religieux. Le rapport de Pierre Noreau et ses collègues a montré, à partir d'un sondage, dans quelle mesure une majorité de Québécois catholiques tolérait mal la présence du voile dans l'espace public¹⁸; ceux de Luc Turgeon et Antoine Bilodeau ont, quant à eux, finement évalué le rapport à l'immigration des Québécois dits de souche; ils ont, par exemple, illustré diverses résistances, notamment à

15. V. Lemieux, *Le quotient politique vrai* [...]; V. Lemieux, *Les cheminements de l'influence* [...].

16. K. Talin, *Valeurs religieuses et univers politiques* [...]; K. Talin, *Les valeurs de la société distincte* [...].

17. Notons toutefois un important travail d'exploration de cette voie d'analyse dans la thèse de maîtrise de Jean-François Laniel; voir J.-F. Laniel, *Dynamique d'une filiation sous tension* [...].

18. P. Noreau et collab., *Droits de la personne et diversité*.

l'égard de citoyens appartenant à des religions non chrétiennes¹⁹. Plus récemment, David Koussens a dirigé un numéro de *Recherches sociographiques* portant le titre « Les terrains de la laïcité au Québec²⁰ ». Plus récemment encore, en 2018, il a codirigé avec Catherine Foisy *Les catholiques québécois et la laïcité*²¹, où on propose pour la première fois au Québec une véritable réflexion sur la laïcité québécoise pensée, élaborée, critiquée et prise en compte par les catholiques d'ici. Dans ce collectif, on retrouve des essais et des études, dont plusieurs à caractère historique, et un questionnement sur les représentations erronées d'une laïcité construite sans les catholiques. Si « le processus de laïcisation peut certes être analysé sous l'angle de rapports de force, parfois conflictuels, entre les milieux catholiques [...] et les instances étatiques²² », le tout doit être appréhendé à partir de « son enchevêtrement profond avec un autre processus, celui de la sécularisation » – dans lequel les catholiques ont été acteurs et véritables parties prenantes²³. Si le livre de Koussens et Foisy ne contenait malheureusement aucune analyse sociologique de nature statistique pour mettre en lien catholicisme et laïcité, il faut dire à leur décharge que les sondages mettant en lien l'un et l'autre sont rarissimes. En effet, peu de travaux significatifs ont été entrepris avant l'annonce de la « charte des valeurs », sous le gouvernement de Pauline Marois. L'annonce de la loi 21 sur la laïcité de l'État, proposée par le gouvernement de la Coalition Avenir Québec, ravira, semble-t-il, les sondeurs, qui multiplieront les enquêtes d'opinion, et examineront ainsi au passage les liens entre l'appartenance religieuse, la religiosité en général et le degré d'accord aux mesures dites de laïcité. Ces nouvelles données donnaient dès lors l'occasion aux chercheurs d'élucider un peu plus la nature de ces liens, si liens il y a, et de mieux circonscrire leur teneur. C'est l'objectif que se donne cet article.

Afin de brosser un portrait de cette nouvelle situation sociologique à partir de données quantitatives, nous explorerons simultanément trois avenues : a) d'abord, la relation des Québécois à la religion et à la religiosité ; b) ensuite, la relation à l'immigration ; c) enfin, leur relation à la

19. A. Bilodeau et L. Turgeon, « L'immigration [...] », p. 281-305 ; A. Bilodeau et collab., « Strange Bedfellows? [...] », p. 309-333 ; L. Turgeon et A. Bilodeau, « Minority Nations [...] », p. 317-336 ; L. Turgeon et collab., « A Tale of Two Liberalisms? [...] », p. 247-265.

20. D. Koussens, « Les terrains de la laïcité [...] ».

21. D. Koussens et C. Foisy, *Les catholiques québécois* [...].

22. D. Koussens et C. Foisy, « Une protolaïcité au Québec? », p. 345-363.

23. Ne pensons qu'à l'ouvrage de M. Gauvreau, *The Catholic Origins* [...] ; ou à celui, plus récent, de J. Racine St-Jacques, *Georges-Henri Lévesque* [...].

loi 21. Sans prétendre qu'il y a un lien de causalité entre ces trois dimensions, nous verrons qu'il y a des tendances assez fortes pour suggérer qu'il s'agit d'une nouvelle configuration de la laïcité au Québec, surtout en ce qui a trait à la question générationnelle.

Avant de poursuivre, toutefois, un mot sur la *Loi sur la laïcité de l'État*, ou loi 21. Rappelons qu'il s'agit d'une loi québécoise adoptée le 16 juin 2019 par l'Assemblée nationale du Québec. Elle est la première loi à promulguer que l'État du Québec est laïque (voir article 1). Elle interdit le port de signes religieux aux employés de l'État en position d'autorité coercitive, ainsi qu'aux enseignants du réseau scolaire public (tout en reconnaissant un droit acquis aux personnes déjà en poste le 27 mars 2019). Cette loi stipule également que les employés de la fonction publique du Québec doivent exercer leur fonction à visage découvert et que tout citoyen qui souhaite être servi par l'État doit le faire aussi à visage découvert²⁴. De plus, le 28 mars 2019, au moment du dépôt de la loi, l'Assemblée nationale adopte à l'unanimité une motion mandant « le Bureau de l'Assemblée nationale, suivant l'adoption du projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, afin que ce dernier déplace le crucifix du salon bleu pour le mettre en valeur dans l'enceinte du parlement ». Ledit crucifix avait été placé au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale et y occupait une position centrale depuis 1954. Cette loi est le résultat concis (en moins de 18 pages) d'un vaste et long débat au sein de la société québécoise. À sa manière, elle clôt le cycle de controverses québécoises en matière d'accommodements raisonnables, qui avait donné naissance à la commission Bouchard-Taylor, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, créée le 8 février 2007. Le projet de loi 21 est, en effet, le dernier d'une série de projets sur la laïcité, tous aussi contestés les uns que les autres. Ce fut le cas de la charte des valeurs (projet de loi 60) sous le gouvernement de Pauline Marois, et celui du projet de loi sur la neutralité religieuse de l'État (loi 62) sous le gouvernement libéral de Philippe Couillard. Pour diverses raisons politiques, l'un et l'autre n'ont pas pu être adoptés et ont provoqué de vives et nombreuses critiques. Finalement adoptée, la loi 21 n'échappera pourtant pas à une salve de critiques diverses, issues notamment d'intellectuels et de plusieurs communautés ethnoreligieuses qui verront en

24. Surtout si cela s'avère nécessaire pour vérifier son identité ou pour des questions de sécurité (article 8).

elle une loi discriminatoire. Loi visant à interdire les signes religieux dans l'État québécois, la loi 21 va moins loin que la charte des valeurs voulant interdire le port de signes religieux jusque chez les employés d'hôpitaux. En revanche, elle déborde de la recommandation de la commission Bouchard-Taylor qui visait à interdire le port des signes religieux seulement pour les personnes en autorité coercitive (policier, juge, gardien de prison, etc.), et propose plutôt que l'interdiction vise désormais « un directeur, un directeur adjoint ainsi qu'un enseignant d'un établissement d'enseignement sous la compétence d'une commission scolaire instituée en vertu de la Loi sur l'instruction publique²⁵ ». Dans une vidéo diffusée sur les médias sociaux, le premier ministre Legault justifia cette loi, sa nature et ses champs d'application en affirmant notamment : « Au Québec, c'est comme ça qu'on vit²⁶ ! » Comme le disait Gérard Bouchard, aucun des motifs invoqués par le gouvernement « n'a été démontré sur la base de données empiriques rigoureuses²⁷ ».

UN MOT SUR LES SONDAGES D'OPINION AUTOUR DE LA LOI 21

Dès la publication du projet de loi 21, plusieurs sondeurs ont été sollicités pour construire des enquêtes cherchant à mesurer l'appui des Québécois et Québécoises aux mesures inscrites dans la loi. L'une des particularités de ces sondages est qu'ils ont mis en lumière une transformation historique d'ampleur. Les partisans de ladite laïcité stricte ne se retrouvaient plus seulement chez les « sans-religion » et autres citoyens athées ou agnostiques, mais chez les catholiques également. Qui, quarante ans auparavant, aurait pu prédire un tel revirement ? Certes, dès les premiers sondages sur la charte des valeurs en 2013, on pouvait voir que la majorité des Québécois francophones appuyait les principes de cette loi – notamment l'interdiction de porter des signes religieux pour les personnes en position d'autorité, mais pas nécessairement son application chez tous les corps de métier des institutions étatiques (fonctionnaires, policiers et policières, juges, gardiens et gardiennes de prison, enseignants et enseignantes, éducateurs et éducatrices en garderie,

25. Gouvernement du Québec, *Projet de loi n° 21* [...], p. 14.

26. E. Martinez, « *Projet de loi sur la laïcité* [...] ».

27. G. Bouchard, *Mémoire sur le projet de loi 21* [...], p. 4.

infirmiers et infirmières, et préposés et préposées aux bénéficiaires)²⁸. Avec le projet de loi 21, c'est aujourd'hui la mise en œuvre elle-même (dans les mondes judiciaire et aussi scolaire) que cette même population appuie. Et la majorité des partisans actuels sont francophones et catholiques. Cinquante ans après la Révolution tranquille, les partisans du pluralisme religieux et de l'esprit cosmopolite semblent se retrouver désormais et paradoxalement chez les sans-religion, qui s'opposent en plus grand nombre aux préceptes de la loi 21. Si 71,9% de la population québécoise se déclarait toujours catholique (en 2016), cela signifie-t-il pour autant l'existence d'un déterminant religieux à l'appui à la laïcité au Québec? C'est à évaluer. Chose certaine, cela indique sans doute un lien entre une culture primordiale²⁹ et sa mise en laïcité.

Pour cet article, nous allons nous concentrer sur trois sondages : l'un au Canada pour le compte du Projet sur la diversité provinciale³⁰ du 20 décembre 2013 au 9 février 2014, un autre pour le compte de la CAQ³¹ du 22 au 26 mars 2019, et un troisième au Canada pour le compte de l'Association d'études canadiennes³² du 3 au 7 mai 2019, ces deux derniers menés par Léger à partir d'un panel Web³³. Il ne s'agit pas ici de fusionner les données de différentes enquêtes, mais de mieux comprendre une situation complexe à partir d'une variété de données, afin de nuancer autant que possible notre compréhension du phénomène. En utilisant plusieurs bases de données, nous pouvons les comparer. Cela devient particulièrement avantageux, puisque nous pouvons établir ces comparaisons à différents moments de l'histoire récente de la laïcité au Québec. Dans l'espace qui nous est imparti, nous fournirons d'abord les données les plus pertinentes – des annexes offriront des résultats complémentaires pour nourrir la réflexion d'ensemble du phénomène.

28. De 42 à 51 %, selon les sondages et l'époque où ils furent menés; voir C. Durand, « Charte des valeurs: qu'en disent des sondages? »

29. R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois*.

30. A. Bilodeau et collab., *Base de données: Provincial Diversity Project / Projet sur la diversité provinciale*.

31. Léger, *Sondage sur la laïcité*.

32. Léger, *Restrictions sur les signes religieux au Québec: qui et pourquoi?*

33. Sondage Léger 22 au 26 mars 2019 sur la laïcité auprès de 1015 répondants, panel de répondants, Québec, pondération 2001 – Statistique Canada; marge d'erreur de 3,08%; sondage Léger pour le compte du Projet sur la diversité provinciale du 20 décembre 2013 au 9 février 2014 auprès de 1000 cas, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 1,08%; sondage Léger pour Jack Jedwab du 3 au 7 mai 2019 auprès de 1212 cas, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 3,09%.

CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE : LES QUÉBÉCOIS ET LEUR RAPPORT À LA RELIGION CATHOLIQUE

Afin de mieux saisir le contexte historique et sociologique encadrant le rapport à la laïcité, il importe d'abord de comprendre la transformation du rapport des Québécois à la religion, notamment au catholicisme, qui constitue en quelque sorte leur religion primordiale. En effet, appréhender pleinement le régime de laïcité promu et appuyé par une population exige en premier lieu de mieux comprendre le régime de religiosité. Le régime de laïcité est toujours défini en fonction du régime de religiosité (et ce dernier s'adapte bien sûr au type de laïcité qui est choisi et mis en application). « On entend ici par régime de religiosité la configuration dominante du religieux et de l'exercice des religions instituées au sein d'un type de société donné et dans lequel pratiques et croyances se manifestent dans une distance plus ou moins accentuée avec l'État, avec les autres institutions de la société civile et avec les finalités de la société. Tout type de société reposant sur un régime de religiosité et vice et versa³⁴. » Plusieurs éléments entrent en ligne de compte dans la définition même de ce régime. Les indicateurs les plus communs sont l'appartenance religieuse dominante, la participation aux messes ou aux activités religieuses hebdomadaires, les grands rituels de passage marqués par des cérémonies religieuses (baptêmes, mariages religieux et autres rituels sacramentels). À cela peuvent s'ajouter d'autres indicateurs classiques, tels que le type d'agencement des grandes confessions religieuses au moment de la fondation d'une nation (religion monopolistique ou d'État, configuration polarisée entre deux grandes confessions religieuses, configuration 60/40, agencement entre trois grandes confessions, pluralisme religieux, etc.)³⁵.

Dès sa fondation, la Nouvelle-France, qui deviendra le Bas-Canada, puis le Canada français, a nettement privilégié le catholicisme comme religion d'assise. À un point tel qu'en 1981, 88 % des habitants de la province de Québec se déclaraient de religion catholique apostolique romaine. À cette époque, les minorités religieuses appartenaient pour la plupart aux principales confessions protestantes du Canada (anglicanisme, Églises unies, méthodisme, presbytérianisme, baptisme, etc.).

34. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation [...] », p. 687.

35. D. Martin, « Notes for a General Theory of Secularisation ».

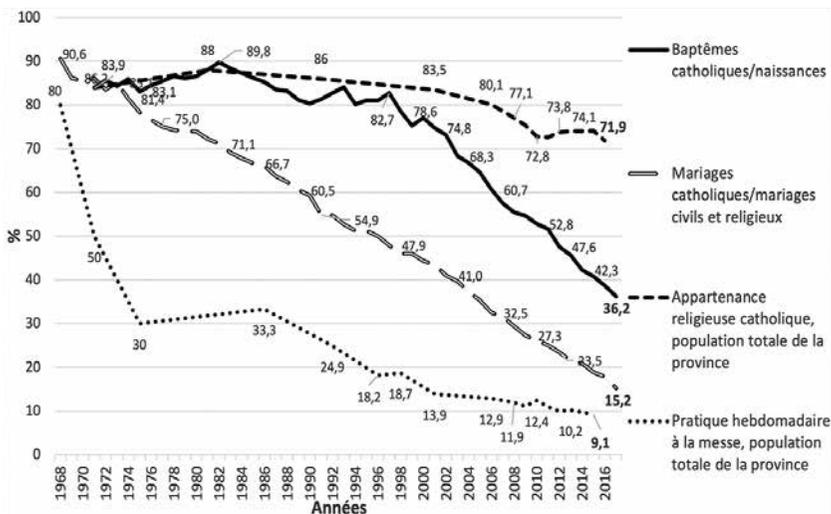
Tout comme la France, la Belgique, l'Espagne, la Suède et la Finlande, le Québec était alors principalement composé d'une grande religion monopolistique qui, sans être constitutionnellement une véritable religion d'État, jouait néanmoins un rôle d'importance dans la définition de sa culture et de son régime de laïcité³⁶. Toutefois, il importe de voir que ce caractère monopolistique s'est peu à peu effrité au fil du temps, donnant à voir une transformation d'importance du régime de religiosité. Défini jusque dans les années 1960 comme ethnoreligieux, ce régime est devenu peu à peu teinté d'une conception culturelle du catholicisme, pour se transformer de nouveau en un régime pluraliste à partir de la seconde moitié des années 1990³⁷.

Si nous centrons l'analyse sur les mutations du rapport des Québécois au catholicisme depuis 1960, nous découvrons une surprenante transformation qui tient à la fois de la sécularisation interne de la société québécoise et d'une modification du régime de religiosité.

36. R. Lemieux, « Introduction [...] ».

37. Meunier et Wilkins-Laflamme ont proposé que durant la période allant des années 1840 à 1960, les Canadiens français auraient vécu sous un régime ethnoreligieux, fusionnant en quelque sorte religion et ethnicité, dans un cadre digne d'une chrétienté exigeant de tous une participation assidue aux messes dominicales et aux diverses activités proposées par l'Église, institution primordiale de sa culture et de son éthos. De 1960 jusqu'aux années 2000, les Canadiens français, faits Québécois par la Révolution tranquille, ont laïcisé les institutions d'encadrement social et, heureux de sortir d'une chrétienté parfois cléricale, ont cessé de pratiquer leur religion, mais ont conservé une étonnante appartenance au catholicisme, devenu creuset de leur culture. Une part importante de la reproduction de ce catholicisme culturel provient de l'école, qui est demeurée confessionnelle jusqu'au début des années 2000. Ces auteurs proposent que, depuis 2000, le Québec, à la suite du reste du Canada (surtout l'Ontario et l'Ouest), serait travaillé par plusieurs vecteurs de changements sociaux (immigration, diversification, urbanisation) transformant le régime de religiosité vers un régime pluraliste marqué par une hausse importante des sans-religion, une pluralisation des confessions et des identités religieuses, et un réinvestissement de la pratique religieuse chez des groupes minoritaires. Le passage au régime de religiosité pluraliste serait synchronique à l'essor des doctrines multiculturalistes, mais surtout à l'essor d'une immigration diversifiée sur le plan religieux (selon Statistique Canada, de 2000 à 2020, le Canada a accueilli près de 5,5 millions d'immigrants, dont près de 1 million au Québec pour la même période); voir É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation [...] », p. 687.

GRAPHIQUE 1
Proportion de naissances baptisées, proportion de mariages catholiques, appartenance au catholicisme et pratique hebdomadaire, au Québec (1968-2017) (%)



Source : © É.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair³⁸.

Le graphique 1 tente de résumer les données que nous avons recueillies et donne un aperçu des principaux indicateurs de la religiosité de 1968 à 2016, dans les 21 diocèses catholiques du Québec³⁹. Une lecture rapide du graphique montre d'abord que la participation

38. Les données de l'appartenance religieuse proviennent des recensements de la population de 1971, 1981, 1991 et 2001 ainsi que des Enquêtes sociales générales de 2005 et de 2008 à 2017; les données de la pratique de la messe proviennent des Enquêtes sociales générales de 1986, 1992, 1998, 2006, 2008, 2009, 2011, 2013 et 2015 ainsi que de l'ouvrage de L. Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique...*, p. 164; les données démographiques de naissances et de mariages proviennent de Statistique Canada, tableau 053-0001, voir Statistique Canada, *Tableau 053-0001: État civil, naissances, décès et mariages, Canada, provinces et territoires, trimestriel (nombre)*; les données des baptêmes et mariages catholiques proviennent du CECC ainsi que des diocèses catholiques.

39. Ces données ont été recueillies de 2008 à 2011 par le groupe de recherche dirigé par É.-Martin Meunier de l'Université d'Ottawa, « Vers une sortie de la religion culturelle des Québécois? Analyse statistique des pratiques catholiques d'inscription culturelle au Québec et analyse comparative avec le Canada et l'Ouest de l'Occident: baptême, mariage, funérailles (1960-2010) – phase 1 », subventionné par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Elles ont été par la suite actualisées lors des phases 2

hebdomadaire à la messe est passée de 80 % en 1968 à 30 % en 1975. Pour plusieurs sociologues d'alors, le Québec était en passe de devenir l'un des *exemplars* de la thèse forte de la sécularisation⁴⁰. Certes, la chute du taux pratique dominicale est spectaculaire, et bien sûr très rapide. Elle se compare en partie à ce que connaîtra l'Irlande du début des années 1990 à 2000⁴¹. Or, on peut se demander si une province si catholique peut se transformer en une nation laïque forte aussi rapidement et sans relation avec sa religion historique. Plutôt que de souscrire à l'idée d'un changement du tout au rien, selon laquelle la variable de la participation à la messe dominicale serait le facteur décisif du rapport d'une population à sa religion patrimoniale, nous préférons saisir cette mutation comme une reconfiguration de la relation entre les Québécois et le catholicisme. L'indicateur du ratio du nombre de mariages catholiques par rapport aux mariages totaux (toutes les confessions et mariages civils) montre à voir une baisse lente et régulière de 1968 à 2016. Or, malgré ces baisses importantes, on constate que l'affiliation catholique s'est maintenue de manière très élevée depuis 1968 jusqu'aux années 2000. Finalement, ce graphique montre à voir le taux annuel du total des baptêmes divisé par le total des naissances (toutes les naissances, quelle que soit la religion de la mère). À la lecture de cet indicateur, on comprend que le rapport des Québécois au catholicisme est demeuré plus important, plus longtemps, qu'on ne l'avait cru. En effet, quelle ne fut pas notre surprise lorsque nous constatâmes qu'en 2001, trois enfants sur quatre étaient baptisés (74,8 %). Malgré une baisse du taux de mariages catholiques (de 90 % en 1968 à 43 % en 2001) et une baisse importante de la participation à la messe hebdomadaire, on constate donc une certaine stabilité des indicateurs d'affiliation catholique déclarée (baisse de 3 % de 1968 à 2001) et d'inscription religieuse (baisse de 13 % de 1968 à 2001).

Jusqu'en 2001, tout au moins, nous sommes donc placés devant une logique ambivalente⁴², une sorte de relation d'amour-haine des Québécois envers le catholicisme : avec un côté négatif, où les Québécois semblent vouloir s'éloigner de l'Église, surtout lorsqu'on touche les

(2011-2014) et 3 (2015-2020) du projet de recherche. Il importe de saisir que ces données ne sont pas issues de sondages (ou d'approximations statistiques), mais d'une compilation des statistiques diocésaines au Québec.

40. Sur la notion d'*exemplars* de la sécularisation, voir O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*.

41. Y. Lambert, « Des changements [...] ».

42. Pour une lecture plus détaillée de cette interprétation, voir É.-M. Meunier, J.-F. Laniel et J.-C. Demers, « Permanence et recomposition [...] ».

questions de la vie privée (mariage ou pratique religieuse personnelle); et avec un côté plus positif, où les Québécois semblent fortement liés aux aspects identitaires du catholicisme. Les côtés négatif et positif de la relation des Québécois au religieux sont un héritage paradoxal de la Révolution tranquille. Nous l'avons dit, même après la réforme des institutions d'encadrement social lors des années 1960, les conseils scolaires sont demeurés religieux (catholiques et protestants) et une majorité d'élèves suivait les cours d'enseignement religieux confessionnel. De plus, chaque école avait son propre service pastoral. En outre, et cela n'est pas anodin, à cette époque, les rites sacramentels étaient incorporés au cœur du monde scolaire des enfants – l'école et l'Église locale partageaient alors cette responsabilité. Il faudra attendre les années 2000 pour que cessent entièrement ces éléments de socialisation religieuse de type étatique au sein des écoles; cela deviendra effectif avec la transformation des commissions scolaires religieuses en commissions linguistiques (2005) et la création du cours *Éthique et culture religieuse* (2008) en remplacement des cours de religion confessionnels. Bref, de 1960 à 2005-2008, tous les jeunes Canadiens français connaissaient suffisamment les formes culturelles du catholicisme pour pratiquer au besoin cette religion et avaient été initiés en même temps à l'imaginaire critique du catholicisme, notamment via le récit de la « Grande noirceur⁴³ ». Le catholicisme faisait en quelque sorte partie d'une identité commune chez les Québécois. De 1968 aux années 2000 environ, plusieurs Québécois se disaient d'abord catholiques parce que Canadiens français: en repoussoir, d'une certaine façon, de la nation anglophone et protestante du reste du Canada⁴⁴.

De 1960 à 2000, le catholicisme est devenu une « question de culture », comme l'écrivait Raymond Lemieux⁴⁵. L'affirmation identitaire des Québécois passait entre autres par une religiosité marquée par des liens de mémoire avec un certain Canada français, une filiation intergénérationnelle⁴⁶ et un certain désir d'affirmation d'une nation distincte⁴⁷. Le catholicisme culturel comme régime de religiosité peut être considéré comme une « ressource identitaire, comme référence

43. Sur cet imaginaire, voir G. Bouchard, « L'imaginaire de la Grande noirceur [...] ».

44. É.-M. Meunier, « L'appartenance catholique [...] ».

45. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] ».

46. R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois*.

47. É.-M. Meunier et J.-F. Laniel, « Nation et catholicisme culturel [...] ».

éthique ou encore au titre de réservoir de rites⁴⁸», qui a « conserv[é] par-delà la déperdition des croyances officielles et l'affaïssement des observances, une remarquable puissance d'imprégnation culturelle⁴⁹ ». L'individu qui vit dans ce régime de catholicisme culturel ne vit pas dans un monde où les croyances, les pratiques, les rituels sont en parfaite cohésion avec les prescriptions ou les proscriptions religieuses. Il peut prier (parfois), aller (ou non) à la messe lors de grandes fêtes (Noël, Pâques) ou lors de rites de passage (initiation sacramentelle, mariage ou funérailles). En 2005, environ 77 % des Québécois croyaient en Dieu⁵⁰; de plus, une majorité considérait alors hautement la figure de Jésus⁵¹. Une grande majorité de Québécois dits « de souche » respectent plusieurs signes d'un passé patrimonial catholique. Les catholiques culturels aiment généralement leur église ou celle de leur enfance⁵², même si dans l'une comme dans l'autre, ils se rendent rarement. Rappelons également que les députés ont voté à l'unanimité pour le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale en 2007⁵³, et ce, contre la recommandation expresse de Gérard Bouchard et de Charles Taylor, tous deux coprésidents de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles⁵⁴.

Après 2001, plusieurs indicateurs de religiosité catholique, tels que le déclin continu de la participation à la messe dominicale ainsi que les baisses du taux de mariage catholique par rapport aux mariages totaux et du taux de baptêmes catholiques par rapport au nombre total des naissances, semblent refléter une transformation graduelle du rapport des Québécois au catholicisme. Cela s'amorce, puis s'intensifie plus particulièrement, au moment où la génération Y atteint l'âge adulte (c'est-à-dire des individus âgés de 18 et 35 ans, aujourd'hui). L'entrée en scène de cette génération vient consolider un nouveau régime de religiosité. La logique ambivalente d'hier quant à la relation d'amour-haine avec l'Église commence à s'étioler. Toujours plus indifférents à la pratique de la messe

48. L. Voyé, « Religion et politique [...] », p. 140.

49. D. Hervieu-Léger, « Pour une sociologie [...] », p. 294.

50. Selon un sondage CROP, 11 ans plus tard, en 2016, le pourcentage aura diminué de 15 % (pour atteindre un taux de 62 % des Québécois disant croire en Dieu); voir A. Giguère, « Sur mon radar [...] ».

51. J.-C. Leclerc, « Sondage de CROP sur Jésus [...] ».

52. Voir les travaux du doctorant en sociologie Ryan Lux sur la fermeture des églises au Québec de 1980 à nos jours.

53. J.-F. Laniel, « La laïcité québécoise [...] »; G. Zubrzycki, *Behanding the Saint [...]*.

54. G. Bouchard et C. Taylor, *Commission de consultation [...]*.

dominicale, voire au catholicisme dans son ensemble, nombre d'entre eux décident dès lors de remettre en question la nécessité de transmettre cette configuration sociale, en choisissant notamment de ne plus faire baptiser leurs enfants. Au sein de la population générale du Québec, pour la première fois dans l'histoire récente, le taux de baptême chute sous la barre des 50% en 2014, pour atteindre, en 2017, près de 35%, soit une diminution d'environ 40% du taux de baptême par naissance totale en seulement quinze ans. Ce phénomène est d'une importance comparable à la chute de la pratique dominicale dans les années 1975. Il amorce le début d'un temps nouveau, un peu comme la baisse draconienne de la pratique dominicale (passant de 80% en 1968 à 30% en 1975) avait scellé la fin d'une ère de la chrétienté au Québec et l'essor du régime du catholicisme culturel⁵⁵. La chute très rapide du taux de baptême par naissance signale en quelque sorte une sortie prochaine du régime de religiosité du catholicisme culturel. Elle pourrait aller jusqu'à représenter l'un des prolégomènes à une nouvelle ère post-catholique au Québec. Conséquemment, il n'est pas surprenant que le taux d'affiliation catholique ait continué de diminuer depuis. En 2016, le taux d'individus âgés de 18 et 34 ans s'identifiant à la catégorie «sans religion» frôle désormais les 25%⁵⁶. Bien que demeurant la religion patrimoniale des Québécois, au sens où le catholicisme est et restera la religion de nos ancêtres, elle est appelée à devenir peu à peu une religion parmi d'autres.

Suivant les travaux de Danièle Hervieu-Léger⁵⁷, Meunier et Wilkins-Laflamme ont proposé de lire cette lente transformation comme une forme d'«exculturation», c'est-à-dire comme une rupture progressive de ce que l'histoire avait tissé entre la culture du Québec et le catholicisme⁵⁸. Plus récemment, Meunier et Nault ont montré que cette exculturation est aussi attribuable à la pluralisation de la société québécoise qui, sans ressembler à des provinces comme l'Ontario ou la Colombie-Britannique, s'est néanmoins transformée par une augmentation significative de l'immigration qui a lentement modifié la

55. Pour les régimes de religiosité, voir É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]».

56. J. Thiessen et S. Wilkins-Laflamme, «Becoming a Religious None [...]»; J. Thiessen et S. Wilkins-Laflamme, *None of the Above [...]*, p. 8; L. Beaman, «Living Well Together [...]».

57. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*.

58. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]».

configuration de l'identité de référence du Québec⁵⁹. Sécularisation interne⁶⁰, exculturation⁶¹, pluralisation religieuse⁶², individuation du religieux⁶³ sont autant de phénomènes ayant contribué à éroder la capacité pour le catholicisme culturel de maintenir l'unité symbolique du Québec en tant que société. Des années 2000 à nos jours, ce processus de transformation du rapport au religieux des Québécois, et le débat public qui va s'ensuivre, vont provoquer commission d'enquête sur commission d'enquête, projet de loi sur projet de loi visant à réguler la question religieuse (son déclin, sa transformation et la mutation identitaire qu'elle provoque chez les Québécois et Québécoises), et ce, jusqu'à la loi 21 – dernière tentative en la matière.

Même si les Québécois s'identifient aujourd'hui beaucoup moins au catholicisme, ils ne sont pas pour autant moins ancrés dans certaines représentations religieuses d'eux-mêmes. La sortie du catholicisme culturel n'est pas la fin de la religion, mais une transformation profonde de son régime de religiosité. Le passage du catholicisme culturel vers un nouveau régime ne se fera pas sans tensions ni oppositions. Et cela pourrait encore prendre du temps. Comme nous le verrons à l'instant, le catholicisme culturel devient progressivement un lieu de résistance aux transformations accélérées de la société cosmopolite. En fait, il prend peu à peu une nouvelle valence⁶⁴. De moins en moins l'affirmation d'un type de religiosité précise, il devient un lieu où se cristallisent les valeurs refuges des Québécois francophones et l'un des socles de l'identité du Québec moderne contre ce qui est perçu comme des menaces à la pérennité même de sa nation⁶⁵. C'est pourquoi la transformation de ce régime de religiosité ne va pas sans réactions, et même sans moment d'inquiétudes pour certains Québécois, habitués à vivre entre tradition et modernité.

59. É.-M. Meunier et J.-F. Nault, « Vers une sortie de la religion culturelle [...] ».

60. F.-A. Isambert, « La sécularisation interne [...] ».

61. D. Hervieu-Léger, « Pour une sociologie [...] ».

62. P. Portier et J.-P. Willaime, *La religion [...]*.

63. J. Stolz et al., *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego [...]*.

64. L. Beaman, *The Transition of Religion [...]*.

65. J.-F. Laniel et J. Y. Thériault, *Les petites nations [...]*.

DES SIGNES OSTENSIBLES DU RELIGIEUX DANS L'ESPACE ÉTATIQUE ET SCOLAIRE AU QUÉBEC

S'intéresser à la laïcité et brosser un portrait clair du rapport à la religion qu'entretient une certaine population n'est pas aussi simple que de poser la question. Pouvant prendre plusieurs formes, la laïcité ne peut faire l'objet d'une évaluation statistique sans devoir en dégager des indicateurs au préalable. Elle doit alors être pensée à l'aune des dimensions qu'elle contient. Puisqu'il s'agit d'un concept riche d'interprétations (et de débats), il devient alors plus judicieux de soumettre d'abord à l'étude l'une de ses composantes. C'est ce que nous ferons pour l'ensemble des résultats et graphiques qui suivent⁶⁶. Nous nous intéresserons au degré d'accord ou de désaccord des Québécois face au port de signes religieux pour les professeurs et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques au Québec⁶⁷. Nous avons choisi de nous attarder tout particulièrement à cette question, plutôt qu'à d'autres, parce que celle-ci s'avère la plus clivante et, par-là, sans doute, la plus révélatrice des tensions et des débats de la société québécoise autour des questions de laïcité entourant la loi 21⁶⁸.

Examinons cette question en tenant compte d'abord de la langue maternelle des individus ainsi que de leur âge. À cette question, le graphique 2 témoigne de la division générationnelle chez les francophones.

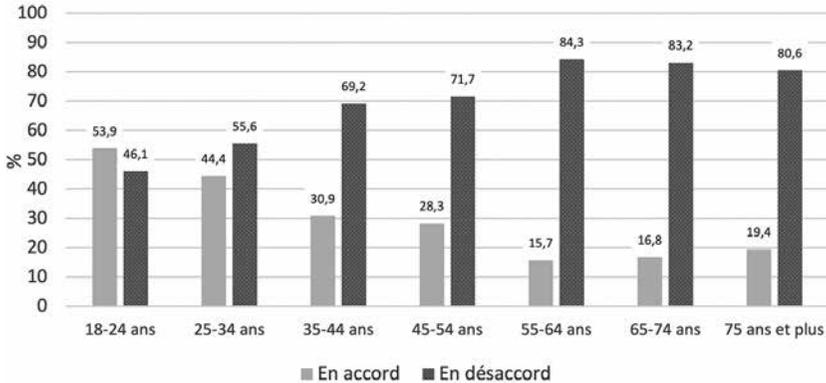
66. Rappelons que nous n'avons pas produit les questionnaires des sondages à l'étude. Nous devons donc procéder à partir des indicateurs définis par les sondeurs. Nous remercions les sondeurs de nous avoir donné accès à leur base de données. Heureusement, les sondages utilisés ont présenté des questions directement en lien avec le projet de loi 21 – d'où l'accent mis sur les applications de la loi, notamment ses aspects les plus restrictifs, comme l'interdiction du port de signes religieux dans l'espace étatique.

67. Six réponses étaient possibles pour cette question : fortement en accord, plutôt en accord, plutôt en désaccord, fortement en désaccord, je ne sais pas et je préfère ne pas répondre. Nous avons regroupé les deux catégories manifestant un certain niveau d'accord dans une même catégorie : « accord ». Nous avons fait de même pour le désaccord. Enfin, nous avons choisi de ne pas tenir compte du faible nombre d'individus ayant choisi les réponses « je ne sais pas » ou « je préfère ne pas répondre ».

68. La question traitant de l'accord ou du désaccord avec l'interdiction du port de signe religieux pour les juges, les policiers et les gardiens de prison nous semble également pertinente. Les résultats de cette question se trouvent dans des tableaux en annexe.

GRAPHIQUE 2

Accord ou désaccord des Québécois francophones (langue maternelle) face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge des individus (2019) (%)



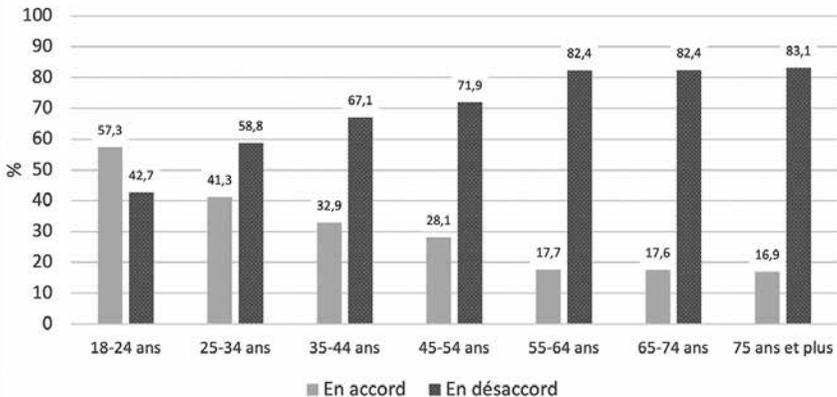
Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

Il ressort clairement que le désaccord croît avec l'âge chez les francophones. Seules les personnes âgées entre 18-24 ans sont majoritairement en accord avec le port de signes religieux au sein des professions visées. Or, parmi l'ensemble de la population, ce sont 71% des francophones qui appuient leur interdiction. Ce portrait contraste fortement avec celui des Anglo-Québécois. Le graphique 7 (en annexe) montre à voir que, *peu importe la catégorie d'âge*, ces derniers sont en faveur du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. Indépendamment de l'âge, ce sont 72,2% des Anglo-Québécois qui n'appuient pas l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants contenue dans la loi 21. À la lecture de ces données, on s'aperçoit que la langue est *le facteur de dissension le plus important sur cette question*, surpassant l'importance générationnelle. Typologiquement, deux conceptions antagonistes seraient à l'œuvre : l'une plus restrictive, voulant faire des autorités scolaires des individus neutres sur le plan religieux, et l'autre présentant une vision ouverte à l'ostension de symboles religieux dans l'espace scolaire.

La langue n'est toutefois pas la seule ligne de fracture. L'appartenance religieuse en est une autre. Les catholiques semblent redouter le port de signes religieux chez les enseignants et directeurs d'écoles.

GRAPHIQUE 3

Accord ou désaccord des Québécois d'appartenance catholique face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source : les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

Les taux similaires entre les graphiques 2 et 3 nous permettent d'affirmer qu'un certain profil semble se dessiner au sein d'une tranche de la population, celle des *francophones catholiques âgés de plus de 24 ans*. Cette accointance entre les francophones et les catholiques d'appartenance ne surprend que très peu dans le contexte québécois. Ce qui est davantage remarquable, c'est la réticence des catholiques à appuyer le port des signes religieux dans l'espace scolaire et étatique⁶⁹, surtout

69. Rappelons, comme avec le graphique 1, qu'ils sont très nombreux à se dire catholiques sans nécessairement pratiquer cette religion assidûment ou bien avoir reçu tous les sacrements usuels.

lorsqu'on les compare aux individus n'ayant pas d'appartenance religieuse (annexe, graphique 8)⁷⁰. Pas moins de 73,5% des catholiques affirment être en désaccord avec le port des signes religieux chez les enseignants et les directeurs d'écoles, contre 64,1% chez les sans-religion⁷¹. Ce qui peut sembler un paradoxe témoigne de deux choses. D'abord, les profils des catholiques et des sans-religion ne sont pas aux antipodes, ni même statistiquement totalement opposés⁷², et une logique similaire, respectant les catégories générationnelles, semble opérer. Autrement dit, les sans-religion et les catholiques semblent se rejoindre sur cette seule question, nous laissant croire qu'au-delà de l'appartenance religieuse et de ses symboles, d'autres indicateurs comme la langue ou l'âge semblent ici prédominer⁷³.

Des distinctions sont aussi observables sur le plan régional. Lorsqu'on omet les variables précédentes et que nous n'observons que le lieu d'habitation des individus, nous constatons que des régions comme l'Outaouais et Montréal se distinguent assez nettement du reste du Québec. Notons que ces deux villes représentent deux régions de forte immigration et parmi les plus jeunes (en âge moyen de la population générale) du Québec.

70. Cela vaut aussi, règle générale, pour les individus des autres confessions. Or, leur petit nombre (dû aux sondages) rend statistiquement périlleuse l'évaluation chiffrée – d'où une certaine prudence à conserver ici.

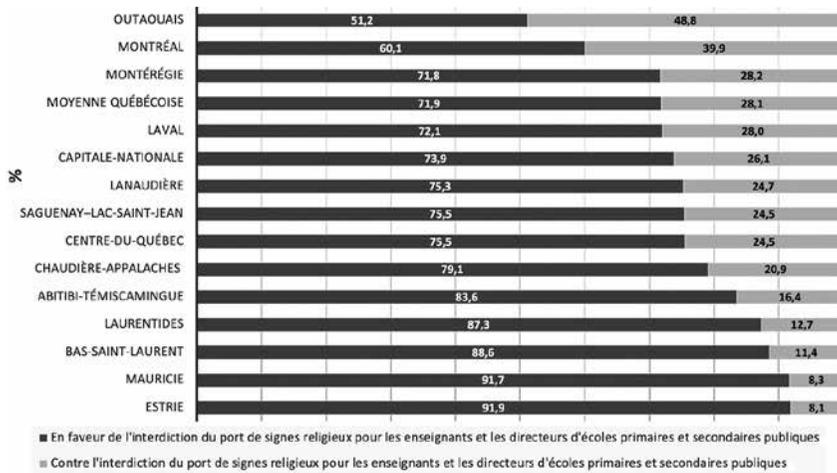
71. Remarquons au passage que 33,9% des individus appartenant aux autres religions (que chrétiennes) appuient la mesure d'interdiction du port des signes religieux pour cette question. Le faible nombre de cas, sous cette catégorie déjà regroupée (n = 235), nous force cependant à la prudence statistique. Nous ferons alors l'économie d'une interprétation trop ambitieuse (sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20).

72. Bien qu'il y ait une différence statistique notable, la tendance lourde demeure similaire chez les sans-religion et les catholiques.

73. Notons néanmoins que le profil des jeunes âgés de 18 à 34 ans est beaucoup plus difficile à circonscrire, et cela, indépendamment de la langue ou de la religion.

GRAPHIQUE 4

Accord ou désaccord des Québécois face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de la région administrative (2019) (%)



*Un nombre trop faible de cas pour les régions de la Côte-Nord, du Nord-du-Québec et de Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine nous force à les exclure de ce graphique.

Source : les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 22 au 26 mars 2019 par panel Web auprès de 1015 répondants, pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,08%.

Ces deux régions se situent bien en deçà de la moyenne provinciale, qui est de 71,9% des répondants⁷⁴ en faveur de l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. À la lecture de ces chiffres, il s'y jouerait une dynamique différente du reste de la province. Nettement plus diversifiées culturellement tout en étant à proximité de l'Ontario et de la capitale nationale canadienne, ces deux régions semblent se distinguer de la configuration nationale québécoise. Bien que les habitants de ces grands centres soient plus en accord avec le port de signes religieux dans l'espace scolaire et étatique, le contraire n'est pourtant pas tout à fait vrai. En effet, il semble que ce ne soient pas les régions les plus

74. Nous faisons ici appel à une deuxième base de données, nous permettant ainsi de traiter du rapport régional sur cette question. Sondage Léger Marketing effectué du 22 au 26 mars 2019 par panel Web auprès de 1015 répondants, pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,08%.

éloignées et homogènes qui appuient le plus massivement cette mesure de la loi 21. D'importantes régions limitrophes de Montréal, comme les Laurentides, la Mauricie et l'Estrie, sont de celles qui appuient le plus l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles. Avec des taux oscillant entre 87,3% et 91,9%, ce sont neuf personnes sur dix qui appuient cette mesure! Malgré une relative proximité des grands centres (dont Montréal en particulier), le portrait de ces régions n'est pas du tout le même. Cette distinction nous amène à croire, comme l'écrivent Antoine Bilodeau et Luc Turgeon⁷⁵, qu'un contact davantage superficiel avec les individus issus des communautés culturelles et religieuses minoritaires engendrerait une certaine méfiance et une frilosité en raison même de la superficialité de ce contact. La rencontre et l'interprétation qu'on en fait seraient alors imaginées plus que vécues⁷⁶.

Quoi qu'il en soit, à ce stade-ci, il est impossible d'expliquer intégralement la nature de cet important désaccord de la part de la population envers le port de signes religieux chez les individus en autorité au sein de l'école publique québécoise. En vertu des données présentées, aucune lecture ne nous permet d'expliquer intégralement ce qui disposerait la population québécoise à défendre cette dimension de la loi 21, et moins encore ses variations régionales. Au-delà des variations observables selon diverses variables, subsisterait selon nous dans cette position paradoxale des Québécois catholiques culturels l'affirmation d'un sentiment national partagé. Cela est même remarquable dans l'ambivalence du rapport des Québécois à l'immigration.

À la lecture des données précédentes, nous aurions pu être tentés de nous satisfaire d'une explication misant sur les seules différences culturelles. Or, lorsqu'on questionne les Québécois sur leur rapport aux immigrants, nous voyons que le portrait se complexifie de manière à dévoiler une réalité en demi-teinte.

75. A. Bilodeau et L. Turgeon, «L'immigration [...]».

76. *Ibid.*, p. 285.

TABLEAU 1

ACCORD ou désaccord des Québécois francophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs D'ÉCOLES publiques, en fonction du niveau d'appréciation (positif/négatif) envers les immigrants (2019) (%)

	APPRÉCIATION NÉGATIVE DES IMMIGRANTS	APPRÉCIATION POSITIVE DES IMMIGRANTS	TOTAL
En accord avec le port de signes religieux	14,6%	35,3%	29,19%
En désaccord avec le port de signes religieux	85,4%	64,8%	70,81%
Total	100%	100%	100%
	V de Cramér = 0,25		

Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

Par la lecture du tableau 1, nous notons que ce sont 64,8% des Québécois qui, *à la fois*, expriment une appréciation positive des immigrants⁷⁷ et manifestent un désaccord à l'égard du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. Cette donnée nous révèle qu'il est alors impossible de réduire au même dénominateur le rapport des Québécois aux signes religieux – et par extension celui à la religion et à la laïcité – et leur rapport aux immigrants. Si les deux tiers de la population ont une appréciation positive des immigrants tout en désirant en même temps interdire le port de signes religieux, c'est peut-être qu'il n'y a pas nécessairement de liens entre les deux⁷⁸. Et au lieu de ramener de manière

77. La question qui fut posée est la suivante: «Quelle est votre opinion à l'égard de l'immigration?», avec les catégories de réponses suivantes: très positif, positif, négatif, très négatif. Nous les avons regroupées en deux grandes catégories: les réponses positives d'un côté, et les réponses négatives de l'autre.

78. Dans leur article traitant de l'insécurité culturelle et du racisme au Québec, Yannick Dufresne et ses collègues utilisent le cas des accommodements raisonnables pour remettre en question l'idée reçue d'un Québec fiévreux de racisme. Ils utilisent les données issues notamment de la Boussole électorale (sondage volontaire ayant reçu plus d'un million de répondants lors de l'élection fédérale de 2015). Les auteurs montrent qu'il est statistiquement impossible de conclure qu'il y ait une association entre le rapport (positif ou négatif) aux accommodements raisonnables et le fait d'être un Québécois francophone, lorsqu'on inclut l'attitude envers les «minorités raciales». Or, le fait d'être jeune, de

univoque l'appui à la loi 21 chez une majorité de Québécois à un réflexe de repli identitaire, il serait peut-être plus prudent de lire leur attitude d'une manière plus nuancée⁷⁹. Si ceux qui sont en défaveur de l'immigration sont généralement heureux des restrictions de la loi 21, ce n'est pas le cas de tous ses partisans. En fait, l'immigration ne semble pas être un facteur déterminant comme l'ont supposé maints commentateurs et chroniqueurs.

L'OPINION DES QUÉBÉCOIS A-T-ELLE CHANGÉ DEPUIS LA CHARTE DES VALEURS À LA LOI 21 ?

À la vue de ces données, une question demeure : la situation décrite en 2019 est-elle somme toute similaire à celle qui prévalait au temps de la charte des valeurs et de la laïcité en 2014 ? Autrement dit, sommes-nous devant une constante de l'identité québécoise ou devant un contexte en évolution ? Est-ce que l'avis des Québécois sur cette question était similaire en 2014 ? Retrouvions-nous chez les mêmes catégories d'individus des orientations similaires ? Comparons alors les résultats de deux sondages à partir de modèles logistiques⁸⁰. Pour ce faire, examinons la même question relative à l'accord ou au désaccord des Québécois face au port de signes religieux pour les enseignants et

présenter un niveau plus élevé de religiosité et une attitude positive à l'égard des minorités religieuses seraient les facteurs explicatifs d'un appui aux accommodements raisonnables. Ces données confirment l'hypothèse avancée par les auteurs, à savoir que le niveau de religiosité plus faible des Québécois francophones expliquerait leur froideur aux accommodements raisonnables. Dans l'article de Dufresne et collaborateurs, la religiosité est mesurée à partir d'une échelle (0-10) mesurant l'importance que la religion a dans la vie des individus. Cela ne correspond pas au fait de strictement appartenir à une religion, comme nous le présentons dans notre article. Pourtant, cette étude nous paraît complémentaire à la nôtre, puisque nos bases de données ne nous permettaient pas de prendre en compte le niveau de religiosité des individus sondés ; voir Y. Dufresne et collab., « Religiosity or Racism ? [...] ».

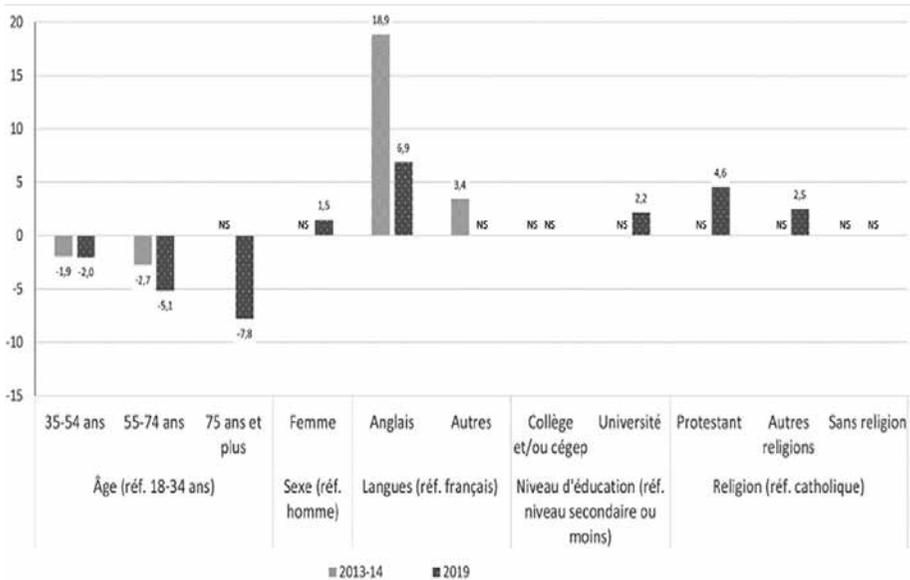
79. Comme le proposent d'ailleurs Y. Dufresne et ses collègues, *ibid.*

80. Notons au passage que la comparaison à titre indicatif entre les deux modèles est possible puisque les mêmes questions furent posées et que les mêmes catégories de réponses étaient disponibles. Or, il est important de répéter que les bases de données, bien que représentatives et pondérées, ne sont pas exactement les mêmes. Il ne s'agit pas de données longitudinales.

les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques, pour les années 2013-2014 et 2019⁸¹.

GRAPHIQUE 5

Rapports des cotes (*odds ratios*) significatifs (95%) du modèle logistique sur l'accord (valeurs positives) ou le désaccord (valeurs négatives) du port de signes religieux chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques (2013-2014 et 2019).



Notes: © É.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair. Toutes les données présentées ici ont un seuil de significativité de 95% ($p \leq 0,05$). «NS» indique la non-significativité des rapports de cotes. Les deux modèles furent effectués avec des bases de données différentes, mais avec des questions identiques. Ils sont donc présentés côte à côte à titre indicatif, plutôt que faisant partie du même ensemble statistique. Le modèle de 2013-2014 obtient un R^2 de 0,217. Le modèle de 2019 obtient un R^2 de 0,189. Les autres variables (non significatives) sont: le salaire, l'état matrimonial et l'importance accordée à la religion. Sources: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20; sondage Léger effectué pour le Projet sur la diversité provinciale / Provincial Diversity Project dirigé par Antoine Bilodeau, Luc Turgeon, Stephen White et Ailsa Henderson du 20 décembre 2013 au 9 février 2014 auprès de 1000 répondants, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 1,08%, 19 fois sur 20.

81. Notre modèle brosse un portrait des chances qu'un individu soit en accord avec le port de signes religieux. Une valeur positive signifie qu'un individu appartenant à cette catégorie de la variable a plus de chances que la catégorie de référence d'être en accord avec le port de signes religieux. Dans le cas opposé, une variable négative indique qu'il y a un moins grand nombre de chances, comparativement à la catégorie de référence, qu'un individu soit en accord avec le port de signes religieux.

Le premier modèle (2013-2014)⁸² nous montre à voir que la langue, la religion et l'âge sont, dans cet ordre, les variables autour desquelles se polarise l'opinion des individus. D'abord, un effet de génération semble clairement établi. Plus les individus sont âgés, moins ils croient que le port d'un signe religieux devrait être autorisé pour les enseignants. Les personnes de 35 à 54 ans ont 1,9 fois moins de chances d'être en accord que les personnes âgées de 18 à 34 ans. Cela peut même aller jusqu'à 2,7 fois moins de chances pour les personnes de 55 à 74 ans comparativement aux personnes âgées de 18 à 34 ans. Il n'est toutefois pas surprenant de constater qu'une diminution graduelle du niveau d'appui à cette dimension de la loi s'opère selon l'âge. Ensuite, les anglophones ont près de 19 fois plus de chances d'accepter qu'un enseignant affiche un signe religieux à l'école, comparativement aux francophones. Ce clivage immense est le plus spectaculaire de nos modèles et vient appuyer l'hypothèse du clivage linguistique élaborée plus tôt à partir des données descriptives. Quant aux allophones, ils ont 3,4 fois plus de chances que les personnes de langue maternelle française d'accepter le port de signes religieux. En ce qui a trait aux variables religieuses proprement dites, il est impossible de se prononcer, le seuil de significativité statistique n'étant pas atteint⁸³.

Pour ce qui est du second modèle (2019), nous voyons qu'il y a une diminution de la polarisation au sein de la variable la plus clivante : la langue. Autrement dit, les rapports de cotes obtenus sont moins spectaculaires, suggérant une différenciation moins grande et davantage de catégories significatives. Au niveau de l'âge, seule variable où il n'y a pas de diminution systématique, nous observons un maintien chez les 35-54 ans et une hausse chez les 55-74 ans, passant de -2,7 fois à -5,1. Chez les 75 ans et plus, nous constatons qu'ils ont 7,8 fois moins de chances d'être d'accord avec le port de signes religieux chez les

82. Il fut effectué au temps des débats sur la charte des valeurs du Parti québécois et est identifié par les bandes gris pâle (graphique 5).

83. Notons que si l'on change la catégorie de référence – du catholicisme à l'islam –, il devient possible d'atteindre certains seuils de significativité. Avec cette seconde configuration, nous remarquons que les catholiques (-8,7), les protestants (-7,8), les autres religions (-8,2) et les sans-religion (-13,8) ont moins de chances d'être en accord avec le port de signes religieux chez les professeurs et directeurs d'écoles publiques. Les individus de toutes les autres religions (et les sans-religion) ont plus de chance d'être en accord avec l'interdiction du port de signes religieux que les personnes appartenant à l'islam. Autrement dit, les musulmans sont plus souvent en désaccord avec l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants (comparativement aux autres groupes religieux).

enseignants que les jeunes de 18 à 25 ans. Il est donc possible d'estimer une certaine stabilité, notamment chez les moins de 55 ans. Un hiatus semble donc peu à peu se creuser entre les plus jeunes et les plus vieux, laissant présager des différences générationnelles croissantes. La seconde variable, celle du sexe des répondants, qui n'était pas significative dans le premier modèle, nous montre en 2019 que les femmes sont plus souvent en accord avec le port de signes religieux que les hommes, et ce, par une marque de 1,5 fois plus. Difficile d'expliquer cette prévalence. Pour ce qui est de la langue, une diminution importante se produit chez les anglophones. Les chances d'être en accord avec le port des signes religieux chez les enseignants et les directeurs d'écoles (par rapport aux francophones) passent chez les anglophones de 19 fois plus en 2013-2014 à 6,9 fois plus en 2019. Avec précaution, nous pourrions en déduire une diminution, entre 2013-2014 et 2019, du clivage linguistique, bien que cela demeure présent, et ce, de façon non négligeable. Enfin, pour ce qui est de l'appartenance religieuse, on peut remarquer que les protestants ont 4,6 fois plus de chances de s'opposer à cette dimension de la loi. Les individus appartenant à une religion « autre » (que chrétienne) ont eux aussi, mais dans une proportion moindre (2,5 fois plus), plus de chances que les catholiques d'accepter le port de signes religieux⁸⁴.

Lorsqu'on compare les deux modèles de façon générale, ce qu'on remarque d'abord, c'est la permanence des variables culturelles. La langue comme la religion demeureraient, comme nous l'avons illustré avec les données descriptives, d'importants déterminants de l'attitude des citoyens à l'égard de la laïcité. Quant à l'âge, nous y voyons là aussi une piste de compréhension qui est d'abord le fait d'une certaine brisure générationnelle. Les chiffres touchant le baptême montrant clairement que, depuis 2001, la jeune génération de nouveaux parents semble de moins en moins encline à vouloir inscrire leur vie et celle de leurs enfants au sein de la lignée catholique. Ainsi, un seuil générationnel semble apparaître entre une partie de la population vieillissante demeurant attachée à une vision plus « catho-laïque » du Québec et une plus jeune cohorte (issue surtout de Montréal) ayant davantage l'expérience des

84. En ayant les catholiques comme catégorie de référence à la variable religieuse, il est statistiquement non-significatif de comparer le modèle de 2019 à celui de 2013-2014. Néanmoins, lorsqu'on isole l'islam comme catégorie de référence en 2019, on remarque que les catholiques se comportent sensiblement comme les sans-religion en ayant respectivement des rapports de cotes de -5 et -5,2.

nouvelles particularités culturelles issues de l'immigration, entre autres. En cela, les préceptes de la loi 101, comme facteur d'intégration des minorités culturelles immigrantes, ont en effet contribué à réunir un peu plus la jeunesse issue de l'immigration et celle du Québec dit de souche, modelant ainsi une certaine sensibilité cosmopolite⁸⁵ inspirée par le multiculturalisme canadien-anglais, à Montréal et à Gatineau, surtout.

CONCLUSION. MIEUX COMPRENDRE LE MOMENT DE LA LOI 21 : ENTRE RUPTURE GÉNÉRATIONNELLE ET AFFIRMATION NATIONALITAIRE

Les attitudes et l'opinion des Québécois et des Québécoises face aux mesures restrictives mises de l'avant par la loi 21 montrent à voir quatre fractures au sein de la société. D'abord, il y a celle liée à la langue. Une majorité de citoyens de langue anglaise du Québec ont une opinion nettement plus défavorable de la loi 21 que les citoyens francophones, et ce, quels que soient leur âge, leur sexe, leur revenu, leur niveau de scolarité ou leur religion. L'appui à la loi 21 semble en quelque sorte associé au fait d'avoir le français comme langue maternelle. Il ne s'agit pas de causalité, mais d'une très forte prévalence, semblant creuser un écart entre deux populations, entre deux rapports à la culture, et entre deux façons de concevoir la gestion étatique du religieux. Une deuxième fracture, fortement liée à la première, se dessine à partir d'un hiatus entre la ville de Montréal (jusqu'en Outaouais) et le reste du Québec. Par sa composition sociodémographique typique des sociétés cosmopolites occidentales, une part importante des habitants de Montréal semble plus critique des mesures de la loi 21. C'est là où l'on retrouve le moins de diversité ethnoreligieuse que l'appui aux mesures restrictives de la loi 21 est le plus considérable. Les travaux de Turgeon et Bilodeau fournissent d'ailleurs d'excellentes pistes d'interprétation de ce type de phénomène⁸⁶. Une troisième fracture semble aujourd'hui poindre peu à peu, mettant face à face « catholiques » et « sans-religion » dans leur rapport à la laïcité. Le sondage de 2014 suggère que les sans-religion avaient 1,5 fois plus de chances d'être en désaccord avec le port des signes religieux chez les enseignants que les catholiques. Celui de 2019

85. J. Y. Thériault, *Sept leçons [...]*.

86. L. Turgeon et A. Bilodeau, « Minority Nations [...] » ; L. Turgeon et collab., « A Tale of Two Liberalisms? [...] ».

modère néanmoins un peu la tendance. Que des citoyens se déclarant «sans religion» soient contre l'interdiction des signes religieux semble logique et confirmerait une vue athéiste de l'existence⁸⁷. Or, que les catholiques en fassent de même est plus surprenant. En comparant les sondages de 2014 et de 2019, on peut remarquer comme une inversion tendancielle des polarités usuelles, comme si les personnes se déclarant «sans religion» devenaient de plus en plus enclines ou neutres face à la diversité ethnoreligieuse et à l'ostentation des signes religieux, alors que les personnes se déclarant catholiques semblent incarner peu à peu le pôle critique du religieux visible (qui n'est pas nécessairement l'apanage de la religion à laquelle ils appartiennent). La dernière fracture, et non la moindre, est directement liée à la question de l'appartenance religieuse : il s'agit de l'âge. En effet, près de 50 % (49,9 %) des Québécois se déclarant «sans religion» se retrouvaient chez les personnes âgées entre 15-34 ans, en 2016⁸⁸. Cela montre une fracture d'importance qui va s'accroissant, incarnée par le rapport au religieux, qui, en quelque sorte, viendrait jusqu'à teinter le rapport à la laïcité. La fracture générationnelle qui s'ouvre devant nous aujourd'hui témoigne non seulement d'une transformation du régime de religiosité, mais aussi d'une certaine résistance par rapport à ce changement, résistance incarnée par la population francophone du Québec suburbain ou en région de Montréal, de confession catholique et âgée d'environ 35 ans et plus (plus spécifiquement d'une cinquantaine d'années et plus).

Le Québec serait donc entré au cœur d'une longue transition vers un nouveau régime de religiosité, que Meunier et Wilkins-Laflamme ont nommé «pluraliste»⁸⁹. Est-ce que cela signifie pour autant que la loi 21 reflète cette transition? Oui et non, car toute la question est de savoir si celle-ci est la réalisation du régime de religiosité du catholicisme culturel⁹⁰ ou la production du nouveau régime dit pluraliste. Certaines

87. Évidemment, ce ne sont pas toutes les personnes se déclarant «sans religion» qui sont athées.

88. En 2016, 22,11 % des personnes âgées de 15 à 34 ans au Québec se déclaraient sans religion, soit 1,6 fois plus que pour les personnes âgées de 35 à 59 ans, et 6,3 fois plus que chez les aînés âgés de 60 ans et plus.

89. Sur ce régime de religiosité, lire É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]», p. 714-719.

90. Par exemple, une partie du programme autour de l'interculturalisme des années 1990, pour ne citer que cet exemple, s'intégrait assez bien à l'état catho-laïque de la société québécoise; voir F. Rocher et M. Labelle, «L'interculturalisme comme modèle [...]»; F. Rocher, «Le régime québécois [...]».

parties de la loi, notamment celle portant sur le retrait du crucifix de l'Assemblée nationale du Québec, semblent suggérer cet attachement catholique typique du régime culturel. Depuis 2014, l'idée même du retrait du crucifix a souvent été présentée par ses promoteurs comme une sorte de concession faite aux Québécois issus de la diversité ethno-religieuse, en retour d'une certaine paix sociale en ce qui a trait à la culture du majoritaire⁹¹. En outre, nous le disions plus haut, cette loi rassérène aussi une certaine stratégie de résistance adoptée par une part de la population québécoise qui, par les mesures restrictives de cette loi, affirme toute l'importance du régime de religiosité du catholicisme culturel. À l'évidence, sur le plan formel, ces mesures législatives, notamment l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants ou les personnes en autorité, n'ont rien à voir avec le catholicisme culturel lui-même. Toutefois, force est de constater qu'il existe un lien empiriquement vérifiable (et récurrent de sondage en sondage) entre les citoyens qui sont en accord avec ces mesures restrictives et l'identité typique des catholiques culturels du Québec (francophones, âgés de 35 ans et plus, vivant en banlieue de Montréal ou en région, et se déclarant de confession catholique). Inversement, ceux qui s'y opposent s'associent davantage au régime de religiosité pluraliste. Une part importante de ces derniers ont comme langue maternelle l'anglais, habitent Montréal, sont âgés de 35 ans et moins, et se déclarent davantage sans religion ou d'une religion autre que le catholicisme. Bref, plus on a été socialisé dans et par le régime de la religiosité culturelle catholique (et ses institutions), plus on semble d'accord avec les mesures clés de la loi 21 – notamment celles touchant l'interdiction du port de signes religieux. Il n'est également pas si surprenant de constater que c'est dans la grande banlieue de Montréal que cet accord est le plus soutenu. C'est aussi hors de Montréal que prédominent les taux les plus élevés de religiosité catholique chez les Québécois de 35 ans et plus. Deux régions et deux régimes de religiosité s'opposeraient donc au Québec à l'heure actuelle.

Il est essentiel d'ajouter deux remarques complémentaires. Tout d'abord, il importe de rappeler que la sortie du catholicisme culturel est d'abord le fait des plus jeunes – en ce qui a trait à la pratique religieuse, au mariage catholique et au baptême, notamment. Sans parler d'une

91. Pour une discussion autour de ce thème, lire notamment L. Beaman, « La religion hors la loi [...] ».

rupture complète, on constate que les 35 ans et moins et, plus encore, les 25 ans et moins incarnent une faille dans le continuum culturel d'hier⁹². Ce serait moins, pensons-nous, l'identification religieuse proprement dite que l'insertion générationnelle qui pourrait expliquer leur réserve à l'égard du projet de loi 21. Autrement dit, ce serait moins une question strictement de rapport au religieux différencié que d'insertion d'une génération à une époque correspondant à une forte exculturation du catholicisme de la société québécoise – notamment au sein de l'éducation, où le catholicisme confessionnel est exclu depuis 2008, et, plus largement, au sein de la famille qui n'a de cesse de connaître des transformations d'importance, des années 1980 à nos jours. Nous l'avons dit, au Québec, le rôle de l'école dans la socialisation religieuse des plus jeunes n'est pas négligeable. Elle aurait non seulement contribué à l'initiation catéchétique et sacramentelle, mais à la normalisation du catholicisme comme religion de référence. La jeune génération actuelle, formée au cours d'éthique et culture religieuse (ECR), n'aurait pas bénéficié de la même formation ni du même éthos que ses aînés. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que plusieurs demandes lors des débats entourant l'institutionnalisation du cours ECR ont tant insisté sur la place qui devait être faite au catholicisme comme religion primordiale des Québécois⁹³. On sentait, ne serait-ce que confusément, que quelque chose allait être perdu dans cette transition. La mise sur pied des cours ECR signalait moins l'endoctrinement au multiculturalisme, comme le prétendait J. Quérin⁹⁴, que la fin de la socialisation religieuse étatiquement prise en charge⁹⁵. Sorti du cadre étatique, le catholicisme, pour être reproduit, dépendait désormais du cadre familial et de l'univers médiatique. Deux mondes dans lesquels les valeurs et autres biens symboliques, culturels et religieux se font une compétition féroce, et où le catholicisme est un joueur plutôt marginalisé. En somme, le partage de référents communs spécifiques à un groupe d'âge importerait ici sans doute plus que toute autre variable.

92. Cela réalise peut-être un peu tardivement la prédiction qu'avait faite Jacques Grand'Maison dans J. Grand'Maison, *Vers un nouveau conflit [...]*.

93. J.-P. Perreault, «La mise en place du cours [...]».

94. J. Quérin, *Le cours Éthique et culture religieuse [...]*.

95. Il est tout de même curieux que ce soit au nom d'une désinstitutionnalisation étatique qu'on ait abrogé les cours ECR, eux-mêmes pourtant fruits d'une autre désinstitutionnalisation étatique.

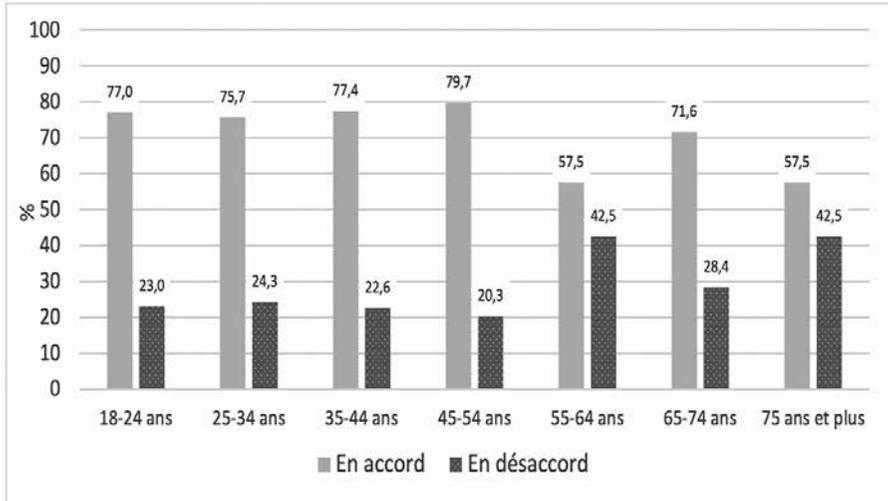
Deuxièmement, nous ne pourrions clore un tel texte sans faire remarquer que, malgré les spécificités et différenciations qui nous ont permis d'identifier les populations typiques de l'accord ou du désaccord aux préceptes de la loi 21, l'approbation aux principales mesures de cette loi est largement partagée par une grande majorité dans la population, surtout francophone. Même parmi les 35 ans et moins de Montréal, même sans religion, l'accord avoisine les 50%. Au sein du Québec francophone, bien qu'il existe une relation significative entre l'âge et l'accord à la loi, l'appui global à la loi 21 semble transcender les diverses variables sociodémographiques (dont l'appartenance religieuse, l'éducation, la classe sociale ou le sexe). En d'autres termes, l'appui à la loi 21 relève en partie aussi de quelque chose comme une affirmation nationalitaire, qu'il faudra assurément aussi mieux comprendre pour saisir toute la complexité de la dynamique entre religion et laïcité au Québec⁹⁶.

96. À ce sujet, voir J.-F. Laniel, «La laïcité québécoise [...]»; J.-F. Laniel, «Le droit est-il transparent à lui-même? [...]»; D. Koussens, J.-F. Laniel et J.-P. Perreault, *Étudier la religion [...]*; D. Koussens, C. Mercier et V. Amiraux, *Nouveaux vocabulaires [...]*.

Annexe

GRAPHIQUE 6

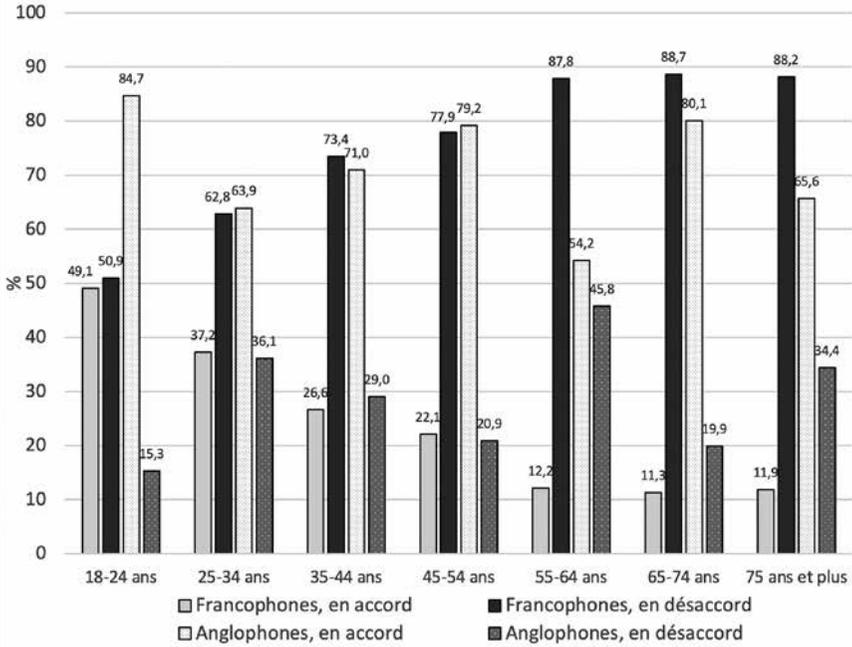
Accord ou désaccord des Québécois anglophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source : les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

GRAPHIQUE 7

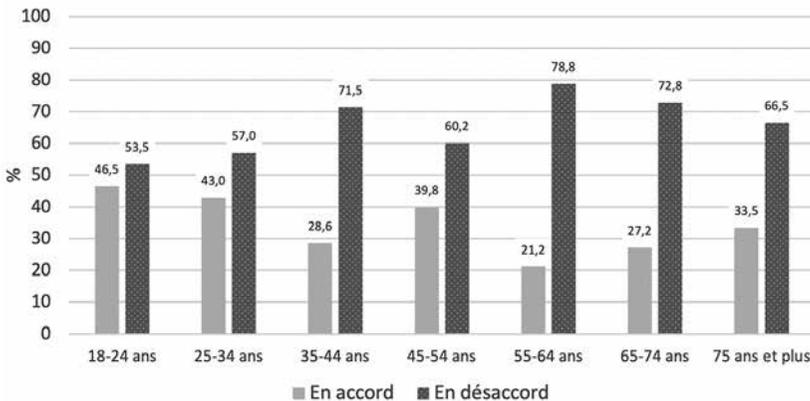
Accord ou désaccord des Québécois francophones et anglophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les juges, les policiers et les gardiens de prison, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

GRAPHIQUE 8

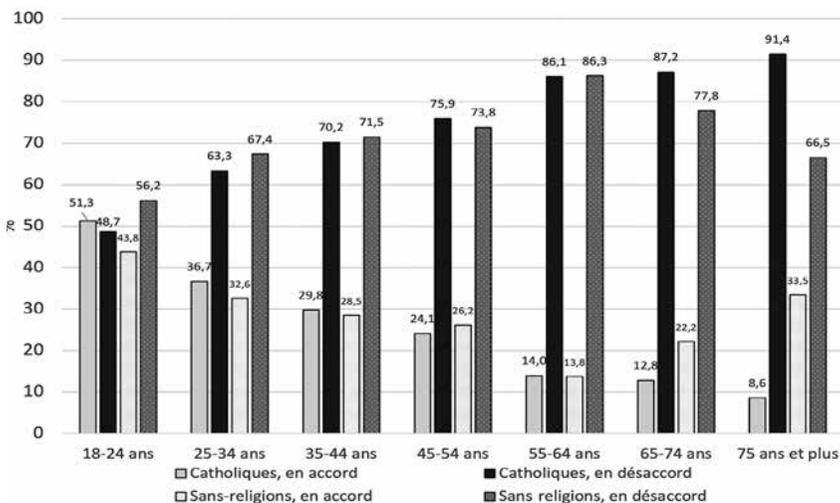
Accord ou désaccord des Québécois sans appartenance religieuse face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source : les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

GRAPHIQUE 9

Accord ou désaccord des Québécois d'appartenance catholique ou sans religion face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les juges, les policiers et les gardiens de prison, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source : les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

BIBLIOGRAPHIE

- Baubérot, Jean (2015), *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Beaman, Lori G. (2016), «La religion hors la loi: exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine», dans David Koussens, Marie-Pierre Robert, Claude Gélinas et Stéphane Bernatchez (dir.), *La religion hors la loi. L'État libéral à l'épreuve des religions minoritaires*, Bruxelles, Bruylant, p. 43-61.
- Beaman, Lori G. (2020), *The Transition of Religion to Culture in Law and Public Discourse*, Londres, Routledge.
- Beaman L. (2017), «Living Well Together in a (non) Religious Future: Contributions from the Sociology of Religion», *Sociology of Religion*, vol. 78, n° 1, p. 9-32.
- Bilodeau, Antoine et Luc Turgeon (2014), «L'immigration: une menace pour la culture québécoise? Portrait et analyses de perceptions régionales», *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 47, n° 2, p. 281-305.
- Bilodeau Antoine, Luc Turgeon, Stephen White et Ailsa Henderson (2018), «Strange Bedfellows? Attitudes toward Minority and Majority Religious Symbols in the Public Sphere», *Politics and Religion*, vol. 11, n° 2, p. 309-333.
- Bilodeau, Antoine, Luc Turgeon, Stephen E. White et Ailsa Henderson (2014), *Base de données: Provincial Diversity Project / Projet sur la diversité provinciale*.
- Bouchard, Gérard (2019), *Mémoire sur le projet de loi 21 présenté à la commission parlementaire*, Québec, Assemblée nationale du Québec.
- 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), *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, Province de Québec.
- Bréchon, Pierre, Frédéric Gonthier et Sandrine Astor (2019), *La France des valeurs. Quarante ans d'évolutions*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Dufresne, Yannick, Anja Kilibarda, André Blais et Alexis Bibeau (2019), «Religiosity or racism? The bases of opposition to religious accommodation in Quebec», *Nations and Nationalism*, vol. 25, n° 2, p. 673-696.
- Durand, Claire (2013), «Charte des valeurs: qu'en disent les sondages?», *L'Actualité*, 19septembre, en ligne, <https://lactualite.com/politique/charte-des-valeurs-ou-va-lopinion-publique>.
- Ferretti, Lucia (1999), *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Québec, Boréal.
- Gauvreau, Michael (2006), *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Giguère, Alain (2017), «Sur mon radar cette semaine, 4 octobre», en ligne, <https://www.crop.ca/fr/blog/2017/168>, consulté le 14 avril 2020.
- Gouvernement du Québec (2019), *Projet de loi n° 21. Loi sur la laïcité de l'État*, Québec, Gouvernement du Québec.

- Grand'Maison, Jacques (1992), *Vers un nouveau conflit des générations. Profils sociaux et religieux de 20-35 ans*, Montréal, Fides.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003a), « Pour une sociologie des “modernités religieuses multiples” : une autre approche de la “religion invisible” des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, p. 287-295.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003b), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- Isambert, François-André (1976), « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, p. 573-589.
- Koussens, David (dir.) (2016), « Les terrains de la laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, numéro thématique, vol. 57, n° 2-3.
- David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Koussens, David et Catherine Foisy (2018), « Une protolaïcité au Québec ? », dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 345-363.
- Koussens, David, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (2020), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Sciences religieuses).
- Koussens, David, Charles Mercier et Valérie Amiraux (2020), *Nouveaux vocabulaires de la laïcité*, Paris, Classiques Garnier (coll. Rencontres).
- Lambert, Yves (2004), « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 2, p. 307-338.
- Laniel, Jean-François (2018), « Le droit est-il transparent à lui-même ? Pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture », dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 311-344.
- Laniel, Jean-François (2016), « La laïcité québécoise est-elle achevée ? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », dans E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles : six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 423-474.
- Laniel, Jean-François (2010), *Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain*, thèse de maîtrise (sociologie), Ottawa, Université d'Ottawa.
- Laniel, Jean-François et Joseph Yvon Thériault (2020), *Les petites nations. Culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier (coll. Rencontres).
- Leclerc, Jean-Claude (2010), « Sondage de CROP sur Jésus – La foi des Québécois à l'ère des peurs identitaires », *Le Devoir*, 8 mars, en ligne, <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/284506/sondage-de-crop-sur-jesus-la-foi-des-quebecois-a-l-ere-des-peurs-identitaires>, consulté le 14 avril 2020.
- Léger (2019), *Restrictions sur les signes religieux au Québec : qui et pourquoi ?*, sondage, commandité par Jack Jedwab et l'Association d'études canadiennes, Montréal
- Léger (2019), *Sondage sur la laïcité*, commandité par la Coalition Avenir Québec (CAQ), Montréal.

- Lemieux, Raymond (2018), « Introduction. Repenser la laïcité québécoise à partir de ses acteurs catholiques », dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 4.
- 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, Éditions de l'IQRC.
- Lemieux, Vincent (1979), *Les cheminements de l'influence. Systèmes, stratégies et structures du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, Vincent (1973), *Le quotient politique vrai. Le vote provincial et fédéral au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gouvernement du Québec (2019), *Loi sur la laïcité de l'État*, Québec, Assemblée nationale du Québec.
- Martin, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Londres, Blackwell.
- Martin, David (1969), « Notes for a General Theory of Secularisation », *Archives européennes de sociologie*, vol. 10, n° 2, p. 192-201.
- Martinez, Emmanuel (2019), « Projet de loi sur la laïcité : "au Québec, c'est comme ça qu'on vit", dit François Legault », *Le Journal de Montréal*, 31 mars, en ligne, <https://www.journaldequebec.com/2019/03/31/laicite-de-letat-legault-sadressera-aux-quebecois-en-fin-dapres-midi>.
- Meunier, É.-Martin (2020), « L'appartenance catholique des Québécois et son double », dans Valérie Aubourg, Deirdre Meintel et Olivier Servais (dir.), *Ethnographies du catholicisme*, Paris, Karthala.
- Meunier, É.-Martin (2018). « Élucider les rapports Église/État, d'hier à aujourd'hui : la Somme sociohistorique de Philippe Portier », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 47, n° 3, p. 465-470.
- Meunier, É.-Martin et Jean-François Laniel (2012), « Nation et catholicisme culturel au Québec : dynamique d'une recomposition », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 41, n° 4, p. 595-617.
- 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 (dir.), *Religion et modernité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 79-128.
- Meunier, É.-Martin et Jacob Legault-Leclair (2020), « Les inquiétudes d'une majorité et la loi 21 : le Québec, le catholicisme et la laïcité en 2019 », *Revue internationale des francophonies*, vol. 8, en ligne, publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1167.
- 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 Mabile (dir.), *La longue transition du catholicisme. Gouvernamentalité et influence*, Paris, Éditions du Cygne, p. 27-63.
- 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.
- Nault, Jean-François et É-Martin Meunier (2017), «Is Quebec Still a Catholicly Distinct Society within Canada? An Examination of Catholic Affiliation and Mass Attendance», *Sciences religieuses / Studies in Religion*, vol. 61, n° 2, p. 230-248.
- Noreau, Pierre, Emmanuelle Bernheim, Pierre-Alain Cotnoir, Pascale Dufour, Jean-Herman Guay et Shauna Van Praagh (2005), *Droits de la personne et diversité*, rapport de recherche remis à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Montréal, CRDP et Université de Montréal.
- 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*, Bordeaux, Éditions Bord de l'eau.
- Portier, Philippe (2016), *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Portier, Philippe et Jean-Paul Willaime (2021), *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Armand Colin.
- Putnam, Robert et David E. Campbell (2012), *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York, Simon and Schuster.
- Quérin, Joëlle (2009), *Le cours Éthique et culture religieuse: transmission des connaissances ou endoctrinement?*, cahier de recherche, Institut de recherche sur le Québec.
- Racine St-Jacques, Jules (2020), *Georges-Henri Lévesque, un clerc dans la modernité*, Montréal, Boréal.
- Rocher, François (2016), «Le régime québécois de laïcité: de la passivité à l'affirmation», 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. 501-546.
- Rocher, François et Micheline Labelle (2010), «L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité: compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois», dans Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 179-203.
- Roy, Martin (2014), «Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968)», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3, p. 205-228.
- Smith, Anthony D. (2004), *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, New York, Oxford University Press.
- Statistique Canada (2016), *Enquête sociale générale, Cycle 30 [Canada]: Les Canadiens au travail et à la maison*, Ottawa.
- Statistique Canada (2015), *Enquête sociale générale, Cycle 29 [Canada]: Emploi du temps*, Ottawa.
- Statistique Canada (2014), *Enquête sociale générale, Cycle 28 [Canada]: Sécurité des Canadiens*, Ottawa.
- Statistique Canada (2013), *Enquête sociale générale, Cycle 27 [Canada]: Identité sociale et don, bénévolat et participation*, Ottawa.
- Statistique Canada (2012), *Enquête sociale générale, Cycle 26 [Canada]: Les soins donnés et reçus*, Ottawa.

- Statistique Canada (2011), *Enquête sociale générale, Cycle 25 [Canada]: Famille*, Ottawa.
- Statistique Canada (2010), *Tableau 053-0001 : État civil, naissances, décès et mariages, Canada, provinces et territoires, trimestriel (nombre)*, CANSIM, en ligne, estat2.statcan.gc.ca/cgi-win/cnsmcgi.pgm?EST-Fi=ESTAT/FRANCAIS/CII_1-fra.htm&Lang=F&DirRep=ESTAT.
- Statistique Canada (2010), *Enquête sociale générale, Cycle 24 [Canada]: Bien-être et stress lié au manque de temps*, Ottawa.
- Statistique Canada (2009), *Enquête sociale générale, Cycle 23 [Canada]: Victimisation*, Ottawa.
- Statistique Canada (2008), *Enquête sociale générale, Cycle 22 [Canada]: Les réseaux sociaux*, Ottawa.
- Statistique Canada (2007a), *Enquête sociale générale, Cycle 21 [Canada]: La famille, le soutien social et la retraite*, Ottawa.
- Statistique Canada (2007b), *Recensement de la population, 2001 [Canada]. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers*, Ottawa.
- Statistique Canada (2006), *Enquête sociale générale, Cycle 20 [Canada]: Enquête sur les transitions familiales*, Ottawa.
- Statistique Canada (2005) *Enquête sociale générale, Cycle 19, [Canada]: Emplois du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.
- Statistique Canada (2001), *Enquête sociale générale, Cycle 15, [Canada]: Enquête rétrospective sur la famille, Fichier principal*, Ottawa.
- Statistique Canada (1998), *Enquête sociale générale, Cycle 12, [Canada]: Emploi du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.
- Statistique Canada (1996), *Enquête sociale générale, Cycle 11, [Canada]: L'entraide et le soutien social*, Ottawa.
- Statistique Canada (1995), *Recensement de la population, 1991 [Canada]. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers*, Ottawa.
- Statistique Canada (1992), *Enquête sociale générale, Cycle 7, [Canada]: L'emploi du temps – Principal*, Ottawa.
- Statistique Canada (1986), *Enquête sociale générale, Cycle 2, [Canada]: Emplois du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.
- Statistique Canada (1985), *Recensement de la population, 1981 [Canada]. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers*, Ottawa.
- Statistique Canada (1975), *Recensement de la population, 1971 [Canada]. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers*, Ottawa.
- Stolz, Jörg, Judith Könnemann, Mallory Schnewly Purdie, Thomas Englberger et Michael Krüggeler (2015), *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego. Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancé et du séculier*, Genève, Labor et Fides.
- Talin, Kristoff (2017), *Les valeurs de la société distincte. Une comparaison Québec – Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Talin, Kristoff (2006), *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Thériault, Joseph Yvon (2019), *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique.

- Thiessen, Joel et Sarah Wilkins-Laflamme (2020), *None of the Above. Nonreligious Identity in the US and Canada*, New York, New York University Press.
- Thiessen, Joel et Sarah Wilkins-Laflamme (2017), «Becoming a Religious None: Irreligious Socialization and Disaffiliation», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 56, n° 1, p. 64-82.
- Tremblay, Stéphanie (2010), *École et religions*, Montréal, Fides.
- 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.
- Tschannen, Olivier (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genève et Paris, Librairie Droz.
- Turgeon, Luc et Antoine Bilodeau (2014), «Minority Nations and Attitudes Toward Immigration: The Case of Quebec», *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 2, p. 317-336.
- Turgeon, Luc, Antoine Bilodeau, Stephen E. White et Ailsa Henderson (2019), «A Tale of Two Liberalisms? Attitudes toward Minority Religious Symbols in Quebec and Canada», *Canadian Journal of Political Science*, vol. 52, n° 2, p. 247-265.
- Voyé, Liliane (2006), «Religion et politique en Europe», *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 1, p. 139-163.
- Weber, Max (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- Weber, Max (1971) [1920], *Économie et société: les voies de salut et leur influence sur la conduite de la vie*, Paris, Plon.
- Weber, Max (1915-1920), *Sociologie des religions: l'éthique des religions mondiales*, traduction de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.
- Willaime, Jean-Paul (2008), *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Éditions Olivétan.
- Zubrzycki, Geneviève (2016), *Beheading the Saint: Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press.

DEUXIÈME PARTIE

*La laïcité
québécoise : analyses
sociohistoriques et
comparées*

CHAPITRE 3

Intégralisme post-chrétienté et laïcité ouverte chez les chrétiens progressistes de la revue dominicaine *Maintenant*, 1964-1968

Martin Roy

CHERCHEUR INDÉPENDANT

Un individu, pour qui la foi est le centre de l'existence, optera naturellement pour un modèle de laïcité qui permet à sa spiritualité, comme à celle des autres, possiblement, de s'exprimer de manière satisfaisante. Il réprouvera, en revanche, tout modèle de laïcité qui restreint la liberté religieuse. À l'inverse, un individu qui, croyant ou non, préférera une façon dite raisonnable de vivre et de penser la religion – autant la sienne propre, éventuellement, que celle des autres – marquera sa préférence pour un régime de laïcité qui impose des limites à la liberté religieuse. En revanche, une telle personne critiquera les laïcités dites ouvertes et libérales, dans la mesure où elles favoriseraient le développement des fondamentalismes et des fanatismes religieux. En somme, selon la façon dont on pense et vit sa religion, on sera amené soit à approuver, soit à critiquer tel ou tel modèle de laïcité. De toute évidence, les notions de religiosité et de laïcité sont interreliées.

Mais, afin d'approfondir les liens qui les unissent, il nous faut d'abord voir en quoi ces deux notions consistent précisément. Par religiosité, on entend, généralement, le degré d'intensité et d'engagement avec lequel le croyant d'une religion donnée vit et pense sa foi particulière. Cette définition assez ample entraîne au moins trois choses. La notion de religiosité renvoie, d'abord, à la position, centrale ou marginale, qu'occupe une religion donnée dans l'identité et la vision du

monde du croyant. D'autre part, la notion touche à l'étendue du territoire social et cognitif, étendu ou précisément circonscrit, que le fidèle d'une confession donnée assigne à sa foi religieuse. En troisième lieu, toute religiosité comporte un rapport à soi et à l'autre assez typique. Selon que le fidèle d'une religion est persuadé ou non que sa foi est la seule valable et véridique, il réclamera ou non pour elle un traitement de faveur en même temps qu'il aura tendance à éviter l'autre – c'est-à-dire le croyant non chrétien et l'athée – ou, bien au contraire, à voir en lui un « frère humain », avec qui il est impérieux de vivre et de cohabiter en harmonie.

Dans les principales revues d'idées de la Révolution tranquille (*Relations*, *Cité libre*, *Maintenant* et *Parti pris*) coexistent au moins trois manières de penser et de vivre le religieux en général et la foi chrétienne en particulier: 1) l'intégralisme de chrétienté, auquel nous donnerons aussi l'appellation de mentalité de chrétienté; 2) le néo-intégralisme, que nous désignons également sous le vocable d'intégralisme d'après-chrétienté; 3) et, enfin, l'humanisme laïque, aussi appelé *laïcisme* à l'époque.

Les deux premières visions enjoignent aux fidèles catholiques et à l'Église de mettre « tout l'Évangile dans toute la vie », pour reprendre une formule popularisée par l'abbé français Charles Thellier de Poncheville¹. Ces deux religiosités ont une vision élargie du territoire social et cognitif recouvert par la foi chrétienne. Bien qu'ils partagent une même origine, les deux intégralismes² ne s'entendent pas cependant sur la nature précise des réalités qui doivent être englobées par la foi chrétienne. Dans un cas, l'expression « toute la vie » inclut les institutions tandis que dans l'autre, elle les exclut.

-
1. C. Thellier de Poncheville, *Tout l'Évangile [...]*.
 2. C'est à Émile Poulat et à Jean-Marie Donegani, tous deux spécialistes du catholicisme français contemporain, que nous devons la notion d'intégralisme. Au second auteur, nous sommes redevables en particulier d'une meilleure compréhension de la diversité de ce courant dominant au sein du catholicisme moderne. Il a montré ainsi que l'intégralisme n'est pas toujours, ni nécessairement, lié à l'intransigeantisme catholique. Un intégralisme qui transige avec la modernité est tout à fait possible; et de fait, diverses manifestations de cette forme d'intégralisme sont apparues un peu partout dans le courant du XX^e siècle. Par ailleurs, ce que nous entendons ici par « néo-intégralisme » rappelle beaucoup cet intégralisme transactionnel. Voir J.-M. Donegani, *La liberté de choisir [...]*, p. 20-23, 138-173 et 243. Pour une application de cette notion au contexte québécois, voir M. Roy, « La sensibilité intégraliste [...] », p. 51-81.

Quant à l'humanisme laïque, troisième conception du religieux en présence, il suit une optique tout à fait contraire. Il se propose en effet d'organiser l'humanité sans recourir aux dieux. Certes, l'humanisme laïque ne constitue pas une religiosité à proprement parler, puisqu'il est défendu essentiellement, à l'époque, par des agnostiques et des athées. Pour autant, il ne se réduit ni à un athéisme, ni à un programme antireligieux voué à l'éradication des religions. Il constitue bien plutôt une philosophie humaniste et progressiste qui aspire d'abord à circonscrire et à réduire le territoire social et cognitif des religions à l'intime et à l'ultime, c'est-à-dire à la sphère privée, spirituelle et culturelle. Aussi n'est-il pas radicalement exclu qu'un chrétien puisse adhérer à l'humanisme laïque.

Chacune de ces visions du religieux a présenté des affinités et des antipathies particulières avec les diverses conceptions de la laïcité qui ont été mises de l'avant par les revues d'idées de l'époque. Ce fait indubitable nous conduit maintenant à définir, comme promis, la notion de laïcité, en laquelle nous voyons, à la suite de Jean Baubérot et de Micheline Milot, « un mode d'organisation du politique visant la liberté de conscience et l'égalité des citoyens³ ». Bien évidemment, en matière de liberté religieuse, les divers modèles de laïcité existants seront, selon les cas, plus généreux ou encore beaucoup plus restrictifs⁴.

Les principales publications de la Révolution tranquille conçoivent trois types différents de laïcité qui ont tous en commun de vouloir rompre, selon des modalités diverses, avec le régime de laïcité en place, qui avait pour effet de renforcer le quasi-monopole institutionnel catholique qui a prévalu historiquement en milieu francophone.

Parmi ces trois modèles, il convient de mentionner d'abord la laïcité pluraliste qui, mettant un terme à ce monopole, attribue à deux autres groupes convictionnels composant le groupe canadien-français, à

3. J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, p. 7.

4. Selon Jean Baubérot et Micheline Milot, les diverses laïcités existantes sont toutes constituées normalement de quatre principes qui n'ont pas tous la même importance : la liberté de conscience, l'égalité des citoyens, la neutralité de l'État et la séparation entre l'Église et l'État. Les deux premiers principes sont des finalités centrales de toute laïcité, tandis que les deux derniers, moins indispensables, sont, à vrai dire, des instruments en vue de la réalisation des deux objectifs précités (liberté de conscience et égalité des citoyens). Sur cette base, les mêmes auteurs esquissent une typologie des laïcités, selon la façon dont chaque modèle articule entre eux les quatre principes évoqués. Voir *ibid.*

savoir les protestants et les agnostiques, des écoles particulières qui refléteront leurs convictions respectives. En deuxième lieu, signalons un autre modèle, qui ambitionne d'éliminer toute trace de religion de la sphère des institutions publiques. À l'époque, on donne également à ce modèle de laïcité stricte l'appellation de laïcisme. Durant la Révolution tranquille, le mot *laïcisme* renvoie, donc, autant à une philosophie humaniste (l'humanisme laïque) qu'à un type particulier de laïcité (la laïcité stricte et républicaine). Mentionnons enfin, pour terminer la marche, la laïcité ouverte qui constitue une sorte de compromis entre la laïcité pluraliste et le laïcisme.

Dans le présent exposé, nous nous concentrerons sur les rapports étroits qui, durant les années 1964-1968 au Québec, unissent, d'un côté, le néo-intégralisme que véhiculent les catholiques de gauche de la revue *Maintenant*⁵, alors influente⁶, et, d'un autre côté, le modèle de laïcité ouverte qu'ils ont pu défendre vers la seconde moitié des années 1960. Après avoir pris position, entre 1962 et 1964, en faveur de la laïcité pluraliste⁷, les catholiques de gauche de la revue *Maintenant* ont été, par la suite, les liquidateurs de l'idéal de chrétienté, de même que les partisans d'une forme nouvelle d'intégralisme et d'une laïcité ouverte. La mise en place des principaux éléments d'un néo-intégralisme, au sein de cette revue intellectuelle, se fera progressivement entre les années 1964 et 1968, tandis que la formation d'une laïcité ouverte s'échelonnait entre les années 1965 et 1968, pour se maintenir par la suite jusqu'à la disparition du mensuel en 1974.

-
5. Pour des fins de commodité, nous identifierons ici les intellectuels croyants de la revue *Maintenant* comme « catholiques », bien qu'ils aient préféré le plus souvent se désigner eux-mêmes comme « chrétiens », par souci d'œcuménisme.
 6. Fondé en janvier 1962, ce mensuel a été la propriété de l'ordre des Dominicains qui, par le passé, a défendu des positions avancées. Aussi la publication s'associera-t-elle également à des causes progressistes comme la promotion des idées du concile Vatican II, la liquidation de l'idéal de chrétienté ainsi que la défense du socialisme démocratique et de la souveraineté du Québec. Même si les autorités dominicaines lui laissent une grande marge de manœuvre, l'équipe de la revue ne pourra toutefois éviter de rompre définitivement avec elles en décembre 1968. Devenue « mensuel indépendant », la publication sera par la suite très proche du Parti québécois jusqu'à sa fermeture.
 7. M. Roy, « Catholicisme de gauche [...] », p. 106-116.

LA LOGIQUE DU NÉO-INTÉGRALISME

Afin de déterminer vers quel modèle de laïcité elle tend naturellement, il nous faut d'abord esquisser les contours de la religiosité néo-intégraliste elle-même. Pour ce faire, nous nous efforcerons d'abord de la situer par rapport à chacune des deux autres conceptions du religieux en présence dans le champ intellectuel de la Révolution tranquille, soit la mentalité de chrétienté et l'humanisme laïque.

LA MENTALITÉ DE CHRÉTIENTÉ

C'est après avoir condamné, entre 1964 et 1966, l'idéal de chrétienté que les chrétiens progressistes de *Maintenant* seront amenés, entre 1964 et 1968 environ, à concevoir un néo-intégralisme qui subsistera jusqu'à la fermeture de la publication. À travers le procès de cet idéal, plus précisément, c'est la notion d'institutions chrétiennes et confessionnelles qu'ils veulent essentiellement contester.

D'emblée, la chrétienté est, inséparablement, un cadre sociostructurel et mental. En tant que cadre sociostructurel, la chrétienté exige au départ que l'ensemble de la société et des institutions soient structurées sur des bases confessionnelles. Mais, ne pouvant confessionnaliser un État qui, dans le monde moderne, se laïcise irrémédiablement, les tenants d'un tel idéal se limiteront, par la suite, à jeter les bases d'une contre-société confessionnalisée en marge de la société globale. En tant que cadre mental, la chrétienté entend christianiser, pour ainsi dire, l'intégralité de la culture et des mentalités. Le volet sociostructurel de l'idéal de chrétienté met en place les conditions de possibilité de son volet mental. Pour ceux qui portent une telle conception du religieux, vivre intégralement l'Évangile est impensable en dehors d'un régime institutionnel de chrétienté.

Au Québec, l'idéal de chrétienté a pris diverses formes. Après avoir tenté vainement de confessionnaliser l'État québécois vers la fin du XIX^e siècle⁸, l'Église catholique se contentera par la suite de mettre en place, en milieu canadien-français, un réseau d'institutions

8. Sur ces tentatives infructueuses de confessionnalisation de l'État ou du parti conservateur québécois par les ultramontains canadiens-français, voir, notamment, N. Fahmy-Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec [...]*.

confessionnelles aspirant le plus possible à l'autosuffisance (au point de former, pour ainsi dire, une espèce d'ordre social catholique). Qui plus est, on tentera le plus possible de transposer le principe de confessionnalité dans la sphère des institutions publiques (écoles, hôpitaux, services sociaux et état civil). Jusqu'à la Révolution tranquille, les institutions confessionnelles vont exercer un quasi-monopole sur la vie sociale, culturelle et associative des francophones.

Mais, plus on avance dans le XX^e siècle, plus des voix s'élèvent pour contester ce monopole ou pour remettre en question, dans le cas des plus audacieux, le principe même de confessionnalité. Fondé en avril 1961, le Mouvement laïque de langue française (MLF) réclame ainsi, pour les citoyens agnostiques, le droit à leurs propres écoles qui seraient neutres et non confessionnelles⁹. Les dirigeants des syndicats ouvriers, enseignants et infirmiers, de même que certaines coopératives agricoles et financières, font le choix, durant ces années, de déconfessionnaliser puis de laïciser leurs institutions respectives¹⁰. De son côté, l'État québécois, juridiquement non confessionnel, intervient de plus en plus étroitement dans les chasses gardées scolaire et sociale (hôpitaux et services sociaux) de l'Église, ce qui implique leur déconfessionnalisation partielle¹¹. Dans ce contexte, l'épiscopat catholique défend mollement ce qui subsiste de la chrétienté canadienne-française, se concentrant uniquement sur la défense de l'école confessionnelle publique, qui se maintiendra jusqu'à la toute fin du XX^e siècle.

-
9. À ses débuts, le MLF est tiraillé entre une aile modérée qui défend des thèses pluralistes au chapitre scolaire (la solution Lacoste) et une aile radicale qui préconise des mesures uniformément et rigoureusement laïcistes. Ce groupe s'empare de la direction du mouvement en 1966. Voir N. Tessier, *Le Mouvement laïque de langue française [...]*.
 10. H. Bois, «Le clergé et la sécularisation [...]», p. 47-61; M. Lambert, «Le Mouvement Desjardins [...]», p. 59-90.
 11. La Révolution tranquille n'est ni l'époque du laïcisme triomphant ni celui du confessionnalisme absolu. C'est plutôt l'époque où règne une certaine hybridité ou ambiguïté, puisqu'on assiste à une intervention accrue d'un État qui demeure neutre (malgré tout) dans des institutions sociales et scolaires qui conservent une partie de leur confessionnalité. Ce n'est que quelques années plus tard que la situation se clarifiera et que le principe de non-confessionnalité s'imposera sans équivoque. Sur la question des écoles publiques, voir G. Rocher; «La sécularisation [...]», p. 168-175. Au chapitre de la laïcisation des hôpitaux, voir D. Juteau et N. Laurin, «La sécularisation et l'étatisation [...]», p. 155-167. Au sujet des mutations qui affectent les services sociaux durant la Révolution tranquille, voir A. Bourbeau, *La réorganisation de l'assistance [...]*; L. Ferretti, «Les agences sociales [...]», p. 69-88; et R. Mayer et L. Groulx, *Synthèse critique de la littérature [...]*.

LE PROCÈS D'UN IDÉAL

Entre 1964 et 1966, les catholiques de gauche de *Maintenant* vont se joindre à ce mouvement de remise en question des institutions confessionnelles et faire conséquemment le procès du régime de chrétienté. En premier lieu, ils condamnent avec vigueur tout régime de chrétienté parce qu'il répond à une volonté de puissance qui est tout à fait contraire à l'esprit de l'Évangile. Pour le chanoine belge Jacques Leclercq, qui écrit en décembre 1964 un article intitulé «Feu la chrétienté?», l'idéal en question rappelle l'épisode de la Tentation au désert lorsque Satan promet à Jésus tous les royaumes de la terre pourvu qu'il se prosterne devant lui et l'adore. Or, souligne le chanoine, le Christ a repoussé le Tentateur, de sorte que le projet de chrétienté, qui associe le christianisme au pouvoir et au «gouvernement de la terre», contredit la volonté expresse du Fondateur¹².

Ensuite, les chrétiens de gauche de *Maintenant* jugent chimériques et dépassées les prétentions du projet de chrétienté de vouloir confessionaliser toute ou une partie de la société. Pour le sociologue de Laval Fernand Dumont, un tel projet n'est plus à l'ordre du jour, en l'année 1966, avec la montée du pluralisme idéologico-religieux¹³. En voulant tout christianiser, en outre, l'idéal de chrétienté représente une forme d'impérialisme religieux qui n'est plus de saison, puisqu'il n'accorde aucune autonomie, même relative, aux réalités terrestres et profanes. En sursaturant de religieux ces réalités, la chrétienté les détourne, au contraire, de leur nature première. Or, comme l'affirme, en février 1966, le sociologue de Laval, le sens du profane s'est approfondi sensiblement au sein du monde moderne¹⁴. Là aussi, donc, l'idéal de chrétienté n'est plus à l'ordre du jour, surtout depuis que le concile Vatican II a statué qu'il était tout à fait conforme à la Révélation d'accorder une légitime et relative autonomie aux réalités terrestres.

L'idéal de chrétienté suppose, en outre, un rapport à l'altérité qui complique énormément le vivre-ensemble dans une société démocratique et pluraliste. Comme le souligne le dominicain français Pierre-André Liégé en février 1966, l'idéal de chrétienté «cèd[e] à un manichéisme

12. J. Leclercq, «Feu la chrétienté?», p. 377.

13. F. Dumont, «Chrétienté impuissante, défis d'aujourd'hui», p. 55.

14. *Ibid.*

qui identifie au monde des ténèbres tous les non-catholiques¹⁵». L'Autre étant diabolisé, il est jugé tout à fait indispensable, dans une optique de chrétienté, que les catholiques puissent et doivent disposer de leurs institutions particulières et nommément chrétiennes qui les en préserveront. L'idéal de chrétienté suppose donc un particularisme institutionnel chrétien assez appuyé, de même qu'un rapport à l'altérité fortement empreint de méfiance.

En janvier 1966, le dominicain Vincent Harvey dénonce ce rapport à l'autre, qui est propre à la mentalité de chrétienté, à travers une forte critique de l'adage célèbre voulant qu'il n'y ait point de salut en dehors de l'Église¹⁶. D'après lui, les croyants des religions protestantes et non chrétiennes, de même que les adeptes des «sagesses humaines» non explicitement théistes, ne sont pas irrémédiablement condamnés puisqu'ils peuvent défendre des valeurs et des principes tout à fait valables et même semblables à ceux que professe l'Église catholique elle-même. Aussi est-il possible, pour un catholique, d'y voir de véritables frères humains et de cohabiter à leurs côtés dans des institutions communes, sans devoir pour autant renoncer à vivre pleinement sa foi religieuse. Cette main que les intellectuels catholiques de *Maintenant* tendent vers l'autre est tout à fait conforme à l'esprit du concile Vatican II, qui amorce dans les années 1960 un dialogue avec les autres christianismes, les religions non chrétiennes et l'athéisme moderne.

DE FORTES RÉTICENCES À L'ÉGARD DE L'HUMANISME LAÏQUE

Ici, nous en arrivons à une première conclusion : entre 1964 et 1966, pour des raisons qu'ils jugent convaincantes, les catholiques progressistes de *Maintenant* condamnent, à la suite du concile Vatican II, l'idéal de chrétienté et, par le fait même, la mentalité qui lui correspond. En refusant de lier leur foi à un ordre social et institutionnel sursaturé de valeurs et de principes religieux, ils procèdent ainsi à une forme de dépouillement de leur foi. Mais, sur le chemin de la spiritualisation et de la spécialisation du religieux, est-ce qu'ils vont jusqu'à épouser en bloc tous les présupposés de l'humanisme laïque ? Après avoir liquidé l'idéal de chrétienté dans le dessein de purifier leur foi, est-ce que ces intellectuels croyants décident d'embrasser les principes de la philosophie

15. P.-A. Liégé, «Le poids des institutions», p. 60.

16. V. Harvey, «Hors de l'Église, point de salut?», p. 1-3.

laïciste, dont les principaux représentants à l'époque sont les militants radicaux du MLF et les animateurs de la revue *Parti pris*¹⁷? Ces deux questions résolues, nous serons mieux en mesure de définir la façon dont nos intellectuels croyants conçoivent le religieux en général et la foi chrétienne en particulier.

En vertu de l'humanisme laïque, l'aire sociale et cognitive du religieux est fortement réduite : elle est circonscrite au domaine de l'intime et de l'ultime. Pour les partisans de cette vision du religieux, les réalités terrestres qui excèdent ce domaine, comme la politique ou le social, doivent être considérées non pas seulement comme relativement autonomes par rapport au religieux, mais comme étant pleinement autosuffisantes. Ces domaines se suffisant à eux-mêmes, le religieux n'est censé y exercer aucune influence, même indirecte et lointaine. De sorte que les hommes ne doivent nullement consulter leur foi quand ils évoluent dans un contexte institutionnel autre que purement culturel, ou encore lorsqu'ils interviennent, par exemple, dans des débats sociaux, économiques ou encore politiques. La religion est une catégorie isolée et fortement circonscrite qui ne communique pas avec les autres dimensions non directement et non expressément spirituelles de l'existence. Au contraire de toute sensibilité intégraliste qui tend à en faire une dimension englobante, le religieux ne doit constituer, dans la perspective de l'humanisme laïque, qu'un aspect très secondaire de l'existence de l'individu, même croyant.

Ainsi donc, est-ce que, après avoir liquidé l'idéal de chrétienté, nos catholiques progressistes choisissent de rallier cette philosophie du religieux ? Comme les intellectuels laïcistes, ils rejettent, bien entendu, toute notion d'une confessionnalisation de la société et des institutions, ainsi qu'un envahissement excessif du religieux dans les réalités dites terrestres. Mais, au-delà de ces points qu'ils ont en commun avec eux, nos catholiques de gauche s'inscrivent en faux contre plusieurs autres présupposés de l'humanisme laïque, comme celui voulant que l'Église doive se limiter à sa seule mission culturelle. Pour ces intellectuels croyants, une Église sortie de la chrétienté et exempte de tout lien avec l'ordre établi ne doit pas se réduire à un simple service culturel : au contraire, elle se doit plus que jamais d'exercer une fonction

17. M. Roy, «Le programme laïciste [...]», p. 205-228.

critico-prophétique au sein de la société en se prononçant par exemple sur des enjeux comme la justice sociale¹⁸.

Nos intellectuels croyants sont amenés à rejeter également cet autre présupposé laïciste voulant que le chrétien soit censé faire le vide de sa foi religieuse lorsqu'il prend parti dans des débats qui excèdent la sphère purement spirituelle. Aux yeux des catholiques de gauche de *Maintenant*, la foi chrétienne est appelée non pas à pénétrer la totalité des institutions d'une société ou d'une communauté donnée en tant que telle, mais bien plutôt à informer le système d'attitudes et de comportements des fidèles, y compris sur des enjeux qui concernent davantage la vie publique, comme, par exemple, la politique, l'économie ou le social. Ces intellectuels croyants s'en remettent ainsi aux valeurs et aux principes de l'Évangile pour déterminer quelle attitude adopter en matière de question sociale et nationale, par exemple. C'est ainsi que, consultant leur foi religieuse, ils décident d'opter pour le socialisme démocratique, à partir de 1965, ou encore pour l'indépendance du Québec, à compter de l'automne 1967, alors qu'une approche laïciste aurait consisté, de son côté, à refuser toute implication des valeurs et considérations religieuses dans les choix et les prises de position politiques.

Mais là ne s'arrête pas la critique implicite de la philosophie laïciste par les animateurs de *Maintenant*. Même après avoir désavoué fortement la notion d'institution confessionnelle, ceux-ci s'opposent en effet à ce que, dans certains contextes sociostructurels, comme dans l'école publique neutre projetée par les intellectuels laïcistes, le croyant usager de l'institution soit, par principe, forcé de se dépouiller de toute sa christianité. Selon eux, l'usager-croyant doit pouvoir au contraire extérioriser sa foi, l'exprimer à tout moment, y compris dans un cadre public et neutre, puisque ladite foi est au centre de son existence et de sa vision du monde. Les tenants de l'humanisme laïque ont, en revanche, une conception beaucoup plus spécialisée, compartimentée et ponctuelle du religieux, dont les manifestations sont censées être circonscrites à un

18. Fernand Dumont insiste, aussi tôt qu'en février 1966, sur la nécessité de remplacer l'Église de chrétienté par une Église prophétique: «La fonction prophétique dans l'Église (mise en veilleuse dans les âges de chrétienté) représente précisément la nécessaire et constante contestation de l'histoire par les chrétiens. Contestation des injustices sociales, en particulier, dont les prophètes de la Bible nous ont donné l'exemple.» Ce faisant, le sociologue de Laval refuse l'avènement d'une Église et d'une religiosité qui se contenteraient de la seule quête individuelle du salut extramondain. Voir F. Dumont, «Pour sortir du ghetto: une anthropologie nouvelle», p. 56.

contexte purement spirituel et culturel. En dehors de ce cadre, d'après eux, la foi n'est pas à sa place. Pour nos catholiques progressistes, une telle position équivaut à une négation de la christianité du croyant, qui doit pouvoir au contraire s'affirmer à tout moment. Comme nous le verrons bientôt, cette conception pour le moins continuiste de la vie religieuse anime, de façon plus ou moins implicite, la position de *Maintenant*, prise au printemps de l'année 1968, en faveur d'une école neutre ouverte¹⁹.

LE NÉO-INTÉGRALISME EST-IL VRAIMENT UN INTÉGRALISME ?

Entre 1964 et 1968, nos catholiques progressistes renvoient donc dos à dos l'intégralisme de chrétienté et l'humanisme laïque. Ils occupent ainsi un espace intermédiaire entre les deux positions. De l'idéal de chrétienté, ils rejettent toute tentative de professionnalisation de l'ordre social et institutionnel. De l'humanisme laïque, ils critiquent toute propension à réduire le religieux à une simple affaire privée et culturelle de même qu'aux seules questions spirituelles. À la suite du concile Vatican II qui épouse, jusqu'à un certain point, des vues néo-intégralistes, ils spiritualisent et spécialisent bel et bien leur foi, mais non jusqu'à un tel degré.

À vrai dire, entre 1964 et 1968, les positions des animateurs de la publication dominicaine ressemblent, en gros, à un intégralisme dont on aurait supprimé les exigences sociostructurelles typiques d'un régime de chrétienté pour ne retenir essentiellement qu'une bonne partie de ses ambitions mentales et cognitives. Dans leur esprit, ce ne sont plus, en effet, les institutions qui se doivent d'être pénétrées d'un esprit chrétien, mais uniquement le système d'attitudes et de comportements des croyants. Il ne convient pas d'inscrire l'Évangile dans les institutions ou la société en son entier ; une telle chose ne doit s'appliquer au contraire qu'aux individus et à la communauté des fidèles proprement dite. Aussi,

19. Dans un passage qui, d'après nous, peut être interprété autant comme une défense et illustration des institutions chrétiennes que comme un plaidoyer en faveur du continuisme de la vie de foi, Guy Poisson déclare : « L'esprit chrétien n'est pas comme un habit que l'on revêt pour certaines cérémonies et que l'on replace ensuite dans la garde-robe. C'est toute la vie [du chrétien], jusque dans ses activités les plus banales, qui doit être baignée dans une atmosphère conforme à ses croyances. » Ce sont là des propos que, à quelques nuances près, les collaborateurs de *Maintenant* feront toujours leurs par la suite. Voir G. Poisson, « Confessionnalité ou liberté ? », p. 20.

dans les circonstances, la sensibilité religieuse de ces intellectuels chrétiens ressemble à un catholicisme qui aurait accepté de se séculariser assez notablement, mais nullement jusqu'au point d'adhérer sur toute la ligne à la philosophie laïciste.

Mais en excluant les institutions et l'ordre social de toute visée intégrative, est-ce que le néo-intégralisme, ainsi que nous le désignons, représente toujours un authentique intégralisme? Le mot *intégralisme* comporte, cela va sans dire, une connotation de totalité englobante. Une formule exprime bien l'esprit et l'intention qui sous-tendent ce simple mot: «*Instaurare omnia in Christo.*» Instaurer toutes choses dans le Christ. Or seul l'intégralisme de chrétienté, pour reprendre notre terminologie, remplit vraiment les exigences inhérentes à un tel programme. Seul il entend, en effet, mettre en place une authentique totalité catholique qui tâcherait d'englober rigoureusement «toutes choses», c'est-à-dire l'ensemble du réel, pour ainsi dire.

Or le néo-intégralisme, en refusant de confessionnaliser les institutions et de jeter les bases d'une société ou d'une contre-société chrétienne, s'éloigne sensiblement de ce dessein purement totalisateur. Passablement lézardée et fissurée, la totalité catholique initiale y subit, dans une large mesure, la morsure du processus de sécularisation. Le religieux n'englobe, en effet, que le système d'attitudes et de comportements des individus, et il laisse de côté les structures institutionnelles. Aussi, la question se pose: le néo-intégralisme est-il toujours un intégralisme au sens rigoureux et pur du terme?

À notre sens, le néo-intégralisme peut certes être assimilé à un intégralisme affaibli et résiduel, mais il ne se confond nullement pour autant à une religiosité, le marginalisme religieux, qui intégrerait en grande partie les principes de l'humanisme laïque au chapitre du territoire social et cognitif qui devrait être imparti au religieux²⁰. En effet, le néo-intégralisme montre des réticences devant une spécialisation et une fragmentation aussi radicales et aussi étroites du religieux que celles que réclament le marginalisme religieux et l'humanisme laïque. Ainsi que nous venons de le voir, les intellectuels néo-intégralistes de *Maintenant* s'opposent à la fragmentation et à la compartimentation de la vie

20. Tout en nous efforçant ici de l'approfondir, nous empruntons la notion de marginalisme religieux à J.-M. Donegani, *La liberté de choisir [...]*, p. 20-23 et 211. Ce concept rappelle par moments le «catholicisme bourgeois» dont parle É. Poulat dans *Église contre bourgeoisie [...]*.

religieuse puisqu'ils demeurent attachés au principe du continuisme de la vie chrétienne. À leur avis, la foi doit continuer d'être au centre de l'existence. Elle doit continuer d'informer l'ensemble de l'existence. D'autre part, ces mêmes intellectuels catholiques établissent toujours, au contraire des intellectuels laïcistes et des chrétiens marginalistes, un rapport d'implication entre foi et politique. Dans leur esprit, en effet, la foi chrétienne comporte des implications sur le plan sociopolitique : elle a toujours des choses à dire en ces matières non expressément religieuses et spirituelles. Le christianisme ne se limite pas à un simple culte religieux ne traitant que des « choses dernières ».

Chez les intellectuels catholiques de la publication dominicaine, la foi chrétienne conserve donc toujours, sur certains enjeux, un certain aspect englobant et totalisant, limité ici à l'ensemble des attitudes et des comportements du croyant. En cela, il s'agit toujours d'un intégralisme, mais d'un néo-intégralisme ou d'un intégralisme d'après-chrétienté, plus exactement, parce que la visée intégraliste, en s'adaptant à certaines requêtes du monde moderne, comme la reconnaissance de l'autonomie des réalités dites terrestres, ne requiert plus ici des cadres sociaux confessionnels pour s'accomplir. Le croyant doit donc continuer de mettre « tout l'Évangile dans toute la vie », mais dans le contexte, toutefois, d'une société moderne, séculière et pluraliste. Il est censé vivre « tout l'Évangile » au beau milieu d'une société dont les institutions auront été laïcisées²¹. Comme nous le verrons, toutefois, ce type d'intégralisme

21. Mais pour qu'un néo-intégralisme catholique, de même qu'une liquidation de l'idéal de chrétienté, soit seulement pensable, il faut que le christianisme qu'on professe ait, au préalable, entrepris un rapprochement sensible avec les valeurs de la société démocratique moderne. Sinon, le croyant ne pourra que constater un désaccord constant entre ses valeurs religieuses et celles du monde ambiant. Une telle situation lui rendra très difficile la tâche de vivre pleinement sa foi chrétienne. La société ambiante lui apparaîtra comme un obstacle à mettre en pratique ses croyances religieuses les plus ancrées. Aussi sera-t-il tenté, avec ses coreligionnaires, de jeter les bases d'une contre-société chrétienne, en marge de la société globale, où il pourra vivre sa foi pleinement et en toute fluidité. La formation d'un néo-intégralisme dans les pays occidentaux a été rendue possible par le concile Vatican II qui, à bien des égards, a entrepris de moderniser le catholicisme, afin d'y intégrer un certain nombre de valeurs du monde moderne. Les intellectuels catholiques de *Maintenant*, à cet égard, sont même allés plus loin que l'entreprise conciliaire puisque, pêle-mêle, ils se sont déclarés, au nom de l'Évangile, pour la social-démocratie, le souverainisme québécois, la contraception, le divorce, l'ordination des hommes mariés et, enfin, pour le processus de sécularisation caractéristique du monde moderne. Il n'est pas étonnant, à l'inverse, que les jésuites de *Relations*, qui défendaient des valeurs religieuses traditionnelles, aient été, jusqu'à la fin des années 1960, de farouches partisans de la chrétienté canadienne-française.

nécessite que les institutions neutres s'organisent en conséquence pour permettre à l'impératif d'une vie chrétienne continue de pouvoir se réaliser.

VISIONS DU RELIGIEUX ET LAÏCITÉS

Maintenant que nous avons identifié le genre de conception du religieux qu'envisageront les catholiques progressistes de la revue dominicaine à partir de 1964, il nous reste ici à établir le modèle de laïcité que réclame le néo-intégralisme.

MODÈLES DE LAÏCITÉ ASSOCIÉS À L'IDÉAL DE CHRÉTIENTÉ ET À L'HUMANISME LAÏQUE

Mais, pour nous aider dans pareille entreprise, il nous faut d'abord identifier les modèles de laïcité avec lesquels, respectivement, la mentalité de chrétienté et l'humanisme laïque peuvent présenter des affinités particulières.

Pour commencer, l'intégralisme de chrétienté, réfractaire à toute concession, aboutit logiquement à une situation de non-laïcité ainsi qu'à un régime d'union entre l'Église et l'État. Dans le meilleur des cas, il peut tolérer un régime de laïcité particulier qui accorderait un traitement de faveur et des privilèges au catholicisme tout en les refusant de manière discriminatoire aux autres conceptions de la vie bonne²².

Mais, dans le contexte particulier de la Révolution tranquille marqué par une montée du pluralisme idéologico-religieux, les partisans lucides du régime de chrétienté, à l'instar de ceux qu'on retrouve, par exemple, chez *Relations*, renoncent, non sans un pincement au cœur, à défendre l'idée d'un monopole institutionnel (et scolaire) catholique en milieu canadien-français. Il ne leur reste plus qu'à envisager un modèle de laïcité, la laïcité pluraliste, qui accorde aux autres groupes convictionnels les plus importants de la nation (en l'occurrence les protestants et les agnostiques francophones) les mêmes droits (ou à peu près) que ceux dont jouit déjà la communauté catholique. Plus

22. C'est à peu de choses près un tel régime de laïcité, plutôt déséquilibré au chapitre du principe d'égalité, de séparation et de neutralité, qui a longtemps prévalu au Québec jusqu'à ce que prenne forme la Révolution tranquille.

précisément, ils consentent à leur concéder également des institutions particulières (des écoles, précisément), dans la mesure où cela ne porte pas atteinte au réseau institutionnel existant des catholiques canadiens-français. Répondant aux besoins et aux intérêts respectifs de plusieurs groupes convictionnels, et non plus à ceux de la seule communauté catholique, la laïcité pluraliste, dont nous parlons ici, s'identifie, en somme, à une forme de pluralisme institutionnel²³.

Un tel modèle aux relents quelque peu ségrégationnistes découle d'autant plus naturellement, par ailleurs, de l'intégralisme de chrétienté que les tenants de cette sensibilité recommandent aux catholiques de limiter le plus possible les contacts avec l'autre, perçu comme une menace à l'intégrité de la foi. Suivant une telle logique, en outre, la mise en place d'un cadre institutionnel public et commun est impensable puisqu'il risquerait forcément d'être neutre et non confessionnel. Aussi les catholiques doivent-ils continuer à pouvoir bénéficier de leurs propres institutions et de leurs propres écoles, parallèlement à celles qu'on consent à accorder, par souci de justice, à d'autres groupes convictionnels.

Aspirant à organiser la société des hommes sans recourir d'aucune façon à la tutelle infantilisante des dieux, réduisant le religieux à l'intime et à l'ultime, l'humanisme laïque, de son côté, penche logiquement vers tout modèle de laïcité qui tend à limiter l'aire sociale et cognitive impartie au religieux, à la «dépupliciser», à la privatiser et à la limiter au pur culturel. Il aboutit naturellement à un régime de laïcité qui expulse radicalement le religieux de la sphère publique et de l'État. Les intellectuels acquis à l'humanisme laïque, comme ceux qu'on retrouve à *Parti pris*, défendront donc une laïcité de type républicain qui conçoit de manière littérale et rigoriste le principe de neutralité religieuse de l'État ainsi que celui de séparation entre les Églises et l'État. Dans l'esprit des partipristes, ces principes sont intouchables et ne tolèrent aucune exception.

Aussi, pour ces intellectuels radicaux, les écoles publiques, les hôpitaux et les services sociaux se doivent d'être universellement et intégralement étatisés et laïcisés. L'ensemble de ces institutions devront, à l'avenir, être non confessionnelles et communes à tous les citoyens. En

23. Les jésuites de *Relations* ne sont pas les seuls dans le champ intellectuel catholique à défendre un tel modèle pluraliste. Dans les années 1960, un bon nombre de citolibristes l'ont aussi adopté. Comme nous l'avons vu, les intellectuels de *Maintenant* l'ont préconisé entre 1962 et 1964; voir M. Roy, «Catholicisme de gauche [...]», p. 106-116.

prônant un tel régime, les partipristes montrent toute leur hostilité à l'égard du pluralisme institutionnel²⁴.

Mais là ne s'arrête pas la vigueur des positions partipristes. En effet, ces intellectuels ne veulent pas seulement supprimer les institutions confessionnelles publiques, mais abolir, de manière globale et rigoureuse, toute trace de religion de la sphère publique. Ainsi, après une période de flottement, le partipriste Pierre Maheu s'oppose, nettement, en mai-août 1967, à ce que des cours de religion facultatifs soient donnés dans l'enceinte de l'école laïque qu'il appelle de ses vœux²⁵. De cette position partipriste se dégage une institution publique, une école publique, uniformément et rigoureusement laïque, c'est-à-dire religieusement neutre et non confessionnelle. Le croyant est censé y refouler et y dissimuler complètement sa foi religieuse. Au nom d'une conception littérale et rigoriste du principe de séparation entre les Églises et l'État, aucune forme de pluralisme religieux, aucune expressivité religieuse, n'y sera tolérée. Dans les circonstances, on ne saurait réduire davantage le religieux à l'intime et au privé, voire au seul for intérieur.

SUR LA PRÉTENDUE IRRÉDUCTIBILITÉ D'UNE INCOMPATIBILITÉ

À notre connaissance, les milieux intellectuels catholiques, même progressistes, ne relaient aucunement, à l'époque, les thèses de l'humanisme laïque et de la laïcité stricte et républicaine, lesquelles sont l'affaire exclusive de penseurs incroyants et agnostiques. À notre avis, dès lors, il convient de conclure à une dominance des schèmes de pensée intégralistes et néo-intégralistes, ainsi que des modèles de laïcité qui leur correspondent, au sein de l'intelligentsia catholique de l'époque.

Ce fait indubitable doit-il, toutefois, nous inciter à croire que les croyants sont, par définition, allergiques à l'ensemble des thèses laïcistes entendues dans un sens large (humanisme laïque + laïcité républicaine)? De fait, à l'époque, celles-ci sont inexistantes dans le champ intellectuel

24. L'adversaire idéologique, «l'autre», de l'humanisme laïque comme du marginalisme religieux, c'est beaucoup moins le croyant proprement dit ou encore l'athée en lui-même que, pour tous deux, le croyant qui, peu importe sa confession, a une conception beaucoup trop élargie de l'aire sociale et cognitive devant être impartie à sa foi religieuse. Pour l'humaniste laïciste comme pour le croyant marginaliste, le religieux vraiment légitime et vraiment acceptable doit accepter de se limiter à l'intime et à l'ultime. Le religieux qui sort de ce cadre est une source de dangers et de divisions.

25. P. Maheu, «Inventer l'homme (notes)», p. 197.

catholique. À notre avis, cependant, nous ne pouvons en tirer la conclusion d'une incompatibilité radicale entre foi religieuse et philosophie laïciste. Comme nous l'avons déjà signalé, l'humanisme laïque ne constitue pas un athéisme ni même une philosophie antireligieuse, de sorte qu'il n'est pas radicalement inconcevable qu'un croyant puisse en épouser la vision de ce que devrait être le religieux. Du reste, de nos jours, la philosophie laïciste s'est, de fait, largement répandue chez les Québécois francophones de culture catholique, qui en épousent la vision modérée, restrictive et raisonnable, pour ainsi dire, du religieux. Nous pouvons même affirmer que, dans une large mesure, ils témoignent, de nos jours, d'un type de religiosité, le marginalisme religieux, qui a largement intégré les thèses laïcistes (comprises au sens large).

De ces considérations, nous ne pouvons donc pas conclure à une incompatibilité irréductible entre les thèses laïcistes et le catholicisme, mais seulement à la très grande marginalité des thèses laïcistes dans le monde catholique québécois au temps de la Révolution tranquille, sans doute en raison de la forte présence de vues intégralistes et néo-intégralistes (dans le meilleur des cas) au sein du clergé et de l'épiscopat catholiques. À l'époque de la Révolution tranquille, les partipristes ont donc fort à faire pour inculquer aux croyants du Québec leur vision de l'aire sociale et cognitive inhérente au religieux ainsi que le modèle de laïcité qui lui correspond.

NÉO-INTÉGRALISME ET LAÏCITÉ OUVERTE

Le problème des traductions institutionnelles de l'intégralisme de chrétienté et de la philosophie laïciste étant résolu, il nous reste maintenant à identifier le modèle de laïcité vers lequel penche le néo-intégralisme véhiculé par nos chrétiens de gauche. En gros, ces derniers développeront progressivement, entre 1965 et 1968, des affinités avec un modèle de laïcité ouverte qui représente une espèce de voie moyenne entre la « laïcité laïciste » et la laïcité pluraliste.

Au premier abord, trois dimensions inhérentes au néo-intégralisme des intellectuels catholiques de *Maintenant* font en sorte qu'ils penchent naturellement vers un modèle de laïcité ouverte : 1) le rejet de l'idéal de chrétienté et du confessionnalisme catholique ; 2) le souci de cohabiter en harmonie avec l'autre, en l'occurrence l'agnostique et l'athée ; puis 3) le continuisme de la vie chrétienne. De ces trois

dimensions combinées découle une institution neutre ouverte qui, contrairement au point de vue uniformément laïque des partipristes, autorise en son sein la manifestation d'une certaine expressivité religieuse répondant aux attentes de croyants dotés de solides convictions spirituelles. Suivant la logique de leur religiosité, ces intellectuels catholiques sont naturellement amenés à penser un modèle de laïcité qui tourne simultanément le dos au pluralisme institutionnel et au laïcisme.

Exposons donc ici les grandes lignes de ce modèle intermédiaire.

D'un côté, les penseurs de *Maintenant* se prononcent, entre 1965 et 1968, pour des institutions – et surtout des écoles – publiques qui soient à la fois neutres et communes, c'est-à-dire en faveur d'institutions où les catholiques usagers de l'établissement en question pourront cohabiter avec des citoyens ayant des convictions philosophiques ou religieuses différentes. En janvier 1965, par exemple, un aumônier français du nom de Michel Duclercq s'oppose, dans *Maintenant*, à l'idée d'établissements scolaires confessionnels particuliers et soutient que l'aspiration à l'école laïque commune « doit pouvoir être reconnue et acceptée sans qu'on y voit une prétention étatique [et] une menace totalitaire²⁶ ». Contre la confessionnalité scolaire, le directeur de *Maintenant*, le dominicain Vincent Harvey, de son côté, déclare en janvier 1967 que : « [l]'école est d'abord caractérisée par des objectifs qui lui sont propres. Son premier objectif est la communication d'un savoir humain dans les domaines des arts, des sciences, des idées et de la technique. Les parents envoient leurs enfants [à l'école] pour qu'ils soient [d'abord] scolarisés, alphabétisés et enseignés... [...] L'école n'est pas un noviciat, ni une maison de retraite fermée²⁷ ». Dans l'esprit de Vincent Harvey, la fonction scolaire est d'abord, sinon exclusivement, profane et séculière. Selon lui, il ne revient pas aux institutions d'être chrétiennes : cela doit être l'affaire exclusive des individus et de la communauté chrétienne proprement dite.

De ces prises de position, il ressort que les catholiques progressistes de la publication dominicaine s'éloignent sensiblement des thèses pluralistes et confessionnalistes, en même temps qu'ils semblent se

26. M. Duclercq, « Éducation au concile, au Québec », p. 20.

27. V. Harvey, « Des clercs s'opposent, la vie l'emporte », p. 25.

rapprocher, à l'inverse, du point de vue laïciste. Mais, d'un autre côté, nous ferions fausse route en pensant de la sorte, puisque les néo-intégralistes, dont font partie les chrétiens progressistes de la revue *Maintenant*, sont justement très critiques envers le laïcisme tel que conçu par les intellectuels partipristes. Selon Michel Despland, professeur au Département de religion de l'Université Sir George Williams, le laïcisme, qui se révèle liberticide, sectaire et dogmatique, représente, en effet, une «pseudo-laïcité» puisqu'il «s'oppose à l'épanouissement des convictions et de l'action religieuse», en même temps qu'il «se ferme à la transcendance et se glorifie dans l'autosuffisance», c'est-à-dire dans la fermeture au transcendant. D'après lui, la «vraie laïcité» se révèle, en revanche, «autonome, indépendante à l'égard de la religion et ouverte à la religion²⁸». Cette «vraie laïcité» s'identifie, à vrai dire, à la «laïcité ouverte», en vertu de laquelle des institutions nommément neutres autorisent toutefois une certaine présence ou vie religieuse dans leur enceinte. Or, dans les institutions neutres systématiquement fermées au religieux que préconisent les militants laïcistes, le croyant doit faire le vide de sa foi religieuse ou encore la refouler, dans ce moment précis de son existence, alors que, en vertu de l'impératif intégraliste, tel qu'envisagé par nos chrétiens progressistes, la foi ne saurait se vivre de façon intermittente et ponctuelle.

Aussi, à la suite du jésuite Pierre Angers, le dominicain Vincent Harvey, alors directeur de *Maintenant*, préconisera, dans un éditorial d'avril-mai 1968, la mise en place d'une école publique commune qui serait non seulement neutre dans ses structures institutionnelles, mais autoriserait également dans son enceinte l'expression d'une vie religieuse (sans que cela mette en cause la neutralité et la non-confessionnalité des structures institutionnelles elles-mêmes). *L'école neutre ouverte*, ainsi que la désigne le père Vincent Harvey, permettrait, concrètement, que la communauté catholique particulière présente au sein de l'établissement scolaire puisse, *par elle-même*, organiser des services de pastorale et offrir des cours de religion aux élèves qui le désirent²⁹. Dans cet éditorial du printemps 1968, le modèle de la laïcité ouverte, au moins au chapitre

28. M. Despland, «Écuménisme et liberté religieuse», p. 101.

29. V. Harvey, «Pour une école neutre ouverte», p. 100-102.

scolaire³⁰, trouve sa forme intellectuelle définitive. L'équipe de *Maintenant* ne déviara plus jamais de ce modèle par la suite³¹.

CONCLUSION

De 1964 à 1968, les intellectuels catholiques de *Maintenant* ont conçu une manière particulière de penser et de vivre la foi chrétienne que nous avons désignée sous l'appellation de néo-intégralisme ou d'intégralisme d'après-chrétienté. Ils ont, conséquemment, posé les bases d'un nouveau modèle de laïcité, un modèle auquel ils ont donné, déjà, l'appellation de laïcité ouverte. Mais ces intellectuels n'ont pas toujours été des adeptes du néo-intégralisme ni même des partisans de la laïcité ouverte. De la fondation de la revue en 1962 jusqu'à 1964, environ, ils sont demeurés attachés à l'idéal de chrétienté ainsi qu'à un modèle de gestion publique du religieux, aux relents quelque peu ségrégationnistes, qui attribuait aux trois groupes convictionnels les plus importants de la nation – les catholiques, les protestants et les agnostiques – des écoles et des institutions particulières conformes aux croyances respectives de chacun d'entre eux.

Entre 1962 et 1968, les intellectuels catholiques de *Maintenant* sont donc passés du pluralisme institutionnel à la laïcité ouverte. Ils ont renoncé alors à toute idée d'un particularisme institutionnel en faveur de la communauté catholique; et, afin de préserver l'unité du groupe canadien-français, ils se sont ralliés à la nécessité d'un cadre institutionnel commun qui permettrait cependant à l'interne l'expression d'un

30. En mars 1967, le dominicain Jean Proulx brosse une brève ébauche d'une laïcité ouverte qui, au-delà du seul domaine scolaire, concernerait également d'autres institutions publiques: «L'homme sécularisé, c'est un homme démocratisé, qui fait confiance aux organismes profanes et qui préfère aux institutions chrétiennes (hôpitaux, orphelinats, écoles, etc.) une présence agissante de l'Église au sein des institutions neutres». J. Proulx, «Construire le Québec», p. 105.

31. À l'été 1973, la direction de *Maintenant* applique aux structures de la publication le régime de laïcité ouverte qu'elle a conçu entre 1965 et 1968. À ce moment-là, la dernière directrice en date du «mensuel indépendant», Hélène Pelletier-Baillargeon, décide que, désormais, la revue cessera d'être chrétienne sur le plan des structures, mais permettra que des croyants, à titre individuel, continuent d'y exercer un engagement de foi: «S'il se poursuit donc, et c'est bien là notre projet, un engagement de foi à l'intérieur des axes de réflexion de *Maintenant*, celui-ci sera davantage le fait de personnes que celui de structures.» À la suite de cette laïcisation, le chrétien collaborateur de *Maintenant* n'aura pas à se dépouiller de sa foi dans le cadre de ses activités. H. Pelletier-Baillargeon, «*Maintenant* '73: la sincérité du provisoire», p. 6.

certain pluralisme idéologico-religieux. Les raisons de cette évolution sont nombreuses, mais s'il fallait n'en mentionner qu'une seule, nous évoquerions d'emblée la volonté ferme de la part de ces intellectuels d'adapter le catholicisme à la modernité en général et à la modernité séculière et laïque en particulier. En ce sens, leur cheminement s'est inscrit tout à fait dans le sillage du concile Vatican II.

L'approche qui a été retenue par ces intellectuels catholiques aura été finalement celle du changement dans la continuité. Ils ont transformé la conscience catholique, l'ont révolutionnée même en la détachant de l'idéal de chrétienté et des thèses confessionnalistes, jusque-là si influentes, mais sans que ces remises en question impliquent, toutefois, de leur part, un reniement complet d'eux-mêmes et de leur christianité. Bien entendu, ils ont fait des compromis, mais les changements auxquels ils ont procédé se sont inscrits dans le cadre d'une religiosité néo-intégraliste qui, pour inédite qu'elle ait pu paraître, se donnait toujours le même vieux mot d'ordre qui était de « mettre tout l'Évangile dans toute la vie ». Certes, la manière de s'y conformer a changé notablement ; il n'en reste pas moins que, toujours, on aspirait à vivre de manière satisfaisante la foi chrétienne. Le vieux mot d'ordre persistait donc, intact pour l'essentiel. Cette approche du changement dans la continuité a permis d'éviter des drames et des déchirements existentiels que la mise en place d'un régime laïciste n'aurait pas manqué, en revanche, de provoquer et d'exacerber.

Mais pour qu'une telle approche puisse voir le jour et pour que ces chrétiens veuillent actualiser et moderniser leur foi, il a fallu d'abord que la modernité les séduise et les attire fortement. Sans cette force de séduction, sans le prestige irrésistible qui était celui de la modernité au temps de la Révolution tranquille et des Trente Glorieuses, ces intellectuels, de même que l'ensemble des chrétiens du Québec, auraient-ils procédé à une telle actualisation de leur religiosité et renoncé aussi facilement à l'idéal de chrétienté ? Nous pouvons en douter fortement.

Si l'on en croit Gilles Kepel, cette force de séduction a disparu à partir de 1975, environ, ce qui a amené les trois monothéismes, mais peut-être également d'autres religions de l'humanité, à se replier sur leurs traditions respectives et à refuser tout dialogue avec le monde moderne³². Il nous faut constater et enregistrer simplement le

32. G. Kepel, *La revanche de Dieu*.

phénomène qui, indéniablement, entraîne et continuera d'entraîner de nombreuses conséquences que plusieurs jugeront très négatives.

BIBLIOGRAPHIE

- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2007), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Bois, Hélène (1994), «Le clergé et la sécularisation des organisations syndicales au Québec», *Études d'histoire religieuse*, vol. 60, p. 47-61.
- Bourbeau, Amélie (2009), *La réorganisation de l'assistance chez les catholiques montréalais : la Fédération des œuvres de charité canadiennes-françaises et la Federation of Catholic Charities*, thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal.
- Despland, Michel (1966), «Écumenisme et liberté religieuse», *Maintenant*, vol. 5, n° 51, p. 100-101.
- Donegani, Jean-Marie (1993), *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Duclercq, Michel (1965), «Éducation au concile, au Québec», *Maintenant*, vol. 4, n° 37, p. 19-21.
- Dumont, Fernand (1966a), «Chrétienté impuissante, défis d'aujourd'hui», *Maintenant*, vol. 5, n° 50, p. 52-54.
- Dumont, Fernand (1966b), «Pour sortir du ghetto: une anthropologie nouvelle», *Maintenant*, vol. 5, n° 50, p. 55-57.
- Fahmy-Eid, Nadia (1978), *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Hurtubise HMH.
- Ferretti, Lucia (2000), «Les agences sociales à Montréal, 1932-1971», *Études d'histoire religieuse*, vol. 66, p. 69-88.
- Harvey, Vincent (1968), «Pour une école neutre ouverte», *Maintenant*, vol. 7, n° 76, p. 99-102.
- Harvey, Vincent (1967), «Des clercs s'opposent, la vie l'emporte», *Maintenant*, vol. 6, n° 61, p. 25-26.
- Harvey, Vincent (1966), «Hors de l'Église, point de salut?», *Maintenant*, vol. 5, n° 49, p. 1-5.
- Juteau, Danielle et Nicole Laurin (1989), «La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec, 1960-1966», dans Robert Comeau (dir.), *Jean Lesage et l'éveil d'une nation*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 155-167.
- Kepel, Gilles (1992), *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil.
- Lambert, Martin (2004), «Le Mouvement Desjardins ou la cristallisation d'un déchirant passage de la tradition à la modernité», *Aspects sociologiques*, vol. 11, n° 1, p. 59-90.
- Leclercq, Jacques (1964), «Feu la chrétienté?», *Maintenant*, vol. 3, n° 36, p. 377-380.
- Liégé, Pierre-André (1966), «Le poids des institutions», *Maintenant*, vol. 5, n° 50, p. 58-60.
- Maheu, Pierre (1967), «Inventer l'homme (notes)», *Parti pris*, vol. 4, n° 9-12.

- Mayer, Robert et Lionel Groulx (1987), *Synthèse critique de la littérature sur l'évolution des services sociaux au Québec*, Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux, Québec, Publications du Québec.
- Pelletier-Baillargeon, Hélène (1973), «Maintenant '73: la sincérité du provisoire», *Maintenant*, vol. 12, n° 127, p. 4-6.
- Poisson, Guy (1963), «Confessionnalité ou liberté?», *Maintenant*, vol. 2, n° 13, p. 19-20.
- Poulat, Émile (2006), *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Berg international.
- Proulx, Jean (1967), «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, n° 63, p. 104-107.
- Rocher, Guy (1989), «La sécularisation des institutions d'enseignement: conflits des faits et du droit», dans Robert Comeau (dir.), *Jean Lesage et l'éveil d'une nation*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 168-175.
- Roy, Martin (2018), «Catholicisme de gauche et laïcité durant la Révolution tranquille: l'exemple de la revue *Maintenant*, 1962-1968», dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 106-116.
- Roy, Martin (2017), «La sensibilité intégraliste sous la Révolution tranquille: l'exemple des chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* (1962-1974)», *Mens*, vol. 18, n° 1, p. 51-81.
- Roy, Martin (2014), «Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968)», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3, p. 205-228.
- Tessier, Nicolas (2008), *Le Mouvement laïque de langue française: laïcité et identité québécoise dans les années 1960*, mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal.
- Theulier de Poncheville, Charles (1934), *Tout l'Évangile dans toute la vie*, Paris, Spes.

CHAPITRE 4

La moitié religieuse de la laïcité québécoise. Vers une sociologie complexifiée de la sécularisation

Jean-François Laniel

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL

Peut-on dire que la religion s'est simplement effacée devant la politique (pour ne survivre qu'à sa périphérie), sans se demander ce que signifiait autrefois son investissement dans l'ordre politique? Ou bien ne faut-il pas supposer que cet investissement fut si profond qu'il en est devenu méconnaissable à ceux-là mêmes qui jugent ses effets épuisés¹ ?

À l'instar de toute discipline universitaire, la sociologie des religions a ses lieux communs et ses paradigmes interprétatifs, dont certains sont passés dans les représentations collectives. En effet, il est coutume de concevoir la sécularisation comme la privatisation du religieux en modernité et comme la différenciation des sphères d'activité humaine², se traduisant, au niveau institutionnel, par un processus de laïcisation «séparant» les Églises, voire la religiosité, de l'État³. Privatisation et différenciation iraient de pair avec un mouvement de rationalisation du monde, où le progrès de la pensée

1. C. Lefort, *Essais sur le politique*, p. 278.

2. O. Tschannen, *Les théories [...]*.

3. K. Dobbelaere, *Secularization [...]*.

rationnelle et scientifique disqualifierait et remplacerait la religion comme langage partagé. Comme le notait Olivier Tschannen dans sa recension des théories de la sécularisation, on trouve là rassemblés les ingrédients de ce que la « thèse forte » de la sécularisation interprète comme un processus universel, univoque et linéaire de « liquidation » de la religion en modernité. C'est précisément cette thèse forte de la sécularisation que l'on associe, au Québec, au passage de la Grande Noirceur canadienne-française à la Révolution tranquille québécoise.

On sait toutefois, au moins depuis les travaux comparatifs de Max Weber sur les religions mondiales, que les religions ne réagissent pas identiquement aux processus de sécularisation : elles répondent différemment aux divers processus de privatisation, de différenciation et de rationalisation. David Martin a parlé pour cela de différents parcours de sécularisation et de laïcisation, pour beaucoup modulés en fonction de la confession religieuse dominante d'un pays⁴. Ainsi, par exemple, en contexte protestant, la sécularisation prend davantage le visage d'une « métabolisation » du religieux dans le monde profane, ce que Françoise Champion a nommé un processus d'« évidement interne⁵ » du protestantisme, tandis que la sécularisation prend davantage le visage de la « liquidation » de la religion en contexte catholique. Le protestantisme se fonderait dans les catégories de la modernité qu'il annonçait, le catholicisme se braquerait contre elles au risque d'en être expulsé. Jean-Claude Monod a résumé ainsi ces deux grandes voies de la sécularisation : « la sécularisation "couvre" d'une part l'émancipation du "monde" culturel et social occidental vis-à-vis de la religion et d'autre part la "métabolisation" de cette religion sous une forme cachée au cœur même de cette modernité "laïque", les héritages inattendus et involontaires du christianisme⁶. » Pour le dire autrement, en termes culturels, en fonction des rapports entre la culture et la religion, la sécularisation recouvre d'une part l'acculturation de la religion au monde moderne, d'autre part son exculturation.

Si les religions ne réagissent pas identiquement aux processus de sécularisation, c'est notamment parce que les religions ne sont pas statiques, parce qu'elles n'évoluent pas dans les mêmes sociétés, lesquelles n'ont pas toutes la même temporalité. Le Québec n'est pas la

4. D. Martin, *A General Theory [...]*.

5. F. Champion, « Les rapports Église-État [...] », p. 589-609.

6. J.-C. Monod, *La querelle [...]*, p. 35.

France, le catholicisme québécois n'est pas le catholicisme français, et la sécularisation du Québec ne s'est pas faite au XIX^e siècle *face* au catholicisme de Vatican I, mais au XX^e siècle *avec* le catholicisme de Vatican II. Si ces divergences ne sortent pas le Québec du schéma de sécularisation type des pays de tradition catholique analysé par David Martin («*latin secularization pattern*»), celui de la «guerre des deux France», des «deux Espagne», des «deux Italie», des deux Québec, ces divergences rapprochent néanmoins le Québec des pays de tradition protestante. Pour parler comme François-André Isambert, le catholicisme de Vatican II, avec son ouverture au monde moderne, à la personne, à la liberté de conscience, au pluralisme, signe une «sécularisation interne⁷» du catholicisme, qui le rapproche de «l'évidement interne» qu'observe Champion en terres protestantes. Ajoutons à cette équation le statut minoritaire du Québec en Amérique du Nord anglo-protestante, et voilà le Québec aligné sur d'autres pays encore, comme l'Irlande, la Pologne, voire les Pays basques.

C'est dire que si le mythe de la Révolution tranquille comme sortie radicale du monde catholique n'a pas tout faux, il est loin de dire toute la vérité complexe du rapport des Québécois francophones au catholicisme. Il cache, pour le dire simplement, la moitié religieuse de la laïcité québécoise, celle qui s'est faite non pas seulement contre le catholicisme, mais avec lui, à travers lui et même pour lui. Il cache le rôle qu'a joué hier et que joue encore aujourd'hui le catholicisme dans la culture québécoise, pour lequel divers qualificatifs ont été trouvés, allant du «catholicisme culturel⁸» au «catholicisme de référence⁹» en passant par le «catholicisme discret¹⁰», celui qui imprègne les représentations et les pratiques collectives, ainsi que la place donnée à la religion en société. Autrement dit, la laïcité québécoise n'est pas seulement la liquidation institutionnelle du catholicisme, mais aussi sa métabolisation culturelle. C'est ce que j'appellerai la *culturalisation* du catholicisme québécois, suivant une dynamique à double détente, soit un départage constant entre ce qui relève de la religion instituée et ce qui relève de la société, en même temps qu'une incarnation toujours plus grande de la foi dans la culture. «Distinguer pour unir», disait Jacques Maritain, figure de référence des catholiques québécois de la Révolution tranquille.

7. F.-A. Isambert, «La sécularisation interne [...]», p. 573-589.

8. R. Lemieux, «Le catholicisme québécois [...]», p. 145-164.

9. A. Charron, «Catholicisme culturel [...]», p. 168.

10. B. Denault, «Un catholicisme discret», p. 153-168.

DE QUELQUES PARADOXES, AMBIGUÏTÉS OU CONTRADICTIONS « CATHO-LAÏQUES »

Entamons cette exploration du rapport complexe des Québécois francophones au catholicisme et à la religion, et par là à la laïcité qui les encadre, en soulignant quelques paradoxes et ambiguïtés visibles et quantifiables.

En premier lieu, au niveau des pratiques et des croyances religieuses, certains verront le verre à moitié vide, d'autres à moitié plein.

Côté verre à moitié vide, annonçant l'alignement du Québec sur la thèse forte de la sécularisation comme liquidation de la religion en modernité, on soulignera la *baisse drastique de la pratique religieuse hebdomadaire* des Québécois catholiques. Par exemple, l'historien Paul-André Linteau note dans son *Histoire du Québec contemporain* qu'« entre 1961 et 1971, le taux de pratique [hebdomadaire] dans le diocèse de Montréal passe de 61 % à 30 %; dans celui de Saint-Jean, la chute est encore plus brutale, de 65 % à 27 %¹¹ ». À la largeur du Québec, en 1974, le taux de pratique religieuse hebdomadaire était à 54,4%. Il chute à 25,7% en 1990, à 18,4% en 1998, à 12,9% en 2006¹². On notera aussi la *baisse radicale des vocations* ainsi que la *sortie en masse de la prêtrise*: en 1961, à la veille de la Révolution tranquille, il y avait au Québec 7908 prêtres (1 pour 586 fidèles) et 45 253 religieux et religieuses (1 pour 102 fidèles)¹³. En 2007, il n'y avait plus que 2100 prêtres au Québec, soit environ 1 prêtre pour 3571 catholiques¹⁴. On notera enfin un bricolage croissant des croyances religieuses, alors que la croyance en l'enfer et au diable ne trouve plus beaucoup d'appui, quoique le paradis et les anges conservent la cote, de même que la résurrection... mais aussi la réincarnation¹⁵. On y verra le signe de croyances héritées du catholicisme, mais ne se rapportant plus à son intégrité doctrinale.

11. P.-A. Linteau et collab., *Histoire du Québec contemporain [...]*, p. 653.

12. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation [...] », p. 693.

13. L. Ferretti, *Brève histoire [...]*, p. 116.

14. Calcul effectué à partir du nombre de catholiques québécois selon Statistique Canada en 2005, et le nombre de prêtres (hormis le diocèse de Gatineau) selon l'Église catholique, tels que cités dans G. Bourgault-Côté, « Catholiques malgré nous? ».

15. É.-M. Meunier, J.-F. Laniel et J.-C. Demers, « Entre permanence et recomposition [...] », p. 92.

Côté verre à moitié plein, soulignant la permanence d'une identification des Québécois francophones au catholicisme, voire la possibilité d'un regain de religiosité, on notera la *persistance de l'appartenance déclarée au catholicisme* chez les francophones, passée de 96,6% en 1971 à 86,7% en 2006¹⁶. On notera également la *popularité des rituels de passage* comme les funérailles catholiques et les baptêmes¹⁷. Reginald Bibby fera pour sa part grand cas de *croyances plus ciblées*¹⁸: en 2015, 21% des Québécois catholiques se disaient ouverts à une plus grande implication dans l'Église; 27% disaient «embrasser» la religion, seulement 19% la rejeter et 54% se disaient ambivalents à son égard. Plus encore, en 2015, 80% des Québécois catholiques disaient croire à Dieu ou à un pouvoir surnaturel, 75% que Jésus est le fils divin de Dieu, 73% que Dieu se préoccupe personnellement d'eux et 73% jugeaient avoir des besoins spirituels. En outre, 55% jugeaient avoir fait l'expérience de Dieu, et 70% estimaient bénéficier de la protection d'un ange. Plus significatif encore, quoique cela remonte à un certain temps, les Québécois catholiques étaient 97% à dire non à la possibilité de changer de tradition religieuse en l'an 2000¹⁹... Le Québec est même en queue de peloton canadien pour ce qui est du pourcentage de sans-religion: 10% en 2006, contre 31,8% dans l'Ouest canadien²⁰.

Verre à moitié vide, verre à moitié plein, tendance forte à la sécularisation, tendance à la permanence du catholicisme voire disposition à plus d'engagement, dans l'un et l'autre des cas, on diagnostiquera fréquemment une ambiguïté voire une contradiction transitoire, un vestige identitaire passif, ou une incurie de l'offre, mais non de la demande religieuse.

En deuxième lieu, au niveau des institutions et du modèle de laïcité, on notera là encore deux récits divergents, mais tous deux pronostiquant une ambiguïté ou une contradiction à surmonter. Prenons pour exemple les deux principaux manifestes publiés lors du débat des dernières années sur la laïcité québécoise.

16. *Ibid.*, p. 118.

17. *Ibid.*

18. R. W. Bibby et A. Reid, *Canada's Catholics [...]*.

19. R. W. Bibby et I. Archambault, «La religion à la carte [...]», p. 164.

20. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]», p. 709.

Selon le « Manifeste pour un Québec pluraliste »²¹, le Québec est une « société neuve » qui participe de la logique nord-américaine en matière de gestion de la diversité religieuse, logique nord-américaine conçue comme liberté *de* croire. À l’instar des États-Unis, le Québec aurait connu dès sa fondation un pluralisme religieux protestant et catholique, reconnu par l’État dans le droit scolaire confessionnel, constitutionnalisé en 1867. Cette reconnaissance pluraliste de la place de la religion en société aurait construit *de facto* une laïcité ouverte dont il s’agirait aujourd’hui de reconnaître *de jure* l’existence et, surtout, de l’étendre aux autres religions²². La laïcisation du Québec se serait alors déroulée « silencieusement²³ », dans l’« impensé²⁴ », « implicitement²⁵ », « tranquillement » et « en douce²⁶ », par-delà les représentations collectives d’une société régie par le monopole catholique. Le Québec est alors vu comme le cadre dans lequel évoluent et coexistent différentes communautés culturelles et religieuses. Le Québec ayant de tout temps été religieusement « pluraliste », la « laïcité discursive » de certains politiciens contemporains, arquée sur la mémoire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille, serait davantage l’effet de « peurs » que d’une compréhension de la « laïcité réelle ».

Pour sa part, la « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité »²⁷ interprète l’évolution de la laïcité québécoise à partir du rôle joué par une Église catholique monopolistique, s’imposant comme dépositaire de la nationalité canadienne-française et comme maître d’œuvre de ses institutions. Le passage du Canada français traditionnel au Québec moderne prend alors le visage idéal-typiquement français d’une lutte entre l’Église catholique, le peuple et l’État québécois, celle d’un combat en faveur de la liberté *face* au croire. Il reproduit dès lors certains éléments de la « guerre des deux France », opposant la France catholique à la

21. P. Bosset et collab., « Manifeste [...] ».

22. Gérard Bouchard, à la suite de Jack Jedwab, reconnaissait d’ailleurs que les principes interculturels n’ont pas été traduits en politique au Québec. Voir J. Jedwab, « Le Québec [...] ? »; G. Bouchard, « Précisions [...] ».

23. « En fait, tout se passe comme si les principes de séparation, d’égalité, de liberté de religion que tentent d’acquérir les grandes nations au prix de débats houleux, voire de combats, s’infiltraient silencieusement au Québec. Comme si le pragmatisme politique permettait de “faire” sans “dire” ». M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde [...]*, p. 44.

24. *Ibid.*, p. 19.

25. M. Milot, « L’émergence de la notion de laïcité [...] », p. 67.

26. L. Balthazar, « La laïcisation tranquille [...] », p. 31-42.

27. Collectif d’auteurs (2010), « Déclaration des Intellectuels pour la Laïcité [...] ».

France laïque, ici représentée par la tradition politique anticléricale des « Rouges », du Mouvement laïque de langue française (MLF) puis du Mouvement laïque québécois (MLQ). En ce sens, le « drame » de la laïcité québécoise, écrit Yvan Lamonde, serait de s'être pensée achevée au tournant de la Révolution tranquille : son ambition aurait en quelque sorte été dévoyée, à tout le moins retardée, jusqu'à aujourd'hui – telle serait une des « méprises de la Révolution tranquille²⁸ ».

Dans le premier cas la laïcité québécoise est inscrite dans la trame continentale à l'américaine, dans le second cas elle est inscrite dans la trame européenne à la française. Dans les deux cas, une ambiguïté persisterait dans le rapport des Québécois à la laïcité, comme s'ils ne parvenaient pas, mais le devaient, à trancher une fois pour toutes entre deux modèles types.

À cet égard, la place des symboles catholiques dans l'espace public a valeur exemplaire. Pour les deux manifestes, pluraliste et laïciste, le crucifix de l'Assemblée nationale se doit d'être retiré. Soit pour laisser place à un véritable pluralisme religieux sans préférence symbolique donnée à une religion, soit pour laisser place à une véritable laïcité exempte de présence de religieux dans l'espace public. Et pourtant, en 2008, au lendemain de la divulgation forcée du rapport Bouchard-Taylor, qui pronostiquait une laïcité ouverte et le retrait du crucifix de l'Assemblée nationale, c'est bien à l'unanimité que les partis politiques de l'Assemblée nationale ont voté pour son maintien²⁹. Encore à la veille du dépôt du projet de loi 21 sur la laïcité de l'État du Québec, proposant une laïcité plus stricte, quoique plus modérée que celle défendue par la Charte des valeurs québécoises, les Québécois appuyaient le projet de loi sur la laïcité (63 %-65 %) dans la même proportion que le maintien du crucifix dans l'enceinte parlementaire (63 %)³⁰...

Comment comprendre cette apparente ambiguïté du rapport des Québécois francophones au catholicisme et à la place de la religion dans l'espace public ? Comment comprendre leur attachement ciblé au catholicisme, tout comme l'opposition politique et intellectuelle entre deux modèles « authentiquement » québécois en matière de laïcité ? Thèse

28. Voir Y. Lamonde, *L'heure de vérité* [...]; *id.*, « Malaise dans la culture québécoise [...] », p. 11-26.

29. Radio-Canada, « Québec garde le crucifix ».

30. G. Lajoie, « Les Québécois veulent la laïcité [...] »; G. Bourgault-Côté, « L'appui au projet de loi [...] ».

crépusculaire, thèse revivaliste, thèse française, thèse américaine... Et si, dans les deux cas, il fallait considérer le rapport des Québécois à la religion et à la laïcité non pas comme ambigu ou contradictoire, mais tout simplement singulier? Et s'il fallait, pour mieux comprendre ce rapport singulier, être plus attentif à la fondation religieuse de la modernité révolutionnaire tranquille québécoise? Autrement dit, être attentif aux idéaux proprement religieux de ses protagonistes, dont le projet politique coïncide avec la réforme théologique et pastorale du concile Vatican II?

LA RÉVOLUTION TRANQUILLE PERSONNALISTE – LIQUIDATION ET MÉTABOLISATION CATHOLIQUES

En effet, la modernisation et la sécularisation accélérées de la société québécoise, sa Révolution tranquille des années 1960, coïncidèrent avec le concile Vatican II. Coïncidence certes, mais non pas hasard: nombre des idéaux de la Révolution tranquille furent promus lors du concile Vatican II (1962-1965), et avant cela par les catholiques progressistes de gauche que l'on nomme communément aujourd'hui les catholiques personnalistes³¹. Si la Révolution fut tranquille, si elle ne fut pas suivie d'une contre-révolution traditionaliste, c'est peut-être aussi parce que Rome, une fois de plus, avait parlé, dans une société encore largement intégrée à l'Église catholique.

Le concile modifia substantiellement le rapport au monde des catholiques, en réformant la conception catholique de la personne, de la culture, de l'Église, de la liberté, du pluralisme, du laïque et, plus largement, de la modernité. De l'Église-institution, le catholicisme passa à l'Église-peuple de Dieu: la communauté des chrétiens est désormais bien plus que celle régie par le clergé, l'institution et la Tradition, elle est la foi vécue et incarnée par l'ensemble des croyants réunis en communauté vivante. Ce déplacement du centre de gravité de l'Église, de l'institution à la communauté des croyants, place alors en son cœur les personnes, dont la dignité et l'épanouissement intégral sont dorénavant le leitmotiv. Leur liberté de conscience est dès lors soulignée et promue avec emphase, chacun étant appelé, selon sa sensibilité et son cheminement propres, à faire la rencontre avec un Dieu d'amour, le véritable

31. É.-M. Meunier, *Le pari personnaliste* [...].

chef de l'Église. L'expression de la foi s'en trouve elle-même modifiée, l'accent passant des rites et du dogme à l'incarnation quotidienne des valeurs évangéliques du christianisme, selon la vocation et les dons de chacun. L'unanimité assurée par l'institution ecclésiale cède le pas au pluralisme des parcours et des expressions de foi des personnes.

Cet accent mis sur la personne, sur la communauté des croyants, sur l'incarnation des valeurs évangélique, sur la liberté et le pluralisme des parcours et des expressions de foi, modifie le rapport au monde. Sa culture et sa modernité ne sont plus considérées comme lieux de perte, mais comme lieux où agit, se manifeste et s'approfondit le souffle de l'Esprit saint. Les catholiques sont appelés à faire preuve d'ouverture, de discernement et d'attention aux signes des temps, c'est-à-dire aux aspirations et aux valeurs nouvelles qui expriment sous de nouvelles formes les valeurs évangéliques adaptées aux temps présents. Le laïc y trouve une fonction et une importance nouvelle, redoublée. Il est le levain dans la pâte du monde. Plutôt que d'agir *en tant que* catholique, les croyants doivent agir *en* catholiques, selon une autre formule-choc de Jacques Maritain. L'œcuménisme est valorisé, d'abord comme manière chrétienne d'entrer en dialogue avec d'autres personnes, des frères en humanité, ensuite comme acceptation chrétienne du pluralisme des parcours de vérité orientés vers Dieu, enfin comme regard renouvelé sur la culture, sur *les* cultures, toutes touchées par la révélation première et porteuses de sens et de solidarité humaine. Le prosélytisme est proscrit, l'habillement religieux se fait pour le moins discret, l'Église est appelée à renoncer, si possible, à ses fonctions désormais dites de suppléance, celles dévolues à l'État, pour se recentrer sur sa mission évangélique.

Ce concile fut bien reçu au Québec. Il était attendu et encouragé par les catholiques personnalistes québécois. Ceux-ci sont nés au sein du catholicisme social des années 1930, plus précisément au sein des mouvements jeunesse d'Action catholique spécialisée. Ils tentent de renouveler l'engagement catholique des laïcs en faisant leurs les conditions de vie effectives des milieux à christianiser. Pour toute une jeunesse élevée et organisée au projet de refondation de la cité chrétienne, persuadée d'être l'«avant-garde» de la catholicité à venir, le Canada français traditionnel, *a fortiori* le catholicisme ostentatoire de Maurice Duplessis, donnait alors le sentiment d'être une caricature chrétienne, une «caricature de la religion», qui retardait l'inévitable et nécessaire «mise à jour» de la foi et de la société. Le catholicisme traditionnel, dit

«sociologique», semblait la preuve d'une foi superficielle, détournée des véritables valeurs évangéliques, bref, à revitaliser d'urgence. Le «militant personnaliste laïc type» se reconnaît justement à trois traits anti-institutionnels et anticonformistes, écrit É.-Martin Meunier: «1) intransigeantisme par rapport au laisser-faire, 2) méfian[c]e à l'égard du fixisme des institutions et 3) engag[ement] à la personnalisation». Il les précise ainsi:

1) [L']intransigeance par rapport au laisser-faire [...] oblige le laïc à agir contre les forces iniques du monde contemporain [...] [c'est-à-dire à] ré-agencer les diverses structures de la société afin de combattre les iniquités causées par le libéralisme économique et moral et d'amenuiser l'emprise des communautés politiques ou traditionnelles sur les personnes [...] 2) [Quant à elle,] [l]a méfiance à l'égard du fixisme [...] a généralement initié [...] un parti pris pour l'adaptation constante des normes et valeurs, pour un réformisme des structures d'encadrement social ainsi que pour l'établissement de formes novatrices de gouvernance [...] 3) [...] la personnalisation de l'individu et du monde [...] [invite pour sa part à] réconcilier enfin le privé et le public, la foi et la culture, le temporel et le spirituel, l'action et la connaissance [...] [en] orient[ant] [l']engagement vers l'ultime finalité d'actualiser authentiquement sa personne et de contribuer par son action à créer des conditions historiques et sociales favorisant l'épanouissement d'autrui³².

Ces mutations du catholicisme romain version personnalisme québécois touchent autant les pratiques et croyances religieuses que le modèle de la laïcité. Une enquête monographique publiée en 1969, conduite par Colette Moreux à Louiseville, un village laurentien situé entre Montréal et Québec, met sur la piste de la transformation de la religiosité québécoise dans la foulée de la Révolution tranquille. Moreux y donne à entendre les réactions des catholiques suivant l'*aggiornamento* de la pratique religieuse mise de l'avant par le concile, voulue plus personnelle, intérieure, participative, vernaculaire, rationnelle, «authentique». Si les interviewées voient majoritairement (68 à 90%) d'un bon œil les changements liturgiques initiés par Vatican II, lorsque Moreux approfondit cette appréciation, les déceptions se laissent entendre: «[...] ce que l'on accepte volontiers, c'est de voir le prêtre de face au lieu de le voir de dos, quoique au début ça soit *un peu gênant*.» Ou encore: «[...]

32. É.-M. Meunier, «De l'Action catholique [...]», p. 73-75.

avoir un beau missel [en latin] et ne plus pouvoir s'en servir, c'est de valeur [...] On va s'habituer... Il paraît que c'est mieux, alors je suis d'accord³³.»

En fait, «les changements actuels à l'intérieur de l'Église» sont pour nombre des interviewées des «caprices inoffensifs des autorités religieuses». Ces «caprices», s'ils sont «inoffensifs», n'en ont pas moins d'importantes conséquences :

Lorsque le clergé demande aux fidèles une participation plus active, lorsqu'il entend les faire chanter en chœur par exemple, c'est la dérobaie : [...] l'assistance à la messe de 11 heures avait diminué du tiers lors de ces tentatives et la majorité de nos informatrices, à quelque catégorie qu'elles appartiennent, sont violemment opposées à ces manifestations : *L'église, c'est fait pour prier, c'est pas fait pour chanter; j'y ai été une fois à 11 heures j'y suis pas retournée... J'ai l'impression d'être à une assemblée politique.* Plusieurs fois le terme de *show* est employé pour désigner ces messes chantées et les commentaires suivent : *À Noël, à Sorel, c'était un vrai party dans l'église, il y avait même des trompettes, tout le monde rigolait... C'est du Carnaval... C'est bien pour les gens qui viennent en curieux³⁴.*

Dans la préface qu'il rédige pour cet ouvrage, Guy Rocher, figure phare des réformes de la Révolution tranquille, fournit une analyse personaliste³⁵ de la réaction de ces femmes :

Ce qu'on observe plutôt, c'est un immense appauvrissement spirituel, dans la foi conservée, et une totale sécheresse mystique, au milieu de rapports avec l'ordre surnaturel [...] Il n'est pas étonnant qu'une conscience religieuse aussi étioyée n'accueille l'effort de renouvellement de l'Église catholique depuis Vatican II que comme une série de compromis faits au monde moderne pour «rendre la religion plus facile [...] En tout cas, d'aussi maigres connaissances théologiques ne pouvaient qu'entraîner l'anémie de la spiritualité [...] Je ne connais pas d'étude qui ait mieux décrit le procès de détérioration de l'esprit religieux derrière la façade de la foi conservée³⁶.

Moreux retourne 10 ans plus tard à Louiseville. Le changement religieux qu'elle y observe est copernicien, passé de bougonneur à enthousiaste. Elle le résume ainsi :

33. C. Moreux, *Fin d'une religion ? [...]*, p. 298.

34. *Ibid.*, p. 299.

35. Sur le personalisme de Guy Rocher, lire notamment ce livre biographique qui porte le mot d'ordre de l'Action catholique spécialisée : P. Duchesne, *Guy Rocher [...]*.

36. G. Rocher, «Préface», p. 11.

Le Doucevillien tient à être et surtout à paraître moderne. Si nous adoptons son propre point de vue, c'est parce que la vision du monde moderniste est « vraie », tandis que les savoirs traditionnels sont « faux » ; il semble désormais évident pour lui que, contrairement à ce qu'il pensait voire encore une dizaine d'années, Dieu par exemple ne *peut* être autoritaire, que la femme *est* l'égal de l'homme ou que les protestants *peuvent avoir* une aussi bonne moralité que les catholiques, etc. [...] [Et si], de leur côté, les prêtres insistent moins sur le fait de la présence aux rituels que sur la qualité de la « participation » des laïcs à l'exercice du sacré ; ils ne rencontrent pas l'enthousiasme³⁷.

En bref, en l'espace d'une décennie, comme le montraient les deux faces de la pratique et des croyances religieuses des Québécois catholiques, l'expression de la religiosité a radicalement changé, au profit d'un catholicisme discret et incarné plutôt que visible et pratiquant.

LA SOCIALISATION PERSONNALISTE AU CROIRE – CULTURALISATION DU CATHOLICISME

Comment cette révolution personaliste se traduit-elle cette fois dans la « socialisation au croire³⁸ », plus exactement dans l'école publique québécoise, là où se joue non seulement la transmission de la religiosité et des valeurs civiques des Québécois, mais aussi leurs plus vifs débats en matière de laïcité ? Il n'est pas anodin de noter que l'on trouvera de nouveau ici Guy Rocher, au cœur de la réforme de l'éducation prescrite par le rapport Parent.

Si la loi 60 crée en 1964 le ministère de l'Éducation du Québec, elle laisse une place de choix à l'Église catholique. Jusqu'au tournant des années 2000, le système scolaire québécois sera public *et* confessionnel, avec un enseignement religieux catholique jusqu'en 2008, qui sera jusqu'en 2000 placé sous la supervision d'un Comité catholique. La *Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec* (1961-1964), ou commission Parent, peut aider à mieux comprendre le rôle conféré au catholicisme et à l'Église catholique dans le nouveau système scolaire public québécois sous tutelle de l'État.

37. C. Moreux, *Douceville en Québec* [...], p. 212-213.

38. P.-A. Turcotte, « La socialisation scolaire [...] », p. 49-62.

À l'origine de la loi 60, le rapport Parent s'inscrit dans un horizon de laïcisation de la société québécoise, tout en inscrivant au cœur du nouveau système scolaire québécois la reconnaissance du fait religieux, au nom de «l'épanouissement intégral de la personne». Le rapport Parent développe un argumentaire et des politiques justifiant une présence religieuse et catholique à l'école. Il en appelle à un «nouvel humanisme», favorisant l'épanouissement intégral et authentique de la personne, auquel correspond une nouvelle pédagogie. Ainsi, en matière religieuse, cette nouvelle pédagogie «centrée sur l'enfant» est dite «pédagogie de la conviction libre» :

L'acte religieux étant l'acte de la plus éminente liberté et l'attitude religieuse se fondant elle-même sur la liberté humaine, la pédagogie de la religion s'efforcera d'obtenir de l'enfant une adhésion vraiment personnelle, intérieure et libre à ce qui constitue l'essentiel de la religion³⁹.

Sous le titre «erreurs à éviter», le rapport Parent juge notamment que «l'école doit assumer sa part de responsabilité, dans la formation morale, mais elle devra le faire avec tact et discrétion⁴⁰». En ce sens, de poursuivre le rapport, l'école doit «cesser d'appuyer cet enseignement [...] sur la participation obligatoire et régulière des élèves aux cérémonies du culte et à de nombreux exercices religieux⁴¹». On reconnaît là la foi personnaliste, qui privilégie l'intériorité libérée de la religiosité plutôt que l'adhésion aux dogmes et aux pratiques religieuses de l'Église.

Cet enseignement discret de la morale catholique est d'autant plus important, écrit le rapport, que le Québec se diversifie toujours davantage culturellement et religieusement : une cité pluraliste est en construction, cité qui enjoint à l'œcuménisme promu par les personnalistes et le concile Vatican II. En effet, précise le rapport, le Québec héberge nombre de non-croyants, de chrétiens orthodoxes et de juifs. Pour cela, le rapport Parent fait la distinction entre deux modèles de confessionnalité, dont les qualificatifs résonnent jusqu'à aujourd'hui : «la confessionnalité stricte» et la «confessionnalité large», ou «ouverte», comme le dira plus tard l'Église catholique⁴². Le catholicisme de la confessionnalité ouverte

39. Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, *Rapport de la Commission [...], Deuxième partie [...]*, p. 268.

40. *Ibid.*, p. 253.

41. *Ibid.*

42. Voir notamment, Assemblée des évêques catholiques du Québec, «Message des évêques [...]», p. 30; Assemblée des évêques catholiques du Québec, «L'éducation religieuse [...]».

ne tapisse pas l'école; elle est davantage circonscrite à l'enseignement religieux. Ce dernier

[...] ne s'inspire pas de la doctrine d'une seule confession, mais plutôt d'un corps de doctrine commun à plusieurs; au lieu d'être, disons luthérien ou calviniste, l'enseignement religieux se définit, par exemple, comme chrétien: il cherche à présenter les grands thèmes qui constituent l'héritage commun de la tradition chrétienne [...] quant aux élèves qui n'appartiennent à aucune religion ou qui appartiennent à une religion non chrétienne (pour continuer avec le même exemple), ils peuvent être exemptés de l'enseignement religieux et des prières ou exercices.⁴³

C'est *in fine* de la confessionnalité large ou ouverte que le rapport propose de s'inspirer comme modèle au Québec:

L'école confessionnelle devra [...] tenir compte du pluralisme religieux du groupe d'élèves qui la fréquentent: on devra bien se rappeler que, comme nous l'avons déjà souligné, tout en étant confessionnelle, cette école est aussi publique et commune, c'est-à-dire qu'elle a l'obligation d'accueillir tous les enfants résidant dans le territoire qu'elle dessert, sans faire de discrimination et sans blesser les consciences individuelles. [...] Il s'agit en pratique de rendre le caractère confessionnel assez large, assez accueillant, assez ouvert pour que tout enfant qui ne partage pas les convictions religieuses de la majorité soit quand même à l'aise dans cette école⁴⁴.

C'est dans ce cadre qu'évoluera tant bien que mal le catholicisme à l'école publique québécoise. Au fil des ans, on assistera, selon l'expression de Stéphanie Tremblay, à une «sécularisation interne au système scolaire, qui diluait de plus en plus la fonction normative du cadre confessionnel⁴⁵». Ainsi, entre autres exemples, en 1983, l'initiation aux rituels de passages catholiques est progressivement retirée de l'école confessionnelle québécoise. De plus, s'il était possible, dès 1964, d'être exempté de l'enseignement religieux catholique, cette exemption est remplacée en 1984 par un cours d'enseignement moral optionnel. En 1991, le Comité catholique va plus loin encore. Selon le théologien Jean-François Roussel,

43. Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, *Rapport de la Commission [...], Troisième partie [...]*, p. 53.

44. *Ibid.*, p. 98. Ou encore: «Pour accueillir tous les enfants sans heurter leur conscience religieuse, l'école devra, sans perdre le caractère confessionnel auquel tient la majorité des parents, assouplir celui-ci, l'adapter, en modifier certains aspects pour répondre aux exigences nouvelles proposées par le pluralisme religieux parmi les élèves.» *Ibid.*, p. 52.

45. S. Tremblay, «Religions et éducation scolaire [...], p. 61.

[...] tout en s'inscrivant clairement dans une perspective confessionnelle, [il] amorce deux déplacements: d'un objectif d'adhésion à la foi chrétienne à un objectif de prise de position sur le christianisme; et d'un contenu exclusivement chrétien à une introduction aux divers courants et traditions religieuses, dans des cheminements particuliers⁴⁶.

Tout en conservant l'affiliation revendiquée des Québécois francophones au catholicisme, tout en conservant la dimension spirituelle de l'épanouissement intégral de la personne, l'école québécoise en contexte post-Révolution tranquille cherche à y intégrer tous les habitants du territoire québécois, ce qu'accéléra la *Charte de la langue française* (loi 101, 1977). Autrement dit, c'est au sein de la culture et de la religion catholique de la majorité que l'école publique confessionnelle québécoise cherche à intégrer, via la confessionnalité ouverte, les habitants du territoire québécois; celle-ci fait le pont entre la culture de la majorité francophone et la visée d'une école publique laïque et pluraliste. Encore en 1998-1999, 81,3% des élèves du primaire et 55,9% des élèves du secondaire sont inscrits ou s'inscrivent au cours d'enseignement moral et religieux catholique⁴⁷.

Avant de conclure, notons que même les premières versions du cours profane d'éthique et culture religieuse, expérimenté dans les années 1970 et théorisé par Fernand Ouellet, présente cette même tension entre culture et foi au nom de l'épanouissement intégral, notamment spirituel, de la personne. Il y note un parti pris pour une anthropologie religieuse de l'homme, qui trouve à se préciser au contact des diverses traditions religieuses, ce qu'applaudissent d'ailleurs certains de ses premiers enseignants⁴⁸. Ouellet parle pour cela d'un cours qui demeure « ambigu⁴⁹ »... Feue la chrétienté, feue l'unanimité, mais non pas la fin d'une société vitalemment chrétienne.

46. J.-F. Roussel, « La situation du rapport Proulx [...] », p. 65.

47. J. Palard, « Religion et politique [...] ».

48. « Si dans un premier temps le cours exige une mise à distance, dans un second temps il amène souvent une reprise en charge de sa propre croyance [...] l'éducateur n'est pas un simple agent de renseignements: il oriente vers la sagesse, vers la vérité, la vérité est beaucoup plus importante que le maître. La recherche de la vérité est la religion. Nous n'avons pas la prétention d'avoir réalisé cet idéal; nous avons simplement voulu baliser le chemin religieux des étudiants d'expériences de maîtres spirituels, de textes religieux fondamentaux, d'occasions d'intérioriser la signification de leur religion et de leur foi. » L. Desmarais-Bouchard, Y. Laroche et G. Pelletier, « La culture religieuse [...] », p. 567.

49. F. Ouellet, *L'étude des religions* [...], p. 385 et 390.

CONCLUSION

Qu'est-il advenu de cette confessionnalité ouverte portant la marque du personnalisme québécois? Et en quoi son sort renseigne-t-il sur les débats des quinze dernières années sur la laïcité?

La confessionnalité ouverte fit face à deux critiques, assez classiques, mais croissantes, et particulièrement audibles dans le contexte politique et juridique des chartes québécoise et canadienne des droits de la personne, de la loi 101 et de l'échec du premier puis du deuxième référendum sur la souveraineté du Québec. Une critique issue des mouvements laïcistes historiques, une critique issue aussi de milieux personnalistes, tous deux dirigeant leurs tirs contre la présence institutionnelle de l'Église dans l'école publique, contre ce compromis laïque et catholique de la Révolution tranquille portant encore la marque d'un régime de chrétienté, à achever une fois pour toutes, afin de réaliser pleinement le projet des uns et des autres. La déconfessionnalisation de l'école publique québécoise en 2000, et le retrait des cours d'enseignement religieux en 2005 et 2008, en signèrent la fin. Le débat s'est alors déplacé entre tenants de la déconfessionnalisation, entre ces alliés d'occasion de la Révolution tranquille⁵⁰, les uns appelant à un régime de laïcité ouverte, les autres à un régime de laïcité stricte. Cette ligne de débat ne départage pas, toutefois, laïcistes et personnalistes; les chassés-croisés sont nombreux, à l'exemple d'un Guy Rocher et d'un Charles Taylor, catholiques personnalistes que l'on trouve de part et d'autre du débat contemporain.

Pour reprendre les termes initiaux de notre communication, quelle métabolisation religieuse parachève sa liquidation institutionnelle? En effet, les religions sont-elles toutes appelées à s'exprimer discrètement par l'incarnation de valeurs universelles, ou doit-on plutôt accueillir *en* catholique les nouveaux arrivants, avec chaleurs et reconnaissance, en leur offrant la liberté d'exprimer leur religiosité individuelle? Voilà une part du débat entre personnalistes, qui s'exprime toutefois, dorénavant, souvent avec le vocabulaire plus ou moins acculturé de la philosophie politique moderne, entre républicains et libéraux. Avec pour résultat paradoxal une double absence: une absence de visibilité des assises

50. «La laïcité se fera avec les chrétiens, ou elle ne se fera pas», jugeait Maurice Blain dans le cadre du congrès de fondation du Mouvement laïque de langue française, le 8 avril 1961. Voir M. Blain, «Situation de la laïcité», p. 53.

intellectuelles catholiques du débat, d'une part, et une absence de médiation politique et intellectuelle pour un catholicisme populaire encore épris de symboles et de rituels, d'autre part. Comme l'écrivait Louis Rousseau, ce n'est probablement pas un hasard si la fin de l'école confessionnelle a coïncidé avec le début des débats sur le modèle québécois de laïcité⁵¹ : après que la majorité francophone eut concédé la déconfessionnalisation de l'école québécoise, malgré sa popularité réitérée, et ce au nom d'une plus grande ouverture à la diversité ethno-religieuse et d'une incarnation véritable de la foi dans la culture, il pouvait être difficile de comprendre son retour par la grande porte, surtout si ces symboles semblaient contredire les valeurs évangéliques et civiques québécoises, à plus forte raison dans le cadre d'une petite nation éprise d'unité et inquiète quant à son avenir.

Voilà, en tout cas, une interprétation possible de la moitié religieuse des débats sur la laïcité québécoise, que révèle au mieux l'attachement simultané à la présence du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec et à un modèle de laïcité stricte, quoique modéré, de même que la pérennité de valeurs et croyances catholiques ciblées, plus intérieures et progressistes qu'ostentatoires et traditionnelles. Plus encore, ce parcours québécois de sécularisation peut fournir quelques leçons pour la sociologie des religions et ses lieux communs paradigmatiques.

Il invite à notre sens à penser une sociologie complexifiée de la sécularisation, non plus linéaire, univoque et universelle, mais ouverte, pluri-directionnelle et contingente. Une sécularisation qui porte simultanément son regard sur les processus de privatisation *et* de dé-privatisation (par exemple, le projet d'une société intégralement catholique, car vitalement catholique), de différenciation *et* de dé-différenciation (par exemple, la sacralisation de la personne et la subordination du politique à ses droits), de rationalisation *et* de dé-rationalisation (par exemple, l'importance accordée à la subjectivité, au vécu, au ressenti et aux convictions sincères). Autrement dit, une sociologie que l'on pourrait dire non séculariste de la sécularisation, qui étudie la rencontre jamais finie entre la religion et la société, entre la foi et la culture, plutôt qu'un jeu à somme nulle au profit d'un monde d'où le religieux aura été entièrement liquidé et métabolisé.

51. Dans les débats québécois sur la laïcité, écrit Louis Rousseau, se fait jour « la crainte de la perte d'une référence identitaire essentielle, et son opposé, la crainte du retour sur la scène publique d'une institution de régulation et de contrôle qui confisque les libertés acquises ». Voir L. Rousseau, « La laïcité québécoise [...] », p. 3-4.

Une sociologie qui ne confond pas une tendance partielle (par exemple, la baisse de la pratique religieuse hebdomadaire) avec son effectuation exhaustive (par exemple, le dernier mot sur la place de la religion en société), surtout lorsque le critère de la pratique religieuse hebdomadaire n'est même plus de première importance au sein de l'Église⁵². Une sociologie, pour cela, éprise de nuance et de complexité, qui sache distinguer et articuler dans une synthèse provisoire les niveaux *micro-*, *meso-* et *macro-*sociologiques, et qui sache, en cela, distinguer au sein du processus mesosociologique de sécularisation ce qui concerne plus exactement une décléricalisation (par exemple, l'étatisation de l'éducation et des soins de santé), une déconfectionnalisation (par exemple, celle qu'a connue l'école publique québécoise en l'an 2000) et une dépersonnalisation de l'État (par exemple, celle qui concerne depuis peu la neutralité ostentatoire des figures d'autorité dans l'État québécois). Chemin faisant, une sociologie de la sécularisation qui soit en relation ouverte avec une sociologie de la laïcisation, c'est-à-dire qui ne rabatte pas l'une sur l'autre, soit dans une sociologie empiriste de la sécularisation (entendue tantôt comme progrès de l'irrégion, tantôt comme pluralisation des croyances), soit dans une sociologie idéaliste de la laïcité (entendue tantôt comme déploiement de la Raison publique, tantôt comme reconnaissance de la Liberté humaine), mais qui maintienne la tension entre sphères séculière et religieuse, entre religiosités et droit, en étant attentive aux conceptions de la religion et du religieux, en soi et en société, lesquelles varient d'époque en époque, de tradition religieuse en tradition religieuse, de société en société – de médiation en transaction, chaque fois relatives et contextualisées.

BIBLIOGRAPHIE

- Assemblée des évêques catholiques du Québec (1999), *L'éducation religieuse au service des jeunes*, en ligne, eveques.qc.ca/documents/1999/19991118f.html#integral, consulté le 20 juillet 2014.
- Assemblée des évêques catholiques du Québec (1978), *Message des évêques du Québec aux responsables de l'éducation*, Montréal, Le Renouveau.

52. «Continuer aujourd'hui [depuis Vatican II] à déceler l'appartenance par l'intermédiaire exclusif de la pratique, c'est se condamner à considérer seulement les indices de disparition de cet ancien catholicisme sans déceler aucunement les formes et les contenus religieux qui viennent s'y substituer.» J.-M. Donegani, «L'appartenance [...]», p. 210.

- Balthazar, Louis (1990), «La laïcisation tranquille au Québec», dans Jacques Lemire (dir.), *La laïcité en Amérique du Nord*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 31-42.
- Bibby, Reginald W. et Isabelle Archambault (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. et Angus Reid (2016), *Canada's Catholics. Vitality and Hope in a New Era*, Toronto, Novalis.
- Blain, Maurice (1961), «Situation de la laïcité», *L'école laïque*, Montréal, Éditions du Jour.
- Bosset, Pierre, Dominique Leydet, Jocelyn Maclure, Micheline Milot et Daniel Weinstock (2010), «Manifeste pour un Québec pluraliste», *Le Devoir*, 3 février, en ligne, www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/282309/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste, consulté le 2 juin 2021.
- Bouchard, Gérard (2015), «Précisions au sujet de l'interculturalisme québécois», *Le Devoir*, 12 mars, en ligne, www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/434116/double-replique-precisions-au-sujet-de-l-interculturalisme-quebecois.
- Bourgault-Côté, Guillaume (2018), «L'appui au projet de loi sur la laïcité de l'État se maintient», *Le Devoir*, 8 mai, en ligne, www.ledevoir.com/societe/553869/laicite-l-appui-au-projet-de-loi-21-se-maintient, consulté le 2 juin 2021.
- Bourgault-Côté, Guillaume (2007) «Catholiques malgré nous?», *Le Devoir*, 24 et 25 novembre.
- Champion, Françoise (1993), «Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse», *Social Compass*, vol. 40, n° 4, p. 589-609.
- Charron, André (1996), «Catholicisme culturel et identité chrétienne», dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 157-190.
- Collectif d'auteurs (2010), «Déclaration des Intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste», *Le Devoir*, 16 mars, en ligne, www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste, consulté le 2 juin 2021.
- Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (1966), *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. Troisième partie ou tome III: L'administration de l'enseignement. A. Diversité religieuse, culturelle, et unité de l'administration*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (1964), *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. Deuxième partie ou tome II (suite): Les structures pédagogiques du système scolaire. A. Les structures et les niveaux de l'enseignement*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Denault, Bernard (1986) «Un catholicisme discret», dans Yves Desrosiers (dir.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, p. 153-168.
- Desmarais-Bouchard, Louise, Yvon Laroche et Gilles Pelletier (1985), «Annexe 7. La culture religieuse, une solution», dans Fernand Ouellet, *L'étude des religions dans les écoles. L'expérience américaine, anglaise et canadienne*, Waterloo, Éditions SR et Wilfrid Laurier University Press, p. 565-568

- Dobbelaere, Karel (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.
- Donegani, Jean-Marie (1984), «L'appartenance au catholicisme français. Point de vue sociologique», *Revue française de science politique*, vol. 34, n° 2, p. 197-228.
- Duchesne, Pierre (2019), *Guy Rocher. Voir, juger, agir (1924-1963)*, Montréal, Québec Amérique.
- Ferretti, Lucia (1999), *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, p. 116.
- Isambert, François-André (1976), «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, p. 573-589.
- Jedwab, Jack (2015), «Le Québec est-il vraiment un État interculturel?», *Le Devoir*, 25 février, en ligne, www.ledevoir.com/politique/quebec/432789/le-quebec-est-il-vraiment-un-etat-interculturel.
- Lajoie, Geneviève (2019), «Les Québécois veulent la laïcité... et le crucifix», *Le Journal de Montréal*, 1^{er} avril, en ligne, www.journaldequebec.com/2019/04/01/les-quebecois-attaches-a-lheritage-catholique, consulté le 2 juin 2021.
- Lamonde, Yvan (2011) «Malaise dans la culture québécoise: les méprises à propos de la Révolution tranquille», dans Guy Berthiaume et Claude Corbo (dir.), *La Révolution tranquille en héritage*, Montréal, Boréal, p. 11-26.
- Lamonde, Yvan (2010), *L'heure de vérité: la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Del Busso Éditeur.
- Lefort, Claude (1986), *Essais sur le politique*, Paris, Seuil.
- Lemieux, Raymond (1990), «Le catholicisme québécois: une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-164.
- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard (1989), *Histoire du Québec contemporain: le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal.
- Martin, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.
- Meunier, É.-Martin (2007), *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au xx^e siècle*, Saint-Laurent, Fides.
- Meunier, É.-Martin (2005), «De l'Action catholique à l'esprit d'une modernisation "à la catholique": essai typologique», dans Gérard Boismenu, Michel Brûlé, Solange Lefebvre, Claude Lessard et Pierre Noreau (dir.), *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoires de Claude Ryan*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 67-77.
- Meunier, É.-Martin, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers (2010), «Entre permanence et recomposition de la religion culturelle au Québec», dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Religion et modernité au Québec. Où en sommes-nous? Sainte-Foy*, 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, n° 3, p. 683-729.

- Milot, Micheline (2009) « L'émergence de la notion de laïcité au Québec: résistances, polysémie et instrumentalisation », 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 (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*, préface de Jean Bauberot, Turnhout, Brepols.
- Monod, Jean-Claude (2002), *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin.
- Moreux, Colette (1982), *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Moreux, Colette (1969), *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Ouellet, Fernand (1985), *L'étude des religions dans les écoles. L'expérience américaine, anglaise et canadienne*, Waterloo, Éditions SR et Wilfrid Laurier University Press.
- Palard, Jacques (2001), « Religion et politique au Québec: entre distance et mémoire », dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés: préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 22-48.
- Radio-Canada (2008), « Québec garde le crucifix », *Radio-Canada*, 22 mai, en ligne, ici radio-canada.ca/nouvelle/397862/reax-bt-politique, consulté le 2 juin 2021.
- Rocher, Guy (1969), « Préface », dans Colette Moreux, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 9-15.
- Rousseau, Louis (2012), « La laïcité québécoise en régime de religiosité culturelle », *Vivre ensemble*, vol. 19, n° 65, p. 1-5.
- Roussel, Jean-François (2000), « La situation du rapport Proulx dans l'évolution récente de l'enseignement moral et religieux catholique », dans Solange Lefebvre (dir.), *Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux*, Montréal, Fides, p. 63-80.
- 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.
- Tschannen, Olivier (1992), *Les théories de la sécularisation*, Paris et Genève, Librairie Droz.
- Turcotte, Paul-André (2007) « La socialisation scolaire du croire et sa gestion institutionnelle: Bible, catéchisme et histoire de l'Église à l'école publique québécoise (1905-1970) », *Social Compass*, vol. 54, n° 1, p. 49-62.

CHAPITRE 5

Médiations catholiques contemporaines en Pays basque : matrice religieuse, nation et société en régime de sécularisation¹

Xabier Itçaina

CNRS, CENTRE ÉMILE DURKHEIM
SCIENCES PO BORDEAUX, UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

Les coordonnateurs du présent ouvrage se sont assigné pour objectif principal « d'éclairer les tenants et les aboutissants de la laïcité québécoise à l'aune de la variable religieuse – et plus largement, à l'aune des rapports multiples et évolutifs que les Québécois entretiennent à l'égard de la religion et de leur religiosité² ». Il s'agit à la fois d'« éclairer le social par le religieux et le religieux par le social ». Outre les riches développements consacrés au cas québécois, ce programme impose d'inscrire ce cas dans une perspective comparatiste afin d'en souligner ou, le cas échéant, d'en relativiser la spécificité. À ce titre, et pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire de développer ici, la question de la laïcité québécoise est classiquement mise en discussion au miroir du cas français³. Si, cependant, le questionnement se décale légèrement de la question de la laïcité *stricto sensu* vers une interrogation

1. Ce texte reprend et développe la communication « Médiations catholiques contemporaines en Pays basque : religion et territoire en régime de sécularisation », Journées d'études *La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité*, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec, 21-22 novembre 2019. Je remercie Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perrault pour leur aimable invitation.
2. Problématique de la journée d'étude.
3. Voir notamment S. Lefebvre, C. Béraud et E.-M. Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France* [...].

à la fois plus large – la transformation des liens entre religion et politique – et plus resserrée – autour du catholicisme –, d'autres pistes comparatives peuvent également s'avérer instructives. Si, en outre, l'on précise la focalisation sur le Québec comme cas d'une nation sans État issue d'un long compagnonnage historique avec le catholicisme, ce sont alors autant de directions de recherche qui s'ouvrent. Les cas de l'Irlande et de la Pologne, par exemple, aujourd'hui États indépendants, sont des illustrations emblématiques des articulations longues et heurtées entre nation, nationalisme et catholicisme.

Dans cette perspective, le présent texte revient sur le cas du Pays basque, qui nous semble susceptible de retenir l'attention des spécialistes du Québec, et ce pour trois raisons. D'une part, Pays basque et Québec partagent la mémoire historique d'une matrice catholique à l'empreinte durable, avec un rôle historique d'encadrement social et institutionnel de la société par l'Église catholique. Les deux cas partagent ensuite la longue identification entre catholicisme et langue minorisée, et ce même si, ironie de l'Histoire, le français occupe une position politique et sociolinguistique exactement inverse dans les deux cas. Sur ce point, d'ailleurs, le cas basque, qui met aux prises un territoire à cheval entre deux États, la France et l'Espagne, avec deux régimes de décentralisation et deux régimes linguistiques (et de laïcité) bien distincts, pourrait en soi être comparé à la situation contrastée des francophones au Québec et dans les autres provinces canadiennes⁴. Enfin, les deux cas partagent l'expérience d'une sécularisation aussi tardive que radicale de la société et des principales institutions d'encadrement social.

Au vu de ces éléments, je propose ici une réflexion focalisée sur le cas basque, mais implicitement comparative autour des médiations catholiques contemporaines, soit certaines fonctions sociales et politiques que continuent de remplir des rameaux de l'Église catholique sur ce territoire. Ce travail sur les médiations entend ainsi apporter quelque nuance, dans le contexte basque, et ce des deux côtés de la frontière franco-espagnole, à une tendance que l'on voit émerger dans la littérature, notamment chez les politistes : la question du rôle du catholicisme en politique serait désormais réglée, la société basque en général et le nationalisme politique en particulier auraient opéré leur « Révolution tranquille » il y a longtemps déjà. La sécularisation sans reste de la

4. Voir notamment L. Cardinal et M. Normand, « Des accents distincts [...] ».

société basque aurait relégué le récit naturalisant la fusion entre le catholicisme et la nation (sans État) au rang des souvenirs. Si persistance ou renouveau du rôle sociopolitique de l'Église il y a, elle ou il se bornerait, selon ce récit, aux mobilisations conservatrices et défensives de ceux que Philippe Portier appelle les « catholiques identitaires⁵ », non pas au sens d'identité basque, mais d'une identité religieuse visibilisée dans l'espace public et mobilisée sur les enjeux de politique familiale, de bioéthique, de questions liées au vivant, etc. Ces mobilisations catholiques, que Yann Raison du Cleuziou⁶ qualifie de « contre-révolution catholique », sont une réalité en France et en Espagne⁷. La surface sociale des mobilisations catholiques ne s'y réduit pourtant pas. D'autres médiations catholiques, discrètes et tendanciellement plutôt portées par les « catholiques de l'ouverture » au sens de Philippe Portier, sont à l'œuvre au Pays basque comme dans d'autres territoires sud-européens sur des enjeux comme la lutte contre les précarités, le soutien aux migrants, l'économie sociale et solidaire ou encore le travail de paix dans les conflits politiques violents⁸.

En renonçant d'emblée à l'exhaustivité, je propose dans ce chapitre une réflexion sur les transformations contemporaines des registres d'intervention de l'Église catholique dans la sphère publique, en l'inscrivant à l'horizon des transformations d'une matrice territoriale à forte empreinte catholique. Cette réflexion sera menée en trois temps. Il s'agira tout d'abord de revenir sur l'accélération de la sécularisation sociétale dans ses trois dimensions, et ce des deux côtés de la frontière. La deuxième section se focalisera sur la médiation catholique dans le conflit politique basque, en tant que registre d'intervention sociopolitique de l'Église périodiquement renouvelé en régime de sécularisation. La troisième partie proposera une réflexion sur ce qui « reste » de la matrice catholique en Pays basque, en proposant autant de pistes comparatives⁹.

5. P. Portier, *Pluralité et unité* [...].

6. Y. Raison du Cleuziou, *Une contre-révolution catholique* [...].

7. Voir C. Béraud et P. Portier, *Métamorphoses catholiques* [...]; S. Aguilar Fernández « Fighting Against the Moral Agenda [...] ».

8. X. Itçaina, *Catholic Mediations in Southern Europe* [...].

9. Ce chapitre se fonde sur une relecture transversale de plusieurs enquêtes qualitatives menées depuis les années 1990 pour les plus anciennes en Pays basque français et espagnol auprès des milieux catholiques actifs sur les enjeux liés à la question linguistique,

L'ACCÉLÉRATION DES TROIS VOILETS DE LA SÉCULARISATION

Les médiations catholiques s'inscrivent d'abord dans une société basque très sécularisée, avec des nuances des deux côtés de la frontière, si l'on se réfère aux trois dimensions de la sécularisation proposées, à la suite de Karel Dobbelaere¹⁰, par Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion.

La laïcisation renvoie premièrement au processus « par lequel les diverses institutions sociales conquièrent leur autonomie et se dotent d'idéologies, de références, de règles et de fonctionnement propres¹¹ ». Ce phénomène est largement acté. Côté nord, le modèle français de laïcité a stabilisé depuis le début du xx^e siècle le régime juridique des institutions religieuses. Au sud de la frontière, c'est après 1975 que le régime concordataire a été révisé dans un sens pluraliste. Sur le plan sociétal, l'autonomisation des institutions sociales basques vis-à-vis de l'Église s'est affirmée tout au long du xx^e siècle, avec une présence institutionnelle de l'Église qui continue cependant d'être significative en matière d'enseignement et de solidarité. On soulignera notamment, sur le second point, le rôle de la Caritas et des autres organisations sociales catholiques dans la coconstruction des politiques locales et régionales de lutte contre l'exclusion, une gouvernance partagée du social périodiquement réactivée à chaque crise économique depuis les années 1980.

La sécularisation renvoie ensuite à la perte d'emprise des institutions religieuses et, partant, à la réaction en forme de sécularisation interne et d'adaptation relative de l'institution à la nouvelle donne¹². Ce processus a été très prononcé en Pays basque espagnol. Les provinces basco-navarraises, qui comptaient parmi les territoires les plus catholiques du pays jusqu'au début des années 1970, connaissent un processus de sécularisation rapide durant la transition démocratique, un processus plus prononcé et plus concentré dans le temps dans cette région que dans le reste de l'Espagne¹³. Le mouvement s'accélère au début des années 1990. Le Pays basque devient dès lors l'une des communautés

la résolution du conflit politique, les associations de solidarité. Les protocoles méthodologiques de chaque enquête sont précisés dans X. Itçaina, *Les virtuoses de l'identité [...]* et, du même auteur, *Catholic Mediations in Southern Europe [...]*.

10. K. Dobbelaere, « Secularization: A Multi-Dimensional Concept ».

11. D. Hervieu-Léger et F. Champion, *Vers un nouveau christianisme? [...]*, p. 193.

12. F.-A. Isambert, « La sécularisation interne [...] ».

13. A. Pérez-Agote, *The Social Roots of Basque Nationalism [...]*, p. 110.

autonomes les plus touchées par ce que Pérez-Agote¹⁴ a qualifié de « troisième vague » de la sécularisation en Espagne.

La *première vague de sécularisation* des consciences en Espagne remonte aux séquences historiques antérieures à la guerre civile, lorsque des courants intellectuels et politiques se propagent et génèrent des forces sécularisatrices, avec le développement des idées socialistes, communistes, anarchistes et libérales en milieu urbain et rural. Ces courants sont confrontés à une Église catholique ayant peu ou pas pris la voie d'une sécularisation interne, et qui « s'obstine à conserver son monopole sur la vérité¹⁵ ». Cette première vague est brutalement interrompue par la guerre civile et la dictature.

La *deuxième vague de sécularisation* découle de la généralisation du développement économique et de l'avènement de la société de consommation des années 1960 à la fin des années 1980. L'opposition frontale à l'Église laisse place à un éloignement progressif sans qu'il y ait nécessairement conflit. Une partie très importante de la population continue de se définir comme catholique, mais ne suit plus les préceptes institutionnels liés à la pratique religieuse. La religion ne disparaît pas, mais se transforme en culture religieuse. Le retrait du religieux dans la sphère privée induit des « formes privées de syncrétisme, des bricolages individuels qui nécessitent probablement une stratégie sociale personnelle de recherches de l' "intersubjectivation" de la vérité fabriquée¹⁶ ». Cette sécularisation s'exprime davantage par l'indifférence que par l'opposition à l'Église. De pays de religion catholique, l'Espagne devient un pays de culture catholique.

La *troisième vague de la sécularisation* s'ouvre au début des années 1990 et se signale par un changement dans les autodéfinitions religieuses. Catholiques pratiquants et non pratiquants se transforment [...] en individus ayant des positions plus éloignées de la religion : les indifférents et les agnostiques augmentent de manière non négligeable, et les athées encore plus. Ce phénomène est particulièrement important dans les communautés du Pays basque, de la Catalogne et de Madrid où, en 2005, le taux le plus important est celui des indifférents et des

14. A. Pérez-Agote, « Les trois logiques de la religion en Espagne ».

15. *Ibid.*, p. 38.

16. *Ibid.*, p. 39.

agnostiques. Dans ces trois régions, les deux tiers des jeunes qui ont entre 15 et 24 ans sont athées, indifférents ou agnostiques¹⁷.

Cette troisième vague se signale ainsi par la crise de l'Église et de la religiosité tout court. Reprenant les catégories d'Hervieu-Léger, Pérez-Agote précise que l'on n'est plus alors au stade de la décatolisation ou du bricolage propre à la deuxième vague, mais bien dans une phase d'exculturation, par laquelle la culture perd progressivement ses racines catholiques. Ce processus est très prononcé en Pays basque, où le politique et la question nationale se seront, d'une certaine façon, substitués au religieux comme nouvelles centralités sociales¹⁸. En 2013, le Guipuzcoa, province où le nationalisme basque est le plus ancré, sera également, avec 29,16% des déclarants, l'une des communautés autonomes où l'assignation volontaire d'une partie de l'impôt sur le revenu des personnes physiques à l'Église catholique est inférieure à la moyenne nationale (34,87%). La Biscaye (32,18%), l'Alava (34,27%) et la Navarre (37,24%) seraient plus proches de cette moyenne¹⁹.

En Pays basque Nord ou de France, cette perte d'emprise est plus progressive qu'elle ne l'a été au Sud durant la transition démocratique. Si l'enquête d'Isambert et Terrenoire en 1980 donnait encore l'image d'une pratique religieuse quasi unanime sur ce territoire²⁰, ces taux baisseront sensiblement durant les décennies suivantes, mais à un rythme plus progressif qu'au Sud. Selon des données IFOP recueillies entre 2005 et 2009, les Pyrénées-Atlantiques se situent encore dans le peloton de tête des départements français en ce qui concerne tant le nombre de catholiques déclarés (supérieur à 75%, pour une moyenne nationale de 64,4%) que le nombre de catholiques pratiquants²¹ (supérieur à 20%, pour une moyenne nationale de 15,2%). Les données recueillies par l'Institut CSA en 2012 confirment cette position des Pyrénées-Atlantiques pour les catholiques déclarés²². Nonobstant cette relative stabilité, la situation dans les années 2000 n'a rien de commun

17. *Ibid.*, p. 41.

18. A. Pérez-Agote, *The Social Roots of Basque Nationalism* [...].

19. Le pourcentage le plus élevé d'assignations de la quote-part de l'IRPF à l'Église se trouve en Castilla la Mancha (48,64%), et le plus faible en Catalogne (19,95%); voir Conferencia Episcopal Española, *Declaración de la renta 2013*.

20. F.-A. Isambert et J.-P. Terrenoire, *Atlas de la pratique* [...].

21. Catholiques déclarant pratiquer «régulièrement» ou «occasionnellement», alors que les messalisants au sens strict seraient au nombre de 7%; voir IFOP, *Analyse: le catholicisme* [...].

22. Y.-M. Cann, *Note d'analyse* [...].

avec celle qu'elle était en 1960, ni même en 1980. Le nombre de prêtres, de religieux et de religieuses en activité a décliné, l'érosion des pratiquants réguliers et des vocations, malgré de légères reprises ici et là, est une réalité. En particulier, le modèle ancien de recrutement du clergé s'est épuisé au rythme de l'érosion du système coutumier de transmission de la maison-exploitation en milieu rural. Fondé sur le droit d'aînesse (égalitaire entre hommes et femmes), la longue persistance informelle de ce régime après 1789 a contribué, entre autres facteurs, à destiner bon nombre de cadets et de cadettes à la vie religieuse. Cet aspect du processus de sécularisation porte en creux trace de ce qu'Hervieu-Léger a qualifié d'exculturation, soit « la déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées [d'un peuple ou d'une nation] et la culture catholique²³ ». Si l'on suit Pérez-Agote, nous l'avons dit, le Pays basque Sud se situerait dans la troisième vague de sécularisation qu'a connue l'Espagne. Nous placerions le Pays basque Nord dans une situation transitoire entre la deuxième et la troisième de ces vagues. Loin de l'« effondrement » constaté ailleurs²⁴, le territoire s'est néanmoins et progressivement éloigné de l'Église tout en restant de culture catholique, avec une auto-référentialité religieuse en net déclin, notamment chez les plus jeunes.

Enfin, la troisième dimension de la sécularisation renvoie au changement religieux : comment réagissent les institutions religieuses à cette déprise ? Loin de ne constituer que les réceptacles passifs du changement, les institutions religieuses sont elles-mêmes parties prenantes d'un processus de changement social qui résulte de la confrontation du champ religieux avec la modernité.

Les institutions diocésaines ont adressé deux types de réponses à ces évolutions, que l'on retrouve de chaque côté de la frontière. Dès les années 1990, la première réponse a pris forme de rationalisation administrative et de réaménagement de l'institution. Le déficit de prêtres et la baisse des pratiquants ont entraîné un redécoupage des paroisses et une adaptation de l'offre de services religieux. L'accès aux responsabilités des laïcs s'est renforcé. Dans le diocèse de Bayonne, Lescar et Oloron, ce temps a également été l'occasion d'une mise à plat, et notamment lors du synode diocésain de 1989-1992, sur le rapport de l'Église aux cultures composant un diocèse qui, depuis la Révolution française, recoupe les

23. D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, p. 97.

24. G. Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien [...]*.

limites du département des Pyrénées-Atlantiques, donc englobant le Pays basque et le Béarn.

La deuxième réponse, qui surviendra à partir de la fin des années 2000, consiste pour l'institution à ne pas se limiter à la gestion de la pénurie, mais à reprendre la main dans une stratégie de reconquête et de réévangélisation. Cette stratégie, très présente avec les dernières nominations épiscopales à Bayonne (en 2008) et à Saint-Sébastien (en 2010), porte en elle les germes d'une mutation du rapport entre catholicisme et territoire. Au-delà du discours affiché de la continuité *euskaldun-fededun* (Basque et croyant), la nouvelle stratégie met en évidence l'approfondissement d'une rupture entre religion, territoire et culture. Cette déconnexion, c'est la thèse d'Olivier Roy, serait commune aux grandes religions contemporaines. Face à l'affaiblissement du modèle paroissial, l'Église promeut le modèle de « l'association locale d'individus en vue de l'exercice du culte, qui se fait moins selon un principe de territorialisation qu'en vertu des affinités²⁵ ». On passe alors « d'un modèle de pression sociale et d'évidence culturelle, où la pratique est associée à l'environnement immédiat du fidèle (paroisse territoriale, mosquée de quartier), à l'affiliation volontaire à une communauté qui n'est pas forcément territoriale²⁶ ». La contre-offensive catholique met en relief la déculturation du catholicisme, au sens d'une perte d'évidence sociale du religieux. Cette rupture peut entraîner une réaction de type soit fondamentaliste (il y a rupture culturelle et il faut revenir aux normes religieuses explicites et à elles seules), soit accommodationniste (l'incarnation du religieux dans une culture est une des conditions de sa présence au monde)²⁷. Ces deux tendances sont présentes et en tension en Pays basque.

Ces changements, sociaux et institutionnels, sont reçus de façon contrastée. La sécularisation et la contre-offensive catholique génèrent d'abord un certain désarroi chez les *euskaldun fededun* pratiquants ordinaires. Loin d'être résiduelle, l'articulation entre catholicisme traditionnel, catholicisme d'ouverture et présence culturelle basque continue de se manifester à l'échelle des paroisses ou des événements calendaires, comme les pèlerinages à Roncevaux ou les processions spectaculaires de la Fête-Dieu. Certains milieux militants, cependant, restent vigilants à

25. O. Roy, *La sainte ignorance [...]*, p. 339.

26. *Ibid.*, p. 141.

27. *Ibid.*, p. 32.

l'égard de la politique ecclésiale et entendent maintenir l'esprit conciliaire articulant religion et cultures. L'interrogation touche surtout ceux qui auront connu les crises majeures des années 1960-1970, marquées d'un côté par un triple mouvement de contestation sociale, politique et religieuse, et d'autre part par un mouvement de réforme interne de l'Église avec le concile Vatican II (1962-1965). En ces temps de ruptures, certains militants choisiront néanmoins de demeurer au sein de l'Église et d'y aménager un espace pour faire progresser leurs revendications sur les positions de l'Église sur le conflit politique et sa résolution, la question linguistique, la Province ecclésiastique basque ou la pastorale pénitentiaire. Cette loyauté aménagée, qui n'est pas sans rappeler les fidélités paradoxales que Raison du Cleuziou a observées chez les dominicains français²⁸, fait débat. Émerge ainsi une parole dissidente portée par des « conciliaires revendiqués²⁹ », mais qui peine à se faire entendre du fait de la position doublement minoritaire, religieuse et politique, de ses porte-paroles. Les associations de laïcs Eutsi berrituz en Guipuzcoa et son équivalent Atxik berrituz côté basque français témoignent de cette tendance, qui les amène à se positionner régulièrement en faux vis-à-vis de l'interventionnisme de leurs évêques respectifs, d'abord centré sur les questions de politique familiale, sexuelle et bioéthique.

Ainsi se mettent en place dans l'Église basque du XXI^e siècle (au moins) trois réponses au risque de déconnexion entre religion et culture. La première, restitutionniste, entend reconquérir la société en travaillant l'institution dans le sens d'une réaffirmation du message et du combat contre le relativisme moral. S'éloignant à la fois du catholicisme paroissial traditionnel et du catholicisme de mouvements qui avait en Pays basque structuré les luttes syndicales et politiques dans les années 1960-1970, cette lecture privilégie l'adhésion en connaissance de cause. Un deuxième courant, à rapprocher des catholiques d'ouverture, travaille à réorienter l'institution vers la reconnexion avec les cultures territoriales, au risque de se retrouver en tension avec le premier pôle identifié plus haut. Enfin, la majorité silencieuse des catholiques, consommateurs occasionnels de services religieux, constitue la grande inconnue de cette transformation.

Ces trois tendances sont présentes et en tension en Pays basque, au nord comme au sud, et s'expriment d'abord sur des enjeux internes à

28. Y. Raison du Cleuziou, « Des fidélités paradoxales [...] ».

29. Y. Raison du Cleuziou, *Qui sont les cathos aujourd'hui ? [...]*.

l'institution ecclésiale: la question de la langue basque dans l'Église, la territorialité de l'Église basque, la collégialité, la division du travail genrée dans l'Église, la place des laïcs, etc. Elles s'expriment également sur le rôle que doit jouer l'Église sur certains enjeux sociétaux clivants, dont la question de la paix, sur laquelle je vais me concentrer à présent.

LE DOUBLE TRAVAIL DE PAIX DE L'ÉGLISE DU PAYS BASQUE

À la différence du Québec, et à l'exception de la brève séquence des actions du Front de libération du Québec (FLQ), le nationalisme basque se distingue par l'usage récurrent de la lutte armée. Depuis la fondation d'Euskadi ta Askatasuna (ETA) en 1959 en plein régime franquiste, ce facteur a surdéterminé la vie politique basque. L'enjeu concerne les deux versants de la frontière, même s'il se pose avec davantage d'acuité côté sud. Ce problème public est entré dans une nouvelle séquence avec l'arrêt définitif des actions armées d'ETA en 2011, le désarmement de l'organisation en 2017 et son autodissolution, enfin, en 2018.

PRÉDISPOSITIONS CATHOLIQUES ET DOUBLE TRAVAIL DE MÉDIATION

L'Église catholique s'est mobilisée sur cette question, avant et après 2011, d'abord grâce à des prédispositions à l'expertise sur la paix: un discours éprouvé sur la paix comme allant au-delà de la cessation des violences; un capital de légitimité acquis grâce à son travail sur d'autres enjeux et en matière de solidarité sociale. Cette crédibilité est *d'autant plus* importante dans une société très sécularisée où l'Église est perçue comme étant suffisamment détachée des lieux du pouvoir, tout en restant suffisamment proche de la société par sa présence sur le terrain du social. La montée de l'indifférence religieuse n'a pas complètement érodé, loin de là, la perception de l'Église comme une institution sociale de référence dans la société basque.

Ces prédispositions ont été mises en œuvre par des secteurs de l'Église pour développer une double médiation, que l'on peut analyser en reprenant la distinction qu'opèrent Andy Smith et Olivier Nay³⁰ entre le médiateur généraliste et le médiateur courtier.

30. O. Nay et A. Smith, «Les intermédiaires en politique [...]».

En tant que *médiateur généraliste*, l'Église du Pays basque a d'abord cherché, depuis la transition démocratique espagnole, à promouvoir des espaces de dialogue entre les parties les plus polarisées et à diffuser une pédagogie de la paix dans la société. Nous proposons à ce titre de distinguer deux registres de la médiation généraliste. La médiation généraliste interne, d'une part, renvoie à la façon dont des secteurs de l'institution catholique placent la paix au centre de leurs priorités et réorganisent leur travail institutionnel autour de cette urgence sociale. Les autorités diocésaines post-transition démocratique de Saint-Sébastien et Bilbao, en particulier certains ordres religieux comme les franciscains, ont restructuré leurs propres priorités institutionnelles autour de la question de la paix. La médiation généraliste externe, quant à elle, renvoie à la façon dont l'Église a contribué indirectement à l'émergence des mouvements pacifistes qui, depuis les années 1980, entendent constituer dans l'espace politico-social basque un tiers espace favorisant le dialogue entre les parties du conflit. L'impulsion ecclésiale, ici, est indirecte dans la mesure où les initiatives pacifistes sont encouragées par des secteurs de l'Église diocésaine ou par des religieux, sans pour autant qu'il s'agisse de mouvements institutionnellement liés à l'Église. Les liens entre les milieux diocésains de Bilbao et le mouvement Gesto por la paz, ou entre les franciscains du sanctuaire d'Arantzazu et le Centre pour l'éthique la paix Baketik, témoignent de cet ordre d'interactions.

Dans le rôle du *médiateur courtier* cette fois, des personnalités ecclésiales ont, depuis la transition, servi périodiquement de facilitatrices dans la mise en relation des parties du conflit, en leur offrant des espaces de dialogue. Ce ne sont pas là les mêmes compétences catholiques qui sont mises à contribution que dans le cas de la médiation généraliste. Plutôt que pour son expertise éthique sur la paix et son fondement évangélique, l'Église est sollicitée comme facilitatrice pour deux raisons principales. La première renvoie à son savoir-faire éprouvé en matière de confidentialité et de discrétion. Au nom d'une vision fonctionnelle de l'Église, les politiques sollicitent tel secteur ecclésial pour instituer un cadre de discussion, puis l'acteur religieux s'efface des échanges qui basculent dans la négociation. Le sanctuaire jésuite de Loyola servira ainsi de cadre aux discussions entre trois partis politiques basques (Parti nationaliste basque PNV, Batasuna – alors illégal en Espagne –, Parti socialiste d'Euskadi) durant la trêve d'ETA de 2005-2006. Au-delà d'un apparent paradoxe, la deuxième compétence recherchée par les acteurs politiques est la dimension transnationale de l'institution

catholique, qui permet d'instituer une médiation à échelles multiples. Aux côtés des efforts de médiation de l'Église locale, ce sont alors les rameaux transnationaux de l'Église, dont le Saint-Siège lui-même ou des organisations spécialisées sur les questions de paix (comme Sant'Egidio, qui s'essaiera à l'intermédiation au Pays basque en 1998), qui seront régulièrement sollicités. Cette stratégie aura eu peu d'effets tangibles en termes d'intermédiation proprement dite, voire même d'implication formelle de l'Église transnationale dans le processus. En revanche, l'appel à la médiation transnationale de l'Église est à comprendre dans la stratégie de certaines parties du conflit, et en particulier de la gauche indépendantiste, comme consistant à imposer un cadrage comparatiste au processus de résolution du conflit. Le recours récurrent à des équipes de médiateurs internationaux depuis 2010 à chaque étape du processus participe d'un travail politique qui vise à légitimer un cadrage en termes de « processus de paix » qui souligne la nécessité d'une solution politique au conflit, allant au-delà d'un traitement purement policier et judiciaire du « terrorisme ». On comprendra dès lors les réticences des appareils d'État français et surtout espagnol à légitimer publiquement le recours à des médiateurs internationaux diffusant, parfois à leur corps défendant, des comparaisons implicites avec des conflits armés (Sri Lanka, Irlande...) s'étant tous soldés par des accords politiques négociés. Le Saint-Siège, dans un tel contexte de politisation constante de la médiation, conservera en la matière une attitude plus que prudente.

Comment évaluer dès lors la portée de ce travail de médiation de l'Église ? La décision unilatérale d'ETA d'abandonner les armes en 2017 n'a probablement pas résulté au premier chef ni de la médiation catholique ni des autres formes de médiation, mais bien d'une conjonction d'autres facteurs (répression et rapport de force, perte de soutien social à la lutte armée, débats internes à la gauche indépendantiste)³¹. Néanmoins, le double travail de paix de l'Église basque (diffusion d'une culture de la paix et intermédiation directe) aura sans aucun doute contribué à instaurer progressivement un climat sociétal rendant à terme inévitable la fin de la violence politique.

31. J. Zulaika et I. Murua, «How Terrorism Ends [...]».

LA MÉDIATION COMME RÉVÉLATRICE DU PLURALISME INTERNE DE L'ÉGLISE

Si les effets tangibles des efforts de paix de l'Église peuvent prêter à discussion, les effets en retour du conflit sur les clivages internes de l'institution catholique peuvent difficilement être ignorés. À l'évidence, c'est surtout son pluralisme interne que l'Église du Pays basque a mis en évidence non seulement sur la question de la violence politique, mais plus fondamentalement à propos des approches normatives du traitement des conflits ethnonationalistes par un régime démocratique. De façon schématique, j'ai proposé de repérer trois positions, avec une quatrième variante, qui se déploient à cet égard au sein de l'Église du Pays basque.

Le pluralisme normatif de l'Église du Pays basque sur la résolution du conflit

COURANT	ORDRE CONSTITUTIONNEL	LA VIOLENCE COMME PROBLÈME...	INDÉPENDANTISME	ACTEURS CATHOLIQUES	PROXIMITÉ IDÉOLOGIQUE
Légaliste	Légitime	D'ordre public	Condamnable	Conférence épiscopale espagnole	Conservateurs (Parti populaire)
Légaliste souple	Légitime	D'ordre public, mais négociation politique possible	Illégitime, mais décentralisation négociable	Cristianos en el socialismo	Socialisme basque
Alternatif	Illégitime	Politique	Légitime	EHAK ³² , CCB ³³ , Herriarekin	Gauche <i>abertzale</i> (nationaliste basque)
Délibératif	Légitime, mais négociable	Politique	Équivalence des conceptions	Évêques basques 1976-2008	PNV, Eusko alkartasuna

Source : Adapté de X. Itçaina, *Catholic mediations [...]*, p. 223.

Pour le courant *légaliste*, la question basque se résoudra d'elle-même grâce à l'application stricte des mécanismes institutionnels qui structurent les régimes démocratiques espagnol et, dans une moindre

32. Euskal Herriko Apaizen Koordinakundea: Coordination (transfrontalière) des prêtres du Pays basque.

33. Comunidades Cristianas de Base: Communautés chrétiennes de base.

mesure puisque ce courant élude la dimension transfrontalière du problème, français. Cette approche rappelle les postulats des tenants de la démocratie constitutionnelle³⁴ qui, en l'espèce, verraient dans le pacte fondateur de la transition démocratique un appareillage suffisant pour traiter l'anomalie que constitue la persistance de la violence politique. Cadré comme «terroriste», le recours à la violence politique est vu comme un problème d'ordre public, et non pas politique, qui se résoudra par des mesures policières et judiciaires. Cette position a longtemps été portée par le courant dominant au sein de la Conférence épiscopale espagnole, qui a doublé cette approche d'une délégitimation morale des nationalismes périphériques. Je qualifie de «légaliste souple» une nuance à ce courant, que l'on trouve notamment dans des collectifs séculiers comme le mouvement *Cristianos en el socialismo* (Chrétiens dans le socialisme), qui allie attachement à l'ordre constitutionnel et une position plus ouverte à la négociation sur les questions de décentralisation et de règlement de la violence politique.

Pour la position *alternative*, en revanche, la persistance de la revendication ethnonationaliste porte en elle le germe d'une délégitimation de l'ordre institutionnel en vigueur, et du compromis territorial issu de la transition démocratique espagnole. Ce courant condamne toutes les violences, y compris celle de l'État, mais relit le recours à la violence comme un acte politique, donc exigeant une solution politique et non pas uniquement policière et judiciaire. Pour ce courant, l'indépendantisme est légitime, pour autant qu'il s'exprime selon des modalités politiquement acceptables. On se situe là sur le plan normatif du côté des critiques radicales de la démocratie libérale avec des «démocrates de la différence³⁵» qui exigent la reconnaissance d'une spécificité ethnonationale. Cette sensibilité, qui regroupe de nombreux collectifs de chrétiens et de prêtres, dont plusieurs structurés de façon transfrontalière, s'inscrit dans une tradition, celle du clergé basque et des mouvements chrétiens contestataires, qui remonte à l'antifranquisme.

Le troisième courant est plus proche de la logique d'action *délibérative*. S'y rattacheraient la pensée et l'action des deux avant-derniers évêques de Saint-Sébastien, Mgr Setién (1979-2000) et Mgr Uriarte (2000-2009), qui rejetaient à la fois la violence politique et les réponses uniquement répressives. Médiane par définition, la position de ces deux

34. Voir A. Gutman et D. Thompson, *Why deliberative democracy?* [...].

35. *Ibid.*

évêques fut inévitablement sujette à une double critique. S'occuper de *toutes* les victimes et ouvrir des discussions politiques avec les auteurs des attentats est une posture inacceptable pour un courant légaliste qui dénoncera un postulat implicite d'équivalence des violences. Présenter l'ensemble des conceptions politiques présentes au Pays basque comme de légitimité équivalente – y compris les positions constitutionnalistes centralistes – est perçu comme abusivement relativiste et libéral par le courant alternatif. Les deux courants se rejoindront pour reprocher une proximité supposée des deux évêques avec le rameau du nationalisme basque d'origine démocrate-chrétienne (PNV). Prise en étau, la position délibérative, au sens de Thomas Risse³⁶, se fonde sur l'idée que durant un processus de dialogue, les parties du conflit ne se réuniraient pas pour maximiser leurs intérêts, mais seraient prêtes à changer leur vision à la lumière d'un meilleur argument.

Pour schématique qu'elle soit, cette classification n'a d'autre objectif que de pointer les effets du conflit politique sur les clivages internes à l'institution catholique. En l'occurrence, le conflit politique ne constitue pas un enjeu autonome, il se greffe sur des lignes de clivage traversant et, d'une certaine façon, structurant l'institution catholique sur d'autres enjeux religieux et sociétaux.

À bien des égards, l'un des épisodes ultimes du processus de fin de la lutte armée a cristallisé et mis à jour à la fois l'importance du travail de paix silencieux de l'Église et son pluralisme interne. Le 8 avril 2017, le collectif des Artisans de la paix, issu de la société civile du Pays basque français, organise et rend publique avec une équipe de vérificateurs internationaux l'opération de désarmement de l'organisation ETA. Plusieurs caches d'armes sont révélées et les armes neutralisées en plusieurs points du Pays basque français. Dans le même temps, un grand rassemblement se tient sur la place Saint-André à Bayonne. L'événement provoque les réactions attendues. À l'enthousiasme des milieux pacifistes et nationalistes basques, mais aussi de secteurs très divers de la société civile des deux côtés de la frontière, répond la critique du gouvernement espagnol qui rejette le cadrage discursif en termes de « processus de paix » et, du moins publiquement, de toute médiation internationale induisant de fait des comparaisons implicites avec d'autres conflits. Le gouvernement français, quant à lui, tient une

36. T. Risse, « "Let's argue!" [...] ».

position plus circonspecte en ne soutenant pas officiellement le processus tout en laissant se dérouler, de fait, les opérations de désarmement se déployant sur son territoire.

Mais surtout pour notre propos, bon nombre d'observateurs constatent avec surprise la présence du pasteur méthodiste irlandais Harold Good, impliqué dans le désarmement de l'IRA en Irlande du Nord, et de Matteo Zuppi, archevêque de Bologne et ancien assistant ecclésial de Sant'Egidio, parmi les vérificateurs internationaux. Or, ce n'est pas tant cette présence qui devrait surprendre, mais plutôt sa visibilité, qui vient rompre à la fois avec la norme de confidentialité de la médiation religieuse et avec le type (ou le style) de catholicisme qui est (re)devenu visible dans l'espace public ces dernières années. La présence des deux médiateurs religieux, cependant, sera loin d'être unanimement saluée par les autorités diocésaines basques française et espagnole, réaction qui confirme, s'il le fallait, le pluralisme interne de l'Église du Pays basque³⁷.

L'exemple de la médiation catholique dans le conflit politique illustre la façon dont la sécularisation de la société basque, du politique et de la question nationale a, au fond et paradoxalement, permis à des acteurs non centraux de l'institution catholique de contribuer de façon non monopolistique à une dynamique sociétale de résolution de conflit. Si cet interventionnisme ecclésial en politique a suscité des réactions très contrastées dans les milieux politiques, ce n'est pas tant au nom d'une supposée atteinte à la laïcité, la séparation des Églises et de l'État n'ayant jamais empêché les prises de positions ecclésiales dans le débat public, que du fait de l'orientation normative des positionnements. L'analyse serait bien sûr à nuancer en comparant des régimes de laïcité distincts côté espagnol et côté français. Côté sud, une position hostile à la posture délibérative des évêques basques sur le conflit nationalitaire contestera la neutralité supposée du médiateur ecclésial en soulignant que l'Église est également en lice avec les politiques publiques pour défendre, par exemple, ses positions sur l'enseignement du fait religieux à l'école. Du fait de cette multipositionnalité découlant de la position spécifique de l'Église catholique dans le régime de laïcité espagnol, la fonction de

37. Les évêques de Bayonne et de Saint-Sébastien signaleront ne pas avoir été prévenus de cette visite de l'archevêque de Bologne. Mgr Munilla, évêque de Saint-Sébastien, évoquera une « tentative d'utilisation du visage de l'Église ». À ce sujet, voir M. Malzac, « Le rôle de l'Église [...] ».

médiation de l'Église se retrouverait biaisée par l'enchevêtrement des intérêts. Si la littérature des *peace studies* a, à rebours de cette interprétation, souligné l'intérêt d'un médiateur *insider* dans les conflits politiques du fait de sa connaissance du milieu et de son intérêt direct à la résolution du conflit³⁸, reste que ce soupçon de mélange des genres pèse sur le médiateur ecclésial. La pression, à ce titre, est moins forte au nord de la frontière, d'une part du fait de la moindre acuité du conflit politique et d'autre part du fait d'un régime français de laïcité qui circonscrit de façon distincte les interventions ecclésiales dans l'espace public. Reste que l'espace de controverses ainsi généré autour des médiations catholiques semble destiné à perdurer, la fin supposée définitive de la violence politique ne signifiant en aucun cas la fin du conflit politique autour des questions d'identité.

CATHOLICISME ET IDENTITÉ BASQUE EN RÉGIME DE SÉCULARISATION

Brièvement restituée, l'étude de cas sur la médiation de l'Église dans le conflit basque est mobilisée ici comme un indicateur d'une problématique à portée plus générale portant sur les articulations entre le catholicisme comme religion, l'Église comme institution et l'appartenance basque comme identification collective. Trois pistes de réflexion se dégagent à ce sujet.

DE LA CULTURE À L'IDENTITÉ : IDENTITÉ TERRITORIALE SÉCULARISÉE CONTRE TOURNANT IDENTITAIRE DE L'ÉGLISE

Les rapports entre «identité» basque et catholicisme se recomposent à un double horizon.

D'une part, les mouvements activant l'identité basque comme ressort de mobilisation politique se sont distanciés de tout référentiel religieux depuis longtemps. Cela vaut tout d'abord pour les formations politiques. Le nationalisme originellement essentialiste et confessionnel du PNV a, dès les années 1930, évolué vers une forme de démocratie chrétienne autonomiste, pour abandonner officiellement toute référence

38. P. Wehr et J.-P. Lederach, «Mediating Conflict in Central America [...]».

confessionnelle lors de la légalisation du parti en 1977, à la sortie du régime franquiste. Le nationalisme basque de gauche a, dès la fondation d'ETA en 1959, répudié toute référence religieuse au nom même de la rupture avec le nationalisme traditionnel du PNV et du rapprochement avec les luttes de libération nationale de par le monde. Cette prise de distance n'a pas empêché la mobilisation *abertzale*, et ETA elle-même, de bénéficier durant la dernière phase du régime franquiste du soutien d'une partie du clergé et de mouvements d'Action catholique spécialisée³⁹. Côté basque français, le paysage politique est dominé par des formations politiques de centre droit et de centre gauche qui ont succédé à un ordre politique local notabiliaire longtemps consacré par le clergé. Sur le plan des mobilisations linguistiques et culturelles, la sécularisation interne a été effective dès les années 1970. Des deux côtés de la frontière, le clergé, les religieux et leurs institutions de socialisation ont longtemps servi d'encadrement institutionnel « par le bas » d'initiatives non seulement de promotion, mais aussi de normalisation et de standardisation de la langue basque. Le travail de constitution d'une langue basque unifiée a en grande partie été préparé dans les séminaires – voir le rôle d'Arantzazu et des séminaristes franciscains avec la revue *Jakin* –, ce qui constituait en soi la préparation des formes postdictatoriales d'institutionnalisation de la langue basque dans l'administration publique et à l'université⁴⁰. Cette relation organique s'est progressivement effilochée dans les années 1970, avec une sécularisation progressive et silencieuse des clercs de l'identité.

D'autre part, l'Église a elle-même changé, y compris dans son rapport à l'identité *religieuse*. J'ai eu recours plus haut pour le Pays basque espagnol à l'hypothèse des trois vagues de la sécularisation d'Alfonso Pérez-Agote⁴¹. Dans la troisième vague, la religion n'est « même plus » culture, elle connaît un processus d'exculturation. Face à cette déprise sociale du religieux, l'institution catholique réagit de façon diverse. À l'échelle globale – c'est la thèse d'Olivier Roy, largement confirmée au Pays basque –, le catholicisme, comme les autres religions, réagit à ce qui constitue une dissociation inédite entre religion et culture. Ce qui était de l'ordre de la culture devient de l'ordre de l'identité (religieuse). L'institution expérimente alors un

39. P. Iztueta, *Sociología del fenómeno [...]*.

40. X. Itçaina, *Les virtuoses de l'identité [...]*.

41. A. Pérez-Agote, « Les trois logiques de la religion en Espagne ».

raidissement fondamentaliste et un recentrage du travail institutionnel sur le religieux pur : montée des nouveaux mouvements religieux, nomination sur certains territoires d'évêques à l'intransigeantisme militant, disqualification de l'ancien catholicisme de mouvements vus comme abusivement intramondains et ayant relégué les préoccupations spirituelles au second plan. Le recentrage sur le religieux n'induit cependant pas une fuite dans le spirituel. L'identité religieuse redevenue explicite pousse au contraire les acteurs à s'investir dans des combats politiques sur des questions sociétales clivantes comme celles touchant à la politique familiale ou aux questions bioéthiques. L'engagement se traduit par des actions locales et par l'affiliation à des réseaux affinitaires catholiques et interreligieux transnationaux.

Ce mouvement ne traduit pas l'ensemble de la surface du catholicisme. L'exemple basque en témoigne. Le tournant identitaire ecclésial est lui-même contesté par le bas et par le haut. Par le bas, d'une part, au travers des mobilisations de ceux qui entendent réactualiser la pensée et la praxis sociales de l'Église en répondant au plus près aux attentes générées par une société en crise économique (après 2008), par des migrants en errance ou par les parties du conflit armé. Par le haut, avec une amorce de changement qui viendra du sommet de l'institution. L'élection du pape François en 2013 traduit à ce titre un changement de ton indéniable qui entend réorienter l'Église vers sa mission sociale et réaménager le pouvoir dans l'institution, à l'image du discours critique adressé à la Curie en décembre 2014⁴². Reste à savoir si ce changement institutionnel est de nature incrémentale ou rupturiste et s'il rejoindra les voix discordantes qui émanent des marges de l'institution.

En d'autres termes, le mouvement qui s'annonce ne doit pas être lu comme un conflit annoncé entre les mouvements catholiques de base et les tendances restitutionnistes, dans une vision qui opposerait le mouvement social à l'institution. Les choses sont plus mêlées. Il y a « du » mouvement social dans l'entreprise restitutionniste, qui peut elle-même contourner l'institution, et les conférences épiscopales en particulier, au profit d'une stratégie de rapprochements et d'alliances transnationales, voire interreligieuses. Inversement, les courants les plus sociaux du catholicisme ne se situent pas nécessairement aux marges d'une institution plus fluide qu'il n'y paraît, mais en constituent

42. Voir S. Maillard, « Comment s'explique le discours [...] ».

même sur certains territoires l'ossature sociale. Enfin, le changement de style de gouvernement au sommet de l'Église imposerait d'avoir une approche multiscale du changement et des permanences dans l'institution.

POUR UNE APPROCHE MATRICIELLE DE LA SÉCULARISATION

La deuxième piste de recherche concerne la dimension matricielle du catholicisme territorial. Comment évaluer à sa juste mesure et sans verser dans le culturalisme les effets non religieux d'une matrice territoriale catholique ? De façon corollaire, quelles sont les limites de l'institution ? Certaines organisations, dans le champ de l'action sociale, peuvent être vues comme appartenant à la sphère catholique par les institutions publiques ou par les mouvements sociaux, alors que les cadres de cette organisation vont décliner ou minorer cette affiliation. L'inverse est tout aussi vrai, sans parler de la myriade d'initiatives non religieuses mais investies par des acteurs socialisés dans la matrice catholique. Il y a là un dégradé d'appartenances qui, loin d'affaiblir l'institution, peut aussi en augmenter la surface sociale et la diffusion des valeurs constitutives. Le langage religieux devient alors langage éthique et le fait d'agir *en* catholique l'emporte sur le fait d'agir *en tant* que catholique⁴³.

Élargi de la sorte, le champ d'investigation sur la surface sociale du catholicisme est difficilement appréhendable avec les approches les plus descriptives de la sécularisation qui réduiraient l'institution à ses contours formels. C'est à une approche en termes de matrice territoriale qu'il faudrait recourir pour essayer de mesurer, au fond, « ce qui reste » une fois que l'encadrement sociétal par l'institution ecclésiale formelle s'est délité. Dans sa synthèse sur les mutations des relations entre catholicisme et politique au Québec, Jacques Palard applique une telle approche matricielle à l'influence du modèle catholique sur l'organisation des structures étatiques et la conception de l'action gouvernementale :

Cette influence ne revêt plus ici en effet un caractère seulement ni surtout magistériel ; elle est précisément d'ordre matriciel, c'est-à-dire que, dans le mouvement de substitution d'une instance dominante – l'État – à une autre instance dominante – l'Église –, le système de régulation de même que les rapports société-instance dominante ne sont pas

43. Selon la formule attribuée à Jacques Maritain et que j'emprunte à Y. Raison du Cleuziou.

fondamentalement bouleversés ; ou, si l'on veut, les structures changent mais le système demeure somme toute homologue⁴⁴.

Jacques Palard et Louis Rousseau (dans sa postface) voient ainsi la trace d'une continuité matricielle dans trois caractéristiques de la vie politique québécoise postérieure à la Révolution tranquille. Le premier concerne l'importance accordée à la centralité de l'État issu de la Révolution tranquille. Une instance dominante, au fond, se substitue à une autre dans son travail d'encadrement social. Non sans paradoxe, la matrice catholique se fait également ressentir dans la vigueur du principe de subsidiarité issu du vieil antiétatisme catholique, avec l'objectif de contenir la montée en puissance d'un appareil étatique susceptible de porter atteinte aux corps intermédiaires, notamment en matière de services sociaux. La deuxième influence du catholicisme se ressent dans la valorisation de la dimension communautaire plutôt qu'individuelle dans l'arène politique. Comme au Pays basque, le nationalisme québécois se serait en grande partie substitué à la religion comme principe politique de totalisation :

Les désaccords, source de préférences antagoniques et apparemment inconciliables, ainsi que le système de valeurs qui fonde l'importance accordée à la communauté, à l'identité collective et aux principes de totalisation et d'unité découlent pour une part du substrat religieux. Le passé religieux du Québec paraît en effet constituer un cadre majeur de formation de son imaginaire national : matrice de la mémoire collective, il fournit des repères, oriente la quête de sens, dicte certaines des attentes prioritaires, contribue à dégager les enjeux sociaux et politiques, définit les « raisons communes » du vivre-ensemble et désigne – parfois – l'horizon du méta-social⁴⁵.

Le troisième élément est constitué par les valeurs éthiques mobilisées par l'action. L'appel à la solidarité et à la compassion, la préférence pour des solutions délibératives et de médiation par rapport aux luttes et aux confrontations, ressortiraient ainsi de ce legs matriciel. De façon globale, précise Rousseau, « ce transfert n'a rien d'un effet provoqué par une norme explicite. Il s'agit plutôt d'un effet d'homologie systémique permettant, dans la substitution d'instances symboliques dominantes, d'assurer de la continuité de fond sous d'évidentes ruptures

44. Jacques Palard, *Dieu a changé au Québec [...]*, p. 110.

45. *Ibid.*, p. 105.

de surface⁴⁶ ». Raymond Lemieux a quant à lui repéré le rôle du catholicisme comme « matrice culturelle » au Québec, qui aurait conduit à la sublimation non pas de l'État ni de l'ethnicité, mais plutôt du citoyen, et qui se traduirait par « l'éthique d'une certaine qualité de coexistence sociale⁴⁷ ».

Comme pour le Québec, on plaiderait en Pays basque pour une approche nuancée du devenir de l'héritage religieux. L'affaiblissement de l'Église comme appareil d'encadrement social doit être distingué de l'influence matricielle du religieux sur la société. Si l'on s'attache au second plan, les conclusions sur la sécularisation sont moins tranchées. Que reste-t-il de la matrice chrétienne dans la société basque une fois que l'institution censée monopoliser les biens de salut n'est désormais plus qu'un acteur de la société civile parmi d'autres ?

Un certain nombre de valeurs sécularisées continuent d'informer l'action individuelle et collective en Pays basque, valeurs dont l'origine doit en partie au christianisme. Nous en repérons au moins quatre. La première est l'idée d'une communauté de destin sur ce territoire, idée à laquelle un secteur du clergé basque a historiquement contribué, y compris dans sa dimension religieusement et politiquement contestataire. Le deuxième héritage est une forme de distance à l'État et une culture de l'auto-organisation de la société civile. Le rôle structurant du catholicisme social dans les dynamiques d'émergence des mouvements coopératifs basques, des deux côtés de la frontière, en est une illustration⁴⁸. Le troisième ensemble de valeurs concerne le partage et la solidarité – locale *et* transnationale, par exemple sur l'accueil des migrants et réfugiés –, valeurs qui, dans leur version séculière, informent les dynamiques d'économie sociale et solidaire en Pays basque. Enfin, les valeurs de paix et de réconciliation, au cœur du débat public avant et après 2011, constituent des références qui ont été historiquement travaillées par des acteurs se réclamant à des titres divers de la référence chrétienne.

Certes, le catholicisme n'a pas le monopole des origines de ces valeurs. En matière d'économie sociale, par exemple, les expériences coopératives, associatives et mutuellistes en Pays basque les doivent également à des matrices ouvriéristes, anarcho-syndicalistes, nationa-

46. L. Rousseau, « Postface [...] », p. 255.

47. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] », p. 159.

48. J. Azurmendi, *El hombre cooperativo [...]*; X. Itçaina, « Catholicisme, économie identitaire et affinités électives [...] ».

listes basques ou écologiques. Il reste que le Pays basque, avec des variantes des deux côtés de la frontière, se singularise aux échelles espagnole et française par un poids singulier de la matrice catholique dans la structuration historique de ce système de valeurs. La sécularisation de la société, par la dissociation qu'elle opère entre appareil ecclésial et message évangélique de transformation sociale, peut ouvrir un espace d'occasions favorables pour que les valeurs soient désormais incarnées par de nouveaux acteurs et sous de nouvelles formulations éthiques.

On le voit, cette approche matricielle pourrait être appliquée à différents objets du politique, à condition de tempérer la tentation de l'explication structuraliste et du monisme causal par l'analyse des stratégies, contingentes et institutionnellement situées, des acteurs dépositaires de ce legs. Jacques Palard a appliqué une telle approche équilibrée à l'analyse du modèle de développement régional de la Beauce québécoise⁴⁹. Ainsi parviendrait-on à une appréhension mesurée de l'héritage sociopolitique d'un ensemble de valeurs qui se sont en partie détachées de l'emprise formelle de l'institution qui les a longtemps monopolisées pour acquérir leur autonomie et motiver à nouveau l'action.

UNE RELIGION CULTURELLE EN MUTATION

En ayant toujours le débat québécois en ligne de mire, la mobilisation de la notion de « religion culturelle » peut s'avérer heuristique. Jean-François Laniel, à la suite de Liliane Voyé, en a tiré une hypothèse, qu'il applique au cas québécois : « [...] la religion serait aujourd'hui utilisée par-delà ou par-devers la question de la foi, du respect intégral des pratiques religieuses ou de la connaissance du dogme "en tant que ressource identitaire, comme référence éthique ou encore comme réservoir de rites"⁵⁰. » Cette approche rejoint en grande partie l'approche matricielle du religieux, au sens où il s'agit bien de cerner la puissance d'imprégnation culturelle des institutions religieuses par-delà la déperdition des croyances et la chute de l'observance. J.-F. Laniel souligne qu'à la différence des notions génériques de religion civile ou de religion politique, la religion culturelle induit un lien particulier à une religion spécifique. En ce sens, il s'inscrit dans la continuité de Raymond Lemieux

49. J. Palard, *La Beauce inc.* [...].

50. J.-F. Laniel, « Qu'en est-il de la "religion culturelle" ? [...] », p. 146.

lorsque celui-ci souligne que la culture catholique « continue d'intégrer la personnalité québécoise dans une sorte de référent commun qui, bien qu'éloigné des normes et des contraintes de la vie quotidienne, reste disponible en cas de besoin⁵¹ ».

Reste disponible en cas de besoin. L'expression, dans son apparente simplicité, ouvre un monde, voire un abîme, d'interprétations. Au Pays basque comme ailleurs, la sécularisation du lien organique entre catholicisme et identité basque a engendré au moins trois mouvements successifs. Le premier est la rupture. L'équivalent de la « colère antithéologique » des Québécois s'est fait ressentir dès les grandes crises de la fin des années 1960 et des années 1970, qui ont vu fusionner une crise politique, sociale et religieuse. Le tournant vers la gauche d'une partie du nationalisme basque s'accompagnera d'un fort rejet d'une institution catholique compromise avec le régime franquiste côté sud, force de légitimation d'un système politique local notabiliaire figé côté nord. Cette rupture émanera en grande partie du sein de l'institution catholique elle-même, avec l'effervescence des mouvements contestataires au sein de l'Action catholique, dans les séminaires, au sein de certains ordres religieux. Michael Gauvreau⁵² a montré comment au Québec, le christianisme culturel avait été remis en question par les élites catholiques elles-mêmes et leurs cercles réformistes (mouvements d'Action catholique, intellectuels « progressistes » et un haut clergé cherchant à se libérer progressivement des tâches de gestion institutionnelle), et ce, avant même la Révolution tranquille. La remarque vaut en grande partie pour le Pays basque pour la période allant de la crise des séminaires – des deux côtés de la frontière – à la fin des années 1960 à la transition démocratique espagnole et l'arrivée d'évêques réformistes et médiateurs à la tête des diocèses basques du sud. Chez les générations plus jeunes, la colère a cédé à l'indifférence. Pour se révolter contre l'institution catholique, encore faut-il la connaître. Au fur et à mesure que l'encadrement social de l'Église catholique s'est délité, c'est tout autant le catholicisme comme expérience biographique et institutionnelle qui a disparu, surtout pour les plus jeunes. Ni colère, ni indifférence : plus récemment encore, le catholicisme a fait l'objet d'une troisième approche, cette fois en tant qu'héritage. Composante de la « religion culturelle », la patrimonialisation et la folklorisation du catholicisme ont accompagné

51. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] », p. 163.

52. M. Gauvreau, « Construire une "crise religieuse" [...] ».

sa perte d'emprise sur le contrôle social. Sur ce point cependant, une distinction doit être faite. D'une part, le catholicisme populaire, rituel et festif, reste extrêmement vivace au nord comme au sud de la frontière. Processions, fêtes patronales, danses rituelles, chants religieux, pèlerinages, *romerías* sont reconsidérés pour leur valeur anthropologique comme autant de manifestations d'une identité non pas basque mais locale, voire microlocale, qui déconnecte la fidélité rituelle à la communauté locale de l'adhésion institutionnelle à l'Église romaine en tant que telle. D'autre part, certains éléments de cette religion locale font l'objet d'une nouvelle attention de la part des politiques publiques pour leur dimension patrimoniale⁵³. De façon plus générale, et le mouvement peut être observé des deux côtés de la frontière, le religieux est reconsidéré sous l'angle patrimonial et intégré dans les politiques culturelles et touristiques. Le religieux réintègre alors la « définition » de l'identité basque, mais sous un registre neutralisé et dépolitisé. Savoir si, à l'instar de la culture populaire, c'est la « beauté du mort⁵⁴ » que contemple ce regard patrimonial serait à approfondir.

Les réactions face à ces tournants, ce texte s'est employé à le souligner, sont pluriels. Une partie de l'institution catholique réagit par un raidissement identitaire en promouvant la religion comme identité visible dans l'espace public et en s'engageant sur des causes spécifiques au nom de valeurs conservatrices. D'autres segments de l'institution rejettent cette récupération identitaire et entendent, dans une logique conciliaire, refonder l'institution de l'intérieur en repensant une inculturation du message évangélique ajustée au contexte contemporain et aux territoires d'ancrage. Enfin, les milieux politiques et sociétaux les plus divers continuent, de façon discrète, de solliciter des rameaux d'une institution catholique qui reste socialement présente sur des enjeux comme la médiation dans le conflit politique, la lutte contre les précarités et la structuration du *welfare* local, l'aide aux migrants et réfugiés ou encore la coopération internationale. Disponible en cas de besoin : c'est le sort d'une religion culturelle qui n'en finit pas de mourir et de se réinventer.

53. Y compris au sens du patrimoine matériel. Ce qui ne va pas sans heurt, puisque la question a ouvert notamment en Navarre des contentieux juridiques sur le régime de propriété des biens de l'Église.

54. M. de Certeau, J. Revel et D. Julia, « La beauté du mort [...] ».

Ces médiations catholiques discrètes, fruits de la sécularisation et qui réinventent la religion culturelle au prisme de l'engagement social, contrastent avec la forte publicisation récente, au Pays basque comme dans la plupart des espaces publics occidentaux, des controverses autour de la laïcité. Pour le dire autrement, la publicisation des controverses autour des régulations étatiques (à différentes échelles) du religieux en général dans l'espace public et du pluralisme religieux en particulier contraste avec l'activisme discret des acteurs religieux sur des problèmes publics sans dimension religieuse immédiate. Ce constat n'empêche pas la circulation des expertises. Se prévalant de leur identité religieuse, des acteurs confessionnels de l'action sociale seront ainsi sollicités pour la fabrique de politiques locales de gestion du pluralisme religieux. À titre d'illustration, la forte présence des organisations jésuites aux côtés des migrants dans la métropole de Bilbao en fera des interlocuteurs privilégiés pour le gouvernement urbain et les autorités régionales dans la construction d'une politique de « *convivencia* » (vivre-ensemble) culturelle et religieuse. Au-delà d'un apparent paradoxe, ce sont les acteurs religieux eux-mêmes qui viendront désamorcer la charge politique dramatisant immédiatement les questions de laïcité en les abordant au prisme de la gestion pratique du pluralisme. Cette reconversion du savoir-faire religieux est d'autant plus intéressante à observer sur des territoires où la matrice catholique, autrefois articulée à l'identité nationale, est en pleine reconversion. À l'heure où les questions nationales, héritées du XIX^e siècle, semblent céder le pas aux enjeux liés à la mondialisation, il y a fort à parier que les reconversions des matrices religieuses territoriales prendront des formes moins attendues que ce que les focalisations médiatiques sur le religieux comme problème public ne laissent à entendre.

BIBLIOGRAPHIE

- Aguilar Fernández, Susana (2012), « Fighting Against the Moral Agenda of Zapatero's Socialist Government (2004-2011): The Spanish Catholic Church as a Political Contender », *Politics and Religion*, n° 5, p. 671-694.
- Azurmendi, Joxe (1984), *El hombre cooperativo. Pensamiento de Arizmendiarrrieta*, Arrasate, Caja Laboral.
- Béraud, Céline et Philippe Portier (2015), *Métamorphoses catholiques: acteurs, enjeux et mobilisation depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

- Cann, Yves-Marie (2013), *Note d'analyse du Pole Opinion Corporate. CSA décrypte... le catholicisme en France*, CSA note d'analyse, mars, en ligne, www.csa.eu/multimedia/data/etudes/etudes/etu20130329-note-d-analyse-csa-decrypte-mars-2013.pdf.
- Cardinal, Linda et Martin Normand (2011), «Des accents distincts. Les régimes linguistiques ontarien et québécois», dans Jean-François Savard, André Brassard et Louis Côté (dir.), *Les relations Québec-Ontario. Un destin partagé?*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 131-157.
- Certeau, Michel de, Jacques Revel et Dominique Julia (1970), «La beauté du mort. Le concept de culture populaire», *Politique aujourd'hui*, décembre, p. 3-23.
- Conferencia Episcopal Española (2014), *Declaración de la renta 2013*, 20 février, en ligne, www.conferenciaepiscopal.es/index.php/irpf/2012.html, consulté le 10 mai 2015.
- Cuchet, Guillaume (2018), *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil.
- Dobbelaere Karel (1981), «Secularization: A Multi-Dimensional Concept», *Current Sociology*, vol. 29, n° 2, p. 3-153.
- Gauvreau, Michael (2015), «Construire une "crise religieuse": l'Action catholique, l'impact de nouvelles théologies internationales et les évolutions culturelles au Québec, 1950-1975», dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec et Rennes, Presses de l'Université Laval et Presses universitaires de Rennes, p. 159-174.
- Gutman, Amy et Dennis Thompson (2004), *Why Deliberative Democracy?*, Princeton, Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- Hervieu-Léger, Danièle et Françoise Champion (2008) [1986], *Vers un nouveau christianisme?: introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf.
- IFOP (2010), *Analyse: le catholicisme en France en 2010*, IFOP, Département opinion et stratégies d'entreprises, en ligne, www.ifop.com/media/pressdocument/238-1-document_file.pdf.
- Isambert, François-André (1976), «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, p. 573-589.
- Isambert, François-André et Jean-Paul Terrenoire (1980), *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Presses de la FNSP et Éditions du CNRS.
- Itçaina, Xabier (2018), *Catholic Mediations in Southern Europe: The Invisible Politics of Religion*, Londres et New York, Routledge.
- Itçaina, Xabier (2007), *Les virtuoses de l'identité. Religion et politique au Pays basque*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Itçaina, Xabier (2006), «L'Expérience et le Mouvement: coopération, religion et identité au Québec et au Pays basque», dans Alain-G. Gagnon, Bernard Gagnon et Jacques Palard (dir.), *Diversité et identité au Québec et dans les régions d'Europe*, Sainte-Foy et Bruxelles, Presses de l'Université Laval et Presses interuniversitaires européennes Peter Lang, p. 365-389.
- Itçaina, Xabier (2002), «Catholicisme, économie identitaire et affinités électives: les coopératives basques comme groupements volontaires utopiques», *Social Compass*, vol. 49, n° 3, p. 393-411.

- Iztueta Paolo (1981), *Sociología del fenomeno contestatorio del clero vasco (1940-1975)*, Bayonne, Saint-Sébastien, Elkar.
- 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 É.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec et Rennes, Presses de l'Université Laval et Presses universitaires de Rennes, p. 143-168.
- Lefebvre, Solange, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec et Rennes, Presses de l'Université Laval et Presses universitaires de Rennes.
- Lemieux, Raymond (1990), «Le catholicisme québécois, une question de culture», *Sociologie et société*, vol. 22., n° 2, p. 145-164.
- Maillard, Sébastien (2014), «Comment s'explique le discours du pape François à la Curie?», *La Croix*, 23 décembre 2014.
- Malzac, Marie (2018), «Le rôle de l'Église dans le désarmement de l'ETA», *La Croix*, 11 avril 2018.
- Nay, Olivier et Andy Smith (2002), «Les intermédiaires en politique : médiation et jeux d'institutions», dans Olivier Nay et Andy Smith (dir.), *Le gouvernement du compromis : courtiers et généralistes dans l'action publique*, Paris, Economica, p. 47-86.
- Palard, Jacques (2010), *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Palard, Jacques (2009), *La Beauce inc. : capital social et capitalisme régional*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Pérez-Agote, Alfonso (2006), *The Social Roots of Basque Nationalism*, Reno, University of Nevada Press.
- Pérez-Agote, Alfonso (2012), «Les trois logiques de la religion en Espagne», dans Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 37-49.
- Portier, Philippe (2012), «Pluralité et unité dans le catholicisme français», dans Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 19-36.
- Raison du Cleuziou, Yann (2019), *Une contre-révolution catholique. Aux origines de la Manif pour tous*, Paris, Seuil.
- Raison du Cleuziou, Yann (2014), *Qui sont les cathos aujourd'hui? : sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Raison du Cleuziou, Yann (2011), «Des fidélités paradoxales, recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise», dans Jacques Lagroye et Michel Offerlé (dir.), *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, p. 267-289.
- Risse, Thomas (2000), «"Let's argue!" : Communicative Action in World Politics», *International Organization*, vol. 54, n° 1, p. 1-39.
- Rousseau, Louis (2010), «Postface. La fécondité d'un regard de l'extérieur sur la transition du Québec», dans Jacques Palard, *Dieu a changé au Québec : regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 253-256.

- Roy, Olivier (2008), *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*, 1^{re} éd., Paris, Seuil.
- Wehr, Paul et John-Paul Lederach (1991), «Mediating Conflict in Central America», *Journal of Peace Research*, vol. 28, n° 1, p. 85-98
- Whitfield, Elizabeth (2014), *Endgame for ETA. Elusive Peace in the Basque Country*, New York, Oxford University Press.
- Zulaika, Joseba et Imanol Murua (2017), «How Terrorism Ends – and Does Not End: The Basque Case», *Critical Studies on Terrorism*, vol. 2, n° 10, p. 338-356.



TROISIÈME PARTIE

*La laïcité québécoise :
médiations et
transactions
socioreligieuses*

CHAPITRE 6

De la spiritualité dans les institutions québécoises. Signe de déclin ou de création des traditions spirituelles ?

Guy Jobin

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL

Le sort semble en être jeté. Le Québec est, à l’instar de nombreuses sociétés, « sorti de la religion », pour reprendre l’expression de Marcel Gauchet. Le pouvoir exercé par celle-ci et sa crédibilité sont entrés dans une spirale de déclin depuis les années 1960. Même si le rythme de l’émancipation ne fut pas le même dans tous les secteurs de la vie sociale – éducation, santé, économie¹ –, sa réalité est indéniable : la culture commune est sécularisée et les institutions qui forment la colonne vertébrale de l’État québécois sont laïques.

Là où, autrefois, la religion régnait en maître – dans les secteurs de la santé et de l’éducation, en suppléant à l’État –, c’est la « spiritualité » qui maintenant a pris le relais comme vecteur des questions du sens qui pourraient être formulées dans ces contextes. En vertu des lois qui régissent ces deux secteurs d’activité, l’expérience spirituelle des usagers

1. Pour l’économie, on peut penser à l’interdiction du commerce le dimanche, introduite en 1907 et levée par la Cour suprême en 1985.

(patients et élèves, respectivement) est soit prise en compte dans la prise en charge dans l'établissement de soins², soit facilitée³.

Dans les deux cas, on pourrait interpréter la présence du « spirituel » comme une forme de rémanence de la religion disparue. Cette hypothèse s'inscrirait dans le droit fil du récit du déclin de la religion en Occident. Le « spirituel » et son accueil dans les institutions laïques ne seraient que le dernier souffle du religieux moribond, avant l'extinction finale.

Je pense qu'un examen plus serré de la situation suggère une autre conclusion : le « spirituel » qui se déploie actuellement dans les établissements de soins ne procède pas d'un processus de dérélliction, mais bien d'un processus de création qui entre en symbiose avec la forme de laïcisation qui a façonné les hôpitaux québécois depuis les années 1960. En somme, il ne s'agit pas d'un reste ou d'une persistance fantomatique, mais bien d'une forme d'innovation, donc de quelque chose de nouveau, dans le paysage institutionnel québécois.

Cette thèse s'oppose à celle qui voudrait que le spirituel qui se déploie dans les sociétés occidentales ne soit que le dernier souffle – pour ne pas dire le dernier rôle – du sacré en leur sein. Le spirituel ne constituerait en fait qu'une version finalement édulcorée et marchandisée du sacré dans une société consumériste⁴.

Ce texte sera une étude de cas. M'appuyant sur des données de terrain autant que sur des analyses de la littérature pertinente, je veux relever quelques faits saillants qui, me semble-t-il, soutiennent l'interprétation que je propose ici. Ce texte s'inscrit dans un programme de recherche mené depuis 2007 à la Chaire de recherche Religion, spiritualité et santé de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de

-
2. Gouvernement du Québec, *Loi sur les services de santé et les services sociaux*, p. 47. Voir l'article 100.
 3. Gouvernement du Québec, *Loi sur l'instruction publique*, p. 20. Voir l'article 36. Au moment d'écrire ces lignes, cet article est modifié par la *Loi modifiant principalement la Loi sur l'instruction publique relativement à l'organisation et à la gouvernance scolaire*, adoptée le 8 février 2020. La phrase suivante est éliminée de l'article en question : « Elle [l'école] doit, notamment, faciliter le cheminement spirituel de l'élève afin de favoriser son épanouissement. »
 4. Le sociologue P. Heelas fait un résumé convaincant des travaux des auteurs faisant la promotion de cette marchandisation du spirituel comme déliquescence du religieux dans une société marchande. Il cite les sociologues P. Marler, K. Hadaway, D. Voas, S. Bruce, K. Lau, Z. Baumann, C. Lasch, etc. Voir P. Heelas, *Spiritualities of Life [...]*, p. 167-170.

l'Université Laval. J'y examine les conditions d'institutionnalisation, dans les établissements de santé occidentaux et dans la culture biomédicale et clinique, de l'intérêt pour l'expérience spirituelle vécue en temps de maladie. Il s'agit de comprendre pourquoi cet intérêt se manifeste et comment il se structure concrètement dans la vie quotidienne des établissements de santé.

LE SANITAIRE HORS DU RELIGIEUX

C'est un fait notoire. C'est un processus d'étatisation qui a donné naissance aux réseaux québécois de l'éducation et de la santé. D'un ensemble d'établissements scolaires et sanitaires fondés ou gérés par des communautés religieuses, le gouvernement québécois crée les deux réseaux auxquels sont destinés, bon an mal an, près de 70% des dépenses publiques⁵.

La transition vers le système que nous connaissons aujourd'hui s'est faite en quelques étapes et à divers niveaux. En ce qui concerne la gouvernance, la *Loi des hôpitaux* de 1962 rendait la gestion de l'établissement indépendant des communautés religieuses en créant des comités de direction autonomes. Plus que la direction de l'établissement, cette loi amorce la laïcisation de l'appareil administratif encadrant la vie quotidienne de l'organisation. Pendant ce temps, la régulation morale des soins changeait aussi d'assise. Avec l'émergence et l'institutionnalisation de la bioéthique au cours des décennies 1960, 1970 et 1980, les repères pour la délibération éthique dans les milieux de soins ne sont plus trouvés dans les traditions religieuses qui ont marqué l'Occident. Désormais, ce sont les canons séculiers de la bioéthique qui servent de repères pour la délibération éthique tant en clinique qu'au niveau politique et juridique. Les régulations religieuses ou celles qui en dérivent n'ont plus le monopole dans le monde de la santé. Il faut mentionner que certaines décisions politiques (comme le projet de loi omnibus du gouvernement fédéral de Pierre Elliot Trudeau en 1969) et sagas juridiques (comme le cas du médecin montréalais Henry Morgentaler) ont contribué à ébranler les traditions morales en vigueur, en l'occurrence sur l'interruption volontaire de grossesse dans ces deux cas, et à les

5. En 2018-2019, les dépenses du gouvernement québécois se présentaient ainsi sur un budget total de 88 G\$: 41 G\$ (46,6%) pour la santé; 21 G\$ (23,9%) pour l'éducation. Voir Gouvernement du Québec. Conseil du Trésor, *Crédits des ministères et organismes*.

remplacer par des valeurs et des normes apparaissant plus consensuelles aux yeux des contemporains. Enfin, d'autres débats moraux, comme ceux à propos de la contraception et, plus récemment, de l'aide médicale à mourir, ont confirmé ce retrait de la régulation religieuse de la sphère des soins de santé. Pour autant, les arguments religieux se font entendre dans l'espace public, mais ils ne servent pas de justification à une norme commune dans une société plurielle.

C'est dans ce contexte de transformations profondes du système de santé que doivent être situées celles de l'accompagnement religieux et spirituel prodigué aux patients qui fréquentent les établissements publics du réseau de la santé⁶. Dans le régime des hôpitaux confessionnels, l'aumônerie relève habituellement de la direction générale, contribuant ainsi à la régulation religieuse de la vie de l'établissement. Le modèle des rapports entre l'aumônerie et la direction générale relève d'une division des responsabilités entre la gestion administrative par la direction générale et les responsabilités pastorales qui sont du ressort de l'évêque du lieu, du moins en ce qui concerne les hôpitaux catholiques. La prérogative épiscopale pastorale maintiendra le modèle jusqu'en 1975.

Le fait que ce soit l'évêque du lieu, ou une autre autorité d'une dénomination religieuse lorsque c'est le cas, qui nomme le personnel de l'aumônerie n'atténue pas deux tensions qui émergent à partir du début des années 1960 : 1) la volonté des aumôniers d'hôpitaux de se regrouper sous les auspices d'une association professionnelle provinciale ; 2) la volonté ministérielle de transférer la responsabilité financière du maintien des services d'aumônerie aux autorités religieuses.

La première tension résulte d'un désir de reconnaissance, porté par les aumôniers envers la hiérarchie catholique, de la spécificité de ce travail d'accompagnement différent, à leurs propres yeux, de la pastorale paroissiale et sacramentelle, de la pastorale sociale et de la pastorale scolaire. Ils veulent faire valoir un statut particulier de l'aumônerie hospitalière et arguent pour une inscription plus organique de ce service dans l'établissement, notamment en tablant sur leur intégration dans les

6. La chronique des changements ici relatés est tributaire du texte de C. Boekema, « L'association des animateurs et animatrices [...] ». Même s'il n'y a pas encore, à ce jour, une histoire en bonne et due forme des transformations des aumôneries hospitalières québécoises, voir l'intéressant article de L. Rousseau et collab., « Laïcité inclusive des institutions soignantes ».

équipes soignantes et sur le fait qu'on les considère comme des professionnels⁷. La seconde tension concerne le nerf de la guerre : le financement de la pastorale hospitalière et les conditions de travail. Entre 1962, année de la création de l'Association des aumôniers d'hôpitaux du Québec (AAHQ)⁸, et 1975, année de signature du premier protocole d'entente sur l'animation pastorale entre le ministère des Affaires sociales (MAS)⁹ et des autorités religieuses présentes sur le territoire québécois¹⁰, les fonctionnaires ont envisagé différentes options de gestion de la pastorale hospitalière. La réflexion et les suggestions venant du gouvernement culmineront dans un choix à faire entre trois modèles : 1) l'intégration pure et simple, ce qui aurait pour résultat un service entièrement contrôlé par l'établissement ; 2) un transfert complet des responsabilités administratives et financières vers les autorités religieuses ; 3) en faire un service paroissial qui s'étende jusqu'à l'hôpital¹¹. Ces modèles sont proposés par le ministère de la Santé pour des raisons financières.

Ces tensions se maintiennent avec plus ou moins d'intensité jusqu'en 1975, moment de la signature du Protocole d'entente. Pour ce qui concerne le sujet de ce texte, il suffit de retenir que l'entente officialise l'inscription de la pastorale hospitalière dans la sphère du soin. En effet, comme l'indique Cornelius Boekema, les aumôniers sont alors « reconnus comme membres du personnel clinique¹² » ayant droit aux mêmes conditions de travail. Si le service nécessite la nomination d'un coordonnateur, celle-ci est faite par l'établissement. De plus, l'entente stipule que l'embauche pour un poste en pastorale hospitalière requiert que le candidat ou la candidate satisfasse à deux exigences : l'attestation, par le diplôme, d'une formation dans un programme accrédité, et l'obtention d'un mandat pastoral auprès de l'autorité religieuse de sa tradition d'appartenance, ce qui signifie, dans les faits, l'une des quatre autorités signataires de l'entente.

7. C. Boekema, « L'association des animateurs et animatrices [...] », p. 53.

8. Qui deviendra en 1987 l'Association des animateurs et animatrices de la pastorale de la santé du Québec (APSQ), puis, en 2005, l'Association des intervenants et intervenantes en soins spirituels du Québec (AISSQ).

9. Qui deviendra le ministère de la Santé et des Services sociaux en 1985. Voir Assemblée nationale du Québec, « Les titulaires de ministères [...] ».

10. Le Comité national des affaires religieuses du Congrès juif du Canada (région de l'Est), l'Église anglicane, l'Église catholique, l'Église unie du Canada.

11. C. Boekema, « L'association des animateurs et animatrices [...] », p. 45-47.

12. *Ibid.*, p. 54.

Le protocole fut reconduit en 2001, et ce, jusqu'en 2007, lorsque l'entente fut dénoncée¹³ unilatéralement par le ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS)¹⁴.

Entre la dernière reconduction du Protocole et sa dénonciation, un événement important est survenu : la création de l'Association des intervenants et des intervenantes en soins spirituels du Québec, à l'automne 2005, par la fusion de l'Association québécoise pour la pastorale de la santé (AQPS) et de la branche québécoise de l'Association canadienne pour la pratique et l'éducation pastorales (ACPEP-Québec). Cette fusion sera l'occasion de faire entendre une revendication qui sourd des milieux mêmes de la pastorale hospitalière : la déconfessionnalisation du service¹⁵. Elle entérinera également une tendance à l'œuvre depuis le début des années 1970 dans les milieux pastoraux, soit le remplacement graduel d'un accompagnement fondé principalement sur les rites religieux et l'adoption d'un nouveau modèle d'accompagnement : celui des soins spirituels, ou *spiritual care*, comme il est nommé dans l'aire linguistique anglo-saxonne, qui fait fond sur l'écoute active et la relation d'aide.

La déconfessionnalisation des services de soins spirituels prendra effet avec la mise en œuvre des *Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements*¹⁶, lesquelles spécifient en 2010 l'organisation du service, le titre d'emploi, le libellé d'emploi, les tâches des membres du service, les conditions d'embauche, etc. La déconfessionnalisation du service est concrétisée, entre autres, par l'abandon du mandat pastoral autrefois obligatoire. Les autorités religieuses ne cherchent pas à contester ce qui est un fait accompli.

Il n'est pas anodin de faire remarquer qu'entre la dénonciation du Protocole d'entente (2007) et la publication des *Orientations ministérielles* en 2010, la vie sociopolitique du Québec fut marquée par la crise des

13. Le terme « dénonciation » a ici une acception juridique désignant le fait qu'une partie rompt une entente, un contrat ou un traité.

14. J.-M. Charron, « Les Orientations ministérielles pour l'organisation [...] ».

15. Rien ne tend à prouver que cette volonté de déconfessionnalisation ait un lien quelconque avec le problème de la place de la religion à l'école. Pour autant, les deux processus sont similaires en ce qu'ils se déroulent dans les deux systèmes qui ont été sous la houlette de l'Église catholique jusqu'à la Révolution tranquille.

16. Pour une bonne compréhension du contexte ayant mené à la création des *Orientations ministérielles* et pour l'analyse des effets de leur mise en œuvre, on consultera avec profit J.-M. Charron, « Les Orientations ministérielles [...] ».

accommodements raisonnables et les travaux de la commission Bouchard-Taylor. Jean-Marc Charron affirme à cet effet que ce fut « l'occasion d'amorcer une clarification collective quant aux types de rapports que la société québécoise entend voir s'instaurer entre le pouvoir politique et les institutions religieuses, entre les institutions publiques et les communautés de foi¹⁷ ». Les termes de ce débat, conjugués aux revendications concernant l'abandon du mandat pastoral et la déconfectionnalisation des services de soins spirituels portées par les intervenantes et intervenants en soins spirituels (dorénavant désignés par le sigle IISS dans ce texte) et leur association, favoriseront la réception et la mise en œuvre sans grands soubresauts des lignes directrices des *Orientations ministérielles*.

Les *Orientations ministérielles* consacrent la rupture juridique, administrative et symbolique entre le réseau public de la santé et les autorités religieuses. Elles achèvent le processus graduel de laïcisation des institutions du réseau public d'établissements de soins de santé. Elles mettent un terme à la présence de la religion ou du religieux dans les structures de l'organisation sanitaire. Cela ne signifie pas qu'un patient réclamant un rite religieux n'y aura pas droit ou qu'un accompagnement spirituel issu d'une tradition religieuse ne sera pas offert. Au contraire, les demandes d'accompagnement spirituel et religieux faites par les patients ou leurs proches doivent, dans la mesure du possible, être honorées. Cependant, elles ne le seront plus dans le cadre d'un service ayant un rattachement à une ou des traditions religieuses particulières.

L'INSCRIPTION DU SENS DANS L'ÉTABLISSEMENT SANITAIRE ACTUEL

Le portrait historique qui vient d'être brossé est, bien entendu, trop bref et trop superficiel pour rendre justice à la complexité des changements évoqués. Malgré ses lacunes, il permet de mettre en place le contexte historique et institutionnel qui voit se déployer le processus de sortie de la religion de l'accompagnement spirituel en milieux de soins.

En ce qui concerne le régime législatif actuel, la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* aborde l'inscription de la prise en compte de

17. *Ibid.*, p. 104.

l'expérience spirituelle des patients, même si c'est de manière elliptique. En effet, l'article 100 de la loi stipule que « les établissements ont pour fonction d'assurer la prestation de services de santé ou de services sociaux de qualité, qui soient continus, accessibles, sécuritaires 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 population¹⁸ ».

On voit bien que cet article ne vise pas directement la prestation de soins spirituels, mais que les services offerts respectent les « besoins spirituels » des patients. De plus, dans cette loi, le terme « religion » n'apparaît pas¹⁹. Pourtant, en donnant aux directions des établissements de santé la responsabilité de veiller à ce que les besoins spirituels des usagers soient respectés, la loi les inscrit dans une sorte de continuité avec les directions des établissements religieux qui les ont précédés : ces établissements sont responsables de la mise en place des structures et des moyens pour réaliser cette fonction, dans les limites posées par les *Orientations ministérielles*, d'une part, et dans le contexte propre à chaque établissement, d'autre part. Ainsi, la taille et les modes d'organisation du service de soins spirituels varieront selon la taille de l'établissement, son environnement socioreligieux, la spécialisation ou non des soins offerts, etc. Nonobstant ces différences contextuelles, les établissements laïques formant le réseau public de la santé doivent offrir un accueil aux interrogations existentielles, spirituelles et religieuses des patients, de leurs proches et – même si ce n'est pas stipulé dans la loi – des soignants côtoyant, par leur travail, la maladie grave et la mort.

La présente section sera consacrée à un examen des conséquences produites par les changements décrits dans la section précédente, notamment à la manière dont les questions de sens trouvent leur place dans le contexte sanitaire actuel.

18. Gouvernement du Québec, *Loi sur les services de santé* [...].

19. Par contre, on y retrouve trois déclinaisons du terme dans les articles dont la visée est de préciser les conditions auxquelles les institutions religieuses ayant une infirmerie peuvent être reconnues comme des établissements (art. 96) ou la contribution des usagers appartenant à une communauté religieuse (art. 513). En somme, on ne parle pas de religion dans cette loi, à moins qu'il ne s'agisse de discussions administratives.

L'ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL ET RELIGIEUX EN MUTATION

Les modalités de l'accompagnement offert aux patients et à leurs proches par les IISS ont changé depuis une vingtaine d'années. Dans les entrevues que je mène depuis une dizaine d'années avec les IISS québécois, une constante revient : l'accompagnement spirituel a bougé sur son axe, passant d'un accompagnement rituel, identifié à une tradition religieuse, à un accompagnement mettant d'abord l'accent sur la relation d'aide, sans référence nécessaire et automatique à l'une ou l'autre forme de rites institués. Bien sûr, il se fait encore de l'accompagnement spirituel de nature religieuse dans les établissements de soins québécois, mais cette forme est devenue mineure par rapport au volume global d'activités reliées au service de soins spirituels. Les déplacements tectoniques du rapport des Québécois aux traditions religieuses, depuis les années 1960, et la diminution concomitante du nombre de clercs dans les équipes de soins spirituels, en somme les fluctuations de la demande et de l'offre religieuses de ritualité expliquent sans doute ce déplacement.

Ce qui vient d'être présenté sur les rites religieux doit être complété. Et c'est ici qu'il faut signaler que la ritualité performée auprès des patients, de leurs proches ou à l'occasion des équipes soignantes, a connu, aussi, des déplacements depuis une vingtaine d'années. Je ne peux pas donner de statistiques précises puisqu'à ma connaissance, elles n'existent pas. Toutefois, on sait, par les entrevues et les contacts avec les IISS dans la pratique, que l'innovation rituelle est en expansion. Par innovation rituelle, j'entends la création de rituels, soit *ad hoc* dans l'urgence d'une situation, soit de façon réfléchie, pour des personnes, des familles ou des soignants de la population qui ne se rattachent à aucune tradition rituelle déjà existante. Ainsi, les IISS qui accompagnent des personnes ayant recours à l'aide médicale à mourir témoignent que, dans ce secteur d'activité, la demande d'innovation rituelle provient de personnes réfractaires à toute forme d'accompagnement religieux. Enfin, certains de ces rites sont élaborés et proposés par les soignants, comme nous le verrons plus loin, dans les illustrations, mais ce sont encore les IISS qui sont les acteurs principaux de cette innovation rituelle.

LES SOINS CLINIQUES ET L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE

Pour bien prendre la portée, la nature et l'ampleur des pratiques institutionnelles axées sur les questions de sens soulevées par la maladie et la mort, il ne faut pas seulement se concentrer sur le sort des soins spirituels dans l'organigramme ou relever les déplacements des pratiques d'accompagnement; il faut aussi être attentifs à d'autres manifestations tout aussi éloquentes d'un « débordement » des questions de sens hors de la sphère des soins spirituels. Il faut aller voir du côté de la vie clinique proprement dite, laquelle s'intéresse depuis les années 1980 à l'expérience spirituelle vécue par les patients en temps de maladie. Dans les établissements sanitaires québécois, tout comme dans de nombreux pays occidentaux, le monde de la clinique est devenu sensible aux répercussions de la maladie dans toutes les dimensions de la vie individuelle, y compris de la vie spirituelle²⁰. On peut, à bon droit, parler d'un souci pour les répercussions réciproques de la maladie et de l'expérience spirituelle du patient et de ses proches. Le souci en question s'est institutionnalisé de plusieurs façons au sein de la culture clinique actuelle. D'abord, il a donné naissance à un vocabulaire diagnostique, utilisé en clinique par les professionnels du soin pour cerner et nommer l'état spirituel d'un patient à un moment donné. Les soignants décriront l'état spirituel des patients par les catégories suivantes: le bien-être spirituel, le besoin spirituel et la détresse spirituelle, des catégories diagnostiques dont le contenu est établi puis validé par la recherche clinique.

Ensuite, pour soutenir cet effort de catégorisation de la vie spirituelle, la recherche a produit une panoplie d'outils de dépistage et

20. Le « religieux » et le « spirituel » sont représentés de manière contrastée dans la littérature biomédicale. Le spirituel est entendu comme la question du sens, vue d'un point de vue universel – transversal à toutes les cultures – et inhérent à la nature humaine. Le sens se construit dans une quête personnelle, empreinte d'authenticité, de manière libre, se vivant dans la relation à l'autre et visant l'harmonie de soi avec soi ou avec ce qui est considéré comme la source du sens. À l'inverse, le religieux est le sens compris comme une construction culturelle-historique, une construction encadrée par des traditions, un dépôt statique et figé, porté par une collectivité et s'imposant aux individus de manière contraignante sous la forme de dogmes. Le religieux est soutenu par un ensemble de rites. Pour une discussion de ces représentations ayant cours dans le monde biomédical et clinique, voir G. Jobin, *Spirituality in the Biomedical World [...]*, p. 39-44.

d'évaluation des états spirituels considérés comme problématiques²¹, et ce, à partir de critères forgés par la recherche de type épidémiologique, c'est-à-dire une recherche sur de grandes populations.

Enfin, la recherche biomédicale sur la spiritualité se donne comme mission, entre autres, d'identifier les mécanismes par lesquels celle-ci influence l'état du patient à un moment ou à un autre de son épisode morbide.

ILLUSTRATIONS

Le redéploiement des questions de sens dans l'établissement sanitaire actuel emprunte deux avenues. La première est celle du déplacement du pôle structurant et d'un langage associé aux traditions religieuses pour mieux embrasser le vocabulaire, apparemment détraditionnalisé de la spiritualité. La seconde est celle de l'activation d'un intérêt biomédical et clinique, indépendant des cadres religieux traditionnels qui ont marqué, jusqu'au XX^e siècle, l'imaginaire occidental des soins.

Dans cette section, je présente quelques illustrations de ce redéploiement à partir de cas concrets. Chacun des exemples n'épuise pas la richesse et la diversité des cas rencontrés sur le terrain ou recensés dans la littérature. Ils sont cependant représentatifs des formes de redéploiement. En abordant le monde de la recherche biomédicale et celui de la formation continue en clinique, et en terminant par le monde des soins spirituels, je veux montrer les similitudes de vocabulaire et, ainsi, montrer comment les cadres épistémologiques et cliniques de la biomédecine influencent le discours spirituel, tous locuteurs confondus, dans l'établissement sanitaire.

La recherche

J'aborde un dossier issu de la recherche clinique sur les effets de l'intégration de la spiritualité en santé. C'est un exemple de la manière

21. Les artisans de cette recherche et de cette innovation sont issus des sciences biomédicales ou des sciences sociales appliquées au monde des soins. Les concepts de détresse spirituelle et de besoins spirituels sont des exemples d'états spirituels considérés comme faisant problème, du point de vue soignant. Ils sont présentés succinctement dans la section 2.3.2.

dont l'expérience spirituelle des patients est abordée par la recherche clinique faite en vue d'une amélioration constante des prestations de soins. Je tire l'exemple du domaine de la médecine de la douleur. Dans ce secteur d'expertise, des équipes interdisciplinaires composées de médecins spécialistes, d'infirmières, de psychologues et d'autres intervenants travaillent auprès de patients vivant des douleurs réfractaires aux traitements antidouleur usuels ou, encore, ayant des douleurs associées à des maladies chroniques. Dans une revue de littérature publiée en 2014, le chercheur australien Philip Siddall remarquait que les recherches concernant l'expérience spirituelle des patients et réalisées dans ce secteur d'activité médicale pointaient vers une forme de consensus: l'expérience spirituelle vécue par les patients souffrant de douleurs chroniques n'avait pas d'effet sur l'intensité ou la durée des épisodes de douleur²². Son effet semble plutôt se faire sentir dans les stratégies que déploient les patients pour s'adapter à la présence de la douleur dans leur vie quotidienne. La conclusion tirée de cette revue de littérature est que la recherche n'a pu démontrer que l'expérience spirituelle avait une fonction antalgique ou thérapeutique, au sens strict. Elle devrait être mobilisée, lorsque c'est approprié, comme un adjuvant dans les stratégies d'adaptation de la vie personnelle à la présence de la douleur.

Cet exemple montre que le discours de la recherche biomédicale peut aborder de manière pratique, voire pragmatique, l'expérience spirituelle en clinique. Cette recherche ne s'intéresse pas à des thèmes classiques associés à l'expérience spirituelle dans plusieurs traditions religieuses comme le salut, la maturation spirituelle par l'ascèse, le cheminement vers une forme de perfection, la participation à une grâce venue d'ailleurs, etc. Non, ce dont il s'agit, c'est d'un effet pragmatique. Ce genre de conclusion est représentatif de la recherche biomédicale sur l'expérience spirituelle. Cette dernière y reçoit deux statuts: ou bien elle est conçue comme un objet de soin, comme nous l'avons vu plus tôt en discutant du vocabulaire diagnostique, ou bien elle est vue comme un adjuvant du soin.

22. P. J. Siddall, M. R. Lovell et R. MacLeod, « Spirituality [...] », p. 51-60.

La formation continue clinique

L'intérêt pour l'expérience spirituelle et sa mobilisation pour réaliser les finalités des soins passe aussi par la formation continue, notamment dans les milieux universitaires. Le programme de la 2^e journée-rencontre Spiritualité en santé à la Faculté de médecine et des sciences de la santé de l'Université de Sherbrooke a donné la parole à plusieurs soignants témoignant d'initiatives prises pour concrétiser l'inscription des préoccupations pour le sens dans la vie quotidienne de l'établissement²³.

Les initiatives sont nombreuses : la réalisation de fresques représentant « des espaces, des personnes et de mouvements qui inspirent à cultiver un regard positif et optimiste sur les difficultés rencontrées dans la maladie » ; une recherche de financement pour faire une « salle zen au bloc opératoire pour pratiquer le yoga et la méditation et contempler une grande murale symbolisant notre rapport profond avec la nature » ; la proposition de cours de yoga pour combattre l'épuisement professionnel ; un accompagnement offert par l'équipe de la maternité aux parents vivant un deuil prénatal. Dans ce dernier cas, la description montre qu'il s'agit d'une ritualisation de l'amorce du deuil via l'offre de souvenirs aux parents : « photographie, couverture, tuque, ange, mèche de cheveux, empreintes des pieds, bracelet d'identification pour *marquer le passage de leur enfant*²⁴ ».

Outre les pratiques relatées par ces témoignages, les discours rendent compte des appuis conceptuels sur lesquels les initiatives sont fondées. L'initiative des fresques mobilise une définition de la spiritualité : « La spiritualité, c'est d'offrir du calme, de la paix, un espace pour se projeter en avant et pour se trouver soi-même. » Les cours de yoga offerts pour contrer l'épuisement professionnel s'appuient sur une notion fréquemment rencontrée dans les discours spirituels contemporains, soit le bien-être : « Si on souhaite promouvoir le bien-être des professionnels de la santé, il faut aussi adapter l'environnement de travail de manière à favoriser ce bien-être. »

23. Les exemples et propos relatés ici sont tirés d'un compte rendu de l'activité décrite, publiée sur le site de l'Université de Sherbrooke : F. Thibeault, « 2^e Journée rencontre Spiritualité en santé [...] ».

24. Mes italiques.

Ces témoignages issus de cliniciens illustrent la tendance du monde biomédical et clinique à considérer l'expérience spirituelle comme un moyen, un adjuvant, pour atteindre une finalité du soin. Par la mobilisation de la spiritualité, les cliniciens cherchent à améliorer la situation, à transformer l'état de fait dû à la maladie ou au deuil.

Une conclusion à tirer de ces deux premières illustrations est que l'attribution d'un statut d'objet de soin ou d'adjuvant du soin à l'expérience spirituelle en temps de maladie n'est pas fortuite ou gratuite. Elle découle d'un processus de médicalisation. Didier Fassin définit la médicalisation comme suit :

Conférer une nature médicale à des représentations et des pratiques qui n'étaient jusqu'alors pas socialement appréhendées en ces termes. Elle est avant tout la redéfinition d'un problème existant dans un langage médical [...] La médicalisation n'est pas en soi l'appropriation par les médecins d'un problème qui, auparavant, ne relevait pas de leurs prérogatives, même si c'est historiquement souvent le cas. Elle est une transformation culturelle et non simplement une conquête professionnelle²⁵.

Dans le cas qui nous occupe, c'est un système de soins, et non seulement une ou plusieurs professions, qui accueille la spiritualité dans sa culture particulière et, comme je l'ai indiqué, dans ses cadres épistémologiques et cliniques. En poursuivant sur la lancée de Fassin, on peut se demander dans quel langage médical se réalise la médicalisation de l'expérience spirituelle. En fait, le langage est double. En tant qu'adjuvant, l'expérience spirituelle est vue comme un médicament, c'est-à-dire comme un moyen actif de traitement. En tant qu'objet de soin, l'expérience spirituelle est alors pathologisée, c'est-à-dire qu'elle est vue et interprétée comme une situation morbide qui demande une attention experte et soignante. Un langage spécifique a été développé dans le monde clinique pour désigner ces états : le concept de « détresse spirituelle », distinct de la détresse psychologique, et le tableau clinique qui caractérise cet état permettent aux membres des professions soignantes de nommer et d'identifier les états spirituels qui, à leurs yeux, ne coïncident pas avec les représentations communes de la santé et, dans ce cas-ci, de la santé spirituelle²⁶. Or, le concept de bien-être spirituel est, justement, une (sinon *la*) représentation commune dans l'imaginaire

25. D. Fassin, « Les politiques de la médicalisation », p. 5.

26. Il peut s'agir d'états qui sont les suivants : colère, sentiment d'abandon de la part de Dieu, perte de la foi déjà professée, etc.

soignant qui cristallise l'idée de santé spirituelle. Même s'il n'y a pas de consensus dans la littérature sur une définition du bien-être spirituel, les définitions proposées pointent vers un état d'adéquation de soi avec soi, de soi avec les autres, de soi avec la nature, de soi avec toute forme (personnelle ou impersonnelle) de transcendance, à travers les manifestations de la culture²⁷. La détresse spirituelle est donc l'objet d'un diagnostic et d'une intervention. En interprétant l'expérience spirituelle vécue d'un patient en un temps donné à partir du schéma sain/pathologique, le monde biomédical et clinique impose son propre système de coordonnées à une réalité qui ne fut pas appréhendée de cette façon dans le christianisme occidental. En effet, dans cette tradition, la vie spirituelle fut le plus souvent appréhendée dans les termes d'un processus de maturation passant par des stades qui pouvaient être vécus comme des moments de crise, sans qu'ils soient vus comme pathologiques. La tradition du cheminement spirituel des trois voies (voie purgative, voie illuminative et voie unitive), qui remonte à l'antiquité chrétienne, est un exemple de cette représentation de la vie spirituelle comme processus de maturation.

C'est donc sous cette forme d'un spirituel médicalisé que les questions du sens sont redéployées dans l'institution sanitaire laïque. Loin d'être un «reste» de religieux dans la culture organisationnelle, ces discours et ces pratiques témoignent plutôt d'un déplacement, d'une forme de mutation.

Les services de soins spirituels

Il ne sera pas étonnant de constater que les discours qui présentent et justifient les soins spirituels dans les établissements de soins s'ajustent à la réalité institutionnelle. Cela est inévitable, dès lors qu'il n'y a pas d'autres institutions, externes au monde des soins, pour faire contrepoids à la logique de médicalisation. En étant pleinement intégrés dans l'organigramme des établissements, les services de soins spirituels n'ont

27. Exemple tiré de la littérature infirmière: «[...] ressentir et intégrer le sens et le but de la vie à travers les liens avec soi, les autres, l'art, la musique, la littérature, la nature, ou une force supérieure»; voir NANDA-I, «*Diagnostics infirmiers* [...]», p. 441.

guère le choix d'en adopter, parfois à leur corps défendant²⁸, la culture, les modes de pensée, les manières de s'exprimer tout en gardant et faisant valoir leur spécificité et leur apport unique dans l'éventail des services offerts aux patients et à leurs familles.

Les prochaines sections illustreront cette adaptation. Je m'appuierai sur la présentation de trois services de soins spirituels québécois.

Le Centre Spiritualitésanté de la Capitale-Nationale (CSsanté)

Le CSsanté « assure le fonctionnement au quotidien des services de soins spirituels répartis dans plus de 30 sites du réseau de la santé et des services sociaux de la ville de Québec et de ses environs. Il est constitué d'une quarantaine d'intervenants et d'intervenantes en soins spirituels. Le CHU de Québec-Université Laval est l'établissement fiduciaire²⁹. »

L'énoncé de mission de l'organisation cadre l'expérience spirituelle des personnes en termes de besoins spirituels et religieux. Cette formule coïncide, en la modifiant, au libellé de l'article 100 de la *Loi sur les services de santé et les services sociaux*. De plus, elle est aussi un emprunt au langage clinique, déjà décrit. On remarquera aussi que le service d'accompagnement spirituel est offert dans le respect des croyances et de la culture auxquelles les patients s'identifient. Cette position, qui n'exclut pas la prestation d'activités ou de rites religieux aux personnes qui le demandent expressément, s'inscrit dans le droit fil de la non-confessionnalité du service telle qu'elle est voulue par le ministère de la Santé et des Services sociaux. En effet, la non-confessionnalité du service n'exclut pas que des rites rattachés à une tradition particulière soient réalisés, à la demande de la personne ou de ses proches, par des représentants compétents de ladite tradition et autorisés par l'établissement.

Enfin, la volonté de l'organisation indique les buts visés par l'intervention : l'accueil dans la dignité ; faire alliance ; trouver l'espérance et la paix, par une exploration de la tradition religieuse ou spirituelle d'appartenance de la personne accompagnée.

28. Face, par exemple, à certains aspects de la logique bureaucratique qui évacuent la dimension de gratuité que les IISS attribuent à leur accompagnement (prendre du temps, visiter le même patient à plusieurs reprises) au profit d'une mesure de la performance (c'est le nombre de patients visités qui importe plus que le nombre de visites effectuées pour établir les budgets d'un service de soins spirituels).

29. Centre Spiritualitésanté de la Capitale-Nationale, « Centre Spiritualitésanté [...] ».

FIGURE 1
Énoncé de mission et valeurs du CSanté³⁰

<p>NOTRE MISSION</p> <p>/ Assurer la planification, la coordination, la prestation et l'évaluation d'activités cliniques de qualité, afin de répondre aux besoins spirituels et religieux des personnes hospitalisées, hébergées ou suivies à domicile.</p> <p>/ Exercer un leadership au plan de l'humanisation des soins, en cherchant à promouvoir la dignité des personnes dans le respect de leurs croyances et de leur culture.</p> <p>/ Initier des activités d'enseignement, de recherche et de diffusion du savoir, afin de contribuer à l'avancement des pratiques reliées à la spiritualité en milieu de santé et susciter le développement d'approches novatrices.</p> <p>NOTRE VOLONTÉ</p> <p>/ Accueillir l'usager dans sa dignité et faire alliance avec lui pour l'aider à trouver dans son expérience spirituelle et religieuse l'espérance et la paix.</p> <p>NOS VALEURS</p> <p>/ Compassion, soit le désir d'être proche des personnes souffrantes.</p> <p>/ Respect, signifiant la reconnaissance de la dignité de chaque personne.</p> <p>/ Espérance, soit la conviction qu'en chaque personne il y a une ouverture possible à la vie, quelle que soit la situation.</p>

Le service de soins spirituels du Centre hospitalier universitaire de Montréal (CHUM)

L'extrait suivant est tiré d'une présentation du service de soins spirituels du CHUM aux membres du personnel de l'établissement. La présentation du service offre une définition de la spiritualité, afin de bien situer son auditoire sur ce que cette notion désigne: «La spiritualité se réfère à la recherche du sens ultime, du but et de sa signification, par rapport à soi, à la famille, aux autres, la communauté, la nature et le sacré, le tout exprimé à travers des croyances, des valeurs, des traditions et des pratiques³¹.» Cette définition est elle-même une traduction à partir d'un article du *Journal of Palliative Care*, signé par une équipe dont l'autrice principale est Christina Puchalski³².

30. Centre Spiritualitésanté de la Capitale-Nationale, *Pour une spiritualité [...]*, p. 4.

31. M. Paquette, «Si les soins spirituels [...]».

32. C. Puchalski et collab., «Improving the Spiritual Dimension [...]». Christina Puchalski est une chercheuse étatsunienne (Georgetown University, Washington, D. C.), médecin de formation et actrice majeure de la recherche sur l'intégration de la spiritualité dans la pratique clinique et dans la formation des professionnels de la santé.

Le contenu de cette définition est somme toute assez classique dans le domaine de la spiritualité et de la santé. Ce qui est remarquable ici, c'est qu'il s'agit d'une définition tirée de la littérature biomédicale et non de domaines d'expertise habituels des IISS comme les sciences des religions ou la théologie. Lorsque l'on ajoute ce fait à ceux dont j'ai déjà discuté en début de communication, soit l'initiative de la recherche clinique dans la conceptualisation de l'expérience spirituelle ou religieuse au moment de la maladie, cet emprunt me semble traduire une concordance de vues entre l'« esprit des soins spirituels québécois » et la culture clinique. Suffisamment large pour couvrir une vaste gamme d'expressions de la vie spirituelle, cette définition prétend désigner les manifestations aussi bien laïques que religieuses de la vie spirituelle.

Le service de soins spirituels du Centre hospitalier universitaire Sainte-Justine

Le dernier exemple est tiré de la présentation de ce service de soins spirituels³³. L'élément intéressant pour mon propos est la distinction qui est faite entre le « religieux » et le « spirituel ». Le religieux est le « schème de croyance à laquelle une personne adhère. Ce schème s'incarne dans une communauté croyante, dans une institution qui encadre ses membres dans leur profession croyante et dans des règles de vie ». La description de la spiritualité suit : « La spiritualité, étant une notion plus large, englobe le religieux et correspond à tout ce qui est de l'esprit humain (Croire, vouloir, désirer, aimer, aspirer, ressentir, souffrir...). Aussi, la spiritualité renvoie à ce qui est de l'ordre de l'esprit, c'est-à-dire le domaine qui est accessible et appréhendé par l'humain (Dieu, Allah, Vie, Cosmos, Énergie, Karma, Amour, Identité, Absolu, Humanité, Nirvana, anges, ...) ».

Cette distinction, d'une part, et le rapport d'englobement de la religion dans la spiritualité, d'autre part, sont canoniques dans la littérature biomédicale et clinique. On les retrouve tels quels dans de nombreux ouvrages de formation initiale ou continue des professionnels de la santé³⁴. Le consensus souligne le particularisme culturel inhérent aux traditions religieuses, en même temps que la spiritualité est conçue comme un phénomène universel et inscrit dans la nature même de l'être humain. Le discours de la distinction véhicule l'idée que l'être humain est anthropologiquement spirituel et culturellement, voire accidentelle-

33. Service des soins spirituels du CHU Sainte-Justine, *Présentation du service*.

34. G. Jobin, *Des religions à la spiritualité [...]*, p. 11-18.

ment, religieux. L'un est du ressort de l'essence de l'être humain, l'autre est de l'ordre de la contingence. L'utilisation de cette distinction illustre que le monde des soins spirituels est profondément marqué par les rapports entre spiritualité et religion, qui sont tenus comme un savoir sûr dans la littérature biomédicale et clinique.

ANALYSE

Ces quelques exemples d'inscription de la question spirituelle dans la culture clinique contemporaine ont des traits communs qu'il vaut la peine de souligner avant d'aborder plus critiquement le phénomène.

TRAITS COMMUNS

Le premier trait commun concerne l'adhésion, implicite mais bien réelle, au principe de liberté des consciences et de liberté de religion. Le respect des croyances des personnes malades et vulnérables est un impératif qui traverse la pratique d'accompagnement des IISS et la déontologie des professionnels de la santé. Il en va de même pour l'embauche des IISS, laquelle ne repose plus, en partie, sur la conformité d'une profession de foi personnelle. C'est maintenant et uniquement sur le critère des compétences acquises dans un programme reconnu de formation que la sélection se fait. Sur ce point, le statut du service de soins spirituels (sa non-confessionnalité) fut aligné sur celui de l'établissement. Le choix de la non-confessionnalité des soins spirituels par le ministère de la Santé et des Services sociaux consacre, d'une certaine manière, l'harmonisation des discours et des représentations de la spiritualité qui traversent le monde clinique et celui de l'accompagnement spirituel en milieu de santé.

La deuxième caractéristique commune, qui est en quelque sorte le vecteur de l'harmonisation, est l'emprunt d'éléments normatifs à des sources externes au service de soins spirituels. Les trois présentations empruntent, explicitement ou non, des éléments de justification au cadre législatif ou à la littérature biomédicale.

Il en va de même pour les discours soignants recensés dans le compte rendu de journée de formation de l'Université de Sherbrooke. Les représentations de la spiritualité tenues par les soignants

interviewés s'inscrivent sans peine dans le discours biomédical sur la spiritualité, laquelle est considérée comme un adjuvant du soin ou, comme le manifeste ce cas-ci, comme un vecteur d'humanisation des relations et des conditions de travail au sein des établissements.

La troisième caractéristique que je veux souligner est plus fondamentale que l'emprunt du vocabulaire. Il s'agit en fait du soubassement idéologique qui préside à l'adhésion à la liberté de conscience et à l'harmonisation des discours. Le religieux ou le spirituel mobilisés dans les milieux cliniques le sont sous les auspices d'une pensée pragmatique. Le religieux ou le spirituel sont alors mis en œuvre pour une visée concrète et pour un résultat que l'on espère obtenir à court ou à moyen terme. Par exemple, les rites sacramentels catholiques habituellement prodigués dans un milieu de soin (eucharistie, pardon, onction des malades) ont une signification religieuse qui se déploie dans un régime temporel qui inclut la vie espérée après la mort. Pourtant, dans les discours cliniques, cette temporalité est éclipsée par une visée à plus court terme, laquelle fait référence au bien-être et à la paix qui sont à vivre ici et dans le temps présent. Même un terme comme l'espérance (cf. figure 1) subit ce sort. Dans le catholicisme, l'espérance est une vertu théologale, c'est-à-dire une vertu qui nourrit la vie de foi personnelle et ecclésiale. Rapidement définie, elle est l'anticipation de parvenir au bien qu'est la béatitude éternelle³⁵. Cependant, dans l'énoncé de mission du CSSanté, l'espérance est définie comme «la conviction qu'en chaque personne il y a une ouverture possible à la vie, quelle que soit la situation» (figure 1). Ici, il s'agit de l'espérance qui anime les membres du service de soins spirituels, et non celle des patients. Et même lorsque c'est de l'espérance des patients dont il est question, il s'agit bien de l'espérance vécue dès maintenant et non de celle qui est tendue vers la représentation d'une «vie après la vie», par exemple.

Le spirituel auquel le monde clinique s'intéresse est celui qui peut contribuer aux visées du soin. La mobilisation du religieux et du spirituel se déploie sur les différents horizons que sont la guérison, le rétablissement plénier ou partiel, l'adaptation à la maladie, voire l'horizon de la consolation (espérance, paix).

Un constat se dégage de l'étude des caractéristiques : l'émergence du discours spirituel dans le monde des soins se fait sous le mode d'une

35. T. d'Aquin, *Somme théologique*, p. 130.

double adaptation. La première adaptation est langagière et consiste en l'adoption d'un langage consensuel qui assure une compréhension interdisciplinaire de l'expérience spirituelle et de son rôle dans la vie clinique. La seconde est la réduction de la signification de l'expérience spirituelle ou religieuse à une dimension pragmatique elle-même orientée par les buts cliniques poursuivis dans les différents régimes de soins³⁶.

DU RELIGIEUX AU SPIRITUEL

Malgré la brièveté et la superficialité de cette étude, j'espère qu'elle aura rendu tangible l'importance des déplacements décrits. L'étude du cas des établissements de soins québécois montre que leur progressive laïcisation a affecté l'institutionnalisation des questions du sens qui s'y posent autant que celle des modalités de leur accompagnement.

C'est dans une institution sanitaire laïque qu'émerge un discours spirituel non confessionnel. La thèse soutenue ici est que le retrait de la régulation religieuse a laissé la place à une forme de régulation biomédicale des discours sur l'expérience spirituelle en temps de maladie. Il ne s'agit pas d'une relégation en touche des questions du sens et de leur accueil. Elles sont toujours présentes dans les milieux cliniques. Par contre, elles ont migré vers un cadre d'interprétation pragmatique qui n'a plus de dette envers les traditions religieuses qui l'ont précédé. Nous avons vu que les acteurs de l'accompagnement spirituel au sein des organisations sanitaires ont adopté, sinon soutenu, ce mouvement d'une «spiritualisation» des questions du sens de la vie, de la mort, de la santé et de la maladie soulevées, justement, par l'expérience de la maladie physique ou mentale.

Le cadre interprétatif qui succède aux traditions religieuses est, certes, composé d'éléments disponibles dans la culture commune. C'est un cadre complexe et composite. Il y a d'abord les thèmes du bien-être, de l'épanouissement de soi et de la spiritualité comme trait universel indépendant de toute tradition de langage. Vient ensuite l'emprunt d'éléments concrets et pratiques à des traditions religieuses ou spirituelles (le yoga, la méditation pleine conscience), associés

36. Médecine préventive; soins à visée curative; soins en régime de maladie chronique; soins palliatifs.

originellement à des pratiques d'ascèse ou de perfectionnement spirituel, et repris au titre de moyens techniques de relaxation.

Cependant, la reprise des éléments de la culture commune dans la culture biomédicale est aussi un phénomène de réception transformative. En effet, les éléments intégrés à la culture clinique le sont en passant par une forme de prisme. L'illustration la plus éloquente de cette forme de réception est le cadrage du discours spirituel biomédical par le couple sain/pathologique. En d'autres termes, l'influence de la culture clinique se manifeste en propre lorsque le processus sociologique de médicalisation, voire de pathologisation, de l'expérience spirituelle est opératoire. À ce titre, il n'est pas anodin que ce soit la culture clinique occidentale récente qui ait généré le concept de « détresse spirituelle » pour qualifier un état qui, après examen et discussion avec le patient, est jugé comme négatif et devant être l'objet d'une intervention. Dans la culture clinique, l'expérience spirituelle jugée problématique est considérée comme un phénomène potentiellement traitable.

En somme, l'expérience spirituelle, vue dans la tradition chrétienne comme une occasion d'accompagnement, est devenue un objet de traitement ou un adjuvant du soin, dans l'établissement laïque québécois. Et c'est à partir de ce nouveau cadre de pensée et d'action que le discours de l'accompagnement spirituel est calqué.

CONCLUSION

Le processus de laïcisation des établissements de santé québécois n'a pas conduit à une neutralisation institutionnelle des questions sur le sens de la vie, de la mort, de la santé et de la maladie. Délaissant le champ religieux, elles ont été reprises dans les cadres épistémologiques et cliniques de la biomédecine et mobilisées dans une tradition de langage et d'action récente et moderne, certes, mais une tradition tout de même. Le caractère laïque des établissements québécois a favorisé l'institutionnalisation de cette tradition, en lui défrichant le terrain et en lui donnant l'espace pour bâtir maison, construction à laquelle les services de soins spirituels ont contribué.

En ce sens, la tradition de langage spirituel résultant de ce processus manifeste une forme de mutation des cadres d'interprétation et de nomination de l'expérience spirituelle. Elle ne résulte pas d'une dissolution, mais bien d'une médicalisation. Il ne s'agit pas d'une perte

ou d'une irrémédiable réduction du religieux au spirituel sous la force du marché. C'est du moins la thèse que je présente ici. De là, on pourrait certainement essayer de repérer, dans tout processus de laïcisation, ces mutations du discours et les forces qui les rendent possibles.

Les établissements de santé québécois constituent donc un laboratoire de premier plan pour étudier les interactions entre laïcité, religion et spiritualité, et les modalités de régulation politique des questions de sens.

BIBLIOGRAPHIE

- Aquin, Thomas d' (1984), *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf.
- Assemblée nationale du Québec, « Les titulaires de ministères depuis 1867 », en ligne, www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/ministitulaires4.html#santeservsoc, consulté le 7 avril 2020.
- Boekema, Cornelius (1993), « L'association des animateurs et animatrices de la pastorale de la santé du Québec: trente années d'existence », dans Robert Giguère (dir.), *De l'aumônerie d'hôpital au service de pastorale. 30 années d'évolution*, Boucherville, Gaëtan Morin, p. 13-92.
- Centre Spiritualitésanté de la Capitale-Nationale (2019), *Pour une spiritualité en santé. 20 ans de passion 1998-2018, rapport annuel 2018-2019*, en ligne, https://www.chude-quebec.ca/getmedia/609ef1cf-79b7-4d59-a744-e446c1a758f7/RA_CSsante_2018_19.aspx, consulté le 2 juin 2020.
- Centre Spiritualitésanté de la Capitale-Nationale, « Centre Spiritualitésanté de la Capitale-Nationale », en ligne, <https://www.chudequebec.ca/professionnels-de-la-sante/centre-spiritualitesante/centre-spiritualitesante.aspx>, consulté le 2 juin 2020.
- Charron, Jean-Marc (2013), « Les Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements: mise en contexte et analyse », 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.
- Fassin, Didier (1998), « Les politiques de la médicalisation », dans Pierre Aïach et Daniel Delanoë (dir.), *L'ère de la médicalisation. Ecce homo sanitas*, Paris, Anthropos, p. 1-13.
- Gouvernement du Québec, *Loi sur les services de santé et les services sociaux*, à jour au 18 mars 2021, LégisQuébec, en ligne, legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/s-4.2.
- Gouvernement du Québec (2020), *Loi sur l'instruction publique*, à jour au 18 mars 2021, en ligne, LégisQuébec, legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/I-13.3.
- Gouvernement du Québec. Conseil du Trésor (2020), *Crédits des ministères et organismes*, en ligne, https://www.tresor.gouv.qc.ca/fileadmin/PDF/budget_depenses/19-20/fr/3-Credits_ministeres_organismes.pdf.
- Heelas, Paul (2008), *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Londres, Blackwell.

- Jobin, Guy (2020), *Spirituality in the Biomedical World. Moving Between Order and Subversion*, Berlin, De Gruyter (coll. Studies in Spiritual Care, n° 5).
- Jobin, Guy (2013), *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Bruxelles, Lumen vitae (coll. Soins et spiritualités, n° 3).
- NANDA-I (2013), *Diagnostics infirmiers. Définitions et classification 2012-2014*, Issy-les-Moulineaux, Elsevier-Masson.
- Paquette, Martin (2019), « Si les soins spirituels m'étaient contés... », en ligne, <https://www.chumontreal.qc.ca/sites/default/files/inline-files/Si%20les%20soins%20spirituels%20VF%20-%20Martin%20Paquette.pdf>, consulté le 20 novembre 2019.
- Puchalski, Christina M., Robert Vitillo, Sharon K. Hull et Nancy Reller (2014), « Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care », *Journal of Palliative Medicine*, vol. 17, n° 6, p. 642-656.
- Rousseau, Louis, Linda Roy, Danièle Bourque et Réal Cliche (2017), « Laïcité inclusive des institutions soignantes. Les soins spirituels dans le monde hospitalier du Québec », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 41, p. 53-71.
- Service des soins spirituels du CHU Sainte-Justice, *Présentation du service*, en ligne, <https://www.chusj.org/CORPO/files/1c/1cfa1d3c-c41b-4a50-8abc-97d334e67767.pdf>, consulté le 2 juin 2020.
- Siddall, Philip J., Melanie R. Lovell et Rod MacLeod (2015), « Spirituality: What is Its Role in Pain Medicine? », *Pain Medicine*, vol. 16, n° 1, p. 51-60.
- Thibeault, François (2019), « 2^e Journée rencontre Spiritualité en santé à la FMSS », en ligne, <https://www.usherbrooke.ca/actualites/nouvelles/facultes/medecine-et-sciences-de-la-sante/medecine-et-sciences-de-la-sante-details/article/39656/>.

CHAPITRE 7

Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, une paroisse « inclusive » à l'épreuve des débats sur la laïcité

David Koussens

FACULTÉ DE DROIT
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

Loïc Bizeul

CENTRE D'ÉTUDES DU RELIGIEUX CONTEMPORAIN
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

Saint-Pierre-Apôtre est une paroisse atypique dans le paysage catholique québécois à bien des égards. La magnifique église néogothique construite d'après des plans dressés par le célèbre architecte Victor Bourgeau au milieu du XIX^e siècle, sa localisation géographique au cœur de l'actuel village gai de Montréal, la pastorale d'« accueil inconditionnel de toute personne rejetée » qui y a été développée, mais aussi le succès qu'elle a rencontré depuis plus de 25 ans auprès de la communauté homosexuelle du quartier, sont autant de marques de sa singularité.

Ces particularités ont donné à Saint-Pierre-Apôtre une grande visibilité au sein des communautés LGBT et dans les médias québécois, cela même si la présence homosexuelle dans le quartier, mais aussi à la paroisse, montre des signes de déclin depuis quelques années. Elles font de ce cas un riche révélateur des transformations d'un catholicisme contemporain confronté aux attentes de « fidèles autonomes qui, individuellement, sont appelés à s'approprier une religion qui ne saurait plus

s'imposer [et cela d'autant plus qu'elle condamne certains de leurs comportements], mais prétend d'abord être vécue¹ ». Ces particularités révèlent en effet des tensions sous-jacentes à une libéralisation des mœurs au sein d'une institution moralement conservatrice comme l'Église catholique romaine. Mais pour singulière qu'elle puisse être, Saint-Pierre-Apôtre n'en demeure pas moins une paroisse qui, comme les autres, doit composer avec plusieurs défis majeurs : la diminution des effectifs cléricaux pouvant en assumer la gestion, des coûts d'entretien souvent disproportionnés au regard de sa fréquentation effective, le vieillissement et le faible renouvellement de ses fidèles dont les liens d'appartenance à la paroisse sont souvent fragiles, étant particulièrement électifs, sélectifs et non exclusifs.

Visant à poursuivre la riche – mais malheureusement interrompue – tradition québécoise d'études paroissiales, nous avons souhaité mobiliser le cas de Saint-Pierre-Apôtre pour documenter les pratiques sociales et religieuses et leur évolution dans le temps dans une paroisse urbaine contemporaine. La recherche entamée en 2006 visait initialement les objectifs suivants : 1) identifier les spécificités de l'offre pastorale de la paroisse ; 2) établir un portrait des fidèles et comprendre leurs parcours de religiosité atypique, tout en les reliant à des trajectoires de vie spécifiques au sein de la communauté LGBT ; 3) retracer l'action communautaire de la paroisse et de ses membres dans le tissu associatif du quartier Centre-Sud, en particulier dans les organismes œuvrant auprès de la population LGBT ; 4) mettre en lumière la nouvelle territorialisation des pratiques religieuses en contexte urbain. Menée sur une période de treize années, soit jusqu'en 2019, l'enquête devait permettre de mieux saisir les transformations de la vie dans cette paroisse atypique dans un contexte de vieillissement d'une génération de paroissiens homosexuels baby-boomers socialisés dans le catholicisme, de meilleure acceptation sociale de l'homosexualité et d'embourgeoisement rapide du village gai de Montréal depuis le début des années 2010.

La recherche a donné lieu à des séries d'observations participantes aux services dominicaux et aux activités sociales et communautaires mises sur pied par la paroisse, incluant dix années d'engagement au comité de pastorale et au comité d'organisation du brunch mensuel

1. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] », p. 156.

organisé dans le sous-sol de l'église². Cette recherche est également basée sur deux séries d'entrevues semi-directives menées auprès des paroissiens, des curés successifs de la paroisse, de l'agent de pastorale et de prêtres qui y ont officié. Les 15 premières de ces entrevues ont été réalisées tout au long de l'année 2007, 28 autres entrevues ont ensuite été réalisées entre septembre 2017 et octobre 2019. L'échantillon a été obtenu selon les principes de l'échantillonnage « par boule de neige », puis de l'échantillonnage « en cascade contrastée »³, cela afin de corriger une surreprésentation initiale de paroissiens plus jeunes et mieux dotés en capitaux culturel et social – et par là même souvent plus enclins à participer à la recherche –, pour mieux refléter la diversité des statuts socioéconomiques de la communauté paroissiale. Au final, sur les deux périodes, il est composé de 7 femmes et 36 hommes. Des répondants, 9 sont âgés de 20 à 40 ans, 17 de 40 à 60 ans, et 17 de plus de 60 ans. On compte 4 répondants issus de l'immigration, pour 39 Québécois d'origine.

Lorsque la recherche a débuté, aucun des objectifs visés ne touchait ni de près ni de loin à quelque enjeu de laïcité que ce soit. Par conséquent, les grilles d'entrevues et grilles d'analyse qui avaient été élaborées en vue de rejoindre les objectifs présentés ne permettaient pas de tester un quelconque rapport de ces croyants catholiques à la laïcité. Il semblait ainsi difficile de tirer *a posteriori* des conclusions de cette recherche de nature à alimenter les réflexions engagées dans cet ouvrage sur les modalités par lesquelles la religiosité des Québécois conditionne leurs rapports à la laïcité.

Et pourtant, les tensions sur les enjeux de laïcité au sein de la paroisse ont bien été réelles, l'épisode de la « charte des valeurs de la laïcité » (2013-2014) ayant en effet constitué un moment perturbateur

-
2. Les données datant de la période 2006-2010 ont été recueillies dans le cadre du projet de recherche « Pluralisme et ressources symboliques: les nouveaux groupes religieux au Québec » dirigé par Deirdre Mentel, qui a bénéficié des financements du FQRSC (Québec) et du CRSH (Canada). Les données recueillies après 2010 l'ont été dans le cadre des travaux de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité de l'Université de Sherbrooke.
 3. Dans un premier temps, nous avons demandé aux répondants d'identifier ceux que nous pourrions solliciter pour une entrevue. Cet échantillonnage « par boule de neige » tend cependant rapidement à standardiser des profils de répondants selon des caractéristiques (âge, éducation, degré d'investissement dans la paroisse, par exemple) qu'ils partagent. Afin de rééquilibrer l'échantillon, nous avons alors procédé à des correctifs selon la méthode de l'échantillonnage « en cascade contrastée » afin de mieux représenter la diversité des profils des paroissiens.

généralisant des discussions, scissions et démissions au sein même du conseil de pastorale, le départ de certains paroissiens déçus que la paroisse ne se positionne pas pour une laïcité dite « inclusive » et amenant, dans les entrevues réalisées après cet épisode (soit la série d'entrevues réalisée entre 2017 et 2019), des propos de plus en plus récurrents sur l'immigration et l'accueil de réfugiés... autant d'enjeux qui ne sont pas à proprement parler laïques, mais le deviennent par destination, ayant été largement associés à la laïcité dans le débat public⁴.

Partant de ce constat, ce chapitre participe donc plus de la construction d'une hypothèse interprétative que de la présentation de conclusions de recherche, hypothèse selon laquelle les débats contemporains sur la laïcité sont autant de moments qui ont mis à l'épreuve le caractère inclusif de la paroisse, en identifiant les groupes qui en sont exclus.

UNE PASTORALE AUX FRONTIÈRES DE LA NORMATIVITÉ CATHOLIQUE

Au préalable, il nous faut ici revenir à grands traits sur certaines caractéristiques de la pastorale que la première phase de la recherche avait permis d'identifier⁵. Au milieu des années 1990, devant les transformations du quartier Centre-Sud de Montréal, et afin de répondre plus largement aux demandes d'accompagnement spirituel des communautés LGBT qui y sont installées depuis le début des années 1980⁶, le curé responsable de la paroisse décide de développer une pastorale d'« accueil inconditionnel de toute personne rejetée ».

Cette pastorale s'ancre alors dans la tradition oblate établie par le père fondateur de cet ordre, l'évêque Eugène de Mazenod : *Evangelizare pauperibus misit me... pauperes evangelizantur*⁷. Au XIX^e siècle, il s'agissait alors d'évangéliser les « pauvres », compris ici comme ceux que l'Église avait abandonnés, et notamment les travailleurs des champs, les ouvriers ou toute autre catégorie de la population pour laquelle l'accès à l'instruction religieuse était limité. En s'établissant au Québec au milieu du

4. D. Koussens, « Le théâtre de la laïcité ».

5. D. Koussens, « Une pastorale aux frontières de la normativité catholique [...] »; D. Koussens, « Vivre sa spiritualité dans le catholicisme [...] ».

6. C. Giraud, *Quartiers gays*, p. 20

7. Luc 4: 18.

XIX^e siècle, les oblats ont installé Saint-Pierre-Apôtre dans l'un des quartiers alors les plus pauvres de l'île de Montréal, peuplé d'une population qui n'avait accès à aucun encadrement socioreligieux, à l'écart de la cité et de ses institutions et qui s'en savait méprisée⁸. Autre temps, autres abandonnés et c'est bien en réinterprétant la mission oblate que la paroisse favorise le développement d'une parole résolument évangélique et adaptée au contexte local marqué par la présence homosexuelle⁹, dont elle adopte les codes et duquel elle se nourrit¹⁰. Comme le justifie un prêtre diocésain officiant à la paroisse :

L'Église, c'est pas quelque chose de théorique [...] Alors ça veut dire que le discours qui se tient à Montréal est un discours approprié ici dans un endroit où on a 4 saisons, où on a telle situation, on est situé sur une île... On ne parle pas à Montréal comme on parle en Afrique. Donc je pense que dans une paroisse c'est la même chose. On reproduit en plus petit ce qu'est la vie du Christ. Le Christ est présent au milieu de ses frères et donc il les confirme dans la foi. Il demande à Pierre de s'occuper un peu de l'unité de la communauté donc ça veut dire qu'on a un curé, on a une structure et puis on marche ensemble... puis là, on célèbre ensemble, ce qui veut dire que ce qui se passe dans notre vie, on l'apporte dans nos célébrations, on le partage entre nous puis on continue d'en vivre ensuite en essayant de se soutenir mutuellement [...] On parle à Saint-Pierre-Apôtre peut-être différemment de la paroisse voisine parce que l'Église se présente d'une manière différente. Il y a une image, une représentation de l'Église, une portion de l'Église qui est là. Et c'est vivant, puisque ce sont des baptisés qui sont là (prêtre diocésain, 2007).

C'est ainsi que le discours homilétique situe systématiquement la lecture de l'Évangile dans le contexte socioculturel propre à la paroisse, dans une actualité locale, mobilisant des référents ou événements culturels propres à la communauté homosexuelle – messe dédiée aux victimes du VIH-sida, drapage de la nef de l'église d'un imposant

8. L. Ferretti, *Entre voisins [...]*, p. 12.

9. Il importe de préciser que la pastorale est le fruit de l'initiative, d'abord individuelle, du curé responsable de la paroisse dans les années 1990. Si cette pastorale se poursuit par la suite, ce n'est pas tant qu'elle bénéficie d'un appui fort de la communauté oblate dans son ensemble, mais parce qu'elle est portée par des curés et une équipe de pastorale soucieux de poursuivre cette tradition d'« inclusivité », d'une part, et parce qu'elle acquiert en légitimité de par sa performance et son attractivité, d'autre part.

10. Des pastorales comparables, visant principalement à rejoindre des croyants LGBT, ont également été adoptées à la même période dans d'autres contextes chrétiens en Amérique du Nord. Voir notamment M. Wolkowicz, *Be Not Deceived [...]*; D. Godfrey, *Gays and Grays [...]*.

drapeau arc-en-ciel, célébration des Outgames (manifestation sportive et culturelle gaie ayant eu lieu à Montréal en 2006), participation aux festivités annuelles de la Fierté, etc. Également, la paroisse aménage certains rituels, organisant la bénédiction religieuse de couples homosexuels dont le mariage a précédemment été célébré par les autorités civiles, ou acceptant symboliquement qu'un enfant de famille homoparentale puisse avoir deux parrains ou deux marraines, autant d'accommodements permettant ici une mise en sommeil de positions bien plus conservatrices de l'institution catholique sur l'homosexualité pour mieux s'adapter aux besoins concrets du groupe ciblé.

Et c'est à cet égard que la paroisse va être amenée, implicitement, à se positionner rapidement, dès le milieu des années 2000, sur un important enjeu de laïcité. Plus précisément, au moment où l'enquête commence et où la première série d'entrevues est réalisée, soit en 2006 et 2007, l'ouverture du mariage aux conjoints de même sexe est encore toute récente. Pour rappel, une première décision *Hendricks c. Québec*¹¹ du 6 septembre 2002, confirmée en appel le 19 mars 2004, avait invalidé les dispositions provinciales et fédérales qui limitaient le mariage aux conjoints de sexes différents en se fondant sur le droit à l'égalité. La juge Lemelin associait alors cette décision au processus de laïcisation de la société québécoise :

[...] la sécularisation du mariage oblige le législateur à tenir compte que l'institution est civile et ne peut être définie par la religion [...]. Le multiculturalisme, les croyances religieuses diverses, la laïcisation de plusieurs institutions témoignent de l'ouverture de la société canadienne. L'État doit s'assurer du respect de chaque citoyen mais aucun groupe ne peut imposer ses valeurs ou définir une institution civile.

Le 9 décembre 2004, la Cour suprême du Canada entendait alors d'un renvoi relatif à la *Proposition de loi concernant certaines conditions de fond du mariage civil*¹² et confirmait qu'elle ne voyait aucun obstacle constitutionnel à l'ouverture du mariage civil entre conjoints de même sexe. Cette décision ouvrait la voie à l'adoption de la *Loi sur le mariage civil* du 20 juillet 2005... une loi de séparation des normativités religieuses et civiles, une loi de séparation des Églises et de l'État, bref, une loi de laïcité, celle-ci ayant d'ailleurs été vivement condamnée à partir

11. Voir *Hendricks c. Québec (Procureur général)*, [2002] R.J.Q. 2506.

12. Voir *Renvoi relatif au mariage entre personnes du même sexe*, [2004] 3 R.C.S. 698, 2004 CSC 79.

d'arguments tantôt civils, tantôt moraux, par de nombreux évêques québécois¹³.

Lorsqu'en 2006 les premières entrevues auprès du curé et de prêtres officiant à Saint-Pierre-Apôtre sont réalisées, le sujet est encore probablement sensible dans l'univers du catholicisme québécois. Mais, très rapidement, le curé alors responsable de la paroisse accepte d'organiser des bénédictions de couples de même sexe qui se sont préalablement mariés au civil, cela avec le soutien tacite de Mgr Turcotte, l'archevêque de Montréal de l'époque – l'un de ceux qui s'étaient d'ailleurs faits les plus discrets dans le débat sur la redéfinition du mariage civil.

Nous avons l'autorisation du diocèse, donc de l'évêque du lieu, de bénir les couples gais qui se marient devant le civil. C'est l'autorisation de l'évêque du lieu... l'autorisation verbale... parce que aussi, si il y avait une lettre qui disait: « Tu es autorisé... », je pense qu'il serait convoqué à Rome. [...] Alors, c'est quasiment à chaque mois qu'un couple se présente pour une bénédiction, lors de la fête de leur amour. C'est un plus, c'est une joie. Moi, je fais donc une bénédiction privée dans notre belle église, dans le chœur de l'église (curé de la paroisse, 2006).

Un prêtre diocésain ajoute :

À l'occasion, des couples demandent qu'on les bénisse parce qu'ils se sont mariés civilement. Ils savent bien qu'ils ne peuvent pas se marier à l'église. Bon ils se marient civilement pour ceux qui le veulent. Et puis ça arrive de temps en temps que des couples demandent qu'on bénisse des alliances ou qu'on les bénisse tous les deux... parce qu'ils veulent que leur amour soit fécond, qu'il grandisse (prêtre diocésain, 2007).

Julie, une paroissienne, raconte la préparation de son mariage :

On va faire une messe. Le prêtre va demander à ce que les parents, [...] frères et sœurs, se joignent à lui pour nous bénir... mais y'a pas du tout de mot de mariage là-dedans. C'est une messe, ce n'est pas un sacrement. Mais on voulait... Nous on va partager un pain, parce qu'on trouve que l'hostie c'est peut-être un peu difficile pour les personnes qui ne sont pas religieuses. On voudrait qu'ils puissent vraiment s'unir à nous dans notre... que tout le monde vienne communier quelle que soit sa foi (Julie, 2006).

13. S. Lefebvre et J.-F. Breton, « Roman Catholics [...] »; D. Koussens, « La redéfinition du mariage civil [...] ».

Comme le traduisent les propos de Julie, aucune confusion n'est entretenue sur la nature de la bénédiction accordée¹⁴. La bénédiction ne se substitue en rien au sacrement du mariage, rite qui en tant que tel ne fait l'objet d'aucune critique, aucune remise en question, aucun aménagement. Le curé de la paroisse le rappelle d'ailleurs clairement :

Bien sûr, c'est pas un rituel de mariage. On parle de bénédiction de leurs amours. Donc c'est peut-être une piste de réponse à des accommodements d'aujourd'hui (curé de la paroisse, 2006).

Cette bénédiction du couple, et non du mariage, n'est donc bien qu'un accommodement religieux en marge d'un mariage conforme aux dispositions du Code civil du Québec et qui a déjà été célébré par les autorités compétentes. Il s'agit là d'un processus similaire à celui qu'ont documenté Baptiste Coulmont dans l'État du Vermont¹⁵ ou Christoph Müller¹⁶ en Suisse, montrant comment certaines autorités religieuses acceptent, en aval de ce moment civil, de procéder à un acte liturgique de bénédiction du couple homosexuel, cela autant dans un souci de reconnaissance de cette nouvelle réalité sociale du couple que dans une optique d'évangélisation.

Cet accommodement participe par ailleurs d'un endossement, d'une acceptation implicite d'une réalité politique nouvelle – l'ouverture du mariage civil aux conjoints de même sexe –, à l'endroit de laquelle aucune critique n'est jamais formulée par les instances paroissiales, à l'inverse. Certains propos de répondants sont en effet parfois ambigus :

Moi je dis toujours aux gens : « On ne joue pas de jeu, on sait bien que ce n'est pas un sacrement. On ne peut pas vous marier parce que *dans les structures actuelles, ça ne se fait pas* » (prêtre diocésain, 2007).

Le seul repositionnement des « structures » de l'Église dans une temporalité contemporaine participe d'une relativisation de leur permanence et procède d'une critique d'une institution catholique qui n'arrive pas à s'adapter à certains des choix de société opérés au Québec. La pastorale de Saint-Pierre-Apôtre s'en distancie, choisissant plutôt

14. Céline Béraud fait des observations similaires lors de l'enquête qu'elle réalise en France auprès de couples homosexuels croyants au début des années 2010 ; voir C. Béraud, « Être fervent.e catholique [...] », p. 154.

15. B. Coulmont, « Géographie de l'union civile [...] », p. 17 ; « Les Églises américaines [...] », p. 6.

16. C. Müller, « Les actes liturgiques de bénédiction [...] ».

d'accompagner ces transformations dans la foulée de leur prise en compte par un droit de la famille qui se laïcise¹⁷.

L'accès au mariage civil a certainement contribué à la reconnaissance politique et sociale de certains couples homosexuels¹⁸. Dans le cas particulier de Saint-Pierre-Apôtre, le « bricolage rituel » renvoie bien à un mode de gestion du changement social¹⁹, permettant alors d'inscrire cette reconnaissance dans une communauté ecclésiale de base. Ce bricolage favorise « un sentiment d'identité collective susceptible de produire une réassurance individuelle, par-delà les expériences de honte de soi, d'anormalité et d'exclusion de la commune humanité²⁰ ». Plus largement, la pastorale contribue au retour de certains homosexuels, non pas tant dans l'Église que dans un catholicisme vécu, affectif²¹, et par conséquent résolument « basal », soucieux de réaffirmer une autonomie – pourtant relative – au regard de l'institution²². Pour reprendre les propos de plusieurs des répondants, elle favorise un retour dans « notre » catholicisme, un retour « chez nous ».

UN RETOUR « CHEZ NOUS », SAINT-PIERRE-APÔTRE COMME SAFE SPACE CATHOLIQUE

Au cours des entrevues qui ont permis de recueillir des récits de vie des paroissiens, la quasi-totalité des répondants homosexuels se sont remémorés des souvenirs de leur jeunesse. Ces souvenirs sont parfois douloureux car ils renvoient aux années sida, à l'homophobie vécue au sein même des cellules familiales et à la crainte de l'Église et d'une condition d'homosexuel condamnant *de facto* à la marginalisation sociale. Mais ces souvenirs sont aussi chaleureux, à travers l'évocation de solidarités familiales, locales, matinales de catholicisme. De nombreux répondants racontent une socialisation catholique marquée par l'habitude et la tradition – bénédiction paternelle du jour de l'An, participation au culte dominical, etc. –, mais souvent dépourvue de spiritualité.

17. S. Ben Saad, D. Koussens et B. Prud'homme, *La religion en droit de la famille [...]*.

18. D. Müller, « Identité et reconnaissance [...] »; S. Larocque, « Reconnaissance du mariage gai [...] ».

19. C. Béraud, « Bricoler pour ne pas innover [...] ».

20. H. Buisson-Fenet, *Un sexe problématique [...]*, p. 70.

21. D. Koussens, « Vivre sa spiritualité [...] ».

22. C. Béraud et P. Portier, *Métamorphoses catholiques [...]*, p. 82.

Il y avait toujours un Sacré-Cœur dans la cuisine. On ne m'expliquait pas exactement ce que c'était ce Sacré-Cœur. Il était important, mais on n'en faisait pas de cas. Mais il était là, il était... c'était le Sacré-Cœur, il nous protégeait. Pourquoi? Ça relevait un peu du mystère. Mais on n'entrait pas dans le mystère [...] On ne cherchait pas à comprendre [...]

[...] Mon grand-père m'amenait à l'église à l'occasion, parce qu'il y allait lui-même. Il ne m'expliquait pas pourquoi on y allait. [...] Donc on allait là et j'ai le souvenir d'aller là, j'ai le souvenir qu'on me disait que il ne fallait pas parler fort, que c'était à l'église, et je me souviens surtout du fait qu'on ne me parlait pas des détails, j'avais l'impression qu'on ne connaissait pas les détails (Joël, 2017).

Plusieurs évoquent donc ce « retour » à la religion de leur enfance, un retour qui leur permet, pour reprendre les propos de Julie, de retrouver une « structure de vie », un certain « cadre » (Julie, 2018). C'est donc bien ce segment de catholiques, homosexuels et socialisés dans une culture catholique, que la pastorale de niche mise en place à Saint-Pierre-Apôtre a visé, leur permettant le plus souvent de revenir à une tradition dont ils s'étaient souvent éloignés, de reconnecter avec des racines catholiques. Certains répondants indiquent ainsi qu'ils se sentent désormais plus légitimes pour « rester » catholique (Xavier, 2018), voir pour le « redevenir » (Françoise, 2018), sans avoir besoin, comme le disent Patrick et Anatole, de se « justifier » (Patrick, 2018), ou de « maquiller la vérité » (Anatole, 2018).

La paroisse réactive également les sociabilités paroissiales traditionnelles pour faire communauté. Plusieurs activités sociales permettent aux paroissiens de s'approprier des traditions où ils se sentent à l'aise, comme les « cafés de famille » organisés après la messe ou le brunch traditionnel qui se tient mensuellement dans le sous-sol de l'église et où sont servis des œufs miroir, du jambon et des fèves au lard, le tout arrosé de mélasse et de sirop d'érable²³. D'où le sentiment, pour nombre de paroissiens, de se sentir « comme à la maison ». Comme le dit Noël, « je me sens chez moi à Saint-Pierre » (Noël, 2019), des propos que l'on retrouve aussi chez Daniel : « ici, j'ai fait mon nid » (Daniel, 2018).

Pour beaucoup, Saint-Pierre-Apôtre est perçue comme un *safe space* catholique. Les nombreux baby-boomers interrogés, tous socialisés dans le catholicisme, partagent dans la paroisse autant de référents

23. A. Maltais et D. Koussens, « L'Église par-delà son village [...] ».

culturels catholiques, canadiens-français, qu'une condition de minorité sexuelle qui a souvent marqué leur jeunesse. Pour Anatole :

Tous les dimanches, j'ai une paroisse remplie de gais, et je sais ce qu'ils ressentent, je sais la douleur par laquelle ils sont passés, je connais leurs souffrances. Et je dois dire. C'est comme la famille Saint-Pierre. Le dimanche, j'ai une communauté de gais, c'est pas abstrait, je sais ce qu'ils vivent, c'est très concret (Anatole, 2018).

Dans une logique plus congrégationaliste que territoriale²⁴, et à l'instar de ce qui a été observé dans de nombreuses paroisses catholiques en Amérique du Nord²⁵, Saint-Pierre-Apôtre contribue à définir un nouvel espace rassurant, une communauté ou famille d'appartenance²⁶ qui favorise, de fait, un entre-soi confortable. On y est très largement hommes et essentiellement entre hommes baby-boomers. On y est entre gais, entre Québécois d'origine canadienne-française et, bien sûr, entre catholiques, dans un catholicisme qui oscille entre catholicisme culturel et catholicisme ethnique.

Il s'agit d'un catholicisme culturel, parce qu'il permet ici de se réinscrire dans une « lignée croyante », dans une « filiation » que le croyant « revendique expressément et qui le fait membre d'une communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs²⁷ ». C'est « notre » catholicisme, un catholicisme qui consiste en un « héritage », comme le rapportent plusieurs répondants. Richard précise ainsi qu'il s'agit bien de « notre catholique [sic] à nous autres là... c'est un héritage » (Richard, 2019). Il s'agit là d'un catholicisme affectif, dont on se souvient, d'un catholicisme référé à une institution, mais qui n'est plus la seule instance de validation des croyances²⁸, ni d'un mode de vie plus général. Il y a donc bien là un rappel à une « lignée » qui fonctionne indéniablement comme « principe d'identification sociale, *ad intra* (par incorporation à une communauté croyante), et *ad extra* (par différenciation d'avec ceux qui ne sont pas de cette lignée)²⁹ ».

Il s'agit aussi d'un catholicisme ethnique qui n'est pas sans faire écho aux propos que pouvait tenir le chanoine Groulx, lui qui évoquait

24. N. T. Ammermans, « Studying Parishes [...] ».

25. T. C. Bruce, *Parish and Place [...]*; G. J. Adler, T. C. Bruce et B. Starks, *American Parishes [...]*.

26. T. C. Bruce, *Parish and Place [...]*, p. 123.

27. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, p. 119.

28. R. Lemieux, « Le catholicisme québécois [...] », p. 162.

29. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, p. 119.

comment la paroisse (entendue ici uniquement dans sa dimension territoriale) rappelait le Canadien français à sa « fraternité ethnique », « finissant par créer [entre paroissiens] une sorte de lien de parenté, d'indéniables ressemblances de l'ordre psychologique³⁰ ». Dans le cadre de Saint-Pierre-Apôtre, l'appartenance à la paroisse n'était déjà plus déterminée par un quelconque ancrage territorial – à peine 10 % des paroissiens résidant dans le territoire canonique de la paroisse³¹ –, mais c'est bien le renforcement de liens communautaires autour d'attributs identitaires partagés qui a contribué à renforcer le sentiment d'adhésion à cette « fraternité ». Au cours de l'enquête, les paroissiens interrogés mettent d'ailleurs très rapidement l'accent sur le groupe culturel hégémonique de Saint-Pierre-Apôtre, ceux qui partagent, comme on l'a dit plus tôt, la même condition commune, les mêmes valeurs, ceux qui sont, dans les mots de Richard, « comme nous » (Richard, 2019), c'est-à-dire des personnes homosexuelles, mais aussi canadiennes-françaises... et blanches.

Saint-Pierre, c'est mon chez-moi... et je veux pas d'autres choses que des gens gais... je dis pas qu'il y en a pas à Saint-Pierre, c'est correct, mais des pas gais qui sont pas de chez nous... c'est difficile. Je ne veux pas qu'ils me jugent. En Afrique, tu peux mourir si t'es gai. Ils font ça eux là-bas... pis alors... si ils arrivent et veulent tout changer, qu'est-ce qu'on fait nous? Personne nous défendra, on est trop vieux [...] Et ceux qui viennent à Saint-Pierre-Apôtre, si c'est des pas gais... et je veux pas qu'ils changent tout. Moi là, je me demande si je resterais si c'est plus pareil (Richard, 2019).

Daniel ajoute :

Moi je suis là depuis longtemps. Je sais qu'à un moment donné, il y a des Noirs qui sont venus à Saint-Pierre. Je les ai vus. Un jour j'étais venu comme d'habitude un soir un samedi, et j'ai été très surpris de voir autant de Noirs et d'étrangers, parce que ça venait me bousculer, contrecarrer mon confort, mes habitudes [...] C'est-à-dire que je sentais qu'ils venaient voir s'ils allaient pouvoir s'introduire... enfin pas s'introduire, ils venaient... en éclaireurs, et ça m'a beaucoup dérangé. Je m'étais dit « s'ils finissent par rester, je ne sais pas si je resterais » (Daniel, 2018).

Bien que catholique, le « pas gai » ou le « Noir », figure ici absolue de l'altérité, est alors perçue comme une menace potentielle à ce que

30. L. Groulx, « La paroisse, foyer de vie nationale », p. 173.

31. D. Koussens, « Une paroisse aux frontières de la normativité catholique [...] », p. 161.

plusieurs qualifient de « tranquillité » retrouvée. Ils ne veulent pas, comme l'indique un autre répondant, être « bousculés dans leurs habitudes », allant même jusqu'à remettre en cause leur fréquentation de l'église si ces personnes extérieures devaient fréquenter Saint-Pierre-Apôtre de manière plus récurrente.

Bien que menés spécifiquement sur les paroisses personnelles, les travaux de Tricia C. Bruce ont bien montré qu'en se spécialisant autour d'attributs identitaires, les paroisses catholiques devenaient des « *extension[s] of Catholic's identity, person, family, nation, heritage* », opérant par là même « *as a non-assimilative form[s] of religious organization[s]* »³². Un processus comparable procède de la spécialisation de l'offre pastorale à Saint-Pierre-Apôtre. Celle-ci a certainement contribué à son succès dans les années 1990 et 2000, mais la cantonne aujourd'hui à un groupe bien spécifique (hommes gais catholiques et baby-boomers) lui-même fortement minoritaire au sein des communautés LGBTQ, d'une part, et des communautés catholiques, d'autre part³³.

Dans ce contexte, on observe que certains paroissiens quittent la paroisse, progressivement depuis le début des années 2010, mais tout particulièrement dans la foulée des débats sur la « charte des valeurs de la laïcité » en 2013, alors qu'émergent de nombreuses dissensions entre paroissiens sur l'ouverture à la diversité ethnoculturelle. Très critique, Nicolas juge ainsi que Saint-Pierre-Apôtre est désormais une paroisse conservatrice, « déconnectée » de la réalité sociale qui l'entoure, mais qui s'obstine à conserver une pastorale qu'il qualifie de « ronronnante », « une identité homosexuelle embourgeoisée qui n'est pas du tout dans la solidarité sociale au fond, qui veut juste avoir un petit lieu tranquille... » (Nicolas, 2017)³⁴.

L'OUT-GROUP, L'ÉTRANGER COMME FIGURE REPOUSSOIR

Il est difficile ici de ne pas voir un lien entre les propos des répondants qui identifient clairement comment se définit l'*in-group* à Saint-Pierre-Apôtre, et par conséquent ceux qui en sont exclus, avec les débats

32. T. C. Bruce, *Parish and Place [...]*, p. 127.

33. A. Maltais et D. Koussens, « L'église par-delà son village [...] ».

34. Ce propos, qui qualifie de « conservatrice » une paroisse emblématique du catholicisme social au Québec, peut sembler étonnant. Il n'en est pas moins révélateur des discussions parfois houleuses que les enjeux de laïcité ont suscitées dans des milieux progressistes.

contemporains sur la laïcité. En effet, alors que les grilles d'entrevues utilisées pour l'enquête sont rigoureusement les mêmes sur les deux périodes, aucun des propos recueillis en 2006-2007 (dans un moment de débat sur la laïcité alors tout naissant) n'évoque une quelconque altérité autre qu'homosexuelle. À l'inverse, les figures de l'étranger, du réfugié reviennent significativement dans les entrevues menées en 2017-2019. Si ces derniers enjeux, comme nous l'avons rappelé plus tôt, ne sont pas laïques à proprement parler, ils ont néanmoins été très présents depuis plus de 15 ans dans le débat public et sont aujourd'hui directement associés pour de nombreux Québécois à la laïcité. Martin ou Richard sont ainsi assez réticents à l'accueil des immigrants ou réfugiés :

L'accueil aux immigrants oui, des fois. C'est d'accord [...] mais si ça se fait correctement. Parce que il ne faudrait pas que cela vole la place d'autres personnes qui attendent et qui elles ont rempli des formulaires, ont fait les démarches de... pour venir ici. Autrement, il n'y a plus rien qui tienne (Martin, 2018).

Moi l'Église là... je suis pas d'accord de suivre des préceptes auxquels je ne crois pas. Je ne suis pas même d'accord avec des paroles du pape même présentement. Cette ouverture là sur les réfugiés par exemple, je suis en total désaccord, je ne le comprends pas (Richard, 2019).

... un accueil des réfugiés qui n'est pas ici une priorité, pour Françoise, car l'essentiel est peut-être, pour « nous », de revenir à Dieu.

J'étais sur l'équipe pastorale, à un moment donné, pis là fallait ouvrir aux réfugiés, fallait euh... nourrir la veuve et l'orphelin... Pis moi je disais « c'est quoi les pauvres quand on est à l'église ? » [...] Pour moi, un pauvre, c'est quelqu'un qui n'a pas la chance de vivre sa vie spirituelle, c'est ça un pauvre dans mon église. Je suis d'accord avec des œuvres, pis tu sais, on les encourage, même nous, on travaille dans un centre communautaire, oui. Mais attends, c'est quoi la lunette que je dois avoir quand je suis dans mon église ? C'est quoi ? Mais est-ce que l'on peut parler de Dieu ? Est-ce que l'on peut prier ? La seule place où l'on peut parler de Dieu, c'est ici, est-ce que l'on peut en parler ? (Françoise, 2018).

Il faut donc se recentrer sur l'essentiel, sur nos besoins d'ordre spirituel et sur nos valeurs culturelles. Et de fait, on observe très vite que beaucoup de paroissiens vont difficilement accepter que les étrangers puissent partager ces mêmes besoins ou ces mêmes valeurs. Laurent dit ici :

Je suis divisé devant la réalité rationnelle, et mon cœur de chrétien qui me dit d'accueillir tout le monde, et d'aller au-delà de la religion et la

provenance ethnique, tu comprends. C'est que... j'ai beau ouvrir la porte de ma clôture pour laisser entrer des moutons, si le mouton ferme sa porte de son côté et la mienne de même... bah au bout d'un moment... ça marche pas (Laurent, 2019).

Dans cette perspective, la « porte de la clôture » est donc aussi fermée du côté de l'étranger, une figure qui apparaît menaçante, car *a priori* porteuse de valeurs défavorables aux Saint-Pierrais.

Et puis en plus, avec des immigrants... certains ont une vision de ça [l'homosexualité] terrible (Daniel, 2019).

Je dis pas que les Noirs sont tous des homophobes, je dis juste qu'en Afrique tu meurs si t'es gai. C'est tout. Et ceux qui viennent à Saint-Pierre-Apôtre, c'est des pas gais... et je veux pas qu'ils changent tout (Richard, 2019).

Ces propos font écho à plusieurs travaux en psychologie sociale qui ont montré comment, dans un contexte où l'identité d'un groupe paraît menacée³⁵, l'endogroupe ou *in-group* se trouve souvent associé à des éléments positifs (ici la tolérance, les valeurs sociales, les racines retrouvées etc.), contrairement à l'exogroupe ou *out-group* qu'on assimile à des éléments négatifs (ici l'homophobie, l'antiféminisme). La dichotomie entre ce qui est interne et ce qui est externe contribue, d'une part, à renforcer une « représentation de son propre groupe [...] toujours marquée par une surévaluation de certaines de ses caractéristiques [...] dont l'objectif est bien de sauvegarder une image positive de son groupe d'appartenance³⁶ », d'autre part à construire une représentation négative de ce qui lui est étranger et par conséquent conforter des stéréotypes, stigmatisants et excluants pour ceux qui y sont associés.

Ce phénomène a pour effet de redéfinir un accueil qui n'est plus « inconditionnel de toute personne rejetée », mais que l'on assortit de conditions pour mieux baliser le groupe, et ceux qui n'en font pas partie.

Moi Saint-Pierre, c'est une règle, une règle de « je peux venir, je me ferai pas rejeter ». On rejette personne, on dit juste « venez et acceptez ce qu'il s'y passe. Venez pas remettre ça en question ». Et puis nous autres, on peut être gais maintenant (Richard, 2019).

35. S. Moscovici, « Des représentations collectives [...] », p. 174.

36. J.-C. Albric, cité dans V. Cohen-Scali et P. Moliner, « Représentations sociales et identité [...] », p. 470.

CONCLUSION

Le milieu des années 2000 correspond, pour bien des paroissiens de Saint-Pierre-Apôtre, à un moment de double reconnaissance : juridique et ecclésiale. D'une part, parce que l'adoption de la *Loi sur le mariage civil* du 20 juillet 2005 a marqué l'aboutissement d'un long combat pour l'émancipation et l'égalité des droits semblant par là même quasiment reléguer la lutte pour l'égalité des communautés LGBT à une chose du passé ; ecclésiale. D'autre part, parce que le succès et la performance de la pastorale auprès des catholiques homosexuels a permis à la paroisse de gagner la bienveillance des autorités catholiques locales, l'archevêque Mgr Turcotte ayant même accepté de venir y présider une célébration.

On ne saurait ici associer les seuls débats sur la laïcité engagés aux problèmes et tensions qu'a connus la paroisse depuis cette période. L'attrition et les mouvements de personnel religieux (qu'il s'agisse des oblats chargés de la paroisse ou des responsables à l'archevêché), les méandres de la réaffectation de l'îlot Saint-Pierre, le vieillissement et la baisse des effectifs paroissiens, l'embourgeoisement du village gai et la disparition de plusieurs de ses partenaires dans les milieux communautaires ont été autant de défis pour la paroisse au cours des dernières années. Toutefois, les débats sur la laïcité ont certainement perturbé une pastorale et une vie paroissiale qui, depuis le milieu des années 1990, n'avaient été confrontées – sinon aux marges – à d'autre altérité que sexuelle. Ils ont suscité de vives discussions au conseil de pastorale, provoquant certains départs en son sein, divisé nombre de paroissiens, plusieurs ayant même décidé de rejoindre d'autres communautés catholiques, voire anglicanes, considérées comme plus ouvertes sur une position inclusive de laïcité, et parfois mis la paroisse en porte-à-faux avec certains organismes communautaires avec lesquels elle collaborait dans le quartier.

Au final, le sentiment de peur et de menace de l'étranger, souvent associé à des valeurs rétrogrades et préjudiciables aux communautés LGBT, a mis à l'épreuve la paroisse et sa réputation d'inclusivité, substituant aux anciennes frontières territoriales de nouvelles frontières identitaires pour mieux préserver des acquis que l'on pense menacés. Briser ces nouvelles frontières est aujourd'hui l'un des plus grands défis que rencontre Saint-Pierre-Apôtre, dont le renouveau ne pourra avoir lieu sans qu'elle rejoigne de nouvelles communautés croyantes issues des

minorités ethnoculturelles. C'est là un important enjeu. Comme le rappelait d'ailleurs le théologien Avery Dulles: «*Catholicity is never lacking to the Church, but it is dynamic and expensive; it continually presses forward to a fullness and inclusiveness not yet attained*³⁷.»

BIBLIOGRAPHIE

- Adler, Gary J., Tricia C. Bruce et Brian Starks (dir.) (2019), *American Parishes: Remaking Local Catholicism*, New York, Fordham University Press.
- Ammermans, Nancy T. (2019), «Studying Parishes: Lessons and New Directions from the Study of Congregations», dans Gary J. Adler, Tricia C. Bruce et Brian Starks (dir.), *American Parishes: Remaking Local Catholicism*, New York, Fordham University Press, p. 47-66.
- Ben Saad, Safa, David Koussens et Benjamin Prud'homme (dir.) (2020), *La religion en droit de la famille. Le religieux comme variable de prise de décision dans un droit familial laïcisé*, Montréal, Éditions Thémis.
- Béraud, Céline (2010), «Bricoler pour ne pas innover. Le cas de certaines pratiques rituelles catholiques», dans Christian Thuderoz (dir.), *Des mondes bricolés. Art et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*, Lausanne, Presses polytechniques universitaires romandes, p. 319-330.
- Béraud, Céline (2017), «Être fervent.e catholique et marié.e en couple de même sexe. Analyse d'une combinaison improbable dans le contexte post "mariage pour tous" en France», dans Cécile Vanderpelen-Diagre et Caroline Sägesser (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 145-155.
- Béraud, Céline et Philippe Portier (2015), *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. Interventions).
- Bruce, Tricia C. (2017), *Parish and Place. Making Room for Diversity in the American Catholic Church*, Oxford, Oxford University Press.
- Buisson-Fenet, Hélène (2004), *Un sexe problématique. L'Église et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes.
- Cohen-Scali, Valérie et Pascal Monier (2008), «Représentations sociales et identité: des relations complexes et multiples», *L'orientation scolaire et professionnelle*, vol. 37, n° 4, p. 465-482
- Coulmont, Baptiste (2003), «Géographie de l'union civile au Vermont», *Mappemonde*, vol. 71, n° 3, p. 13-18.
- Coulmont, Baptiste (2004), «Les Églises américaines et les nouvelles formes de mariage», *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 75, p. 5-16.

37. A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, p. 24.

- Dulles, Avery (1987), *The Catholicity of the Church*, Oxford, Clarendon Press.
- Ferretti, Lucia (1992), *Entre voisins : la société paroissiale en milieu urbain, Saint-Pierre-Apôtre de Montréal (1848-1930)*, Montréal, Boréal.
- Giraud, Colin (2014), *Quartiers gays*, Paris, Presses universitaires de France.
- Godfrey, Donal (2007), *Gays and Grays. The Story of the Gay Community at Most Holy Redeemer Catholic Church*, Plymouth, Lexington Books.
- Groulx, Lionel (1953), « La paroisse, foyer de vie nationale », dans *La paroisse, cellule sociale. Semaines sociales du Canada. Compte rendu des cours et conférences. XXX^{ème} session*, Edmundston, Institut social populaire, p. 165-178.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- Koussens, David (2007), « Une pastorale aux frontières de la normativité catholique. Étude d'une église montréalaise *In and Out* », *Journal of Religion and Culture*, vol. 18-19, p. 158-174.
- Koussens, David (2012), « Vivre sa spiritualité dans le catholicisme. Des homosexuels en paroisse... et en Église? », dans Céline Béraud, Isabelle Saint-Martin et Frédéric Gugelot (dir.), *Catholicisme(s). Lignes de force, interrogations et changements*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 203-214.
- Koussens, David (2018), « La redéfinition du mariage civil et son ouverture aux conjoints de même sexe comme enjeu de laïcité. Positions de l'épiscopat québécois », dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 275-291.
- Koussens, David (2018), « Le théâtre de la laïcité », dans Saaz Taher et Daniela Heimpel (dir.), *Les défis du pluralisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 113-122 (coll. Pluralismes).
- Larocque, Sylvain (2008), « Reconnaissance du mariage gai : quand l'affirmation d'une communauté mène à une révolution juridique », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 16, n° 3, p. 71-77.
- Lefebvre, Solange et Jean-François Breton (2010), « Roman Catholics and Same-Sex Marriage in Quebec », *Religious Faith, Sexual Diversity, and Political Conflict in Canada and the United States*, dans David Rayside et Clyde Wilcox (dir.), Vancouver, UBC Press, p. 219-234
- Lemieux, Raymond (1990), « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-164.
- Maltais, Alexandre et David Koussens (à paraître), « L'église par-delà son village : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal et l'extra-territorialisation de la paroisse en milieu urbain », dans Frédéric Dejean et Annick Germain (dir.), *Se faire une place dans la cité : la participation des groupes religieux à la vie urbaine*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Moscovici, Serge (1989), « Des représentations collectives aux représentations sociales », dans Denise Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France, p. 62-86
- Müller, Christoph (2000), « Les actes liturgiques de bénédiction et la demande de reconnaissance », dans François Dermange, Céline Ehrwein et Denis Müller (dir.), *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genève, Labor et Fides, p. 107-115.

Müller, Denis (2000), « Identité et reconnaissance : symbolique sociale, formes juridiques et concertation publique », dans François Dermange, Céline Ehrwein et Denis Müller (dir.), *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genève, Labor et Fides, p. 9-24.

Wolkomir, Michelle (2006), *Be Not Deceived: The Sacred and Sexual Struggles of Gay and Ex-Gay Christian Men*, New Brunswick, Rutgers University Press.

CHAPITRE 8

Les œuvres littéraires québécoises comme témoignages des mutations du rapport au catholicisme au Québec : amorce d'une analyse diachronique¹

Céline Philippe

DÉPARTEMENT DE LITTÉRATURE ET DE FRANÇAIS
CÉGEP ÉDOUARD-MONTPÉTI

En cette époque où le rapport de la société québécoise à son héritage catholique fait l'objet de nombreux débats et où les signes de la présence de cette religion deviennent plus difficilement perceptibles au sein du Québec contemporain, l'étude des manifestations de cet héritage au sein d'œuvres littéraires récentes pourrait contribuer à éclairer les représentations que la société se donne d'elle-même et de son rapport, à la fois passé et actuel, au religieux. Or, avant même d'être en mesure de bien comprendre comment le catholicisme pourrait façonner des œuvres au sein d'une société québécoise qui se proclame laïque, il reste encore beaucoup à faire pour comprendre les formes prises par les représentations de cette religion dans des œuvres écrites *avant* la Révolution tranquille, et ainsi, à l'époque du Canada français, où la foi et l'adhésion collective à cette religion ne faisaient pas question au Québec. Toutefois, très peu d'attention a été accordée à l'étude du rapport d'œuvres littéraires québécoises à l'héritage catholique, et ce,

1. J'aimerais remercier très sincèrement Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault de m'avoir invitée à participer à la journée d'étude passionnante dont découle cet ouvrage.

étonnamment pour toutes époques confondues². Dans l'évolution du rapport au catholicisme dans des œuvres de différentes époques, on trouve aussi un témoignage des mutations des liens entre la société québécoise et cet héritage. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le catholicisme est bien plus qu'un thème dans des romans écrits à l'époque du Canada français; il s'inscrit au cœur de la poétique, de la forme de plusieurs d'entre eux et l'analyse de ces œuvres offre des fondements pour l'étude de textes contemporains. C'est ce que je montrerai, à l'aide d'exemples tirés de trois grands classiques de la littérature québécoise, dont deux écrits à l'époque du Canada français: *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon (d'abord publié en 1914³) et *Menaud, maître-draveur* de Félix-Antoine Savard (paru en 1937⁴), ainsi que *L'amélanchier* de Jacques Ferron⁵, un roman paru en 1970, qui offre une représentation de la transition entre l'époque du Canada français et celle du Québec moderne des années 1960. Dans ce survol, nous verrons comment le catholicisme, ainsi que des œuvres, ouvrages et figures intellectuelles du passé canadien-français catholique, sont présentés comme des «guides», des «repères» (à la fois sur les plans mémoriel, culturel et scientifique), pour interpréter l'évolution de la nation québécoise et son rapport à l'héritage catholique.

MARIA CHAPDELAIN ET MENAUD, MAÎTRE-DRAVEUR: DES ROMANS CATHOLIQUES

MARIA CHAPDELAIN

L'ensemble de *Maria Chapdelaine*, de l'écrivain français Louis Hémon, est façonné par le catholicisme. On en trouve des manifestations très évidentes dans des noms de personnages, comme ceux de membres de la famille Chapdelaine: Samuel et Esdras portent des noms de prophètes, tandis que Maria porte le nom latin de la Vierge. Les prétendants de Maria portent quant à eux des noms de saints: François Paradis, Eutrope Gagnon (comme Eutrope d'Orange), tandis que le

2. Voir à ce sujet: C. Philippe et A. É. Cliche, «Par-delà la rupture [...]»; C. Philippe, «Les traces de l'héritage catholique [...]».

3. L. Hémon, *Maria Chapdelaine* [...].

4. F.-A. Savard, *Menaud, maître-draveur*.

5. J. Ferron, *L'amélanchier*.

prénom de Lorenzo Surprenant, l'exilé aux États-Unis, se traduit par Laurent. En plus des manifestations évidentes dans l'onomastique, on en retrouve d'autres dans la toponymie, dans quelques noms de villages évoqués dans le roman (Saint-Prime, Saint-Henri, etc.), comme il en est d'ailleurs ainsi dans plusieurs œuvres littéraires québécoises qui situent leur récit au Québec. On peut en repérer d'autres exemples dans la description de lieux fréquentés par des personnages du roman : le perron de l'église de Péribonka⁶, les murs de la maison d'Azalma Larouche (une tante de Maria) ornés de «gravures pieuses⁷», ou la salle paroissiale de l'église de Saint-Henri-de-Taillon, où un curé prodigue ses conseils à Maria⁸.

Le catholicisme façonne aussi le temps du récit, qui évolue au rythme des saisons et de fêtes religieuses, comme «la fête de sainte Anne⁹», Noël ou le jour de l'An. Le récit commence d'ailleurs par les paroles prononcées en latin par le prêtre de l'église de Péribonka, lors d'une messe à laquelle assistent Maria et son père Samuel. Le rapport du catholicisme à la temporalité se manifeste aussi par des intertextes bibliques, notamment lorsque les Chapdelaine travaillent durant une semaine à couper les foins en vue de l'hiver ; une tâche qu'ils achèvent «le sixième jour¹⁰». Cela confère un caractère d'autant plus sacré au travail de la terre que, dans le livre de la Genèse, ce jour correspond à celui où Dieu créa les humains afin qu'ils deviennent maîtres de toutes les bêtes et de la terre à cultiver et à peupler¹¹. On peut aussi voir une trace du catholicisme dans l'importance prise par le chiffre trois, notamment dans des marqueurs temporels. Par exemple, des hommes peuvent seulement commencer à faucher les foins sur la terre «le matin du troisième jour¹²», Eutrope Gagnon annonce la mort de François Paradis à la famille Chapdelaine «trois jours» après qu'il se fut écarté dans les bois¹³, ou encore, dans le récit de l'agonie de Laura Chapdelaine (la mère de Maria), on rapporte que «[l]e troisième jour elle cessa de penser aux soins du ménage et commença à se lamenter¹⁴».

6. L. Hémon, *Maria Chapdelaine [...]*, p. 1.

7. *Ibid.*, p. 10.

8. *Ibid.*, p. 104-106.

9. *Ibid.*, p. 45.

10. *Ibid.*, p. 62.

11. Voir Genèse 1 : 26-29.

12. L. Hémon, *Maria Chapdelaine [...]*, p. 62.

13. *Ibid.*, p. 96.

14. *Ibid.*, p. 136.

C'est surtout dans le passage où Maria entend trois voix, dont « la voix du pays de Québec », que se trouve la manifestation la plus importante de l'empreinte du catholicisme dans l'œuvre. Cette voix est d'autant plus importante qu'elle témoigne du lien inextricable entre religion, famille et nation et qu'on peut y voir un fil conducteur qui relie ce roman à de nombreuses œuvres littéraires québécoises. Les trois voix surgissent dans un contexte particulier. En veillant le corps de sa défunte épouse avec elle, Samuel raconte à sa fille aînée l'histoire de ses origines familiales, témoignant des durs combats menés pour défricher et cultiver des terres hostiles, sur lesquelles le couple s'est établi. Les voix sont présentées comme une « réponse » à des doutes assaillant l'héritière au sujet de sa décision de s'exiler aux États-Unis et ces doutes sont déclenchés par le récit de son père, qui lui a rappelé son inscription dans une filiation à la fois familiale et nationale, dont elle s'écarterait en quittant le Québec¹⁵. Le lien de causalité entre le récit transmis et l'appel qu'elle entend par la suite est d'ailleurs explicite: « Maria se demandait encore: pourquoi rester là, et tant peiner, et tant souffrir? Pourquoi?... Et comme elle ne trouvait pas de réponse voici que du silence de la nuit, à la longue, des voix s'élevèrent¹⁶. » Les deux premières voix entendues par Maria, lui rappelant la beauté des paysages, de la langue, des chansons et des noms du pays qu'elle laisserait derrière elle, ne sont pas suffisantes pour mettre fin à la tentation de quitter le Québec, puisque le surgissement d'une troisième est nécessaire, en réponse à un dernier doute émis par l'héritière:

Maria frissonna; l'attendrissement qui était venu baigner son cœur s'évanouit; elle se dit une fois de plus: « Tout de même... c'est un pays dur icitte. Pourquoi rester? » Alors une troisième voix, plus grande que les autres, s'éleva dans le silence: la voix du pays de Québec, qui était à moitié un chant de femme et à moitié un sermon de prêtre. [...] Car en vérité tout ce qui fait l'âme de la province tenait dans cette voix [...]¹⁷.

Tout le pays de Québec, depuis les premiers colons venus de France, « parle » à travers cette voix, comme en témoignent ses premières paroles: « Nous sommes venus il y a trois cents ans et nous sommes

15. Le caractère déterminant du récit transmis par Samuel à Maria et des voix qu'elle a entendues est d'autant plus évident que, à la fin du chapitre précédant celui du récit de la maladie et la mort de Laura, le narrateur rapporte que « [...] son choix était fait » d'épouser Lorenzo; voir *ibid.*, p. 133.

16. *Ibid.*, p. 165.

17. *Ibid.*, p. 168-169.

restés¹⁸. » Le récit déclencheur et la forme prise par la voix (« à moitié un chant de femme et à moitié un sermon de prêtre ») montrent la fonction essentielle de la famille et de l'Église dans la transmission, ainsi que dans la continuité de ce pays, tout en témoignant de l'autorité qui leur était reconnue à l'époque du Canada français. Le catholicisme façonne aussi la nature d'une parole (ou d'une injonction) rappelée par la voix :

Nous sommes un témoignage. C'est pourquoi il faut rester dans la province où nos pères sont restés, et vivre comme ils ont vécu, pour obéir au commandement inexprimé qui s'est formé dans leurs cœurs, qui a passé dans les nôtres et que nous devons transmettre à notre tour à de nombreux enfants : Au pays de Québec, rien ne doit mourir et rien ne doit changer [...] ¹⁹.

Le roman représente ainsi un registre discursif associé notamment au catholicisme (à la Bible) comme étant au fondement même de l'existence du peuple canadien-français dans la durée. C'est pour obéir à un « commandement inexprimé » (qui devrait être entendu dans son rapport à la transmission et à la filiation nationale et non au sens littéral, comme un appel à l'immuabilité complète de la société) qu'une longue succession d'héritiers auraient fait le choix de renoncer à la tentation de l'exil (et/ou de l'assimilation). Le « sermon de prêtre » par lequel la voix se fait entendre témoigne ainsi du rôle joué par les représentants de l'Église dans la transmission et le rappel de ce « commandement ». Ce sont précisément la mise en péril de l'obéissance à celui-ci et la menace de l'oubli qui guette les paroles de la voix du pays qui sont mises de l'avant dès le début de *Menaud, maître-draveur*, paru en 1937, plus de vingt ans après *Maria Chapdelaine*.

MENAUD, MAÎTRE-DRAVEUR

Dans le rang de Mainsal, où se déroule l'action du roman de Félix-Antoine Savard (qui fut prêtre, écrivain et professeur à l'Université Laval), aucune figure du clergé, aucune voix de prêtre ne s'élève afin de rappeler le devoir à respecter, par-delà toutes les tentations, mais le catholicisme n'en occupe pas moins une place essentielle dans la transmission des paroles de la voix du pays. L'intertexte de *Maria Chapdelaine* façonne en profondeur la poétique du roman de Savard et ce, dès la

18. *Ibid.*, p. 169.

19. *Ibid.*, p. 170.

première page, qui reprend là où l'œuvre d'Hémon s'est arrêtée: au printemps, dans une région du Québec (Charlevoix plutôt que le Saguenay), dans une maison orpheline de mère, dans laquelle les paroles de la «voix du pays de Québec» se font entendre par un personnage d'héritier assis devant la fenêtre. Ces paroles surgissent dans une mise en abyme dans laquelle Marie fait la lecture à son père Menaud de la fin de *Maria Chapdelaine*:

Menaud était assis à sa fenêtre et replié sur lui-même. Et, tandis que, tout autour, comme une couverture qu'une femme étale sur un lit, s'étendait la grande paix dorée du soir, il écoutait les paroles miraculeuses «Nous sommes venus il y a trois cents ans et nous sommes restés... Nous avons apporté d'outre-mer nos prières et nos chansons: elles sont toujours les mêmes. Nous avons apporté dans nos poitrines le cœur des hommes de notre pays, vaillant et vif, aussi prompt à la pitié qu'au rire, le cœur le plus humain de tous les cœurs humains: il n'a pas changé. Nous avons marqué un plan du continent nouveau, de Gaspé à Montréal, de Saint-Jean-d'Iberville à l'Ungava, en disant: Ici toutes les choses que nous avons apportées avec nous, notre culte, notre langue, nos vertus et jusqu'à nos faiblesses deviennent des choses sacrées, intangibles et qui devront demeurer jusqu'à la fin. Autour de nous des étrangers sont venus, qu'il nous plaît d'appeler des barbares! ils ont pris presque tout le pouvoir; ils ont acquis presque tout l'argent; mais au pays de Québec...» Comme si l'ombre s'était soudainement épaissie sur ces mots, la voix de Marie s'était mise à hésiter: «Mais au pays de Québec...» Elle se pencha sur le livre, et reprit avec une voix forte: «Mais au pays de Québec, rien n'a changé.» Soudain, Menaud se dressa sur son siège comme si ce qu'il venait d'entendre eût ouvert là, sous ses pieds, un gouffre d'ombre: «Rien n'a changé... rien n'a changé!» grommela-t-il... [...] «Continue dans ton livre», dit-il à sa fille²⁰.

Dans ce qui se présente comme une transcription intégrale des paroles de la voix du pays, s'inscrivent toutefois des modifications et des ellipses. La plus importante de celles-ci est l'omission du «commandement inexprimé», la lecture étant interrompue par la colère de Menaud avant que Marie ne puisse lire les dernières paroles de la voix entendue par Maria Chapdelaine. De plus, entre deux phrases lues par Marie, s'insère dans le roman d'Hémon un énoncé qui n'est pas retransmis dans celui de Savard: «Ceux qui nous ont menés ici

20. F.-A. Savard, *Menaud, maître-draveur*, p. 23-24.

pourraient revenir parmi nous sans amertume et sans chagrin, car s'il est vrai que nous n'ayons guère appris, assurément nous n'avons rien oublié²¹.»

La transmission des paroles de la voix du pays et le respect du «commandement» sont compromis de plusieurs manières au sein même de la famille de Menaud. Son épouse, décrite comme faisant partie d'une filiation matrilineaire ayant contribué à faire entendre la voix du pays²², est décédée depuis quelques années. Tandis que son fils Josen, à qui Menaud avait transmis l'amour et «la douleur de son pays²³», mourra à son tour, emporté par un embâcle au cours d'une expédition dans laquelle son père l'avait amené faire la drave, au service d'une compagnie forestière étrangère anglo-saxonne (nommée «la Compagnie»). La participation de Menaud à cette expédition prend d'ailleurs le statut d'une forme de lâcheté, voire d'une «faute», et c'est même en raison d'un doute l'ayant habité qu'il a demandé à sa fille de lui faire la lecture du roman :

Mais, ce soir-là, veille du départ, tout ce qu'il avait eu la faiblesse de taire lui remontait au cœur. Au feu de cette lampe qui allumait les escarbilles en ses regards, il avait l'air d'un forgeron martelant des pensées de fer. Après le récurage, il avait demandé à Marie de lui faire un petit bout de lecture, dans l'espoir que les mots des livres l'apaiseraient peut-être²⁴.

Comme dans *Maria Chapdelaine*, la voix du pays surgit ainsi en réponse à un doute par rapport à la tentation de la transgression de son «commandement» ou d'un exil (prenant ici la forme d'un renoncement à préserver le patrimoine, le territoire légué en héritage). Cette tentation se manifeste aussi dans les projets de Marie d'épouser le Délié, un habitant du rang de Mainsal qui collabore ouvertement avec «la Compagnie» ayant pour objectif de prendre possession du territoire environnant.

21. L. Hémon, *Maria Chapdelaine [...]*, p. 169.

22. On en voit un exemple dans le passage évoquant le lien entre le tissage de couvertures et l'appel du pays : «Marie, elle, s'était rassise à son métier. [...] Et c'était sa manière à elle de dire à chaque coup de marchette "Une race qui ne sait pas mourir !" Ce qu'elle faisait là, sa mère et bien d'autres femmes l'avaient fait avant elle, entremêlant aux laines; de subtils sentiments de force, de résistance, et des prières même.» Dans F.-A. Savard, *Menaud, maître-draveur*, p. 27-28.

23. *Ibid.*, p. 102.

24. La culpabilité est toutefois atténuée au fil du roman lorsque Menaud explique à Marie qu'il a fait vivre l'expérience de la drave à Josen pour lui transmettre la «blessure du patrimoine rétréci et souillé» et la «douleur de son pays». *Ibid.*

Comme l'a suggéré Marie-Andrée Beaudet :

[...] le roman de Savard interroge le discours de *Maria* sur un mode qu'on pourrait presque qualifier de théologal, tant la mise en contexte des extraits cités évoque la référence non pas à un livre parmi d'autres mais *au* livre, à celui qui serait l'unique dépositaire de la vérité, du sens²⁵.

Ce qui se met en place dès le début du récit, c'est un rapport (peut-être unique dans l'histoire de la littérature québécoise²⁶) par lequel un roman joue un rôle de «livre sacré» dans une autre œuvre. *Maria Chapdelaine* est fréquemment cité, mais n'est jamais nommé dans *Menaud*, où le roman est désigné comme «le livre» ou «le beau livre», dans lequel des «paroles miraculeuses²⁷» sont consignées. Si ce statut témoigne de l'admiration de Savard envers ce roman²⁸ et des échos qu'il a pu avoir à l'époque du Canada français, il confère aussi un caractère sacré aux paroles prononcées par la «voix du pays de Québec» et au choix qu'elle enjoint d'effectuer. Le fait que ces paroles soient d'abord accessibles par la lecture d'un livre (qui déclenchera plusieurs souvenirs portant Menaud à les transmettre à son tour) montre aussi une transformation dans l'accès, rendu plus difficile, à l'appel du pays. C'est parce qu'il les avait momentanément oubliées que Menaud a dû demander à sa fille de lui lire ces paroles.

Leur consignation dans un «livre sacré» signifie aussi que les paroles de la voix du pays demeurent disponibles à l'interprétation (voire à l'exégèse) et à l'actualisation. Un exemple particulièrement marquant se trouve dans le statut accordé à l'allusion aux «étrangers» qui «sont venus». Dans *Maria Chapdelaine*, on peut entendre dans ces paroles de la voix une allusion à la Conquête et à ses effets (malgré lesquels le pays a perduré) :

«Nous avons marqué un pan du continent nouveau, de Gaspé à Montréal, de Saint-Jean-d'Iberville à l'Ungava, en disant: ici toutes les choses que nous avons apportées avec nous, notre culte, notre langue, nos vertus et

25. M.-A. Beaudet, «Le procédé de la citation [...]», p. 61.

26. L'article de M.-A. Beaudet postule que «[n]ulle part dans la littérature québécoise on ne trouve une œuvre qui ait, à l'égal de *Menaud, maître-draveur*, fait une si large part à la citation.» *Ibid.*, p. 59-60.

27. F.-A. Savard, *Menaud, maître-draveur*, p. 23.

28. L'auteur parlait d'ailleurs ouvertement de son appréciation du roman d'Hémon. Dans une entrevue accordée à Donald Smith peu de temps avant son décès, Savard a désigné *Maria Chapdelaine*, qu'il qualifiait de «chef d'œuvre», comme «le dé clic ou le détonateur» de l'écriture de *Menaud*; voir D. Smith, *L'écrivain devant son œuvre [...]*, p. 32-33.

jusqu'à nos faiblesses deviennent des choses sacrées, intangibles et qui devront demeurer jusqu'à la fin. Autour de nous des étrangers sont venus qu'il nous plaît d'appeler des barbares; ils ont pris presque tout le pouvoir; ils ont acquis presque tout l'argent; mais au pays de Québec rien n'a changé. Rien ne changera, parce que nous sommes un témoignage²⁹».

Dans *Menaud*, cette phrase est à entendre dans ce qu'elle représente comme péril au présent, en raison de la mainmise des entreprises forestières étrangères. L'actualisation de la menace, sa transposition dans un nouveau contexte se manifeste dès l'épigraphe (la citation en exergue au tout début du roman): «“Nous sommes venus il y a trois cents ans et nous sommes restés... Autour de nous des étrangers sont venus qu'il nous plaît d'appeler des barbares! ils ont pris presque tout le pouvoir! ils ont acquis presque tout l'argent...” – Louis Hémon³⁰.» Il s'agit d'une citation tronquée de plusieurs manières: deux phrases séparées par plusieurs autres dans *Maria Chapdelaine* s'y trouvent réunies, les points-virgules sont remplacés par des points d'exclamation, et la fin de la phrase (« mais au pays de Québec rien n'a changé ») est remplacée par des points de suspension. Cette phrase fait retour dans l'ensemble du roman, en se présentant comme des paroles à transmettre et à interpréter. On peut même y voir un énoncé prophétique.

Dans sa définition des prophètes, André Vauchez explique que :

[d]ans l'Ancien Testament, le prophète (*nâbi*) est un messager appelé par Dieu pour annoncer et interpréter sa parole, et l'histoire de Jonas, englouti par un monstre marin, montre ce qu'il en coûte de se dérober à cet appel. Le message divin leur est transmis au cours d'une vision, par audition ou, le plus souvent, par une inspiration intérieure. Il peut concerner aussi bien le présent que l'avenir et reste parfois entouré de mystère jusqu'à ce que les événements en explicitent le sens en l'actualisant³¹.

Selon les travaux d'Anne Éleine Cliche, la parole prophétique ne constitue pas tant une prévision au sujet d'un avenir ou d'un destin inéluctable, mais un rappel « d'une parole oubliée, refoulée », indissociable d'une Loi à respecter³². À plusieurs reprises, les paroles de la voix du pays, plus particulièrement la phrase s'inscrivant dans l'épigraphe, sont présentées comme relevant d'un discours prophétique tel qu'on en

29. L. Hémon, *Maria Chapdelaine* [...], p. 169.

30. F.-A. Savard, *Menaud, maître-draveur*, p. 23.

31. A. Vauchez, « Prophètes », p. 472.

32. A. É. Cliche, « Une voix en moi, pas la mienne », p. 72.

voit dans la Bible. Menaud, prenant parfois l'apparence d'un vieux prophète, est présenté comme étant chargé de la « mission » de rappeler ces paroles. On en voit un exemple, lorsqu'il s'adresse aux draveurs qui l'accompagnent dans son expédition :

Puis, alors que les hommes, lentement, semblaient s'enfoncer dans les ténèbres de la nuit, le vieux maître-draveur se leva soudain, lança quelques bûches dans le brasier et commença de parler comme s'il eût été à lui seul tout un peuple et qu'il eût vécu depuis des siècles [...]. Ainsi parla Menaud et tard dans la nuit, prenant à témoin les forêts, les plaines, les monts, le grand fleuve nourricier, que les âmes des aïeux étaient grandes et que c'était pour eux, leurs fils, qu'ils avaient fait cette terre, pour eux... Puis : « Des étrangers sont venus, dit-il; ils ont pris presque tout le pouvoir; ils ont acquis presque tout l'argent [...] »³³.

Les paroles de la voix du pays consignées dans le roman d'Hémon sont ainsi présentées comme étant sacrées, mais le sens de certaines d'entre elles se prête à l'interprétation, et ce, à la fois dans les dialogues et au sein même de la narration. On en voit un exemple dans ce passage où des paroles sont expliquées et interprétées, tout comme il en est ainsi du sens à accorder à la menace représentée par les « étrangers » :

En somme, tout cela, tout autour, dans les champs et sur la montagne, assurait qu'une race fidèle entre dans la durée de la terre elle-même. C'était là le sens des paroles : « Ces gens sont d'une race qui ne sait pas mourir... » On avait survécu parce que les paysans comme Josime, les coureurs de bois comme lui-même, s'étaient appliqués, d'esprit et de cœur, les premiers, aux sillons, les autres, à la montagne, à tout le libre domaine des eaux et des bois. [...] Posséder! s'agrandir! Pour une race, tout autre instinct était un instinct de mort. Ennemis, les frères que cet instinct ne commandait plus; ennemis, les étrangers qu'il commandait contre nous³⁴!

Les paroles à transmettre sont aussi présentées comme étant liées au rappel d'un « pacte³⁵ » fait avec les ancêtres, à de « saintes alliances³⁶ », voire à une « Loi » à respecter. C'est ce que « la voix des morts » rappelle à Menaud :

33. F.-A. Savard, *Menaud, maître-draveur*, p. 45-46. Cette prise de parole de Menaud déclenche d'ailleurs un « songe héroïque » dans lequel le jeune Alexis le Luçon, un ami de Joson et prétendant de Marie, entend un appel dans lequel les ancêtres lui confient la mission de défendre son pays; voir *ibid.*, p. 51-53.

34. *Ibid.*, p. 80-81.

35. *Ibid.*, p. 103.

36. *Ibid.*, p. 77.

Ils en étaient rendus là, à ne plus rien comprendre de ce que disait la voix des morts, à trahir les saintes alliances de la terre, à se laisser dépouiller comme des vaincus, à consentir, dans leur propre domaine, à toutes les besognes de servitude, à vendre même l'héritage contre le droit des enfants et les contrats du passé. [...] Il le devait à la terre qui avait donné, depuis trois siècles, le meilleur d'elle-même pour que la race fût forte, hardie, vaillante, souveraine. Pas de croche dans la ligne! Non! jamais! Cela c'était le devoir de son sang³⁷.

C'est ce que Menaud explique aussi à Marie, lorsqu'il lui enjoint de ne pas épouser le Délié:

Menaud reprit: «Être jaloux du sol tout entier, vibrer tous et chacun à pleins bords de pays, défendre le patrimoine de la première à la dernière motte, telle est la loi reçue, telle, la loi à transmettre! C'est ainsi que j'ai toujours compris le devoir du sang.» Puis, se tournant vers sa fille: «J'ai appris tes projets, dit-il; fais à ton gré. Mais quand j'ai perdu ta mère, vous me restiez, toi et Joson. J'avais pris mes alignements. Joson, lui, je m'étais dit qu'il suivrait mes traces. Je lui avais appris à aimer le sol tout entier, les champs, la montagne, les bois, oui, à tout aimer et dans toute l'étendue et jusque dans les profondeurs du pays.» Des souffles frais entraient par la croisée ouverte, et les portières de catalognes ballaient dans le vent de nuit. «Il y a quelque chose qui va mal dans le pays, reprit Menaud... Dans mon jeune temps, on vivait sans se tourmenter. À cette heure, on jongle dès qu'on est tout seul, ou qu'on ne dort pas la nuit... Il y a des voix qui parlent partout... qui se lamentent comme des âmes en peine... Cette souffrance-là, j'avais habitué Joson à l'écouter. Et je me consolais en pensant qu'un jour, avec d'autres, il défendrait³⁸...»

On constate toutefois que la «loi du pays» elle-même est en voie de changer, comme le rapporte le narrateur, en évoquant l'accès au territoire de chasse de Menaud: «Dorénavant, elle lui serait interdite cette cabane, interdite, la montagne, de par la loi, la loi du pays de Québec qui permet à l'étranger de dire au fils du sol: "Va-t'en!"³⁹».

L'énoncé au sujet des «étrangers» prend aussi l'aspect d'une prophétie de malheurs à venir ou en cours. On le voit notamment lorsque, peu avant qu'il ne prenne la parole devant les draveurs, Menaud s'est remémoré un des moments où son père l'a amené sur «la montagne à Basile» pour lui montrer la beauté des territoires environnants et lui

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 101-102.

39. *Ibid.*, p. 121.

«commander» de préserver cet «héritage» pour lui-même «et pour ceux qui viendront» :

Autrefois, c'était une fête de partir pour le bois. Du temps de son défunt père, surtout ! Un maître homme dans le pré duquel il n'aurait pas fait bon de faucher. Il se rappelait bien ses paroles. Partout, devant les moindres choses, c'était toujours la même chanson : «Regarde, comme c'est beau ! Garde ça pour toi et pour ceux qui viendront, mon sapregué !» Un jour, sur la montagne à Basile où l'on chassait à l'ours, il s'était arrêté longtemps. Alors, il avait fait un large geste, comme s'il eût voulu embrasser le pays tout entier. «Tout cela, c'est à nous autres, c'est l'héritage !» avait-il dit. Menaud le revoyait encore humant les âcres parfums du bois comme une odeur de son bien à lui, les yeux sur les montagnes comme sur une bête familière que l'on caresse, fier de l'entrecroisement de ses pas et de ceux de sa race sur tout ce beau domaine. Ce jour-là, de grosses larmes lui avaient roulé des yeux ! Il avait répété : «Tout cela vient de nos pères, les Français !» Menaud poussa un long soupir. À c'tte heure, ça n'est plus pareil ! pensa-t-il. Il passa sa grosse main dans la broussaille de ses sourcils, cala son feutre à plein. Cette diable de lecture lui revenait maintenant : «Des étrangers sont venus ! ils ont pris presque tout le pouvoir ! ils ont acquis presque tout l'argent !...» Le livre disait vrai⁴⁰.

Ce statut de prophétie est rappelé en conclusion du roman, lorsque Menaud, devenu fou, répète en hurlant que «[d]es étrangers sont venus !» à ses voisins, demeurant pour la plupart sourds à ses appels, et que son ami Josime déclare : «C'est pas une folie comme une autre ! Ça me dit, à moi, que c'est un avertissement⁴¹.»

Ainsi, par le caractère sacré conféré aux paroles de la voix du pays et à l'œuvre de Louis Hémon, par le recours à la Bible, c'est le parcours historique de la nation canadienne-française qui est interprété dans le roman de Savard. Dans le passage du «sermon de prêtre» au «livre sacré» et à la prophétie comme modes de transmission de l'appel du pays, se dessine aussi un témoignage des mutations du rapport au catholicisme (dont l'accès à celui-ci ne passe plus d'abord par la voix d'un membre du clergé⁴²) ainsi que des liens entre celui-ci et le «pays de Québec». À travers ces transformations, c'est un livre (un roman)

40. *Ibid.*, p. 39-40.

41. *Ibid.*, p. 154-155.

42. Un travail d'analyse exhaustif demeurerait d'ailleurs à faire afin d'étudier les concordances entre divers mouvements et courants au sein de l'Église catholique et les résonances qu'ils pourraient trouver dans des œuvres littéraires québécoises. Par

profondément façonné par le catholicisme, écrit à l'époque du Canada français, qui est présenté comme un repère pour les héritiers qui pourraient être tentés de renoncer à un legs. Dans *L'amélanchier*, paru en 1970, c'est aussi dans le recours à la mémoire du Canada français catholique qu'une héritière retrouve des repères.

L'AMÉLANCHIER, OU LE CANADA FRANÇAIS PAR LEQUEL ON SE SOUVIENT

Jacques Ferron, qui se décrivait lui-même comme un homme « de continuité », n'« aim[ant] pas les ruptures⁴³ », a déjà confié avoir vécu difficilement « le passage de Canadiens à Québécois », entre autres changements majeurs survenus au cours des années 1960⁴⁴. Cet écrivain, dramaturge, médecin et homme politique québécois ayant eu une grande influence dans les milieux littéraire et politique, surtout au cours des années 1960, s'est ouvertement inquiété au cours de cette décennie des conséquences de plusieurs grandes mutations dont il était témoin, entourant notamment la place de l'Église, du clergé et de la religion catholique au sein de la société québécoise⁴⁵. À une époque où plusieurs artistes et intellectuels souhaitaient faire table rase du passé et d'une religion jugée opprimante, Ferron voyait plutôt un grand danger dans une rupture avec ce qui avait été selon lui une « religion nationale⁴⁶ » au Québec. Dans un entretien, Ferron a confié à Jean Marcel :

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

exemple, une hypothèse plausible serait qu'on trouverait, dans ce contraste entre *Maria Chapdelaine* et *Menaud, maître-draveur*, une manifestation du passage de l'idéologie ultramontaine à celle du personnelisme.

43. J. Ferron et P. L'Hérault, *Par la porte d'en arrière [...]*, p. 168.

44. C'est ce qu'il a avoué dans le cadre d'un entretien; voir *ibid.*, p. 157.

45. Au début des années 1980, il a confié à Pierre L'Hérault : « Non, je n'ai pas souffert de la religion. Je me souviens qu'avec mes jeunes amis de *Parti pris*, alors que nous refaisions le monde et que Gérard Godin demandait : "Qu'est-ce que nous allons faire des Anglais ?", je demandais toujours, moi : "Mais qu'est-ce que nous allons faire des curés ?" Je voulais leur trouver une place. [Gaston] Miron trouvait ça drôle »; voir *ibid.*, p. 173.

46. *Ibid.*, p. 172.

catholicisme; elle a été une culture de revanche et de survie; elle nous a empêchés d'avoir l'âme brisée⁴⁷.

Comme l'a rapporté Jean-François Cloutier, le médecin-écrivain a proposé, dans divers écrits parus en 1964 et 1965, la formation d'un «nouveau concordat» entre le clergé et le milieu éducatif, afin d'assurer la transmission de «l'héritage spirituel qui a façonné le Canada français⁴⁸». Tout «mécréant» qu'il était, il a aussi signé des textes dans lesquels, dans la foulée du rapport Dumont, il défendait l'idée de «renationaliser» l'Église catholique au Québec⁴⁹.

On trouve dans *L'amélanchier* de nombreuses traces des inquiétudes de Ferron, au sujet d'une perte majeure de repères identitaires pour le peuple canadien-français. Ce roman prend la forme d'un récit de souvenirs d'une narratrice (Tinamer de Portanqueu) qui raconte son enfance dans le Longueuil (ou Ville Jacques-Cartier) des années 1960. Elle montre comment son père, Léon, lui a donné des repères et une «mémoire extérieure», tout en partageant le monde en «deux côtés», afin de la préserver de ce qui se trouvait du «mauvais côté des choses» (celui d'une société québécoise dont la spécificité se trouvait menacée, notamment par l'influence américaine et la banlieusardisation).

Dès les premières lignes du roman, la narratrice annonce :

Mon enfance je décrirai pour le plaisir de me la rappeler, tel un conte devenu réalité, encore incertaine entre les deux. Je le ferai aussi pour mon orientation, étant donné que je dois vivre, que je suis déjà en dérive et que dans la vie comme dans le monde, on ne dispose que d'une étoile fixe, c'est le point d'origine, seul repère du voyageur. On est parti avec des buts imprécis, vers une destination aléatoire et changeante que le voyage lui-même se chargea d'arrêter. Ainsi l'on va, encore chanceux de savoir d'où l'on vient⁵⁰.

Dans cette œuvre contenant une grande part d'autofiction, c'est Ferron qui se cache sous le pseudonyme de Léon de Portanqueu, tandis que l'auteur fait de l'une de ses filles la narratrice du roman (Tinamer est une

47. J. Marcel, *Jacques Ferron malgré lui*, p. 8-9.

48. J.-F. Cloutier, *La désillusion tranquille [...]*, p. 68.

49. *Ibid.*, p. 69-70.

50. J. Ferron, *L'amélanchier*, p. 19.

anagramme de Martine, le prénom de sa fille cadette⁵¹). Ferron a ainsi consigné par écrit et interprété des récits de l'enfance d'une de ses propres filles, en se mettant lui-même en représentation, sous les traits d'un personnage de père ayant offert des repères et transmis plusieurs connaissances à son enfant. Or, en reconstituant le cadrage temporel du roman, à l'aide de plusieurs indices (liés à l'histoire familiale, locale, nationale, ainsi qu'à celle de l'Église catholique), on en vient à constater que Tinamer, qui affirme à la fin du roman avoir écrit «ses mémoires» à l'âge de vingt ans, après le décès de ses parents, parle à partir d'un futur projeté, qu'on peut situer au début des années 1980⁵². C'est donc en imaginant que sa fille sentirait le besoin de retrouver les repères qu'il lui a transmis que Ferron a veillé à en conserver des traces écrites...

L'héritage catholique et les transformations qu'il a subies sont omniprésents dans ce récit et prennent souvent la forme de repères. Par exemple, des allusions au cardinal Léger aident à situer le cadrage du récit. Les premières années de l'enfance de la narratrice correspondent au passage d'un «cardinal léger à cheval», défilant dans les rues de Longueuil. Cela pourrait constituer une allusion à un cortège qui aurait pu défiler dans le cadre du service funèbre de Mgr Romain Boulé, tenu à Longueuil le 2 juillet 1962, un événement auquel le cardinal a assisté⁵³. De plus, Tinamer confie que, peu après sa rentrée à l'école, «[elle] appri[t] de plus en classe que notre bon cardinal avait abandonné son grand palais sur la montagne pour aller en Afrique par esprit de sainteté et qu'il ne recherchait les lépreux, dans la brousse jusqu'au cou, que pour soigner leur corps et guérir leur âme⁵⁴». Cela situe ce moment (qui coïncide avec la fin du conte que Léon et elle avaient inventé et avec le passage de Tinamer du «mauvais côté des choses») à l'automne 1967, le

51. C'est ce que rappelle une note en bas de page dans l'édition citée du roman; voir *ibid.*, p. 19. Quant à la corrélation entre Léon et Ferron, on en trouve plusieurs indices dans le roman et elle a été soulignée dans d'autres travaux; voir notamment J. Marcel, *Jacques Ferron malgré lui*.

52. Pour une analyse de ces repères temporels qui permettent de situer le cadrage du récit, on peut consulter ma thèse doctorale, dans laquelle le présent article puise plusieurs idées; voir C. Philippe, *La «voix du pays de Québec» [...]*.

53. G. Bourdeau, «Dernier hommage [...]», p. 1. À titre de précision, une recherche dans l'ensemble des éditions du *Courrier du Sud* (journal hebdomadaire local de Longueuil) de 1962 et de 1964 à 1967 inclusivement ne m'a permis de repérer aucun article au sujet d'une procession du cardinal. Dans l'ensemble des articles consultés, les funérailles de l'évêque Boulé semblent constituer le seul événement où la présence du cardinal à Longueuil est évoquée.

54. J. Ferron, *L'amélanchier*, p. 107-108.

cardinal ayant annoncé sa démission en novembre⁵⁵. C'est d'ailleurs au cours du même automne que plusieurs chercheurs situent le symbole de l'« éclatement » du Canada français, dans la foulée des États généraux du Canada français⁵⁶.

Le catholicisme est aussi au cœur de l'histoire familiale, dans un chapitre sous forme d'une mise en abyme, où Léon transmet à sa fille le récit de ses origines en lui lisant la « Bible familiale ». De nombreux récits et *topoi* bibliques (le Jardin d'Éden, le retour du Fils prodigue, etc.) y sont transposés, depuis le « déluge », au cours duquel un premier ancêtre a traversé l'Atlantique jusqu'au Nouveau Monde. L'histoire de la famille Ferron (alias de Portanqueu) et celle du pays de Québec sont ainsi nouées dans cette « Bible ». On retrouve donc dans ce roman les liens entre catholicisme, famille et nation qu'on a pu observer dans les œuvres de Savard et d'Hémon.

C'est surtout à partir du prénom du personnage du père qu'on peut voir l'étendue de ces liens. Dans un moment où la narratrice fait part de son admiration et de son amour à l'égard de son père, elle glisse cette allusion, dans laquelle on trouve une importante clé de lecture laissée par Ferron :

C'était décidément un homme de mauvaise foi que mon père, une brute qui méritait bien son nom de pape [...] ! Je me sentais à la fois honteuse et fière d'être sa fille. Il avait partagé le monde en deux unités franches et distinctes qui figuraient le bon et le mauvais côté des choses. Lui seul avait accès à ce dernier, lui seul ne le craignait pas. Quand il s'y trouvait, je l'admirais ; quand il nous revenait, je ne faisais que l'aimer comme une grande bête affectueuse et répugnante⁵⁷.

La fonction de Léon dans le récit peut ainsi s'éclairer à partir de la contribution d'un pape du même nom ou par ce que celui-ci pourrait représenter, qui trouverait des échos dans le roman. Plusieurs indices permettent de postuler que c'est de Léon XIII (qui a régné sur l'Église de 1878 à 1903⁵⁸) dont il s'agit. La thèse doctorale de Jean-François Laniel a bien montré l'importance de l'ultramontanisme et l'influence

55. Comme le rapporte Gilles Routhier, ce n'est que le 9 novembre, soit un peu moins d'un mois avant le départ du cardinal, que l'annonce en a été faite ; voir G. Routhier, « Léger, Paul-Émile ».

56. À ce sujet, voir J.-F. Laniel et J. Y. Thériault, *Retour sur les États généraux [...]*.

57. J. Ferron, *L'amélanquier*, p. 32.

58. B. Lecomte, *Dictionnaire amoureux des Papes*, p. 361.

déterminante de la pensée de Léon XIII au sein de l'Église catholique canadienne-française et du mouvement d'« édification nationale » ayant pris naissance au XIX^e siècle (ce dont on trouverait des résonances jusque dans des débats contemporains⁵⁹). C'est notamment dans la conciliation entre la religion et la modernité, entre l'Église catholique et les progrès scientifiques, ou entre la nation canadienne-française et l'éducation, qu'on trouverait des legs importants des doctrines de ce pape⁶⁰.

La trace des legs de la pensée léontine se manifeste de plusieurs manières dans le roman, notamment dans des gestes accomplis par le personnage de Léon, entourant la transmission de connaissances scientifiques, adaptées au contexte canadien-français ou issues de travaux écrits à cette époque. Léon est présenté comme une figure conciliant tradition et modernité, religion et sciences, catholicisme et nation, dans la transmission de nombreuses connaissances tirées de diverses disciplines scientifiques : de l'astronomie aux sciences naturelles, en passant par l'historiographie. On en voit un exemple dans le récit des moments où Léon, muni de son télescope, a fait observer la Lune à Tinamer, en lui expliquant qu'on y voyait un reflet de son comté natal de Maskinongé (dont le lac Saint-Pierre trouverait son reflet dans la mer des Tranquillités) et en dressant une cartographie du ciel, dans laquelle étaient transposés des repères géographiques du Québec⁶¹. Dans ces gestes accomplis dans le récit à l'époque de la Conquête de l'espace (qui mènerait les Américains à poser les pieds sur la lune), on peut voir un clin d'œil à la contribution préalable de Léon XIII à l'avancée des connaissances sur l'espace, puisque c'est sous son impulsion que l'observatoire du Vatican

59. C'est beaucoup dans l'analyse des travaux de Mgr Paquet que J.-F. Laniel met en lumière l'apport de la pensée mise de l'avant par ce pape; voir J.-F. Laniel, *Il était une foi des bâtisseurs [...]*, p. 488-505.

60. La thèse de J.-F. Laniel permet d'ailleurs de nuancer grandement plusieurs postulats au sujet de l'ultramontanisme et de la conciliation permise par ce courant entre la religion et la modernité, l'Église et l'État, et entre l'Église et le peuple. Comme le postule le sociologue, « [...] le clergé ultramontain était bel et bien canadien-français, il ne s'opposait pas *in essentia* au monde contemporain, louait notamment les prouesses technologiques et les progrès de l'éducation, concédait naturellement la distinction entre le temporel et le spirituel, entre l'Église et l'État, tout en débattant parfois féroce mais démocratiquement de ses frontières, ne répudiait aucunement la Raison, bien au contraire, mais souhaitait la voir articulée et rehaussée par la Foi, tout en critiquant durement le rationalisme, le positivisme et le subjectivisme »; voir *ibid.*, p. 273.

61. Voir notamment J. Ferron, *L'amélanchier*, p. 33.

a été « ressuscit[é] » et que l'Église a contribué grandement à la confection d'une « carte photographique du ciel⁶² ».

Des exemples de la conciliation entre catholicisme, nation canadienne-française et sciences se trouvent dans les types de savoirs que Léon a transmis à sa fille, en parcourant le sous-bois derrière leur maison. Il y a initié Tinamer à la flore de son pays, en lui apprenant à connaître les espèces et à « entendre » le « langage » des « arbres, arbustes et arbrisseaux⁶³ » qui peuplaient son « domaine enchanté », le plus important de ceux-ci étant l'amélanchier. L'importance de cette transmission est soulignée par des intertextes de *La flore laurentienne* du frère Marie-Victorin⁶⁴, un ouvrage cité en épigraphe du roman. Cet intertexte a pour effet d'inscrire l'œuvre, ainsi que ces gestes accomplis par Léon, dans la filiation de l'ouvrage de Marie-Victorin (d'abord paru en 1935). Dans la préface de la première édition, le frère botaniste dédie l'ensemble de son entreprise d'exploration de la flore et de francisation de noms des espèces aux Canadiens français, à qui il a souhaité offrir « un moyen d'acquérir une connaissance générale, mais aussi exacte que possible, de la flore spontanée de leur pays⁶⁵ ». Il confie aussi avoir cru « [...] devoir aider "l'honnête homme" à parler des plantes de son pays dans sa langue de tous les jours⁶⁶ » et il invite la jeune génération à poursuivre ce travail au service de son peuple.

Léon a aussi transmis à sa fille des connaissances tirées d'un ouvrage historiographique (écrit par un autre membre du clergé canadien-français), en lui racontant l'histoire d'Hubert Robson, un « prêtre du Bas-Canada », que Tinamer imagine hanter son « domaine enchanté », à la recherche d'une jeune orpheline dont il avait promis de se faire le protecteur. Il s'agit d'une version (grandement romancée et modifiée par Ferron) d'un récit tiré de l'ouvrage *Les Bois-Francs* de l'abbé Charles-Édouard Mailhot⁶⁷. Dans ce livre paru en 1914, l'abbé Mailhot raconte l'histoire de la colonisation des Bois-Francs et des premières paroisses fondées par des colons canadiens-français et des membres du clergé, en tirant des renseignements de nombreuses sources : transmission orale, travaux historiographiques, documents

62. C. de T'Serclaes de Wommerson, *Le pape Léon XIII [...]*, p. 468.

63. J. Ferron, *L'amélanchier*, p. 20.

64. Marie-Victorin, *Flore laurentienne*.

65. *Ibid.*, p. 1.

66. *Ibid.*, p. 7.

67. C.-É. Mailhot, *Les Bois-Francs*.

d'archives, registres paroissiaux, correspondances de membres du clergé, etc. Dans la préface, l'auteur confie avoir voulu préserver de l'oubli et rendre accessible aux générations suivantes l'histoire d'une « reconquête » d'un territoire⁶⁸, d'une région qui a échappé à la possession anglaise, à laquelle elle semblait d'abord destinée au début du XIX^e siècle, grâce à l'arrivée d'un grand nombre de colons canadiens qui ont permis de renverser le poids démographique et d'en faire une région française et catholique. Dès le premier chapitre de l'ouvrage, cette aventure est décrite comme résultant d'un appel :

Il en avait coûté cependant à ces hardis défricheurs de s'éloigner des lieux témoins de leur enfance, de quitter leurs parents, leurs amis, ces bons voisins avec lesquels ils avaient passé tant de moments de joie et de bonheur, de se décider à ne plus se voir réunis dans la vieille église de la paroisse, si pleine pour eux de pieux souvenirs et dont le clocher fait toujours battre de joie le cœur catholique du Canadien; puis de ne plus contempler / *Du St-Laurent le majestueux cours.* / Aussi, quoiqu'ils ne dussent point passer la frontière de la patrie, il leur avait semblé partir pour l'exil; c'est que / *La patrie est aux lieux où l'âme est enchaînée,* / a dit à raison un poète. / Mais le temps était arrivé où les Canadiens, instruits à l'école de l'indigence et prêtant l'oreille à ce cri d'un patriotique appel «*Emparons-nous du sol,*» (paroles attribuées à M. l'abbé John Holmes), devaient quitter les bords du Saint-Laurent et aller fonder de nouvelles colonies au sein même de leur pays, disputant à l'étranger une terre dont la possession leur est acquise à tant de titres. Ils étaient donc partis les larmes aux yeux, mais l'espoir dans le cœur⁶⁹.

L'amélanchier s'inscrit ainsi dans la filiation de l'ouvrage (en transmettant des récits à la croisée de l'histoire familiale, paroissiale, régionale et nationale) et le roman participe à la « mission » au cœur du projet de Mailhot, en contribuant à sauver de l'oubli ce livre peu connu et les récits qu'il contient. Tinamer le désigne d'ailleurs explicitement comme une de ses sources d'inspiration, en prenant soin d'en nommer le titre et l'auteur⁷⁰.

C'est enfin dans le rôle joué par Léon dans le milieu médical qu'on peut voir une transmission de connaissances liées au catholicisme. Jacques Ferron était médecin et il a travaillé brièvement, entre 1966 et

68. *Ibid.*, p. 8.

69. *Ibid.*, p. 19-20.

70. À la fin du roman, Tinamer affirme que ce livre repose sur sa table de travail au moment où elle écrit son récit; voir J. Ferron, *L'amélanchier*, p. 135-136.

1967, à l'Hôpital Mont-Providence (devenu l'Hôpital Rivière-des-Prairies), auprès d'enfants aujourd'hui surnommés les « Orphelins de Duplessis ». Le Mont-Providence était un institut médico-psychologique voué à l'enseignement aux déficients intellectuels, fondé par les Sœurs de la Providence, qui a été transformé en hôpital psychiatrique en 1954 pour des considérations financières. Cela a eu pour effet que les orphelins qui y résidaient se sont « transformés » (sur papier) en « malades mentaux⁷¹ ». Ce qui fut une expérience difficile pour Ferron est transposé dans le roman dans les descriptions du métier exercé par Léon: il aurait été « géolier » auprès d'« enfants aliénés » au « Mont-Thabor⁷² ». Ferron décrit les conditions dans lesquelles les enfants étaient enfermés, dans ce « lieu secret » où tous les jours se ressemblaient et où la parole transmise aux enfants avait cédé la place à la télévision, aux médicaments et à une médecine déshumanisée d'inspiration américaine. Tinamer révèle ainsi ce que son père a accompli dans ce lieu :

Je n'ai pas raconté, non plus, qu'il avait relancé, tout mécréant qu'il était, le ciel et l'enfer sur terre, à l'endroit où ils étaient redevenus nécessaires, du moins à son avis, au Mont-Thabor où il occupait un emploi douteux de géolier, un emploi qui lui faisait honte et qui aurait été bien plus honteux occupé par un autre, un emploi qui lui tenait à la peau, au cœur, qui le désespérait et dont il ne pouvait plus se passer. Il les avait relancés par pitié, par amour. « Que Dieu soit dans le grenier et Satan dans le caveau ! » Et Dieu avait été. Et Satan avait été, pressés comme tout de revenir. « Bon, leur avait dit Léon de Portanqueu, esquire, mais restez bien tranquilles maintenant; vous ferez de la figuration, on a besoin de vos locaux, c'est tout. » Il en avait même forgé les clés⁷³.

Si Léon a « relancé le ciel et l'enfer » au Mont-Thabor, c'est afin de donner des repères à l'un de ces enfants, Jean-Louis Maurice, surnommé Coco, que des spécialistes avaient diagnostiqué comme étant atteint de « débilité profonde », jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de quinze ans et demi et qu'un médecin constate qu'il était plutôt complètement aveugle... Puisque, « [à] quinze ans et demi, l'âge des apprentissages est fini⁷⁴ », il était condamné à demeurer en institution. C'est dans ce contexte que Léon a choisi d'offrir à Coco les clés de la connaissance entourant un

71. On rapporte d'ailleurs que des diagnostics auraient été posés sans examens psychiatriques préalables; voir H. Wallot, « De l'École Gamelin à Rivière-des-Prairies [...] », p. 79-91.

72. Ferron s'est d'ailleurs confié au sujet de cette expérience dans des correspondances; voir J. Ferron et A. Major, « *Nous ferons nos comptes plus tard* » [...], p. 91-92.

73. J. Ferron, *L'anélancheur*, p. 114.

74. *Ibid.*, p. 120.

héritage en péril, comme en témoigne ce « dialogue », dans lequel Tinamer « fait parler » son père, tout en laissant entendre un jugement que certains auraient pu poser au sujet de la pertinence de cette transmission au cours des années 1960 :

– Bah! disait Léon de Portanqueu, je vais t’enseigner le ciel et l’enfer. / Et il les lui enseigne, cela ne fait pas très sérieux. Le sait-il? En tout cas, il se toque, poussant à bout le bon et le mauvais côté des choses, les magnifiant. / – Pas sérieux! réplique-t-il avec indignation. / Pardon, le ciel et l’enfer font partie d’un vieil héritage; ils ont gardé intacte l’idée de justice aussi longtemps qu’elle n’a pas été réalisable sur terre; ils étaient le principe même de la contestation⁷⁵.

Léon est ainsi dévoilé dans sa fonction de passeur des fondements d’un « vieil héritage » à un jeune orphelin aveugle à qui personne n’avait jamais parlé, insufflant des connaissances au sujet d’un fonds culturel et religieux commun, dans un endroit où la transmission, autrefois assurée par une communauté religieuse, avait laissé la place à une médecine désincarnée.

Dans ce récit ayant comme trame de fond le Québec des années 1960, la transmission de connaissances au sujet de l’héritage catholique est ainsi présentée comme étant nécessaire et comme pouvant servir de guide, de repère; même en cette époque où le clergé avait perdu son importance d’autrefois. Le nom de Léon donné au double de Ferron rappelle ainsi ce qui, à une autre époque de grands bouleversements, avait permis aux Canadiens français de résister aux forces du matérialisme, du protestantisme, de l’urbanisation et de l’industrialisation. Cela rappelle surtout comment la modernité avait pu se concilier avec le catholicisme, et l’Église, avec la nation. Le roman présente les années 1960 comme un moment de perte et de grandes transformations, et Léon et l’héritage qu’il permet de convoquer s’offrent ainsi comme une forme de « réponse » aux défis qui se présentent dans un nouveau contexte au peuple devenu « québécois ». La mémoire du Canada français s’inscrit ainsi dans le roman comme un repère, comme le font les savoirs scientifiques qui ont été façonnés par les catholiques canadiens-français.

75. *Ibid.*, p. 124.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, il me semble voir une trame commune, un fil conducteur reliant les trois romans abordés. On l'a bien vu, dans chacune de ces œuvres, on peut repérer des liens entre le catholicisme, la famille et la nation – les romans offrant ainsi une représentation de liens repérés dans plusieurs travaux en sciences sociales, dont ceux de Fernand Dumont⁷⁶. Mais on peut voir que dans tous ces romans, le catholicisme, que ce soit par l'appel du pays qu'il transmet, par ses figures marquantes, par ses registres discursifs ou ses récits, surgit en guise de « réponse » ou de « guide » dans des moments de transformations, de doutes ou de crises. Le catholicisme et son héritage sont présentés non seulement comme un objet culturel, mais aussi comme un objet de savoir, de mémoire ; comme une clé de voûte pour comprendre comment le peuple français d'Amérique a envisagé son destin dans la durée. C'est en ayant recours à ce bagage de connaissances que le présent et ses défis peuvent s'interpréter dans les œuvres.

Il me semble qu'il en est de même pour l'étude du rapport à l'héritage catholique dans les œuvres littéraires québécoises : c'est dans les formes prises par le catholicisme dans des textes du Canada français (dont je n'ai pu qu'offrir un bref aperçu) qu'on peut trouver les clés pour analyser ses manifestations dans le corpus plus contemporain. La filiation littéraire liant *Maria Chapdelaine*, *Menaud*, *maître-draveur* et *L'amélanchier*, que l'on est à même de repérer par l'étude du motif de l'appel du pays, permet de jeter les bases pour étudier l'évolution du rapport au catholicisme et de la représentation des liens entre cette religion et la nation au Québec dans des œuvres littéraires. Si les œuvres d'Hémon et de Savard montrent comment ce rapport pouvait se représenter à l'époque où l'Église catholique jouait un rôle de pilier au sein de la société canadienne-française, *L'amélanchier* montre comment, au moment où le Québec a souhaité rompre avec son passé religieux et se proclamer une société laïque, des repères de ce passé ont été consignés par écrit par un auteur qui a souhaité en préserver la mémoire et rendre ces repères disponibles aux générations qui viendraient. Cette volonté

76. Dumont a en effet relevé le rôle essentiel qu'ont joué les « réseaux primaires de sociabilité » (la famille, la paroisse, le village) dans la survie du Canada français. Voir F. Dumont, *Genèse de la société québécoise*, p. 72-73 et p. 324-325. Il a aussi affirmé que « [p]our sa part, l'Église a été une composante intime de cette société. Après la Conquête, elle a constitué le facteur principal de sa survie » ; voir *ibid.*, p. 322.

de sauver l'héritage canadien-français de l'oubli est d'ailleurs bien présente dans l'ensemble de l'œuvre de Jacques Ferron⁷⁷. Si cette mémoire du passé canadien-français catholique n'a jamais cessé d'habiter une part des œuvres de la littérature québécoise, même au lendemain de la Révolution tranquille, il n'y a donc aucune raison de croire que les traces de cette mémoire n'auraient pas continué à s'inscrire dans des œuvres littéraires jusqu'à aujourd'hui, d'autant plus que la question du rapport de la société québécoise au catholicisme et au religieux en général est toujours d'actualité – ce dont témoigne d'ailleurs l'existence de l'ouvrage dans lequel est publié ce chapitre. Les manifestations du rapport à l'héritage catholique sont d'ailleurs nombreuses et peuvent se repérer notamment dans plusieurs œuvres romanesques et dramatiques écrites depuis les années 1970, dont l'action se situe à l'époque du Canada français et/ou des années 1960, ou encore, dans des textes dans lesquels on retrouve le motif de l'appel du pays (que l'on peut repérer dans des œuvres écrites depuis les années 1980, telles que *Le Premier Jardin* d'Anne Hébert ou *Jonas de mémoire* d'Anne Élane Cliche). Il s'agit toutefois d'un vaste chantier de recherche qui ne peut être exploré exhaustivement dans les limites d'un seul chapitre⁷⁸.

BIBLIOGRAPHIE

- Beaudet, Marie-Andrée (1987), «Le procédé de la citation dans *Menaud, maître-draveur*», dans «*Histoire de Menaud*», Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 59-64 (Revue d'histoire littéraire du Québec et du Canada français, n° 13).
- Bourdeau, Gérard (1962), «Dernier hommage rendu à Mgr Romain Boulé», *Courrier du Sud / The South Shore Courier*, vol. 16, n° 21.
- Cardinal, Jacques (2015), *La part du diable: Le Saint-Élias de Jacques Ferron*, Montréal, Lévesque éditeur (coll. Réflexion).
- Cliche, Anne Élane (2014), «Une voix en moi, pas la mienne», *Tangence*, n° 105, p. 69-90.
- Cloutier, Jean-François (2010), *La désillusion tranquille chez les intellectuels québécois: les cas de Jacques Ferron et de Jean-Paul Desbiens*, mémoire de maîtrise (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières.
- Dumont, Fernand (1996) [1993], *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal (coll. Boréal compact).

77. On peut notamment consulter les travaux de J. Cardinal à ce sujet. J. Cardinal, *La part du diable* [...].

78. On peut toutefois consulter: C. Philippe, «Résurgences de la Révolution tranquille [...].»; «Les traces de l'héritage catholique [...].»; *La «voix du pays de Québec»* [...].

- Ferron, Jacques (2014) [1970], *L'amélanchier*, Montréal, Typo.
- Ferron, Jacques et Pierre L'Hérault (1997), *Par la porte d'en arrière. Entretiens*, Outremont, Lanctôt éditeur.
- Ferron, Jacques et André Major (2004), «*Nous ferons nos comptes plus tard*». *Correspondance (1962-1983)*, Montréal, Lanctôt éditeur.
- Hémon, Louis (2004) [1914], *Maria Chapdelaine: récit du Canada français*, Montréal, LUX.
- 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 (sociologie), Université du Québec à Montréal.
- Laniel, Jean-François et Joseph Yvon Thériault (dir.) (2016), *Retour sur les États généraux du Canada français: continuités et ruptures d'un projet national*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Lecomte, Bernard (2016), *Dictionnaire amoureux des Papes*, Paris, Plon.
- Mailhot, Charles-Édouard (1914), *Les Bois-Francs* [Tome 1], Arthabaska, La cie d'imprimerie d'Arthabaskaville.
- Marcel, Jean (2013) [1970], *Jacques Ferron malgré lui*, rééd. augm., Québec, Presses de l'Université Laval.
- Marie-Victorin (2002) [1935], *Flore laurentienne*, Boucherville, Gaëtan Morin.
- Philippe, Céline (2021), *La «voix du pays de Québec». Sur les traces de la question nationale dans la littérature québécoise*, thèse de doctorat (études littéraires), Université du Québec à Montréal.
- Philippe, Céline (2020), «Les traces de l'héritage catholique dans la littérature et la dramaturgie québécoises, ou le risque d'un effritement dans la transmission d'un savoir», dans David Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 321-336.
- 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*, en ligne, histoireengagee.ca/wp-content/uploads/2017/01/PHILIPPE-Céline.-Résurgence-de-la....pdf.
- Philippe, Céline et Anne Éline Cliche (2016), «Par-delà la rupture. Les destins de l'héritage catholique», *Voix et images*, n° 123, p. 7-12.
- Routhier, Gilles (2013), «Léger, Paul-Émile», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, n° 22, Université Laval et University of Toronto, en ligne, www.biographi.ca/fr/bio/leger_paul_emile_22F.html.
- Savard, Félix-Antoine (2012) [1937], *Menaud, maître-draveur*, Montréal, Fides.
- Smith, Donald (1983), *L'écrivain devant son œuvre: entrevues*, Montréal, Québec Amérique.
- T'Serclaes de Wommerson, Charles de (1894), *Le pape Léon XIII: sa vie, son action religieuse, politique et sociale. Tome premier*, Paris et Lille, Desclée de Brouwer.
- Vaucher, André (2010), «Prophètes», dans André Vaucher (dir.), *Christianisme: Dictionnaire des temps, des lieux et des figures du christianisme*, Paris, Seuil.
- Wallot, Hubert (2015), «De l'École Gamelin à Rivière-des-Prairies: de la cassure du château à sa restauration?», *Santé mentale au Québec*, vol. 40, n° 2, p. 79-91.

ÉPILOGUE

Un débat captif de ses religiosités

Raymond Lemieux

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL

L'Un n'est plus là. «Ils l'ont enlevé». [...] À n'être plus le vivant, ce «mort» ne laisse pourtant pas de repos à la cité qui se constitue sans lui. Il hante nos lieux. [...] L'absent qui n'est plus au ciel ni sur la terre habite la région d'une étrangeté tierce (ni l'un ni l'autre). Sa «mort» l'a placé dans un entre-deux¹.

Les débats sur la laïcité engagent les problématiques du sens et du non-sens, du signifiant et de l'insignifiant, bref, de ce qui rend la vie désirable. Ces questions concernent les individus, mais leur portée dépasse chacun d'eux. Elles impliquent les objectifs généraux et communs des collectivités humaines et sont, dès lors, foncièrement *politiques*.

Or, pour tenir la route, ces objectifs généraux et communs ont besoin de représentations croyables, à la fois vraisemblables et mobilisatrices, susceptibles d'engager l'action citoyenne dans un sens jugé positif dans la mesure où il laisse espérer une amélioration des conditions de vie, un progrès. Dans les sociétés contemporaines, ces représentations sont tributaires de multiples sources. Certaines relèvent d'us et coutumes traditionnels, mais les familles, clans, lignages, nations formant des communautés dites «naturelles» n'arrivent à les contrôler que difficilement. D'autres avancent des valeurs et propositions de sens cotées selon

1. M. de Certeau, *La fable mystique*, p. 10.

des critères comparables à ceux des autres biens de consommation, à savoir leur utilité, les satisfactions qu'on peut en attendre et leur potentiel discriminatoire dans la quête de reconnaissance sociale, quête qui s'avère souvent aussi une lutte pour la survie.

En conséquence, le *croyable* est en constante évolution, remodelé par les dynamiques de domination, d'influence et d'intérêts, entre les individus d'une même collectivité, entre les communautés, et entre celles-ci et leur environnement, jusqu'aux limites de l'univers connu. Les expériences vécues le rendent plus ou moins désirable alors même qu'il ouvre l'accès à de nouveaux possibles. Il est à la fois *reflet* du monde, dépendance, et *mise* au monde, création.

Pour ouvrir quelques réflexions à son propos, nous tenterons dans un premier temps de mieux saisir la *loi de la quête* qui fait des humains d'insatiables chercheurs de sens, à la fois à l'affût et dépendants d'un croyable susceptible de leur permettre de mener leur vie adéquatement. Nous nous demanderons comment celui-ci implique religions, religiosités et technologies de tous types, pour faire de l'humain un marcheur sans cesse en quête de mieux-vivre. Dans un deuxième temps, nous explorerons quelques terrains concrets où se manifeste cette dynamique, notamment dans l'histoire du Québec, pour commencer à en saisir l'importance et les dilemmes. Dans un troisième temps, nous en évoquerons quelques enjeux, enjeux qui sont aussi ceux de la laïcité : créer, rester éveillé, développer un art de vivre permettant de donner sens à la culture.

LA LOI DE LA QUÊTE ET LE CROYABLE DISPONIBLE : POSTULER L'AUTRE

Un espace humain – un *œcoumène* – est un lieu dont les configurations matérielles et immatérielles (géographie, organisation sociale, économie, arts, religiosités, spiritualités, etc.) supportent un certain rapport au sens. Celui-ci se nourrit d'un croyable disponible qui lui-même autorise le désir. En bref, les sujets y trouvent des motifs d'agir pertinents. Cet espace est limité : on naît et on vit dans un milieu *donné*, dont on ne maîtrise que partiellement les déterminants. Ouverture à l'altérité, le désir est ainsi assujéti aux déterminations biologiques, psychiques et culturelles de ses commettants. De là le nouage constant et nécessaire du rêve et de la réalité. Les conséquences en sont

nombreuses: d'abord, il arrive que le rêve se brise sur les écueils de la réalité. Ensuite, si chacun est autorisé à désirer un monde meilleur, cela ne signifie rien tant qu'il ne s'y compromet pas. Il doit donc en assumer la responsabilité et en résoudre les dilemmes éthiques.

Fleurons de la modernité, la technologie, la rationalité instrumentale et la laïcité n'échappent pas à ce régime, pas plus que les arts, savoirs, philosophies et autres industries humaines qui de tout temps ont contribué au façonnement des cultures². La résolution de leurs énigmes se traduit régulièrement en prises de risques. En médecine, par exemple, malgré la rigueur et les batteries de données probantes qui garantissent les pratiques, celles-ci deviennent hasardeuses quand elles doivent affronter des situations inédites. Les incertitudes éthiques deviennent cruciales lors des catastrophes, en théâtre de guerre, en temps de pandémie, pour n'en évoquer que les défis les plus évidents. Souvent tragiques, quoique moins médiatisées, elles s'imposent aussi dans les situations liminales où la vie est en jeu, notamment dans les conjonctures du naître et du mourir. Et sous un mode qu'on pourrait qualifier d'ordinaire, en politique, en administration, en éducation, en morale, la tension entre désir et contrainte est incontournable chaque fois que les protocoles, établis en fonction d'objectifs déterminés, sont confrontés à des situations inédites. Les enclos³ socioculturels sont alors contraints de s'ouvrir sur l'inconnu, le croyable disponible est mis au défi de l'indéfini.

PROGRÈS, RELIGIONS ET RELIGIOSITÉS

« Les humains se dotent d'une essentielle faculté de progressivité », avançait Gaston Bachelard⁴. Et le progrès, on y *croit*, d'autant plus qu'il exige des *sacrifices*. En modernité, ceux-ci ne s'imposent plus à la manière ancienne, quand on ne trouvait rien de mieux que l'immolation d'animaux, sinon d'humains, comme clé d'accès à l'altérité. Ils s'imposent par la grâce de la raison et des techniques, fussent-elles militaires, et à

2. A. Giddens, *La constitution de la société* [...].

3. J'emprunte le terme à T. More, *L'utopie* [...]. Il désignait, à l'époque, les lopins de terre pourvus de clôtures ou de haies (*enclosures*) prélevés sur les prés communaux par ceux qui en avaient les moyens (les premiers capitalistes) pour mieux prendre soin de leurs élevages et cultures et obtenir de meilleurs rendements. Karl Polanyi en fera un mécanisme clé de l'économie moderne dans K. Polanyi, *La grande transformation* [...].

4. G. Bachelard, *L'activité rationaliste* [...].

coups de canon. Dans l'histoire moderne, le progrès est ainsi souvent devenu l'alibi du viol des cultures, doublant, remplaçant ou instrumentalisant la traditionnelle préoccupation pour le salut des âmes. Pillages, massacres et génocides, sans compter la caporalisation des ressources intellectuelles et morales des populations condamnées à l'infériorité, se sont autorisés en son nom. «Peuple sans histoire et sans littérature», écrivait l'administrateur colonial éclairé et libéral de bon ton, lord Durham, à propos du Canada français: il convient d'en assimiler les sujets «pour les tirer de cette infériorité» à laquelle les «condamne» leur situation⁵.

Religions et religiosités ne font en réalité que répondre d'une loi commune à tous les vivants, cette *loi de la quête* qui les met en mouvement et les pousse au dépassement. Dès lors, leurs formes élémentaires n'appartiennent pas en exclusivité aux institutions qui en vivent ou se donnent mission de les cultiver: «[...] à la base de tous les systèmes de croyances [elles sont des] éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain [...] et qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions⁶.» Peu importe qu'elles soient inventées ou révélées: grâce à elles «*la société s'atteste comme société dans l'acte même où le sacré se différencie comme sacré*». Ou encore, «*la société ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même*⁸».

Dès lors, la loi de la quête consiste moins à définir des objectifs à atteindre qu'à répondre de cette nécessité, pour l'humain, de chercher un mieux-être par le dépassement de ses conditions actuelles d'existence. N'est-on pas tenu de répondre de ce dynamisme vital partout où il se trouve? Cette exigence ne s'inscrit-elle pas dans toutes les dimensions de l'existence, y compris les plus séculières? Tentons donc de saisir comment elle habite la vie ordinaire.

Si ce dynamisme vital est à la base de toute formation sociale, dans les sociétés séculières il n'a pas besoin de se justifier autrement que par

5. Les passages entre guillemets proviennent du *Rapport* de lord Durham. Lord Durham, *Rapport sur les affaires [...]*. Il est possible d'en lire de larges extraits sur le site Internet de J. Leclerc dans la section «Le remède aux maux [...]».

6. É. Durkheim, *Les formes élémentaires [...]*.

7. H. Desroches, *Sociologies religieuses*.

8. *Ibid.*

l'efficacité de ses fonctions socioculturelles. Il n'a pas besoin de recourir aux dieux, quels qu'ils soient, mais exerce de fait un office autrement réservé à ceux-ci. Nous sommes dès lors autorisés à parler de *sécularités religieuses*⁹ parce que ces fonctionnalités présentent de fait, au cœur de l'imaginaire séculier, des formes élémentaires de la vie religieuse (au sens durkheimien évoqué ci-haut). Ces formes sont à la base du croyable disponible des sociétés sécularisées, alors même que les institutions religieuses traditionnellement reconnues y voient leurs capacités de contrôle et d'animation sociale reléguées dans les marges.

Certes, leur caractère religieux est rarement *dénommé* comme tel. Il mérite cependant d'être *dénoté* parce que, non fondé dans les pratiques sociales, il s'en trouve fondateur et à la base du croyable dont elles disposent. En toute logique, une telle dénotation peut favoriser le développement d'une laïcité plus opérationnelle, capable de mieux identifier le non-dit des idéologies dominantes et, par conséquent, de mieux jouer son rôle de régulateur politique.

SUR LA BEAUTÉ DE LA TECHNIQUE...

À l'aube de l'histoire, la mise en œuvre du silex taillé a profondément transformé la vie des petits groupes humains. Rendant plus efficaces leurs activités de chasse et de cueillette, elle a favorisé l'expansion de leurs territoires et provoqué d'importantes transformations de leur organisation sociale. Le meilleur chasseur, désormais, cessera d'être le plus fort et aventureux pour devenir celui qui, maîtrisant le silex techniquement façonné, en reconnaît la valeur pratique et sait en optimiser l'usage. L'envergure des groupes se modifiera en conséquence, passant de quelques individus à quelques dizaines, voire quelques centaines. Les rôles des individus seront redistribués de façon à mettre en évidence les savoir-faire particuliers devenant désormais précieux ; les traditions seront d'autant poussées vers l'arrière-plan. Dans un groupe devenu composite, il faut aussi savoir reconnaître qui est qui et qui est *autorisé* à quoi : de nouvelles habitudes culturelles favoriseront le remodelage des identités et des autorités. Et la collectivité elle-même devra apprendre à s'affirmer face aux autres, à prévoir ses mouvements et intentions en tenant compte des savoir-faire de chacun, à aménager des rencontres, à

9. R. Lemieux, «Sécularités religieuses [...]».

développer des stratégies de séduction ou de combat¹⁰. Bref, à développer des politiques plus rationnelles, moins pulsionnelles.

Homo sapiens répondra ainsi à une loi qui certes concerne son adaptation à l'environnement, mais aussi « l'appel secret de ce qui existe autrement¹¹ ». Cette *loi de la quête* présidera d'autant ses mobilisations, conscientes et inconscientes, individuelles et collectives. Encore aujourd'hui, elle préside aux mouvements migratoires comme aux efforts d'avancement social. Son déploiement manifeste le désir de maîtriser le monde et d'en transcender les limites. Individus et collectivités sont mis en demeure d'en comprendre et d'en incorporer les dynamiques. Elle implique un travail d'investigation et de dépassement « qui non seulement est propre à l'homme mais qui lui est aussi nécessaire¹² ». Une telle mobilisation des énergies, certes, n'a rien de religieux au sens institué du terme. Elle permet cependant de sortir des confinements quand, « pris dans l'enfer des choses¹³ », acculé à la compétition et à la performance aveugles, l'humain s'use dans les luttes de pouvoir ou s'exaspère en déchirements internes. Bref, elle ouvre ses horizons et lui permet de survivre.

Bien sûr migrants, itinérants, marcheurs plus ou moins forcés, plusieurs tombent ou s'égarer. Si la traversée des limites permet de sortir du confinement, elle inaugure des aventures d'autant plus périlleuses qu'on en connaît mal les tenants et aboutissants. La quête devient alors une série de risques à prendre dans l'indéfini du sens. Les habitudes, les acquis culturels et le croyable disponible servent de garde-fous. C'est ainsi, peut-on penser, que Christophe Colomb et ses compagnons ont envisagé d'aborder les Indes par une route venant de l'est plutôt que de l'ouest. Compte tenu des techniques de navigation disponibles à leur époque et de la rotondité de la planète dont, marins et modernes, ils avaient déjà l'expérience, le défi leur apparaissait vraisemblable. Attachés au croyable disponible de leur culture, ils ont alors trouvé beaucoup d'Indiens dans les terres inconnues, sans compter les poules, coqs, blé et bois d'Inde, au point que ces terres furent bientôt désignées comme les Indes occidentales.

10. Pour une introduction à ces questions, voir J.-P. Demoule, *Les dix millénaires oubliés [...]*.

11. P. Chamoiseau, *Frères migrants*.

12. F. Dumont, *Le sort de la culture*, p. 219 et 234.

13. P. Chamberland, « La fin des morales [...] ».

La quête est ainsi déterminée par la capacité de concevoir l'autre à partir de sa propre expérience. Dès lors, elle peut être paramétrée tout aussi bien par la cupidité, la volonté de puissance (d'autant exaspérée que des dangers nouveaux se dressent sans cesse sur les routes), les modes courants de « réalisation de soi », que par le désir de mieux-être, le souci d'authenticité, l'altruisme, voire la poursuite de la « vérité ».

L'HUMAIN : UN MARCHEUR INVÉTÉRÉ

À la différence de celles qu'on attribue aux autres animaux, les aspirations humaines ne sont programmées ni par l'instinct ni par les gènes. Elles sont par contre objets d'encadrements culturels sans cesse renouvelés. Poussant à traverser les frontières, la loi de la quête permet d'éviter les confinements débilissants. Concomitante du désir, elle est *transcendance*¹⁴. Elle fait des humains des marcheurs, sublimes dans leur misère, *pèlerins angéliques* tels que célébrés, au XVII^e siècle, par le mystique et médecin Angelus Silesius¹⁵.

Cependant, quand il vadrouille hors des sentiers battus, *Homo sapiens* risque de devenir *Homo erraticus*, « créature protéiforme qui change d'habit selon la couleur et la configuration des lieux où il se pose¹⁶ ». Qu'à cela ne tienne. Dans ses errances, sa survie dépend de sa capacité d'imaginer sa progression. Son désir, ses efforts pour « persévérer dans l'être¹⁷ », ne peuvent alors reposer que sur la représentation d'un sens qui fait pour lui *progrès*. Avec Fernand Dumont, on peut qualifier d'« intention éthique¹⁸ » cette propension vers l'autre qui le tire sans cesse vers de nouvelles explorations, l'amène à innover, à s'ouvrir sur l'au-delà de lui-même, voire sur une altérité qui, inéluctablement, lui échappe et qu'il tentera dès lors de contrôler. Cette « transcendance sans nom », « ultime postulat » des cultures modernes devant l'insuffisance ressentie des dogmatismes anciens, concorde très bien avec ce que

14. Il faut bien sûr donner au mot sa valeur active : *acte de transcender*.

15. A. Silesius, *Le pèlerin chérubinique*.

16. L. Bureau, *L'idiosphère [...]*.

17. B. Spinoza, *L'Éthique*.

18. F. Dumont, *Le sort de la culture*, p. 218.

l'agnostique – celui qui ne sait pas – « peut concevoir au nom de sa finitude et de sa liberté¹⁹ ».

À la manière des mythes anciens et nouveaux, « formes spontanées de l'être au monde²⁰ », le « progrès » tient ainsi sa vraisemblance du fait que, dans les enclos culturels, on s'entend à propos de l'utilité de ses objets pour la poursuite de la vie. Il met en scène du sens destiné à être reconnu et, plus encore, à être vécu. Dès lors, non seulement est-ce le contenu de ses représentations qui s'avère socialement efficace, mais plus fondamentalement le dynamisme vital dont il témoigne. Ce dynamisme fait du croyable disponible dans un environnement culturel donné une véritable usine à composer du sens, permettant « au désir et à l'espoir d'envisager le présent et l'avenir avec une assurance convenable²¹ ». Aujourd'hui comme hier, il concerne ainsi l'expérience du monde « à son surgissement²² ». Il la remodèle sans relâche.

Quels que soient ses matériaux, le dynamisme vital prête ainsi au monde une beauté qui lui est propre. Qu'est-ce que la beauté, en effet, sinon ce qui fait signe d'une plénitude au-delà des limites imposées à l'existence? On peut la trouver tant chez la pestiférée « dont la danse stupéfiée les dieux²³ » que chez l'*Aphrodite* qui, ayant traversé les siècles pour renaître cheveux aux vents des mains de Botticelli²⁴, reste toujours présente, prosaïque mais non moins suggestive, dans les publicités contemporaines de cosmétiques²⁵.

À tous niveaux, arts et techniques²⁶ engagent ainsi le *croyable*, portant le désir au-delà de ses confinements et lui donnant consistance. Leurs pratiques supposent des sujets capables d'agir librement alors même qu'ils sont tributaires d'une histoire et d'une culture données et qu'ils subissent les contraintes de leur corps et de leur environnement.

19. F. Dumont, *L'institution de la théologie [...]*. Les expressions entre guillemets sont tirées de F. Dumont, *Œuvres complètes*, p. 337, 338 et 341. Notons que Dumont écrit dans le dernier passage « l'incroyant », plutôt que « l'agnostique ».

20. G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*.

21. G. Luccioni, « Le mythe aujourd'hui ».

22. *Ibid.*

23. J. Bédard, *Marguerite Porète [...]*.

24. L'*Aphrodite* attribuée à Praxitèle (app. 360 av. J.-C.), Musées du Vatican, réinterprétée par Sandro Botticelli, *La naissance de Vénus* (1484-1585), Galerie des Offices, Florence.

25. L. Wolf, « À quoi ressemble la beauté? [...] ».

26. Rappelons que *art* se dit précisément *technè* en grec.

DYNAMIQUES ET TENSIONS DE TERRAIN

«L'enchantement de la politique a été le cauchemar du XX^e siècle²⁷.» *Enchantement, cauchemar* : l'oxymore mérite attention, l'horreur s'avérant souvent miroir d'une trop grande admiration. Considérant les sacrifices rituels à grande échelle – holocauste, holodomor et goulag, génocides, déportations, ségrégations, esclavages et persécutions – qui ont marqué l'histoire moderne et qui, en toute vraisemblance, promettent de jeter encore sur les routes des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants en quête de survie, il ne semble pas qu'on en ait fini. Mais la formule de Marcel Gauchet peut aussi laisser entendre que la fin cauchemardesque des rêves enchanteurs n'est pas un épiphénomène que la politique, sous l'égide de bons gouvernements ou de bons psychiatres, pourrait corriger par des cures adéquates. Elle met en cause l'ordre symbolique global qui se présente, mondialement et dans chaque culture, comme volonté de puissance, tentative de domination, prétention à la supériorité, bénédiction des puissants et malédiction des faibles²⁸.

Défendant à la fois le libre arbitre et l'impérialisme d'une altérité supérieure²⁹, les religions et morales ont souvent tenté de colmater les failles de l'ordre symbolique. La sécularité, pour sa part, en fait ressortir les énigmes et paradoxes jusque dans la vie ordinaire³⁰. En conséquence, à l'instar de l'expérience religieuse reconnue, elle est aussi « domaine du sens et du non-sens, du signifiant et de l'insignifiant ; le lieu et le lien de la vraie vie et de la vie inauthentique³¹ ».

On ne peut se surprendre, dès lors, que les mobilisations politiques comme religieuses paraissent si souvent ambiguës : ancrées dans les cultures, liées à des facteurs extérieurs aux sujets, elles impliquent chacun d'eux dans la singularité de son désir ; prônant le service d'une cause « plus grande que soi », elles nourrissent ambitions et rêves personnels. Cette ambiguïté entretient d'ailleurs couramment la curiosité médiatique. Qui se cache derrière les personnages de façade, politiques ou religieux ? Ne poursuivent-ils pas leurs intérêts personnels

27. M. Gauchet, « Le double refus [...] ».

28. Alors que ce texte est en révision, le journal quotidien *Le Devoir* du 17 novembre 2020 fait écho d'une entrevue avec l'économiste Thomas Piketti. Voir É. Desrosiers, « Qui règlera l'addition [...] ».

29. M. Gauchet, *La condition historique*, p. 76.

30. R. Lemieux, « Sécularités religieuses [...] », p. 19-50.

31. J. Conilh, « L'homme, animal politique ? », p. 19.

sous couvert de servir le bien commun? Quelles sont leurs intentions cachées? Quelle pulsion les travaille à leur insu?

LE CROYABLE DISPONIBLE AU QUÉBEC

Comme partout, le croyable disponible au Québec doit un lourd tribut à l'histoire, tant dans le champ politique que dans le champ religieux, et cela généralement dans leur conjugaison.

Il est indéniable, par exemple, qu'à la suite de la Conquête le catholicisme ait été un agent important de la survivance de l'identité canadienne-française. Les élites cléricales – à toutes fins utiles les seules capables d'encadrer le peuple – l'ont chanté à l'unisson, voire avec des accents triomphants dans la première moitié du XX^e siècle. Les ambiguïtés de cet encadrement furent telles, cependant, qu'encore aujourd'hui il est difficile de discerner en quoi il a pu s'avérer véritable combat pour la défense du peuple, comme il se prétendait, ou imposture collaborationniste, comme on en trouve en toute situation coloniale.

Nous ne reprendrons pas les attendus de ce dilemme: d'une part ils sont désormais largement traités, toutes tendances idéologiques confondues, d'autre part le problème est plus vaste que ce qu'en manifestent les débats courants. Énonçons seulement quelques données à son propos: la survivance culturelle du Canada français s'est faite au prix de son infériorisation dans une modernité alors déjà mondiale, quoique émergente, dont les modèles, critères et organisations étaient produits et contrôlés ailleurs. Conséquence et symptôme de cette infériorisation: la prolétarianisation du peuple, mis en demeure ou bien de migrer vers des sites urbains industriels (notamment en Nouvelle-Angleterre) ou bien de défricher des terres nouvelles en arrière-pays, dans tous les cas sans maîtriser les technologies susceptibles de favoriser son émancipation. L'Église-institution, qui s'est portée gardienne de la culture canadienne-française, a bien tenté d'accompagner ces mouvements. Elle a été célébrée tant qu'étaient en cause des identités familiales et villageoises, voire nationales; elle a été houspillée dès lors que celles-ci ont été submergées par les exigences de la rationalité technique privilégiant le savoir-faire plutôt que la mémoire, la réalisation de soi plutôt que les solidarités communautaires. Est venue couronner le tout la croyance en la puissance salvatrice du marché. Aussi, pour bien des regards d'aujourd'hui, paraît-elle avoir surtout réussi à entériner l'infériorisation du peuple. Nul besoin d'insister sur les contrecoups: au début du XX^e siècle,

l'Église catholique pouvait fédérer les forces vives de la nation, catégories sociales confondues, comme l'a montré notamment le Congrès eucharistique de 1911 mobilisant tant les diplomates que les associations cyclistes; un siècle plus tard, elle est devenue quantité négligeable et, dans les faits, négligée³².

On pourrait penser que la fonction cadre du catholicisme ait pu être remplacée par un ensemble adéquat de mythes, croyances et symboles capables de soutenir l'idée de nation, comme cela existe ailleurs, notamment en France et aux États-Unis. Or ici, de quelle nation parle-t-on? *One nation*, dans la conception juridico-économique du fédéralisme canadien, *deux nations* dans la conception politico-culturelle des quêtes identitaires? Sans compter les «Premières Nations» qui vivent toujours les contrecoups du déni de leur histoire et de leur réalité.

Qu'est-ce donc qu'une nation? Les frontières doivent-elle en être territoriales, juridico-politiques ou culturelles? Ou témoignent-elles d'un autre niveau de réalité? Il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises réponses à ces questions: elles se traduisent cependant en stratégies politiques plus ou moins conscientes, à demi avouées ou inavouables. L'ambiguïté, ici, n'appartient pas seulement au champ religieux: systémique, elle témoigne des mythes et croyances animant le champ séculier. Traversant les rapports entre les groupes humains, notamment entre les majoritaires et les minoritaires, les dominants et dominés de toute nature, elle conditionne le visage que chacun donne à voir et le croyable de ses mobilisations. Elle renvoie ainsi à des couches de conscience/inconscience plus profondes: non seulement celles d'une religion civile³³ douteuse, mais celles de sécularités religieuses qui, posant l'état du monde comme naturel et voulu des dieux, recèlent un totalitarisme rampant.

Le mythe de la main invisible, à ce titre, a peu à envier aux régimes totalitaires avérés: l'ordre des choses qu'il atteste promet des lendemains non seulement lumineux mais définitifs. Il se veut *la fin de l'histoire*. Celle-ci ayant atteint son acmé, on peut désormais se laisser porter. Lesté de ses pesantes incertitudes et peu fiable, l'humain en devient superflu. Or c'est bien là, comme l'a encore montré Hannah Arendt, la

32. La plainte du cardinal Gérald-Cyprien Lacroix, interpellant le Gouvernement du Québec à propos du déconfinement le 26 juillet 2020, en dit long là-dessus. Voir G.-C. Lacroix, «Interpellation [...]»

33. À propos de ce concept, voir *infra*, note 52.

caractéristique d'un système totalitaire : ses cadres, ses exécutants intermédiaires tant que les simples citoyens – *S.S.*, *kapos* et détenus – sont confinés dans un même enclos culturel. Et dans cet enclos, « la conscience n'est plus d'aucun secours³⁴ ». Dans un tel contexte, la fonction politique de la laïcité devient évidemment plus complexe et plus importante que jamais.

PRENDRE AU SÉRIEUX L'UNIVERS REPRÉSENTATIONNEL

De tout temps, les vivants (du moins ceux que l'on connaît) ont éprouvé le besoin de tendre vers l'altérité. Or, si les plantes cherchent naturellement la lumière, les humains, eux, manquent d'instinct et doivent, pour s'orienter, se fier à leurs capacités représentationnelles. Ils sont amenés à imaginer qu'« un autre monde est possible³⁵ » et qu'il vaut la peine de travailler à son avènement. Ils partagent alors les fantasmes et calculs qui guident leurs aventures et s'exhortent mutuellement à transformer les contraintes de leur existence en supports utiles à leurs visées, quitte à voir ces dernières s'abîmer dans des impasses idéologiques et, pour reprendre la formule de Marx, « se constituer dans les nuages en royaume autonome³⁶ ».

Cette dynamique, en fait, requiert « une confiance qui n'a pas la garantie de ce qui la fonde : l'autre³⁷ ». Elle promet de continuer de vivre, au-delà même de l'expérience de la finitude et de la mort, mais c'est au coût d'un renouvellement constant de ses mythes et constructions culturelles. Plus que jamais, il faut donc prendre au sérieux l'univers représentationnel : quel qu'il soit, il met en scène le désir de vivre. Séculiers ou religieux, traditionnels ou innovateurs, radicaux ou modérés, violents ou pacifiques, exclusifs ou inclusifs, effervescents de mystère ou confits de vérités, si déconcertants soient-ils, ses terreaux nourrissent la quête d'un mieux-être. Ils permettent d'escompter des possibles indéfinis. Ils s'avèrent fertiles quand, généralement dans l'après-coup, on reconnaît leurs bienfaits. Ils sont déclarés stériles quand ceux-ci ne sont pas au rendez-vous. Cela n'exclut bien sûr en rien la

34. H. Arendt, *Le système totalitaire*, p. 258.

35. Selon le slogan du forum social mondial de Porto Alegre (2001), qui résume l'espérance du mouvement altermondialiste. Voir aussi S. George, *Un autre monde est possible si...*

36. K. Marx, « Thèses sur Feuerbach », p. 29.

37. M. de Certeau, « La faiblesse de croire », p. 232. Texte repris dans les chapitres 10 et 11 de M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 307-314.

possibilité de perversions transformant le progrès en impasses. On sait mieux, désormais, où cela mène les institutions religieuses quand «le Dieu pervers», comme dit Maurice Bellet, devient menace pour l'humain, tout désir pouvant l'asservir, et spécialement quand celui-ci devrait servir son émancipation³⁸.

Dans les faits, là aussi le religieux et le séculier s'interpénètrent même quand leur institutionnalisation les exclut l'un de l'autre. Les religiosités les plus radicales sont sans cesse travaillées par des visées séculières, ne serait-ce que pour la défense des identités et intérêts de leurs fidèles. Et là où l'espace des religions traditionnellement attestées se réduit, quand s'effrite leur capacité de faire sens pour tous, d'autres religiosités s'installent. Dès lors, loin de signifier la fin de la religion, le désenchantement annoncé et mis en œuvre par le monde séculier libère le terrain pour de nouvelles aventures³⁹. Particulièrement en Occident, là même où semble s'épuiser l'héritage chrétien, des enchantements multiformes, libérés des contraintes communautaires traditionnelles mais liés à la mise en marché du sens, sollicitent avec insistance les individus⁴⁰. Chercheurs et consommateurs de sens négocient alors leur satisfaction dans une «économie du sens commun⁴¹» qui, encore balbutiante il y a peu, en vient à éclipser l'ordre des anciennes chrétientés et provoque des bouillonnements culturels inusités. Tout cela, bien sûr, sous la férule du *divin marché*⁴² qui, par la grâce de ses algorithmes, outils de surveillance et de sanction, possède une sagesse avant lui réservée aux dieux. Ne décèle-t-il pas les secrets les mieux cachés et les désirs les plus obscurs⁴³? Pour peu que l'on navigue sur la Toile, l'accès à ses bienfaits n'est-il pas indéfiniment ouvert?

Cela introduit certes beaucoup de questions pratiques: jusqu'à quel point les représentations médiatisées du monde rendent-elles compte de sa réalité, ou sont-elles tributaires d'approches mythico-religieuses? De quoi parle-t-on, par exemple, quand on soulève

38. M. Bellet, *Le Dieu pervers*.

39. Ce que Max Weber avait déjà entrevu. Voir J. Ségué, «Rationalisation, modernité et avenir de la religion [...]», p. 130.

40. M. Maffesoli, *Le temps des tribus [...]*, p. 38.

41. Ce qu'indiquaient déjà nos recherches sur les croyances des Québécois dans les années 1980. Voir R. Lemieux, «Croyances et incroyances [...]».

42. D.-R. Dufour, *Le divin marché*.

43. «*It knows our deepest secrets and darkest desires...*». Voir H. Cox, «The Market as God», p. 18.

l'argument « scientifique » pour légitimer des décisions politiques ou gestionnaires ? La « science » dont on capitalise les « succès » pour mieux asseoir pouvoirs et idéologies est-elle bien « scientifique » ? Quelle place laisse-t-elle à la conscience de l'erreur, si importante pour une scientificité authentique qu'elle fait « pour ainsi dire partie intégrante du mouvement de l'esprit qui l'engendre⁴⁴ » ? Quand sciences et technologies sont mobilisées non seulement comme outils mais comme légitimation des aventures humaines, leurs discours contribuent-ils vraiment à l'émancipation des citoyens ? Ou sont-ils au contraire facteurs d'abrutissement de ceux qui restent sidérés par leurs « merveilles » ? Qu'en est-il en particulier de la foi en la technologie ? Si son enjeu est bien la libération des tâches « serviles », elle ne peut éviter les images mobilisatrices⁴⁵. Dès lors, peut-on croire en la technologie⁴⁶ sans y perdre son âme ?

De telles questions impliquent de « décanoniser » les idées et les savoirs, fussent-ils les plus rigoureusement séculiers et marqués du label scientifique. Loin d'être profanation, la critique doit libérer la puissance créatrice du désir pour la mettre au service de l'humain, cet être en devenir. À l'instar des religieuses, les utopies séculières supposent que le monde mérite d'être sauvé et qu'en conséquence il vaut la peine de travailler à améliorer la condition humaine. Certes, elles dégénèrent souvent, elles aussi, en fondamentalismes et visées totalitaires. Elles nécessitent donc constamment d'être réveillées, parfois même brutalement. Mais comme elles donnent sens à la vie, fut-ce à la manière de don Quichotte⁴⁷ contre toute vraisemblance, elles méritent une écoute sans cesse renouvelée.

LA LAÏCITÉ, MATIÈRE SENSIBLE

Libérées des contraintes communautaires traditionnelles mais soumises aux impératifs de rendement, de performance personnelle et de rationalité instrumentale rendus nécessaires par cette libération même, les pratiques séculières n'en tendent pas moins à s'ouvrir au plus grand que soi. En témoignent, parmi d'autres, les discours militaires

44. G.-G. Granger, *Pensée formelle et science de l'homme*, p. 9.

45. M. Alizart, *Pop théologie*.

46. Voir le récent numéro de *Communication* (vol. 37, n° 1, 2020), notamment la présentation de M.-A. Tudor et S. Bratosin, « Croire en la technologie [...] ».

47. C. Magris, *Utopie et désenchantement*, p. 15.

dans lesquels la « nation » et ses intérêts incarnent régulièrement ce plus grand que soi dépositaire du sens. L'appel au sacrifice et à l'ascèse n'y a rien de neuf : il s'agit toujours de « domestiquer l'égoïsme », à la manière dont Tocqueville, au XIX^e, voyait déjà là une fonction majeure des religiosités américaines⁴⁸. Aujourd'hui, leurs injonctions soulignent cependant moins le devoir de tradition que les occasions de réalisation de soi dans l'honneur, jusqu'au sacrifice ultime s'il le faut. Il s'agit moins de « se vouloir engendré » selon l'ordre d'une mémoire⁴⁹ que de se porter garant d'un destin. *Make America great again!* L'institution du croyable en est affectée dans ses fondements.

Par ailleurs, dans les enclos culturels dont le développement compte sur la liberté d'entreprise et la concurrence plutôt que sur les traditions, il est important que l'État ne se mêle pas des affaires religieuses. On a besoin pour cela d'un *mur de séparation*⁵⁰, de façon à éviter d'une part que les Églises, trop puissantes, corrompent les affaires publiques (inquiétude traditionnellement manifeste dans la laïcité française), d'autre part que des interventions étatiques ne viennent briser le libre jeu de la concurrence entre les institutions religieuses elles-mêmes (laïcité à l'américaine). Inspirée des Lumières écossaises, cette dernière posture n'est pas antireligieuse. Elle est *libérale*. Sauf exception, par exemple quand les sectes deviennent dangereuses pour l'ordre public, elle interdit l'intervention de l'État pour que les confessions se développent optimalement et contribuent efficacement à la prospérité générale⁵¹ de la nation. Pari gagné, du moins provisoirement, quand on considère le monde religieux américain!

Plusieurs remarques doivent cependant nuancer ce tableau. N'en retenons ici que deux. Premièrement, s'est développée aux États-Unis une religion civile⁵² capable d'assumer les aspérités de la concurrence, religion qui se manifeste clairement dans le culte du drapeau et les liturgies de sublimation de la nation. Deuxièmement, les communautés

48. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*.

49. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, p. 245.

50. Expression utilisée par Thomas Jefferson dans les *Statuts* de l'Université de Virginie, dont il a été fondateur.

51. Sur les institutions jeffersoniennes qui mettent en acte cette posture, outre les *Statuts* de l'Université de Virginie et les textes constitutionnels américains, voir la thèse de J.-F. Lehoux, *La religion dans l'œuvre [...]*.

52. « *An organic structure of ideas, values, and beliefs that constitutes a faith common to Americans as Americans, and is genuinely operative in their lives [...]; Sociologically, anthropologically, it is the American religion, undergirding American national life and overarching American society*

confessionnelles y sont certes prospères, mais de nombreuses quêtes de sens, parfois exaspérées, s'avèrent *dérégulées* dans leurs rapports tant à l'État qu'aux Églises. Tels des marins laissés à eux-mêmes dans un port étranger, les citoyens cherchent alors à satisfaire leurs désirs en répondant aux offres à portée de main. Rationnels, ils cherchent le meilleur rapport qualité-prix. Mais la solitude est le prix à payer, à moins qu'ils ne se regroupent en petites formations *ad hoc*, bandes plus ou moins radicales, voire sectes dans lesquelles argent, sexe et religion dansent parfois d'inquiétantes javas⁵³.

Des comportements séculiers deviennent ainsi des médiations du sens. Ils n'ont pas besoin de confesser les convictions qui les animent, mais labourent le champ des pratiques sociales ordinaires dès lors que celles-ci peuvent se prétendre de *sens commun* en s'appuyant sur l'assertion que « c'est juste la vie⁵⁴ ». Déterministes, fondées sur l'ordre des choses, les convictions qui les animent lubrifient les mécanismes de régulation sociale, à coups d'évidences supposées. Elles font alors oublier le propre de l'humain qui consiste à affronter l'incertitude et gommant les exigences éthiques d'un désir articulé à l'indéfini du sens.

Quel que soit l'angle par lequel on l'aborde, institué au sein des Églises ou diffus dans les pratiques sociales ordinaires, le religieux s'avère ainsi une dimension structurelle de l'humain où s'opère la tension vitale entre les contraintes bio-psycho-socioculturelles et le désir. C'est à ce point précis que la laïcité devient matière particulièrement sensible. Nécessaire à la pensée critique, elle ne peut être l'apanage des seules idéologies séculières qui risquent d'y cacher l'impropre au dire de leurs propres religiosités.

[...]. *And it is a civil religion in the strictest sense of the term, for in it, national life is apotheosized, national values are religionized, national heroes are divinized, national history is experienced [...] as a redemptive history.* » Voir W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew [...]*, p. 90.

53. Pour un regard croisé sur la question, voir E. Enriquez, *De la horde à l'État [...]*; M. Maffesoli, *Le temps des tribus [...]*. Le roman de J. Harrisson, *Grand maître (faux roman policier)* met ainsi en scène la complexité des rapports entre religion, argent et sexualité, pour illustrer une certaine culture américaine.

54. C. Geertz, *Le sens commun en tant que système culturel [...]*, p. 96.

SOUS LE SIGNE DE L'AUTRE : PASSES ET IMPASSES

Si la pensée critique est conséquente, en effet, elle doit tenter de saisir comment la *transcendance* (au sens actif proposé plus haut) peut s'incarner en de multiples lieux de créativité qui manifestent l'idéal de dépassement dont elle fait signe. Cette exigence se trouve, effectivement, dans les religiosités avérées, de même que dans les arts, les sports et jusque dans le monde des affaires, voire dans *la* politique quand elle se fait *résistance à l'air du temps*⁵⁵. Tous ces champs d'action présentent à leur façon des ouvertures/fermetures sur l'indéfini du sens. Ils en récoltent d'ailleurs leur lot d'amour et de haine : respect et vénération où et quand leur mobilisation paraît avantageuse (ne serait-ce que dans le fait de concevoir la possibilité de son salut personnel); défiance et ressentiment quand elle dérange. Religiophobie et xénophobie, à cet égard, tendent d'ailleurs à se fondre quand la prétention de s'émanciper du religieux sert d'alibi au rejet de l'étranger⁵⁶ : les quêtes de sens de ce dernier paraissent alors d'emblée aberrantes, sinon dangereuses.

Si, à l'instar de la beauté, la transcendance éveille l'humain à l'altérité et lui permet de se sentir pleinement humain, elle ne le vaccine aucunement contre la perversion. Dans l'expérience technico-rationnelle comme dans l'expérience spirituelle ou religieuse, celle-ci consiste à détourner les énergies du sujet désirant pour les brancher sur des objets qui, tout en prétendant servir sa quête, l'arrêtent ou la détournent. C'est le cas, notamment, dans les sociétés de consommation qui intiment, sans craindre la contradiction : « Tu es né pour grand destin, circule, pousse plus loin ta quête. *Jouis... maintenant... nous avons l'objet qui saura te satisfaire*⁵⁷... »

Le désir est alors célébré, certes, mais en même temps trompé par un *faire-croire* faisant miroiter sa satisfaction. Il est enfermé dans une logique de la nécessité qui gomme ses assises et le réduit à la convoitise d'objets contingents. On sait où mène une telle perversion : en rend compte la caricature du bourgeois obsédé par son compte en banque et ses propriétés, jusqu'à se tuer au travail pour les préserver plutôt que

55. D. Bensaïd, *Les irréductibles* [...].

56. P. Tevastian, *La haine de la religion* [...].

57. D.-R. Dufour, *Le divin marché*; « Crise du capitalisme [...] »; *La cité perverse* [...]; *Folie et démocratie*; *L'individu qui vient* [...].

d'en jouir⁵⁸. Le sens, pour lui, se confond avec l'horizon fermé qui asservit sa raison et confine son désir.

L'ENJEU DU CROYABLE : CRÉER

Quand s'attisent ainsi les brasiers de «l'enfer des choses», les sujets sont enjoints de créer, pour ne pas étouffer. Or, comme Freud l'a rappelé au cœur même de la modernité agnostique, créer «oblige à obéir à un impératif dont on ne sait rien⁵⁹». Si on craint la psychanalyse, on n'a pour s'en convaincre qu'à fréquenter les centres sportifs. Sur la patinoire, espace clos s'il en est un, le jeu est bien doté d'un sens explicite, garanti par des règles et des arbitres. Le joueur doit contribuer au succès de son équipe et pour cela, compter des buts. Il a pour tâche de gagner la partie, de façon à recevoir la reconnaissance de ses pairs et des spectateurs, reconnaissance qui lui permettra de récolter les lauriers promis aux champions. C'est là une dynamique de sens qui se conçoit aisément. Mais les finalités explicites de son engagement en introduisent aussi d'autres dont le joueur, acteur-sujet d'une quête qui le dépasse, peut méconnaître la nature. Ces «autres», qui s'explicitent lors des olympiades par exemple, peuvent s'incarner dans la gloire d'un État ou le prestige d'une idéologie. Ou bien, comme le montre régulièrement le sport professionnel, servir les intérêts financiers d'investisseurs plus ou moins occultes, au point où l'athlète lui-même devient marchandise. Le plus souvent absentes de la jactance sportive, ces finalités ne déterminent-elles pas elles aussi le sens du jeu ? Et la patinoire n'est-elle pas alors l'ersatz d'une quête qui en dépasse *indéfiniment* les limites⁶⁰ ?

Ce monde qui échappe en tout ou en partie aux acteurs confinés appelle une relance incessante du désir qui va jusqu'aux enjeux ultimes du courage d'être⁶¹. Ici encore, constance et perversion n'appartiennent pas en exclusivité aux religions établies, quoiqu'on en trouve de grandioses manifestations dans les sublimations et transports mystiques qui jalonnent leur histoire. Elles animent les quêtes les plus ordinaires, celles qui enchantent couramment le monde en soufflant à chacun qu'il trouvera là, dans *cet* objet, ce qui est digne de lui. Il va sans dire qu'elles

58. R. Barthes, *Mythologies*.

59. S. Freud, «Interprétation des rêves», p 138.

60. U. Eco, *La guerre du faux*, p. 244.

61. P. Tillich, *Le courage d'être*.

empreignent les fantasmes de puissance et d'enrichissement, tout comme ceux de la réalisation conformiste de soi. Elles sont même communes dans l'exercice de la « banalité du mal⁶² ».

C'est pourquoi on peut qualifier de *systemique* la perversion ordinaire inhérente aux régulations sociales. Il lui suffit de faire croire aux citoyens en quête de satisfaction, acteurs sociaux et sujets du désir, que des objets vont combler leurs vœux. Elle joue du croyable, et de telle sorte que ces objets, vecteurs nécessaires mais transitoires du désir, en figurent enfin la réalisation. Or, tout objet étant marqué d'une date de péremption, cela mène à la rupture du discours sensé. *Catastrophe*⁶³. Pour continuer de vivre, les sujets doivent investir sans relâche dans de nouveaux objets, transposant dans le rapport aux marchandises éphémères ce que Grégoire de Nysse préconisait pour la vie mystique : « [...] aller de commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin⁶⁴. »

L'ENJEU DE LA LAÏCITÉ : RESTER ÉVEILLÉ

Soumises à la loi de la quête, dynamiques religieuses et séculières ici se rejoignent même quand elles se méconnaissent. Quand elle s'aventure au-delà de ses enclos, la pensée du religieux doit admettre que le salut prend des couleurs séculières supposant « la libération de l'emprise maléfique de l'ignorance, de la superstition et de l'acceptation fataliste des oppressions naturelles ou sociales⁶⁵ ». Quand elle prend le risque de s'ouvrir à l'indéfini, la pensée du séculier doit admettre son attirance pour l'altérité.

Des catastrophes, réelles ou appréhendées, révèlent ainsi régulièrement les lézardes des enchantements séculiers, comme les scandales dans le clergé humilient les Églises et minent leur crédibilité. Certes, la raison, la science et la technique sont des agents accrédités de la libération du mal. Mais comme il est impensable que les milliards d'humains de la planète pratiquent les modes de vie destructeurs et pollueurs des

62. H. Arendt, Eichmann à Jérusalem [...]. Voir aussi le documentaire de I. Clarke et D. Costelle, *Eva Braun* [...].

63. Étymologiquement *rupture* (*cata*) dans un ensemble littéraire présentant une unité (*strophe*).

64. G. de Nysse, *La colombe et la ténèbre*, p. 85.

65. É. Fuchs, « Problématique du salut [...] », p. 139.

pays dits développés, *a fortiori* ceux de l'infime portion (le 1%) que les ostensoirs médiatiques présentent à la dévotion commune, la menace pesant sur la culture mondialisée provient «de ses propres tendances internes à l'inégalité⁶⁶», figures de proue de l'ensemble de ses incohérences. Elle n'est pas conjoncturelle mais structurelle.

La sortie de la religion commande en conséquence une *inquiétude politique durable*⁶⁷ qui à son tour implique une attention à l'humain toujours renouvelée. Cette attention ne peut se contenter d'une neutralité bienveillante qui le considère comme un objet. À ses risques et périls, elle doit tenter de comprendre *de l'intérieur* les phénomènes qu'elle observe, de façon à en retracer l'historicité désirante, de ses origines jusqu'à ses sublimes, sans oublier ses doutes et ses aberrations⁶⁸.

En l'humain, subjectivité et vie collective se conjuguent. Autrement, on n'aurait pas besoin de politique, mais seulement de bons protocoles tenant lieu de programmation génétique. Certains en rêvent, certes, parce que c'est précisément là, sur le terrain politique, que la perversion joue ses cartes maîtresses quand, détournant les énergies et investissements des sujets, elle en réduit les enjeux à la trivialité des divertissements de cour.

Il va sans dire que dans un tel contexte, le défi de la laïcité est de rester éveillé, éviter de somnoler dans son poste de garde même quand on pense avoir bien identifié l'ennemi. C'est là même, dirions-nous volontiers avec le philosophe Thomas de Koninck, le sens de la culture : «[...] donner à vivre de la manière la plus éveillée, responsable, possible⁶⁹.»

LA LAÏCITÉ COMME ART DE VIVRE

Prenant appui sur la reconnaissance de leur «normalité», les valeurs et idéaux de la culture tout à la fois motivent et leurrent. Ils exacerbent le sujet, parfois jusqu'à la mort. Mobilisée par le désir, la raison éveillée explore les territoires de l'altérité pour ouvrir des possibles à l'expérience humaine. Elle se met en quête de biens

66. J. K. Galbraith, *Voyage dans le temps économique [...]*, p. 37.

67. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde [...]; Un monde désenchanté?*

68. C. Couchouren-Gurung, «Marcel Gauchet. Un monde désenchanté?», p. 50.

69. T. De Koninck, «Le sens de la culture», p. 594.

«supérieurs» permettant à ce même sujet – l'être humain *en processus* – de donner une plus-value à l'inscription de sa singularité dans le monde. En cela la raison, même éveillée, comporte sa part de sublimation. Cependant, comme le sens se manifeste dans la culture, il reste tributaire de la restriction des possibles que celle-ci lui impose. La poursuite de la vie – celle des institutions comme celle des individus – n'est alors possible que dans la tension entre deux pôles : l'idéalisation et l'implantation, ou si l'on préfère, l'imaginaire sublimé et l'expérience prosaïque des réalités bio-psychoculturelles.

Ainsi, quoique l'Autre échappe au langage, c'est avec des mots et des images qu'on le conçoit et qu'on en rend compte, quelle que soit l'évidence de sa présence ou de son absence, quels que soient les émois suscités par ses apparitions et éclipses, quels que soient les modes d'attachement ou d'indifférence affichés à son égard. *L'indéfini du sens* dope la dynamique des cultures, les pousse à renouveler sans cesse les objets transitoires porteurs de sens dont elles disposent. La loi de la quête, en cela, est typiquement humaine : compensatrice du défaut de programmation de son être, elle permet à *Homo sapiens* de persévérer dans l'être. Mais *Homo erraticus* n'est jamais loin. Une assignation éthique insiste ainsi au cœur des pratiques sociales, peu importe le quantum de religiosité qui leur est accordé. Elle concerne directement ce qui soutient l'existence du sujet, ses images et ses idéaux⁷⁰.

La persévérance exige, dès lors, de savoir que pour chaque objet supposé satisfaisant, *ce n'est pas cela*, il ne faut pas s'y arrêter. Notant cette exigence dans les expériences mystiques modernes, Michel de Certeau invoquait une «passivité comblante où le moi se perd en Dieu⁷¹». Une ivresse du même ordre, quoique toute séculière, n'habite-t-elle les vertiges du pouvoir et de la consommation quand, hors tout affichage religieux, l'autre se fait transcendance sans nom ?

Devant les risques de l'inconnu, la tentation est grande de s'affranchir de la loi de la quête pour pouvoir enfin dormir en paix. Chacun tente donc, tout naturellement, de saisir les apaisements à portée de sa main et il le fait d'autant plus volontiers qu'aucune loi ni tradition n'encode ses gestes, que nulle inquiétude éthique ou politique ne trouble son repos. Les interrogations philosophiques et la crainte de Dieu deviennent

70. A.-É. Cliche, *Tu ne te feras pas d'image*, p. 63.

71. M. de Certeau, «Mystique».

alors des objets insolites dans le champ de perception. Elles dérangent, telles des craquelures dans un maquillage bien lisse.

CONCLUSION

Cela concerne directement l'étude de la laïcité. Quiconque veut comprendre l'humain ne peut se contenter d'une neutralité, soit-elle bienveillante, qui le réduit au statut d'objet. Certes, l'observateur avisé doit tenter de saisir les phénomènes religieux « comme des choses », mais il lui faut pousser son investigation au-delà de leurs revêtements culturels pour en décoder le dynamisme, voire en déceler les pulsations vitales sous la rigidité d'organes parfois tétanisés. Cela ne signifie pas qu'il doive épouser les croyances et visions du monde de tout un chacun, ni récuser l'agnosticisme méthodologique inhérent à sa démarche (le désir de savoir ne pouvant s'autoriser que du constat d'un non-savoir). Il doit se faire *empathique*, pour saisir au mieux comment se construit le regard de l'autre, en comprendre les fécondités et les limites, sans oublier que, lui-même humain, « rien de ce qui est humain ne lui est étranger ».

Bref, la laïcité qui se veut autre chose que le service d'une idéologie doit assumer une posture qui ne se réduit pas à suivre des règles objectives et indépendantes des mobilisations désirantes. Elle doit assumer l'intersubjectivité de l'observateur et de l'observé, voire, pour évoquer encore ici une problématique wébérienne, la rencontre du savant et du politique⁷². Elle implique, pour ceux qui s'en prévalent, d'interroger d'abord leurs propres constructions mentales et la relativité du croyable qui les anime, pour s'habiller à mieux comprendre les constructions mentales des autres. Une telle problématique plonge au cœur palpitant de l'humain, ce producteur d'images « grâce auxquelles il vit et à partir desquelles il détient cette étrange capacité de pouvoir se représenter la vie⁷³ ». « Temple où de vivants piliers/ laissent parfois sortir de confuses paroles⁷⁴ », cette vie l'astreint à reconnaître que son dire ne fait jamais totalement justice à la vérité de son désir. À tel point qu'il doive en venir à considérer sa propre faiblesse comme le socle nécessaire de sa créativité.

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

73. M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 363.

74. C. Baudelaire, *Les fleurs du mal*, p. 62.

Peut-on renverser la perversion systémique qui dévie et dénie la dynamique vitale de l'humain ? Dans un contexte où toute aspiration est transmutée en désir d'objets, on ne peut la contrer, semble-t-il, qu'à un certain prix : l'incompréhension, la difficulté d'être entendu, la marginalisation parfois, voire l'accusation de ne pas s'occuper des « vraies affaires », c'est-à-dire celles qui entretiennent la normalité du cours des choses. On peut penser que l'ultramodernité, « radicalisation des conséquences de la modernité⁷⁵ », concoctera encore bien des versions hallucinantes de cette perversion. Les quêtes orphelines, exilées des communautés, n'en taraudent pas moins les sujets du désir prisonniers de leur solitude. Déjà, les rêves de liberté, d'égalité et de fraternité, qui ont permis l'éclosion d'une certaine modernité, paraissent des contes pour enfants sages face aux fantasmes transhumanistes d'hybridation du corps et de la machine, dans lesquels l'humain devient un système de haute technologie.

S'il en est bien ainsi, une laïcité conséquente ne peut évidemment se contenter de pourfendre les traditions ou ce qui paraît en subsister. Confinée dans un tel rôle, elle se réduit à des opérations idéologiques au service des intérêts en lutte dans les espaces culturels fermés et se trouve d'autant castrée de ses capacités opérationnelles pour le service du bien commun. Le défi de la laïcité, assumer les risques du désir, « persévérer dans l'être⁷⁶ », est d'autant plus insistant que la perversion n'épargne aucune formation désirante, ni aucune religiosité. Il concerne directement l'humain, cet être paradoxal capable d'aller au-delà de ses limites, d'inventer son avenir pour le meilleur et pour le pire, grâce à sa « capacité permanente de genèse et de production de formes religieuses nouvelles et différenciées⁷⁷ ».

75. A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, p. 12.

76. Il est intéressant de noter que les militaires, grands consommateurs d'intelligence artificielle et de technologies (vouées à la destruction), sont parmi les pionniers d'une telle réflexion éthique, qu'ils ne peuvent éviter. Voir notamment M.-d.-N. Ruffo, *Itinéraire d'un robot tueur*.

77. H. Hatzfeld, *Les racines [...]*.

BIBLIOGRAPHIE

- Alizart, Mark (2015), *Pop théologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Arendt, Hannah (1991), *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard.
- Arendt, Hannah (1972), *Le système totalitaire*, Paris, Seuil.
- Bachelard, Gaston (1951), *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France.
- Barthes, Roland (1957), *Mythologies*, Paris, Seuil.
- Baudelaire, Charles (1991), *Les fleurs du mal*, Paris, GF-Flammarion.
- Bédard, Jean (2012), *Marguerite Porète. L'inspiration de Maître Eckhart*, Montréal, VLB éditeur.
- Bellet, Maurice (1979), *Le Dieu pervers*.
- Bensaïd, Daniel (2001), *Les irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel.
- Bureau, Luc (2001), *L'idiosphère. De Babel au village universel*, Montréal, L'Hexagone.
- Certeau, Michel de (1987), *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- Certeau, Michel de (1982), *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard.
- Certeau, Michel de (1982), «Mystique», *Encyclopaedia Universalis*, col. 1032-3.
- Certeau, Michel de (1977), «La faiblesse de croire», *Esprit*, n° 4-5.
- Chamberland, Paul (1986), «La fin des morales: pourquoi le devenir nihiliste est-il inévitable?», *Les cahiers éthicologiques de l'UQAR*, n° 13, p. 5-25.
- Chamoiseau, Patrick (2018), *Frères migrants*, Paris, Seuil.
- Clarke, Isabelle et Daniel Costelle (2007), *Eva Braun ou la banalité du mal*, Production CC&C, La Chaîne Histoire, 50 min.
- Cliche, Anne-Élaine (2016), *Tu ne te feras pas d'image*, essai, Montréal, Le Quartanier.
- Conilh, Jean (1959), «L'homme, animal politique?», *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, n° 26.
- Couchouron-Gurung, Céline (2006), «Marcel Gauchet, Un monde désenchanté?», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 136.
- Cox, Harvey (1999), «The Market as God», *Atlantic Monthly*.
- De Koninck, Thomas (1996), «Le sens de la culture», *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2.
- Demoule, Jean-Paul (2017), *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'histoire. Quand on inventa l'agriculture, la guerre et les chefs*, Paris, Fayard.
- Desroches, Henri (1968), *Sociologies religieuses*, Paris, Presses universitaires de France.
- Desrosiers, Éric (2020), «Qui règlera l'addition de la crise de la Covid-19, selon Thomas Piketty?», *Le Devoir*, 17 novembre.
- Dufour, Dany-Robert (2013) «Crise du capitalisme ou crise du sens?», conférence à l'Université Paul-Valéry Montpellier III, le 9 avril 2013, en ligne, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=nQjSRjk2s24>.
- Dufour, Dany-Robert (2011), *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Paris, Denoël.

- Dufour, Dany-Robert (2009), *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël.
- Dufour, Dany-Robert (2007), *Le divin marché*, Paris, Denoël.
- Dufour, Dany-Robert (1996), *Folie et démocratie*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Fernand (2008), *Œuvres complètes de Fernand Dumont. Tome IV : Études religieuses*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Dumont, Fernand (1987), *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone.
- Dumont, Fernand (1987), *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides.
- Durham, Lord (1969), *Rapport sur les affaires de l'Amérique du Nord britannique (1839)*, traduit et reproduit sous le titre *Rapport Durham*, Montréal, Éditions Sainte-Marie.
- Durkheim, Émile (1925), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.
- Eco, Umberto (1985), *La guerre du faux*, Paris, Grasset.
- Enriquez, Eugène (1983), *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lieu social*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Freud, Sigmund (2003) « Interprétation des rêves », dans *Œuvres complètes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Fuchs, Éric (1998), « Problématique du salut à l'âge de la post-modernité », *Le Supplément*, n° 207.
- Galbraith, John Kenneth (1995), *Voyage dans le temps économique. Témoignage de première main*, Paris, Seuil.
- Gauchet, Marcel (2004), *Un monde désenchanté ?*, Paris, Éditions de l'Atelier et Éditions ouvrières.
- Gauchet, Marcel (2003), *La condition historique*, Paris, Stock (coll. Les essais).
- Gauchet, Marcel (2002), « Le double refus du religieux et du politique », *Le Figaro* (entretien du 29 juillet).
- Gauchet, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard NRF.
- Geertz, Clifford (1986), *Le sens commun en tant que système culturel. Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France.
- George, Susan (2004), *Un autre monde est possible si...*, Paris, Fayard.
- Giddens, Anthony (2012), *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, Presses universitaires de France.
- Giddens, Anthony (1994), *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Granger, Gaston-Gilles (1960), *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier.
- Gusdorf, Georges (1953), *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion.
- Harrisson, Jim (2012), *Grand maître (faux roman policier)*, Paris, Flammarion.
- Hatzfeld, Henri (1993), *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil.
- Herberg, Will (1955), *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York, Garden City.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.

- Lacroix, Gérald-Cyprien (2020), « Interpellation du cardinal Lacroix aux autorités publiques du Québec », en ligne, <https://www.ecdq.org/interpellation-du-cardinal-lacroix-aux-autorites-publiques-du-quebec>.
- Leclerc, Jacques, « Le remède aux maux du Bas-Canada selon lord Durham », en ligne, https://www.axl.cefan.ulaval.ca/francophonie/Rbritannique_Durham.htm.
- Lehoux, Jean-François (1999), *La religion dans l'œuvre de Thomas Jefferson*, thèse de doctorat (science politique), Université Laval.
- Lemieux, Raymond (1999), « Sécularités religieuses. Syndrome de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 19-50.
- Lemieux, Raymond (1992), « Croyances et incroyances : une économie du sens commun », dans André Charron, Raymond Lemieux et Yvon R. Théroux, *Croyances et incroyances au Québec*, Montréal, Centre d'information sur les nouvelles religions, p. 11-86.
- Luccioni, Gennie (1971), « Le mythe aujourd'hui », *Esprit*, n° 402.
- Maffesoli, Michel (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Magris, Claudio (2001), *Utopie et désenchantement*, Paris, Gallimard-L'Arpenteur.
- Marx, Karl (1972), « Thèses sur Feuerbach », dans Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.
- More, Thomas (1987) [1516], *L'utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, Flammarion.
- Nysse, Grégoire de (2009), *La colombe et la ténèbre. Homélie sur Le Cantique des Cantiques. Textes choisis*, Paris, Éditions du Cerf.
- Polanyi, Karl (1983), *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- Ruffo, Marie-des-Neiges (2018), *Itinéraire d'un robot tueur*, Paris, Pommier.
- Séguy, Jean (1990), « Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 69.
- Silesius, Angelus (Johannes Scheffler) (1994) [1674], *Le pèlerin chérubinique (Der cherubimische Wannedesrman)*, Paris, Albin Michel.
- Spinoza, Baruch (1993) [1677], *L'Éthique*, en ligne, classiques.uqac.ca/classiques/spinoza/ethique/ethique_de_Spinoza.pdf.
- Tevanian, Pierre (2013), *La haine de la religion. Comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*, Paris, La Découverte.
- Tillich, Paul (1999), *Le courage d'être*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Tocqueville, Alexis de (1963), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Union générale d'éditions (coll. 10/18).
- Tudor, Michaela-Alexandra et Stefan Bratosin (2020), « Croire en la technologie. Médiation du futur et futur de la médiatisation », *Communication*, vol. 37, n° 1, en ligne, <https://journals.openedition.org/communication/10996>.
- Weber, Max (1959), *Le savant et le politique*, Paris, Plon (coll. 10/18).
- Wolf, Laurent (2007), « À quoi ressemble la beauté ? Le mythe Praxitèle », *Études*, vol. 407, n° 1-2, p. 75-83.

Notices biographiques

Loïc Bizeul est candidat au doctorat au Centre d'études du religieux contemporain (CERC) de l'Université de Sherbrooke. Sa thèse porte sur le parcours de prêtres catholiques homosexuels au Québec. Il est également auxiliaire de recherche auprès de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité, et auprès du Centre de recherche Société, Droit et Religions de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS).

Xabier Itçaina est directeur de recherche au CNRS, Centre Émile Durkheim (CNRS, Sciences Po Bordeaux, Université de Bordeaux), et chercheur associé à l'Université du Pays Basque. Il a dirigé le Centre Émile Durkheim de 2017 à 2021, et a été Marie Curie Fellow à l'Institut universitaire européen de Florence en 2012 et 2013. Ses travaux portent sur les mobilisations territoriales de la société civile en Europe du Sud, avec pour objets les transformations du catholicisme social, les dynamiques territoriales de l'économie sociale et solidaire et la sociologie historique des cultures populaires. Parmi ses publications récentes figurent : « L'économie sociale et solidaire et l'inscription territoriale des problèmes publics : émergence et enjeux d'un pôle territorial de coopération économique » (*Revue Gouvernance*, 2021); « Catholic mediation in the Basque peace process: Questioning the transnational dimension » (*Religions*, 2020); « The Spanish Catholic Church, the public sphere, and the economic recession: Rival legitimacies? » (*Journal of Contemporary Religion*, 2019); *Catholic mediations in Southern Europe: The invisible politics of religion* (Routledge, 2018).

Guy Jobin est professeur titulaire de théologie morale et d'éthique à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Après avoir réalisé des études de 1^{er} cycle en génie géologique (U. Laval), en sociologie (U. Laval) et en théologie (U. Saint-Paul, Ottawa), il a obtenu un diplôme de maîtrise en éthique théologique (M.A., U. Saint-Paul, 1996) et un doctorat en éthique théologique (Ph. D., U. Saint-Paul, 2000). Ses études doctorales ont porté sur l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry. Il est titulaire de la Chaire Religion, spiritualité et santé,

basée à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval depuis 2007.

David Koussens est professeur à la Faculté de droit de l'Université de Sherbrooke, où il est titulaire de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité. Membre du CERC, du SoDRUS et du CRIDAQ, il a notamment publié ou coédité *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours* (Bruylant, 2015), *Nouveaux vocabulaires de la laïcité* (Classiques Garnier, 2020) et *Religion, Law and the Politics of Ethical Diversity. Conscientious Objection and Contestation of Civil Norms* (Routledge, 2021).

Jean-François Laniel est sociologue et professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il s'intéresse aux matrices, aux expressions et aux transformations politico-religieuses des sociétés modernes, particulièrement celles du Québec et des petites sociétés. Il est rédacteur en chef de la revue *Studies in Religion / Sciences religieuses*, ainsi que directeur des collections «Religion et politique» et «Sciences religieuses» aux Presses de l'Université Laval. Parmi ses publications récentes figurent : *Le Québec et ses autres significatifs* (codirigé avec Joseph Yvon Thériault, Québec Amérique, 2021), *Les Petites Nations. Culture, politique et universalité* (codirigé avec Joseph Yvon Thériault, Classiques Garnier, 2020) et *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs* (codirigé avec David Koussens et Jean-Philippe Perreault, Presses de l'Université Laval, 2020).

Jacob Legault-Leclair est étudiant au doctorat en sociologie à l'Université de Waterloo. Il se spécialise en méthode quantitative, en sociologie de l'immigration et en sociologie des religions. Sa thèse de maîtrise, effectuée en sociologie à l'Université d'Ottawa, portait sur les déterminants culturels de la migration entre l'Ontario et le Québec. Il a aussi travaillé sur les caractéristiques sociodémographiques des Québécois relativement à la loi 21. Dans le cadre de ses études doctorales, il s'intéresse au rapport entre la migration et la sécularisation et aux liens qu'ont ces transformations démographiques sur la gestion politique du religieux au Canada et en France.

Raymond Lemieux est sociologue, professeur émérite de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il a remporté le prix André-Laurendeau de l'Association québécoise du savoir (2001), ainsi que le Prix Communications et Société (2001). Il est président du Groupe interdisciplinaire freudien de recherches et d'interventions cliniques et culturelles (GIFRIC). Parmi ses publications récentes : «Ultime fragilité et sublime espérance : l'expérience de la mort», *Théologiques*, vol. 26, n° 1, 2020, et «L'horizon ouvert de l'étude du religieux», postface à David

Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

E.-Martin Meunier est professeur titulaire à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa, 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. Ses recherches portent sur différents sujets, allant de la sociologie de la société québécoise à la sociologie des religions, en passant par l'analyse sociale et historique du Canada français. Depuis plus de 15 ans, E.-Martin Meunier dirige un vaste chantier de recherche subventionné par le CRSH (2008-2011 ; 2011-2014, 2015-2020) : « Vers une sortie de la religion culturelle des Québécois ? Enquête quantitative et qualitative au Québec et au Canada (1968-2020) ». Auteur de plus de 75 contributions scientifiques dans diverses revues et ouvrages collectifs, il a récemment publié, avec Jean-Paul Willaime, *La guerre des dieux n'aura pas lieu. Entretiens Jean-Paul Willaime avec E.-Martin Meunier* (Labor et Fides, 2019). Il codirige la collection « 21e – Société, histoire et cultures » aux Presses de l'Université d'Ottawa.

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 portent sur la jeunesse et les recompositions religieuses contemporaines, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des traditions religieuses : religion et modernité, société de consommation, médias et religions numériques, évolution récente du catholicisme québécois, jeunes sans religion. Il est directeur de la collection « Jeunes et religions » et codirecteur de la collection « Sciences religieuses » aux Presses de l'Université Laval.

Céline Philippe est professeure au Département de littérature et de français du Cégep Édouard-Montpetit à Longueuil. Elle est titulaire d'un doctorat en études littéraires de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). 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. Ses travaux de recherche portent principalement sur les manifestations de la question nationale et de l'héritage catholique dans des œuvres de la littérature et du théâtre québécois des XX^e et XXI^e siècles.

Martin Roy est né en 1966, et a fait des études en histoire à l'UQAM. En 2007, il a réalisé un mémoire de maîtrise sur la revue *Maintenant* (1962-1974), dans lequel il analyse ses diverses contributions à l'actualisation et à la modernisation du catholicisme québécois. En 2012, Martin Roy a fait paraître aux Presses de l'Université Laval un ouvrage qui reprend et approfondit les conclusions de son mémoire. Depuis, il s'efforce de découvrir comment les diverses composantes du champ intellectuel catholique ont réagi face à la liquidation et au démantèlement de la chrétienté canadienne-française au cours des années 1960 et 1970. Présentement, il prépare un ouvrage dans lequel il se propose d'analyser les positions en matière de laïcité qu'ont défendues les principales revues d'idées de la Révolution tranquille.

Stéphanie Tremblay est professeure agrégée au Département de sciences des religions et responsable de la concentration en Éthique et culture religieuse du baccalauréat en enseignement secondaire à l'UQAM depuis 2017. Sociologue de formation et détentrice d'un doctorat en éducation comparée et fondements de l'éducation (Université de Montréal), elle s'intéresse de manière générale aux liens entre religions, identités, éducation et démocratie, dans le contexte québécois et dans une perspective comparative. Ses travaux actuels portent notamment sur les croyances individuelles et collectives, les rapports aux savoirs et la laïcité. Elle est l'auteure d'une vingtaine d'articles scientifiques et de deux ouvrages (*Les écoles juives, musulmanes et Steiner. Pluralité des voies éducatives*, Presses de l'Université du Québec, 2014; *École et religions. Genèse du nouveau pari québécois*, Fides, 2010) autour de ces thématiques. Elle a récemment dirigé un numéro spécial de *Sciences religieuses / Studies in Religion* avec J. Cherblanc sur le thème du religieux socialement acceptable à l'école en France, au Québec et en Suisse romande.

En quoi la religiosité des Québécois informe-t-elle de la place et de la forme qu'ils souhaitent donner à la religion en société? En quoi la laïcité, comme projet de société mobilisant des convictions fortes quant au vrai et faux, au bien et au mal, peut-elle être étudiée comme un objet religieux par les sciences religieuses? En bref, quel régime de religiosité, pour quel régime de laïcité? À rebours d'une perspective voulant que la modernité séculière s'accompagne nécessairement de la marginalisation et de la disparition du religieux, c'est à leur articulation ouverte et en contexte que s'intéressent les auteurs de cet ouvrage. Chemin faisant, ils entendent éclairer un aspect central, quoique paradoxalement absent, du débat québécois sur la laïcité: le religieux, la religion, la religiosité.

Avec des chapitres de Loïc Bizeul, Xabier Itçaina, Guy Jobin, David Koussens, Jean-François Laniel, Jacob Legault-Leclair, Raymond Lemieux, É.-Martin Meunier, Jean-Philippe Perreault, Céline Philippe, Martin Roy et Stéphanie Tremblay.

JEAN-FRANÇOIS LANIEL est sociologue, professeur 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*, ainsi que directeur des collections « Religion et politique » et « Sciences religieuses » aux Presses de l'Université Laval. Il s'intéresse aux matrices politicoreligieuses des modernités multiples.

JEAN-PHILIPPE PERREAULT est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Ses travaux s'inscrivent en sciences des religions dans une approche sociologique. Il est titulaire de la chaire Jeunes et religions et directeur des collections « Jeunes et religions » et « Sciences religieuses » aux Presses de l'Université Laval. Il s'intéresse aux recompositions religieuses dans les sociétés ultramodernes.



Sciences religieuses

ISBN 978-2-7637-5280-8



9 782763 752808

Presses de l'Université Laval

pulaval.com