



Vivre ensemble

BULLETIN DE LIAISON EN PASTORALE INTERCULTURELLE • CENTRE JUSTICE ET FOI

VOLUME 19, N° 65
PRINTEMPS 2012
NUMÉRO SPÉCIAL

La laïcité québécoise en régime de religiosité culturelle

Par *Louis Rousseau*¹

Tout au long de ce texte, on pourrait croire que j'évite de me joindre au débat québécois actuel portant sur la laïcité. Ne nous a-t-on pas demandé d'aborder quelques enjeux et angles morts de ce débat ?

L'un d'eux doit porter sur la question beaucoup plus large de la place de l'ensemble du domaine religieux dans l'espace démocratique public. Ce thème est étroitement lié à la construction de l'avenir d'une société de plus en plus malade de l'hégémonie de visions instrumentales du monde et en appel de visions fortes et substantives pour lier ensemble héritages majoritaires en recomposition et nouveaux participants issus des courants de la mondialisation culturelle. Je traite donc en tant que présupposé la nécessité de la laïcité de l'État comme cadre arbitral d'une société libérale pluraliste. Je n'entre pas ici dans les débats techniques portant sur ses aménagements concrets qui demeurent, en ce moment, sans vision d'ensemble et livrés au simple clientélisme politicien.

Ouvrir la discussion autour de l'aménagement de la place du religieux dans l'espace public de notre société libérale pluraliste, actuellement en débat quant aux

fins et aux moyens présidant à la construction du bien commun, constitue une question d'éthique publique qui nous concerne tous. Je l'aborderai ici brièvement à partir de l'angle interdisciplinaire de la religiologie historique, objet de mes recherches et de mon enseignement depuis longtemps. Il est, en effet, impossible de bien poser la question de la place du religieux dans la construction de la laïcité en cours dans notre société sans clarifier le processus de transformations accélérées des rapports au religieux, personnels et collectifs, qui rendent la conjoncture unique et nouvelle.

Pour éclairer la situation actuelle où se manifeste, de diverses manières, l'ambivalence des générations plus âgées de la majorité québécoise par rapport à la composante religieuse de sa référence identitaire, il peut être utile de caractériser les deux étapes du régime religieux auxquelles ces générations ont eu accès indirectement et direc-

tement. Ces précisions permettront d'expliquer un peu mieux cette ambivalence et d'attirer l'attention sur une nouvelle posture en train de prendre place dans le rapport de l'Occident, et non simplement du Québec, à l'héritage religieux de la civilisation chrétienne.

L'extension du monde catholique québécois en régime ethnoreligieux²

On pourrait sans doute démontrer que, dès les débuts de son implantation en Amérique du Nord, la population coloniale d'origine française a vécu selon un régime ethnoreligieux complexe. Sans pouvoir ici en faire une véritable démonstration ni surtout affirmer l'existence d'un long fleuve tranquille d'intensité et de ferveur catholique jusqu'à l'époque de l'après-Deuxième Guerre mondiale, nous pouvons y reconnaître la dominance d'une situation où « des prescriptions religieuses aux croyances de l'individu type vivant dans un régime de religiosité ethnoreligieuse, de ses croyances à ses pratiques ordinaires ou sacramentelles, tout semble s'aligner à la doc-

trine et à la religion héritée par une ethnie particulière, qui réalise dans cette correspondance une part de son identité dans l'observance de sa religion » (Meunier, 2011, p.714). Si nous corroborons volontiers la domination de ce régime religieux jusqu'à l'aube de la Révolution tranquille, il est important d'ajouter que la population catholique aura toujours su, depuis les débuts, que la représentation religieuse d'elle-même faisait face à l'Autre sous l'influence successive ou cumulée des Réformés dans la mère patrie, des Nations autochtones difficiles à convertir, des protestants des colonies américaines, et surtout, à compter des années 1830 et 1840, d'une émigration massive protestante et anglophone s'établissant au milieu de son vieux territoire francisé pour y jouer le rôle d'une altérité conquérante politiquement et économiquement³. Pareillement, la communauté juive du XXe siècle, exclue des écoles catholiques, a dû développer à son tour un système institutionnel autonome, suivant l'exemple des catholiques et des protestants. C'est pourquoi il est fort opportun de parler d'un Québec issu de consciences ethniques plurielles comme d'un legs historique commun et non comme d'un phénomène récent.

Rappelons quelques dimensions de ce « monde catholique » qui a constitué une sorte de corps symbolique commun et majoritaire de la société québécoise jusqu'au milieu du XXe siècle.

Sacralisation de l'espace humain

Ce phénomène commence par les codes d'origine française du découpage de l'espace humain, oblitérant massivement les découpages autochtones plus anciens. Dans sa volonté de « mettre de l'ordre » dans un espace perçu comme n'en ayant pas, l'autorité coloniale française met en œuvre au XVIIIe siècle le long du Saint-Laurent, comme plus tard le long du Mississippi, le principal outil dont elle dispose, soit l'institution paroissiale régie simultanément par l'autorité civile et l'autorité religieuse. À défaut de références sociales ou géographiques assimilées, les nouveaux territoires érigés dans leurs frontières porteront le plus souvent le nom du saint catholique auquel est vouée l'église paroissiale. Avant la création des municipalités au XIXe siècle, l'institution des marguilliers responsables des biens religieux de la population et celle de la dîme sur la production des grains serviront longtemps de cadre de base de la vie communautaire. Au cœur de cet espace et bien avant l'apparition des villages qui l'entoureront, se pose l'église catholique, centre de la rencontre et de la diffusion de la présence sacrée et des normes de la vie humaine. Au presbytère et au cimetière s'ajouteront plus tard écoles, couvents et même collèges pour constituer le foyer de la vie commune alors que les Croix de chemin rassembleront les habitants des rangs pour certaines prières liées à la vie agraire.

Sacralisation du temps commun et de la durée personnelle

Aujourd'hui, il faut souvent faire un effort pour se rappeler l'existence de codes religieux donnant sens et réactivant la puissance de faire face à la durée de l'existence collective comme personnelle. Héritage civilisationnel constitué et remodelé durant deux mille ans sous la poussée des rituels chrétiens, le temps québécois traditionnel ordonnait la journée, la semaine, les saisons et l'année tout entière autour des gestes rituels privés et publics qui font l'efficacité des Grands Récits religieux. L'année s'organisait ainsi dans le contraste entre les cycles forts de la saison morte (cycle de Noël, cycle de Pâques) et la régularité des semaines où la nature reprend vie. Un deuxième régime de fêtes religieuses se superposait au premier, celui des fêtes quotidiennes des saints patrons sur lesquelles viendront se poser plus tard les fêtes ethno-nationales (la Saint-Jean-Baptiste, la Saint-Patrick, la Saint-Georges, etc.).

À l'échelle du temps personnel et dans l'espace de la société familiale, nous sommes également les héritiers d'un ensemble de rites de passage graduellement façonnés en tant qu'institutions catholiques permettant de faire face aux grands changements d'état qui caractérisent la condition humaine. De la naissance à l'arrivée au ciel, les passages clefs de la vie personnelle étaient pris en charge par des gestes sociaux codés donnant sens et force pour permettre à chaque personne de réussir la transition d'un état social à un autre. L'on verra plus loin

que ce dernier système rituel aura eu la vie plus longue que le premier, mais qu'il est peut-être aujourd'hui sur le point de perdre sa fonction d'usage culturel commun.

Pilier central des institutions sociales depuis le milieu du XIXe siècle

L'existence d'un dernier ensemble d'institutions appartenant à la communauté catholique doit être rappelée pour se remémorer la taille réelle du « monde catholique » définissant au quotidien le régime ethnoreligieux qui prévalait au Québec. Il s'agit de la création, à compter de 1840 tout particulièrement, de nouvelles institutions sociales dont les membres sont des religieux et surtout des religieuses, destinés à remplir les fonctions d'aide sociale, de santé et d'éducation requises par le développement des villes et des villages au cours de la phase de transition du capitalisme vers l'économie industrielle. Dans un État de type libéral bourgeois qui ne veut pas prendre en charge les nouveaux besoins qui apparaissent, le renouveau catholique fait surgir de nouvelles congrégations religieuses autochtones ou d'origine française qui, en quelques décennies, auront permis une réponse de type communautaire aux requêtes de la conjoncture et donné, de ce fait, à l'Église catholique une fonction de pilier incontournable de la structure sociale. Sur l'horizon signifiant d'une foi transcendante, s'édifiait et se transformait un monde qui incluait même une partie des organisations ouvrières. Sous l'Église-Providence s'expérimentait l'institution protectrice qu'allait vouloir devenir l'État

québécois laïc lorsque la religion passerait sous le régime culturel.

La génération née entre 1945 et 1960 a eu accès, par l'expérience familiale surtout, aux dernières années où prédominait une religiosité de type ethnoreligieux. Mais son expérience adulte a fait d'elle la porteuse d'un nouveau régime du croire, le mode culturel.

La difficile sortie du régime de religiosité culturelle

Analysant l'évolution des variables fondamentales de la pratique religieuse au sein de toutes les religions du Canada, l'équipe de Meunier peut conclure de son analyse comparative que « [c]'est au Québec post Révolution tranquille, du moins des années 1970 aux années 2000, que se trouve l'un des plus importants régimes de la religion culturelle que le Canada ait connu. Durant cette période, le catholicisme a d'abord été une « question de culture » où l'affirmation identitaire des Québécois passait, entre autres, par une religiosité empreinte de liens de mémoire avec un certain Canada français, de filiation intergénérationnelle et d'un certain désir de distinction nationale » (art. cité, p.715). De prime abord, le régime religieux culturel pose, en effet, un paradoxe logique qui défie toutes les théories de la sécularisation. Comment expliquer la stabilité de la référence catholique alors que l'immense majorité d'une génération traite les énoncés de la papauté romaine dite « infallible » concernant le domaine de la morale familiale comme des opinions sans poids d'autorité, délaisse mas-

sivement la pratique rituelle habituelle, souhaite un enseignement religieux qui ne passe plus par le clergé et, simultanément, demande aux rites de l'Église d'inscrire les nouveau-nés dans un espace social plus large que l'horizon du registre civil et ne veut pas laisser ses morts disparaître sans des funérailles religieuses ? Ces conduites, en effet, ont résisté d'une manière intrigante au décrochage rapide de la régulation morale cléricale et de la pratique dominicale.

L'équipe de Meunier constate en effet, jusqu'en 2000, un taux de désaffiliation au catholicisme et un essor des « sans religion » extrêmement lent. Cette combinaison paradoxale de gestes majeurs de rupture avec l'institution catholique cléricale et de fidélité de l'inscription à la référence catholique constitue le noyau expérientiel dont émane ce que je nomme l'ambivalence religieuse de la génération qui atteint graduellement l'âge de la retraite. Les traces de cette ambivalence sont nombreuses.

Les traces de l'ambivalence

L'ambivalence issue de la vie en régime de religiosité culturelle au Québec se manifeste dans deux attitudes de peur qui accompagnent de fortes réactions de l'opinion publique : 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.

La crainte de la perte d'une référence identitaire essentielle s'est manifestée à l'occasion des débats

suiuants : lors de la commission parlementaire de 1999 portant sur la place de la religion à l'école; tout au long de ce qui est relié au thème des « accommodements raisonnables », depuis 2005 (le port du kirpan) en particulier; la politisation par Mario Dumont du lien entre identité nationale et diversité religieuse « reformatée » publiquement par la commission Bouchard-Taylor (2007-2008); le combat de certains intellectuels nationalistes et l'attaque de l'*Institut de Recherche sur le Québec* traitant le nouveau programme d'éthique et de culture religieuse de « dénationalisant » alors que son contenu culturel privilégie formellement la transmission de la mémoire religieuse québécoise en tant que patrimoine commun (décembre 2009).

Tout au long de la dernière décennie et à la faveur de l'apparition démographique d'un nouvel ensemble d'appartenances religieuses portées par des immigrants provenant de bassins non européens, une nouvelle peur est apparue, de forme fantasmatique. Elle s'appuie à la fois sur la mémoire recomposée d'un catholicisme québécois régulant et contrôlant toutes les destinées personnelles avant 1960 et l'image médiatique de sociétés musulmanes en plein réveil religieux jugé anachronique en Occident. Ce type dit « intégriste » de religion risquerait de préparer au Québec un avenir pire que le passé catholique d'avant la Révolution tranquille. Doit-on craindre le retour d'un catholicisme intégriste ou la montée d'un intégrisme musulman dans un espace public profondément sécularisé et heureux de l'être ? Doit-on craindre

un retour du contrôle religieux du temps profane dont une génération entière s'était libérée en cessant la pratique rituelle hebdomadaire et un contrôle de l'espace privé, celui du corps et du domaine des règles familiales ? Si on ajoute à cela les images du fanatisme religieux et de la violence répandues partout depuis les attentats de septembre 2001 à New York, les conditions de diffusion populaire d'une peur du retour du religieux dans la société, sinon au sein même de nos institutions étatiques, peuvent sembler propices. Sans qu'elle puisse s'y réduire d'aucune façon, cette peur alimente en sous-mains un certain type de combat pour l'achèvement d'une laïcité institutionnelle. Comme la résurrection d'un Québec clérical ne semble pas s'annoncer, elle permet la construction d'une peur de l'Autre tel un « Bonhomme Sept Heures » déjà là et prêt à sortir du garde-robe. Il serait probablement un immigrant musulman ! Cette image qui ne repose sur rien de réel au Québec stigmatise lourdement les Québécois d'origine musulmane. S'ajoute là une raison de plus à la nécessité d'un changement d'attitude à l'égard de la dimension religieuse présente dans la mémoire comme dans la vie présente des citoyens québécois.

Comment aménager au mieux la place de la religion dans la vie publique en régime pluraliste ?

Les tendances observables de l'évolution des pratiques religieuses chrétiennes dans la première décennie du siècle donnent à penser que la prédominance du régime

religieux culturel commence à s'affaiblir et qu'un nouveau régime, dit « pluraliste à dominance chrétienne », progresse, rapprochant ainsi le Québec de la situation de l'Ontario. Les baptêmes religieux s'affaissent pour la génération des moins de 35 ans alors que la proportion des « sans religion » connaît une forte augmentation (Meunier, op. cit., p.719). La rupture dans la transmission culturelle commune par la pratique religieuse vivante est largement accomplie pour la nouvelle génération. Les communautés porteuses sont là, toujours plus nombreuses et variées dans une société où la dimension religieuse fermente toujours. Mais la domination du christianisme est déjà devenue un fait civilisationnel de mémoire par rapport auquel le moment de refus ou de « colère antithéologique » apparaît comme parfaitement anachronique. Une attitude plus créatrice est en train de voir le jour, sous de multiples facettes : il s'impose donc de traiter publiquement le religieux en tant qu'héritage patrimonial, partout en Occident et spécifiquement au Québec.

J'appartiens au courant nationaliste engagé dans la recomposition d'un Québec issu de l'histoire longue et en faveur de l'inclusivité citoyenne. Ce qui demeure « impensé » dans ce courant, c'est la place de la religion. Or, ce « non-lieu » de l'identité historique est théoriquement et pratiquement insoutenable pour une majorité qui se reconnaît dans un projet de continuité.

Dans une société qui entre maintenant dans un régime religieux pluraliste⁴, à l'abri d'un État

qui, pour cela même, doit agir en régime de claire laïcité, la dimension religieuse doit prendre sa place dans la dimension mémorielle de notre société. Elle fait partie de la mémoire longue de notre culture (patrimoine matériel et immatériel), à côté de celle de nos hôtes autochtones, de nos frères et sœurs issus de la Réforme ou porteurs des traditions orthodoxes, à côté de la mémoire juive et bientôt de celle de l'islam et d'autres mémoires non chrétiennes avec qui nous devons faire société. Précisément parce que cette mémoire n'est plus simplement maintenant celle de frères et de sœurs engagés dans la recomposition créatrice de leur foi, elle acquiert l'objectivité et l'universalité d'une donnée culturelle disponible pour tous les citoyens et citoyennes à titre de matériaux où puiser pour l'invention de la Cité commune.

Dans ce nouveau contexte, la mémoire religieuse fait partie des ressources symboliques publiques. Des cinéastes comme Arcand, Émond, Lanctôt et d'autres ont commencé à y puiser librement. La revue *l'Inconvénient*, autre exemple, a réuni écrivains et penseurs sous le thème provocateur de « Chrétiens malgré nous » (nov. 2007).

Depuis la fin du siècle dernier, l'historiographie religieuse du Québec est en plein renouvellement. À l'étranger, des penseurs comme Habermas, Gauchet ou Jean-Luc Nancy convoquent le legs de la mémoire chrétienne pour sa réinterprétation au cœur de la pensée séculière. L'État du Québec commence lui aussi à assumer sa responsabilité culturelle et éducative en se dotant d'une politique élargie du patrimoine et, surtout, en rendant accessible aux jeunes générations l'initiation au patrimoine religieux élargi du Québec dans le cadre du riche programme d'éthique et de culture religieuse. Voilà la perspective nouvelle qui ouvre une voie féconde au réaménagement du domaine religieux dans l'espace public de la création artistique, de la pensée théorique et des institutions culturelles.

Aux communautés porteuses de fois vivantes plurielles de développer librement des réinterprétations créatrices de leurs fondements propres et de les traduire, si elles le choisissent, dans un langage recevable dans l'espace commun. L'État laïc ne s'identifie à aucune d'entre elles, mais protège leur liberté d'expression sans autre réserve que les règles de la paix publique. ●

1 L'auteur est professeur associé au Département de sciences des religions de l'UQAM et membre du comité de rédaction de la revue *Relations*

2 Cet article fait souvent référence à un texte dont les principaux jalons accompagnent notre réflexion. Éric-Martin Meunier et Sarah Wilkinds-Laflamme. (2011) «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)». *Recherches sociographiques*, vol. LII, no. 3, p. 683-729.

3 Pour l'analyse détaillée de ce dernier moment d'instauration du régime ethnoreligieux canadien-français grâce au réveil religieux catholique des années 1840, on se reportera à notre *Atlas historique des pratiques religieuses : Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*. Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa, 1998, 236 p.

4 Louis Rousseau, «Les questions du pluralisme religieux québécois en ce début de siècle», dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?*, Québec, PUL, 2010, pp. 129-150.