

Raymond Lemieux

Les croyances des Québécois*

À l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse, l'été dernier, Radio-Canada a commandé à la maison CROP un sondage sur «la foi des jeunes». Six cents personnes de 16 à 35 ans, provenant de tous horizons culturels et confessionnels, ont alors répondu à quelque 70 questions posées par les sondeurs. Sommairement explorés, les résultats ont présenté peu de nouveautés par rapport à ce qui était déjà connu grâce aux sondages antérieurs ou à Statistiques Canada. Par exemple, si 77% des jeunes déclarent «croire en Dieu», on sait que dans les années quatre-vingt-dix, pour la population globale, ce taux de déclaration de croyance se situait régulièrement dans les 83 à 85 %. On remarque donc une certaine tendance à la baisse chez les plus jeunes, tendance sans surprise étant donné ce que l'on sait de l'évolution globale de la société.

* Conférence prononcée au Centre St-Charles de Sherbrooke le 15 octobre 2002 et dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval, à Québec, le 27 octobre 2002.

Deux points du sondage cependant méritent attention :

1. Les Québécois présentent à peu près toujours à un niveau de croyances traditionnelles inférieur à la moyenne canadienne, de même qu'à celle des catholiques non francophones et des francophones hors-Québec. Voici certains de ces résultats :

Croyance	Québécois	Francophones (Canada)	Catholiques (Canada)	Moyenne canadienne
En Dieu	70 %	73 %	83 %	77 %
Aux anges	56 %	56 %	68%	66 %
Au diable	27 %	22 %	40 %	47 %
À l'enfer	24 %	20 %	41 %	47 %
Aux miracles	58 %	61 %	75 %	74 %
À la fin du monde proche	19 %	21 %	30 %	38 %
Au ciel	64 %	66 %	75 %	73 %
À Jésus	63 %	66 %	78 %	74 %

Ces différences entre les Québécois et les autres ne sont pas toujours énormes, mais elles sont constantes (sauf pour le diable et l'enfer). Elles indiquent donc, elles aussi, une tendance : le désenchantement du ciel québécois, dirait-on, est plus prononcé qu'ailleurs. Nous y reviendrons.

2. Parmi toutes les «croyances» évaluées à l'été 2002, une seule semble véritablement en progrès : la croyance en la «réincarnation». Les résultats atteignent pour elle une moyenne canadienne de 41 % (42 % au Québec, 40 % hors-Québec). Les taux que nous avons trouvés nous-mêmes, à l'occasion de nos recherches sur les croyances des Québécois ¹ au tournant des années 90, nous avaient déjà surpris par leur importance : 25 % à 30 % selon les différents groupes sondés. En dix ans, il semble donc que cette croyance ait sensiblement progressé. De plus, c'est la seule pour laquelle cela semble être le cas.

¹ Cette recherche a donné lieu à quelques dizaines de publications surtout sous forme d'articles dans diverses revues. Un livre collectif présente cependant les résultats : Sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, 1992, 386 p.

Certes, il faut *interpréter* cette donnée. Croire, quand il s'agit de la réincarnation, n'a pas exactement le même sens que croire en Dieu ou croire en Jésus, voire en la résurrection par exemple. En effet, il n'existe pas d'Église de la réincarnation qui contrôlerait la façon dont on la conçoit. On ne connaît pratiquement pas de groupes, même parmi les *Nouveaux mouvements religieux*, qui prônent la réincarnation. La croyance en la réincarnation n'est pas liée à une l'appartenance à un groupe mais à une diffusion littéraire et médiatique. C'est par des livres, des films, de même que par quelques vedettes du monde du spectacle que l'idée se propage en Occident ². Aussi sommes-nous en présence d'une croyance quelque peu diffuse, représentant davantage la reconnaissance de la vraisemblance d'une idée qu'une adhésion en bonne et due forme. On est en droit de se questionner sur le statut du *croire* que cela implique.

Voilà donc quelques exemples des questions que pose aujourd'hui l'univers des «croyances» des Québécois. Pour mieux

² Voir à ce propos André Couture (avec la collaboration de Marcelle Saindon), *La réincarnation: théorie, science ou croyance? Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, Montréal-Paris, Éditions Paulines - Médiaspaul, 1992, 375 p.

comprendre ce qui vient d'être illustré à partir du sondage le plus récent, nous résumerons les travaux accomplis à Québec depuis 1990. Tout d'abord, nous reviendrons aux structures élémentaires de l'univers des croyances que nous avons alors dégagées. Ensuite, comme il ne s'agit pas d'un monde arrêté, statique, mais d'un monde en changement, constamment en mouvement, nous formulerons quelques hypothèses concernant la *dynamique* de cet univers, à travers la notion d'*itinéraires de sens*. Enfin, dans un troisième temps, nous explorerons quelques itinéraires-types, liés aux différentes générations de Québécois.

I. Les croyances : un univers organisé

En 1990, nous avons pris le risque de nous intéresser non seulement aux appartenances religieuses – ces appartenances dont l'éclatement faisait déjà l'objet de nombreuses études – mais à l'univers représentationnel, à *l'imagination religieuse* en quelque sorte, telle que les Québécois en vivent. Venait alors de paraître en traduction

française le livre de Reginald Bibby ³, *La religion à la carte*, qui présentait pour l'ensemble du Canada une vue très pertinente de l'éclatement des appartenances. Nous avons fait l'hypothèse que le monde des représentations nous permettrait de pousser plus loin la recherche. Le fait de butiner d'un groupe à l'autre, en effet, ne semblait pas présenter beaucoup de logique aux yeux des observateurs. La métaphore du menu de restaurant pouvait devenir une explication assez facile d'une effervescence religieuse qui ne cessait de surprendre. En abordant le monde des représentations, nous pensions pouvoir approfondir ces questions.

Deux remarques préalables sont nécessaires avant de présenter les résultats obtenus :

1. La région de Québec (région administrative 03), notre terrain d'observation, contient une population exceptionnellement homogène par son histoire et sa composition démographique. On ne peut pas imputer ses diversités culturelles à la présence d'éléments d'origine étrangère. Elle comprend, par contre, un centre

³ *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, 382 p. Traduction de *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Studdart, 1987, 310 p.

métropolitain, plusieurs petites villes éparpillées sur le territoire et un important bassin rural, ce qui permettait de chercher d'autres causes si de telles diversités s'avéraient effectives.

2. Nous avons rencontré un obstacle méthodologique dès le début de l'enquête: il s'est vite avéré, en effet, que dans l'expérience commune de nos répondants, le mot «croyance» était intimement associé à *religion*, voire *religion chrétienne catholique*. Or comme beaucoup d'entre eux sentaient le besoin d'affirmer leur distance par rapport au catholicisme de leur enfance, ils se sont montrés réticents à parler de leurs «croyances». Ils répondaient à nos sollicitations d'entrevue : «Je n'en ai pas, moi, de croyances...». Il nous a donc fallu élaborer une stratégie pour dépasser cet obstacle – façon facile, au fond, de se débarrasser d'une demande importune –. Nous avons dû construire le concept de «croyance» de façon à éviter de le réduire aux croyances communément dites «religieuses». Pour cela nous avons tout simplement expliqué que nous ne nous intéressions pas seulement aux croyances «religieuses», mais à toute *réalité globale* à laquelle ils pouvaient adhérer,

sans qu'ils puissent en vérifier l'existence, «sans qu'il leur soit possible de la soumettre à une procédure de vérification empirique rationnellement élaborée»⁴.

Dès lors l'allergie au «religieux» et les poussées d'urticaire devant l'idée de parler de «religion» ont disparu sans autre formalité. À peu près tous ceux à qui nous l'avons demandé ont accepté de répondre à nos questions. Ils nous ont souvent livré des univers personnels très riches, y compris en ce qui concernait les signifiants religieux traditionnels pouvant persister dans leurs représentations du monde.

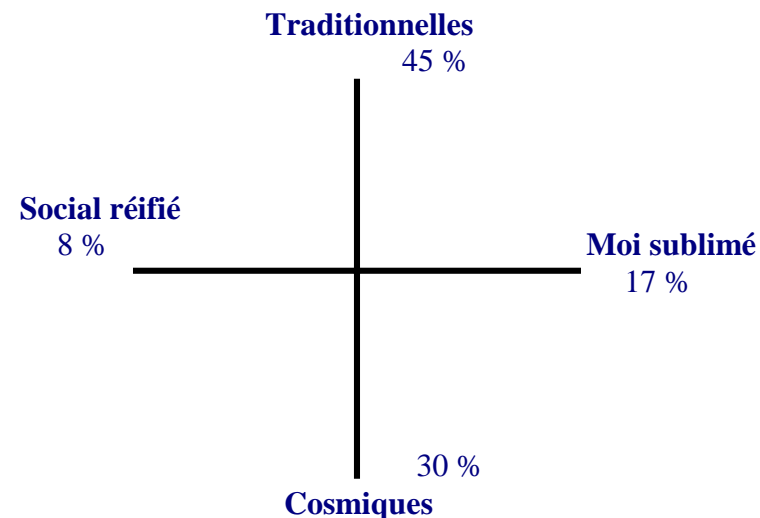
Nous entendions aussi rejoindre, par là, la définition la plus large possible du religieux : celle d'une *conscience commune qui englobe la totalité du monde* ou encore, pour prendre l'expression de Peter Berger : «l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, i.e. d'un cosmos sacré qui sera capable d'assumer sa permanence face au chaos»⁵.

⁴ Voir Raymond Lemieux, «Les croyances: nébuleuse ou univers organisé?», in Raymond et Micheline Milot (dir.), *Op.cit.*, pp. 23-90.

⁵ *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, p. 14.

Sans qu'on soit autorisé à les réduire aux *croyances religieuses portées par les traditions*, les croyances impliquent une transcendance par rapport à la vie quotidienne : l'appropriation – imaginaire bien sûr, puisqu'il s'agit de *représentation* – de la globalité du monde. Elles permettent alors aux humains de se représenter leur propre identité⁶ dans cette globalité, construisant du même coup un *sens*. Or, quand cette dimension disparaît de l'horizon collectif, elle apparaît chez les individus sous le mode du *manque*. Quand elle n'est plus portée par une ou des traditions capables d'encadrer la culture – comme c'était le cas autrefois – on peut aussi penser qu'elle est reconstituée selon les modes les plus divers, par ces mêmes individus qui cherchent alors à s'approprier le sens de leur vie.

À partir du matériel livré par nos répondants, nous avons pu constituer un tableau des croyances comprenant les quatre pôles suivants :



Notons que les pourcentages indiqués ici ne renvoient pas à des *répondants*, mais bien à des *énoncés de croyances recueillis*, pour un total d'environ 450.

Les croyances pouvant être reliées à l'univers des traditions chrétiennes (et très marginalement à d'autres (encore une fois, nous sommes en présence d'une population homogène quant à son histoire et à ses caractéristiques ethniques) sont évidemment les plus nombreuses. La tradition catholique est extrêmement riche de signifiants de toutes sortes : Dieu, les anges, la Vierge, les saints, les Évangiles, le ciel, l'enfer, le diable, la Trinité, la présence réelle, les

⁶ Ce que Michel Foucault désigne comme «définir un emplacement singulier par l'extériorité de son voisinage». Cf. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 27.

sacrements, etc. Tout le dogme chrétien, élaboré pendant deux millénaires, fournit ici l'horizon des représentations.

Cependant, on se rendra rapidement compte que le nombre d'adhérents à ces représentations est en diminution. Beaucoup de répondants, en entrevue, y référeront mais pour nous dire qu'ils les ont délaissées, qu'elles ne représentent pas grand-chose pour eux. Ils tenteront alors de justifier d'autres choix.

Plus remarquable encore est le fait que ces croyances, même quand elles sont affirmées, ont tendance à être colonisées par d'autres et semblent donc particulièrement fragilisées dans la culture. On a vu par exemple que 84 % de la population globale déclarait *croire en Dieu* en 1990 (70 % des jeunes Québécois en 2002). Mais quand on questionne ces répondants à propos de ce que représente pour eux ce signifiant – *dieu* – on se rend compte que la majorité ne réfèrent plus à l'univers judéo-chrétien du Dieu créateur et sauveur. Ils ont pris distance par rapport au *bon Dieu* de leur enfance. Ils font alors de Dieu une forme de l'énergie qui dirige le monde, une Force proche de celle qu'évoquent, par exemple, les

protagonistes de *La guerre des étoiles*, ou encore un Ordre des choses auquel chacun doit se conformer pour bien vivre, voire pour simplement *vivre*. Déjà en 1990, le Dieu judéo-chrétien était devenu minoritaire chez les *croyants en Dieu*. Il ne rejoignait plus que 45 % d'entre eux, pour laisser place à des conceptions de Dieu répondant à une vision *déterministe*, celle d'un Dieu *immanent*, sinon un Dieu-président d'un consortium d'extra-terrestres décidant des destinées du monde.

Il en va de même de Jésus. Dans le sondage CROP de cet été, 74 % des Canadiens et 63 % des Québécois déclarent croire «en Jésus», mais dans une question subséquente, respectivement 51 % des Canadiens et 35 % des Québécois diront que Jésus est pour eux «l'unique fils de Dieu», reprenant ainsi à leur compte l'énoncé dogmatique de la tradition catholique. Pour les autres, il est plutôt «un prophète mystique» (9 % des Québécois), un «modèle» (30 %), voire «un homme comme un autre» (25 %). Certes, il s'agit toujours d'un homme extraordinaire, voire doué de pouvoir charismatiques, mais la conception qu'ils en donnent s'éloigne d'évidence de la tradition chrétienne.

De fait, au pôle opposé au champ des croyances traditionnelles qui manifestent une certaine fragilité, se dessine un territoire imaginaire que nous avons appelé *cosmique* parce qu'il réfère à une autre conception de l'unité du monde, la conception d'un ordre qui se présente dans *l'immanence* plutôt que dans l'évocation d'une *transcendance*. Qu'on l'appelle Dieu ou destin, on affirme alors l'existence d'une force inscrite au cœur de l'existence humaine et déterminant l'évolution du monde. La toute-puissance, en quelque sorte, semble avoir muté : du Dieu personnel créateur, juge et sauveur, vers la représentation impersonnelle d'une loi inscrite dans la matière même, cette matière dont la «science» décrypte les lois naturelles. De *l'ordre du désir* dont le Dieu judéo-chrétien était dépositaire, on passe ainsi à *l'ordre des choses*.

On reconnaîtra là un ensemble de thèmes chers au Nouvel Âge. Cependant, il n'est pas besoin d'être nouvelâgiste avoué pour les intégrer. Ils font partie de la culture ambiante, celle par exemple qui préside au déterminisme des marchés – souvent présentés comme *loi naturelle* de l'économie humaine – ou celle d'une vulgarisation scientifique qui célèbre le savoir

comme un contrôle de l'esprit humain sur les déterminations de la matière. De tels rapports à la globalité du monde influencent évidemment la conception qu'on se fait du *salut* des humains : si le monde est tributaire d'une telle énergie à la fois conservatrice et entropique, s'il dépend d'un ordre, d'une loi inscrite dans la matière elle-même, être sauvé signifie alors se *conformer* au plus près possible de cet *ordre des choses*, agir dans le sens de cette énergie, bref *réaliser son destin*. On envisage alors un salut *sécularisé* dont *la raison, la science et la technique sont les agents privilégiés, et qui consiste à éviter la souffrance et la déchéance physique et morale, voire la mort*, et pour cela vivre dans la plus grande conformité possible avec les *lois naturelles*. Le salut, c'est rêver d'une mort subite à un âge avancé mais où on aurait conservé toutes ses capacités. *C'est «pouvoir éviter la violence sous toutes ses formes, à commencer par la violence économique qui condamne tant d'êtres humains au chômage et à l'exclusion sociale. C'est enfin vivre dans un monde qui ne soit pas dénaturé par l'emprise humaine, un monde où la nature soit respectée et le développement maîtrisé»*⁷.

⁷ Éric Fuchs, «Problématique du salut à l'âge de la post-modernité», *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, no 207, décembre 1998, p. 142.

Se conformer à son destin, c'est bien ce que représente notamment la croyance en la réincarnation que nous avons évoquée en commençant. Celle-ci suppose en effet, elle aussi, une conception déterministe de l'histoire, une histoire du salut qui va d'elle-même vers une apothéose de l'humain, une histoire dans laquelle chacun est condamné à progresser, d'une incarnation à une autre. La logique en est simple et renvoie au sens commun. Nous sommes très conscients de la relativité de nos actes. À la manière des gens du Moyen Âge, nous sommes convaincus par nos expériences humaines de n'être ni complètement mauvais ni complètement bons. Alors que nos ancêtres ont mis en évidence, au sein même des traditions chrétiennes, le purgatoire comme lieu d'attente et de purification, de purgation avant d'accéder au paradis, nos contemporains font un pas de plus. Non seulement ils se savent dans l'entre-deux du bien et du mal, mais ils ont aussi une conscience aiguë limites de leur responsabilité. Ils savent, pour reprendre le mot de saint Paul, qu'ils font le mal qu'ils ne voudraient pas faire et ne font pas le bien qu'ils voudraient faire. Pourquoi dès lors seraient-ils coupables et condamnés pour l'éternité ? Pourquoi n'auraient-ils pas *une autre chance* ?

L'axe *traditionnel – cosmique*, polarisant transcendance et immanence, représentait en 1990 environ 75 % des énoncés de croyances. Les autres, nous a-t-il semblé, pouvaient être distribués par rapport à un second axe, traversant le premier puisqu'il représente des dispositions affectives permettant d'assumer ce dernier. À partir des énoncés de croyances qui nous ont été livrés, nous en avons qualifié les pôles comme sublimation du *moi* d'une part – les croyances invoquent alors un moi doté de pouvoirs de salut inhérents à sa propre force – et de réification du *social*, d'autre part, dans l'invocation de valeurs humaines auxquelles est accordé un statut d'absolu. Les notions de *bonheur*, de *fraternité*, de *progrès*, d'*accueil de l'autre*, d'*amour*, etc. sont alors affirmés dans l'indépendance par rapport à leur caractère relatif. Remarquons que le moi sublimé, bien sûr, peut très bien participer au pôle cosmique : il peut représenter une *parcelle de la divinité cosmique*, comme certains le désignent volontiers. Les valeurs réifiées, quant à elles, sont plus proches de la transcendance mais, appelées à s'imposer par elles-mêmes, représentent une sorte de rapport magique à cette dernière : l'amour finira toujours par vaincre la haine, la fraternité par l'emporter sur l'agressivité, le bonheur sur le malheur, l'accueil sur la violence faite à l'autre, malgré les erreurs humaines.

Nous voilà donc en présence d'un matériau représentationnel fort riche, fourni par la société contemporaine pour permettre aux individus de dépasser ses apories, ses contradictions et sa violence. Il représente une *recomposition* moderne de l'univers religieux dans la quelle les traditions sont devenues des entreprises productrices parmi d'autres. Dans beaucoup de cas, ces croyances renvoient d'ailleurs à une vision du monde *scientiste*, une épistémologie du XIX^e siècle, voire du XVIII^e, dans laquelle on croit que les représentations de la réalité sont des décalques conformes du réel, ayant oublié tout ce qu'Aristote et les philosophes ont pu enseigner concernant la fragilité de la perception, même assistée des plus puissants outils.

Nous ne pouvons nous attarder ici à des descriptions de contenu qui allongeraient indûment notre parcours. Signalons simplement le caractère structuré de cet univers représentationnel. Si on distribue les croyances à partir des deux axes, on obtient un paysage relativement cohérent dont les points de repères peuvent être identifiés et dans lequel chacun peut se situer. Cette cohérence n'est cependant plus

produite par un discours d'autorité, ni en fonction de la noblesse des traditions, mais elle répond à une logique de marché. Elle ne se réduit cependant pas à un univers chaotique et sans loi, ni à une nébuleuse dans laquelle chacun serait aveugle quant au sens de sa vie. C'est pourquoi elle nous a poussés à remettre en question le concept de *religion à la carte* pour le remplacer par celui d'*itinéraire de sens*.

II. De la religion à la carte aux itinéraires de sens.

Qu'est-ce qu'un *itinéraire de sens* ? Disons pour commencer qu'il s'agit d'une *composition personnelle* dont la logique n'est plus celle des institutions du sens, celle des dogmatiques, mais une logique *affective*, renvoyant aux besoins sentis et appréhendés par les individus, c'est-à-dire à la façon dont chacun est *affecté* par les expériences qui s'imposent à lui.

Illustrons par deux exemples. Le premier est celui d'une femme dans la quarantaine, ingénieure, divorcée, avec deux adolescents à la maison. Elle nous dit en entrevue, presque dans un même souffle : «J'ai été gravement malade il y a quelques années et si je suis sortie de cette maladie, c'est *grâce à la Providence*». Elle

avoue même, alors, avoir «*réappris à prier*», alors qu'elle était et se dit toujours «non pratiquante». Et elle continue: «J'ai réussi en affaire, *par la force de mon moi*» et «j'ai divorcé *à cause du destin*». Cette femme, en alignant ainsi trois références croyantes appartenant à des champs différents (la tradition, le moi, le cosmique) est pourtant loin d'être incohérente. Elle procède plutôt à une *relecture* de sa vie en tentant de comprendre les événements qui lui sont arrivés. Elle *intègre* ainsi trois façons de croire qui, théoriquement, pourrait être considérées comme incompatibles, s'excluant *dogmatiquement* les unes des autres mais qui renvoient à des événements l'ayant *affectée* et qui, par là, s'*intègrent* dans la logique *affective* qu'elle donne à sa vie.

Deuxième exemple : celui d'une dame de 77 ans, la plus âgée de notre échantillon, épouse d'agriculteur ayant passé la majeure partie de sa vie en milieu rural mais vivant depuis quelques années chez son fils en banlieue de Québec. Lucide, elle ne se fait pas d'illusion quant à la fidélité de ses enfants puisque, remarque-t-elle, «la première fois qu'ils m'ont amenée à la messe, ils ne savaient pas très bien où se situait

l'église»... Catholique convaincue, elle s'avère capable de donner un exposé cohérent et fort complet du catéchisme qu'elle dit avoir toujours respecté. La responsable de l'entrevue, jeune étudiante universitaire, en était elle-même éblouie, jusqu'au moment où elle s'entend dire : «*Que suis contente depuis qu'on a ça dans notre religion, la réincarnation!*»

Ces deux *croyantes*, à leur façon, construisent l'histoire de leur quête de sens comme un itinéraire, un parcours effectué qui leur a permis de surmonter les obstacles rencontrés dans leur vie. Ce parcours est ponctué d'*événements* : des irrptions d'une altérité qui s'impose à la vie. La femme ingénieure n'a voulu ni la maladie, ni le divorce, quoiqu'elle ait cherché la réussite en affaire. Chaque événement est aussi un *avènement* : il donne lieu à un nouveau rapport croyant au monde, une structure nouvelle de l'imaginaire s'y appuie pour donner cohérence à l'existence. La dame plus âgée soumet une expérience différente de la plus jeune mais non sans affinité avec celle-ci. Elle est restée fidèle à la tradition reçue dans son enfance, mais retraitée, elle découvre un autre univers. Elle est notamment devenue grande consommatrice de télévision. Sans rupture formelle avec ses fidélités antérieures, elle y intègre tout

naturellement ce qu'elle perçoit alors comme une nouveauté *autorisée*. Elle greffe à la cohérence de son catéchisme bien appris, reçu d'autorité, un message qui lui parvient par une autre autorité, celle des médias.

Ces deux recompositions de l'univers représentationnel nous mettent en présence de démarches sensées qui n'ont rien à voir avec un grappillage de croyances hasardeux, mais qui concernent la structuration de leur histoire par des sujets humains voulant donner du sens à cette histoire. C'est précisément ce que représente la notion d'*itinéraires de sens*.

Reconnaissons lui quatre caractéristiques :

1. Les itinéraires de nos répondants ne se présentent pas comme une carte routière du Club automobile sur laquelle on aurait surligné la façon de se rendre d'un point de départ à un point d'arrivée. Ils n'incluent pas la notion de *destination*. Ils représentent, plutôt, pour ceux qui les évoquent, des *relectures* d'une route parcourue dont, au départ, ils ne connaissaient pas le parcours. S'ils indiquent des chemins parcourus, ils se taisent quant aux chemins qui restent à parcourir. Ceux-ci restent

inconnus. Un seul aspect de l'avenir est volontiers évoqué comme l'objet d'un savoir : de la même façon qu'on a changé d'univers croyant dans le passé, on sait qu'on en changera vraisemblablement dans l'avenir. Rien n'y est définitif.

2. Quel qu'il soit, l'itinéraire parcouru est très généralement assumé par le sujet comme un *progrès*. On peut certes reconnaître, dans le passé, des erreurs, des fautes, des impasses, mais dans l'ensemble, les mouvements effectués ont fait progresser vers ce qu'on considère être une plus grande conscience. On a d'ailleurs le sentiment de les avoir effectués *parce* qu'ils faisaient progresser. Ayant épuisé les limites du sens à un certain stade, on a rebondi vers plus de sens.

La composition des itinéraires de sens, dirions-nous avec Bachelard ⁸ (qui applique ce raisonnement à la science), a ainsi besoin de croire au progrès. Et ce progrès n'est repérable, bien sûr, que parce qu'on y croit. Le labeur itinérant des constructions de sens, à l'instar du travail scientifique, doit toujours dépasser ses acquis pour ne pas s'abîmer dans son propre imaginaire. Il répond lui aussi à un impératif

⁸ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 13.

de performance bien moderne. La vie n'est pas liée à un sens acquis, mais à l'exigence de *performer* un sens, qu'on le considère comme construit avec l'aide Dieu, ou comme donné, dans l'ordre des choses.

3. Les moments de recomposition identifiés dans l'histoire croyante de chacun sont généralement associés à des expériences de rupture, expériences non voulues, souvent souffrantes, mais inauguratrices d'un nouveau rapport à l'environnement. La rupture ici fait *événement / avènement*. L'événement est indépendant de la volonté personnelle mais l'avènement nécessite, de son côté, un apport décisionnel. Il suppose un *investissement* du sujet, investissement par lequel le sens mis en place est voulu, assumé. Sinon, comment pourrait-il se donner comme un dépassement? La croyance apparaît, ainsi, *comme une réalité* qui se structure à *partir du vide* laissé par une absence⁹. Ancré dans une blessure, l'événement / avènement représente un *élan* à partir de la plaie, voire de la béance ouverte par la rupture. Si elle ne prend pas la place des encadrements

⁹ Guy Petitdemange, «Voir est dévorant», in Luce Giard (dir.), *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Recherches de science religieuse, 1988, 125-145.

devenus désuets, ni des religions traditionnelles, ni des religiosités techno-scientifiques, la croyance ouvre ainsi des espaces inédits où le sujet advient par le risque même qu'il prend par rapport au sens de sa vie. Il se met alors en *mouvement*. Il se définit par son *penchant*, dans une incitation à partir, à poursuivre, à se déplacer. L'univers du sens n'est pas un univers arrêté mais un univers de *mouvements*.

4. Dans tous les cas, l'univers croyant, à quelque stade qu'on le considère, signe une *inscription* de l'histoire personnelle du sujet dans une histoire plus large, celle de son environnement, de sa culture. Il n'y a pas d'itinéraire de sens qui puisse être pensé en dehors du poids des expériences déjà vécues, dans les possibilités et les limites d'une culture donnée. Certes le sujet *se constitue* en voulant autre chose. Dans cette volonté, il peut invoquer ou révoquer les contraintes qui l'ont mis au monde. Il ne peut cependant pas en faire abstraction. Un itinéraire de sens est l'assomption du poids d'une histoire personnelle et sociale, en même temps que d'une culture, dans le geste d'y prendre appui pour se propulser *ailleurs*.

Voilà ce que nous enseignent, en gros, les croyances des Québécois quant à leur appropriation contemporaine de l'univers du sens. Certes, on ne peut rien voir là de ce qui serait une *restauration*

des anciennes structures religieuses d'encadrement social, restauration à laquelle certains continuent de rêver. On ne peut y voir non plus un désintéret. Si, aujourd'hui, les spiritualités sont en vogue alors que les *religions* semblent dépérir, c'est bien parce que la quête spirituelle, cette quête d'un sens au-delà des contraintes de la vie quotidienne, est active. Elle est même d'autant plus active que la vie quotidienne impose à chacun l'expérience des limites, une expérience qu'il faut dépasser pour, précisément, ne pas rester enfermé dans le non-sens.

Certes les croyances, il faut le redire, répondent à une *logique de marché*, et non plus à une logique de tradition. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela veut dire qu'elles s'offrent comme des possibilités de répondre à des besoins. Le dynamisme des marchés, dans ce domaine comme dans les autres, repose sur leur capacité à s'adapter aux besoins qui se manifestent, voire même à créer des besoins quand ceux-ci ne se manifestent pas suffisamment. Il est dans l'intérêt des marchés que les *biens de salut*, ce que sont les croyances comme les appartenances, soient éphémères et en concurrence les uns avec les autres. Plus cette concurrence est forte, plus les transactions sont nombreuses.

Aussi les besoins qu'on prétend satisfaire, dans cette logique, sont-ils essentiellement des besoins à court ou moyen terme. La satisfaction doit être volatile pour que le marché reste dynamique. Les croyances adoptées par nos répondants s'usent au gré même de leur vie qui évolue. Il faut donc en changer quand elles deviennent désuètes. Changer de croyances devient ainsi l'indicateur du fait qu'on est bien *en progrès*, qu'on n'est pas arrêté.

Chez le consommateur, par ailleurs, se manifeste aussi une rationalité qui en est une de marché. Le croyant se veut un être *rationnel*, c'est-à-dire capable, sur ce marché comme au centre d'achat où il se procure ses vêtements, d'optimiser son investissement, de repérer ce qui représente le meilleur rapport qualité/prix. Il veut dépenser le moins possible pour obtenir le plus possible, et s'il s'avère que le rendement de sa dépense paraît meilleur ailleurs, dans la boutique voisine, si cette dernière est susceptible de lui procurer plus de satisfaction à court ou à moyen terme, il hésitera peu à changer ses allégeances. Ce n'est pas là cynisme, mais simple rationalité, la même rationalité que la culture commune valorise dans tous les domaines de l'existence.

Évidemment, cela met les traditions en mauvaise position. Quand elles offrent leurs produits sur le marché des biens de salut, elles se trouvent souvent en porte-à-faux. Les équivoques que manifestent l'offre et la demande sacramentelle du catholicisme, notamment, en fournissent d'abondants et éloquents exemples. Le baptême, pour le pasteur d'une communauté ecclésiale, est une proposition d'*engagement* à la vie chrétienne. Pour le demandeur/consommateur, il est plus souvent qu'autrement un *droit* que l'Église doit lui reconnaître. Le mariage, traditionnellement, représentait un passage, l'engagement à une vie familiale. Pour les couples qui cohabitent déjà depuis plusieurs années, il représentera bien davantage, même (et surtout) dans sa ritualité chrétienne, l'inscription d'un état de fait dans une tradition, où on fait intervenir chants en latin, voitures anciennes à la porte de l'église, fête intergénérationnelle... La recomposition personnelle du sens et sa proposition par les institutions de tradition peuvent très bien cohabiter sans véritablement se rencontrer.

III. Des itinéraires-types

Les itinéraires de sens sont multiples. Ils s'accordent aux expériences vécues par les sujets et on peut penser que celles-ci présentent une grande diversité. Pourtant, on peut reconnaître aussi des itinéraires types qui sont tels dans la mesure où ils correspondent non seulement à des histoires individuelles mais à des configurations de l'histoire sociale et culturelle. Ils rejoignent, par là, un nombre plus ou moins important d'individus. Au Québec, les itinéraires-types les plus facilement observables sont ceux qui correspondent à une certaine transmission intergénérationnelle de la culture.

La génération qui avait 20 ans en 1960, par exemple, a vécu avec ses aînés la Révolution tranquille et en a assumé les valeurs. Anticléricale, elle l'a certes été parce qu'il lui fallait bien, dans la mesure où elle entendait occuper les places sociales disponibles, déplacer ceux qui les occupaient déjà, c'est-à-dire les clercs. Cet anticléricalisme en était davantage un d'intérêt que de dogme. Cette génération a ainsi créé le concept d'obscurantisme religieux attribué aux temps qui l'ont précédée. Elle a voulu dissiper par ses lumières la grande noirceur (la *Grande noire Sœur*, disait Georges Dor) sans tenir compte des débats intellectuels qui prenaient déjà place dans le

catholicisme lui-même et qui, dans certains cas, ont modelé les idées mêmes de la Révolution tranquille ¹⁰.

La génération suivante, celle des *baby boomers*, a hérité de cette critique. On peut cependant déjà se demander jusqu'à quel point cette dernière avait quelque fondement dans son expérience. Le catholicisme perdant sa fonction d'encadrement de la culture, l'Église s'appauvrissant de jour en jour au cours des années 80 et 90, les objets en devenaient en tous cas de moins en moins évidents. Quoi qu'il en soit, ces *baby boomers* porteront à leur tour un regard sans pitié, parfois cruel, sur le passé catholique des Québécois, étalant du même coup leur mémoire blessée.

La toute nouvelle génération, celle qui atteint aujourd'hui l'âge adulte, reçoit elle aussi ce discours critique, certes. Mais celui-ci ne correspond pour elle à aucune expérience effective. Elle n'a reçu aucune socialisation religieuse de type traditionnel et est en conséquence complètement sécularisée. On peut donc se

demander quels seront ses itinéraires de sens typiques. Adoptera-t-elle sans critique, notamment, l'idéologie scientiste de ses aînés ?

Pour les plus vieux, en effet, ceux qui sont nés avant 1960, les premières années de l'existence ont été celles d'une socialisation religieuse traditionnelle. Ils référeront volontiers en entrevue à leur *enfance à l'eau bénite* ¹¹. Paradoxalement, ce n'est cependant ni leur famille ni l'environnement paroissial qui a le plus communément marqué les dix premières années de leur vie. Dans la société québécoise du temps, on ne parlait que peu de religion en famille même si on en pratiquait conformément les rites. La religion était du domaine de spécialisation des clercs. Quant à la paroisse, on l'appréhendait plutôt comme lointaine, avec sa culture rituelle figée et ses discours «savants». Si elle exerçait une fonction de surveillance sur la socialisation infantine, cette dernière ne passait qu'assez peu par elle, sauf exception. C'est bien l'école, par contre, qui effectuait cette socialisation religieuse. Une école *primaire* dont le projet pédagogique s'inscrivait dans un projet religieux, et dont l'encadrement, sinon le personnel lui-même, était religieux. Produire un bon citoyen, dans la

¹⁰ É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «Grande noirceur»*. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille, Québec, Septentrion, coll. «Les cahiers du Septentrion» 22, 2002, 200 p.

¹¹ Denise Bombardier, *Une enfance à l'eau bénite*, Paris, Seuil, coll. Points roman 387, 1990, 222 p.

société traditionnelle québécoise, était l'équivalent de produire un bon chrétien, c'est-à-dire un homme ou une femme conscient de ses devoirs – en premier ceux qu'il doit assumer envers l'Église –, fidèle à sa communauté et partageant l'imaginaire croyant du catholicisme identitaire dont celle-ci se prévalait.

On ne s'attardera pas au conformisme que pouvait receler cet encadrement. Les gens de l'époque en ont eux-mêmes abondamment fait la critique. Notons simplement que pour les générations aînées de Québécois, l'enfance aura généralement été croyante selon l'orientation du pôle traditionnel de notre schéma initial.

Pour la plupart des aînés d'aujourd'hui, la première rupture dans cet univers croyant se sera produite à l'adolescence, non pas en raison de la puberté mais en raison d'une socialisation encore portée par l'école mais dont les orientations, dès lors, auront changé. L'école secondaire des années soixante et soixante-dix en effet, n'est plus le collège classique qui prétendait former des humanistes, mais bien une entreprise entendant former des citoyens productifs, et pour cela leur procurer d'abord des *savoir faire*. Ses arguments motivationnels

sont déjà largement tournés vers la glorification de la rationalité et de la technique, en accord avec les demandes d'un marché de plus en plus exigeant. Cette école s'inscrit d'emblée dans les idéaux de la modernité. Elle en fait peu la critique et les propose comme des voies de salut pratiquement incontournables. Fait alors saillie, dans l'univers croyant de nos répondants, le pôle que nous avons appelé *cosmique*, non pas tant par ses représentations nouvelâgistes que par ses représentations les plus conventionnelles : valorisation du progrès, de la toute-puissance de la science et de la technique, exigence de performance individuelle, dans la concurrence de chacun contre tous.

Mais cet engouement, pour beaucoup, ne durera pas. Le passage à l'âge adulte, nous dit-on, aura alors été un temps d'épreuve, comme il l'est toujours aujourd'hui pour les jeunes générations. On y fait *l'expérience des limites* qui provoque la désillusion par rapport aux croyances somme toute naïves de l'adolescence. Qu'elle s'appelle échec scolaire, impossibilité d'insertion professionnelle, ou encore maladie, échec amoureux, cette expérience des limites impose de redéfinir sa vision de l'existence. Elle met le sujet en demeure de trier parmi les influences reçues, d'effectuer des choix personnels. Quels que soient les chemins qu'ils ont alors pris, nos répondants nous

avouent avoir dû s'appropriier personnellement leur univers croyant, en fonction de leurs besoins et de leur expérience, c'est-à-dire en fonction des manques vécus dans leurs configurations antérieures.

Il peut arriver, dans quelques rares cas, qu'on se souvienne alors des croyances de l'enfance et des traditions religieuses qui les ont portées. Dans la plupart des cas, on s'ouvrira plutôt à la multitude des offres proposées par le marché pour moduler son univers, un peu à la manière de la femme ingénieure citée en exemple. Coup de réel, l'âge adulte se propose comme un ensemble d'expériences de deuil par rapport aux aspirations magiques de l'enfance et magico-utopiques de l'adolescence. C'est là que l'espace des *spiritualités* devient parfois séduisant. Sans nécessairement susciter d'engagements profonds – on veut à tout prix éviter les embrigadements –, il se manifestera comme une sorte de quête de la vraisemblance, notamment dans des incursions vers le Nouvel Âge, les aventures ésotériques ou exotiques. On apprend à bricoler sa vie, quelque part entre la magie de Loto-Québec, la sagesse des arts martiaux chinois, la méditation zen et la Providence de Dieu.

Bien sûr c'est dans cet âge adulte que se dessinent, pour quelques-uns, des trajectoires sectaires. Celles-ci restent cependant très rares, malgré la médiatisation que vaut le caractère spectaculaire et dramatique de certaines dérives. Pour la plupart, on restera dans les limites de la *vraisemblance*. Les solidarités recherchées, en étant ainsi croyant, ne sont pas des solidarités communautaires engageantes, ni à la manière des sectes et ni à la manière de celles qu'on attribue aux Églises (et qui les rendent peu attirantes), mais des solidarités de réseaux, dans la communauté *virtuelle* de ceux qui pensent de la même façon, qui partagent des expériences supposées semblables. Le réseau vient ainsi compenser l'absence de communauté réelle, voire l'impossibilité de cette dernière. Ces communautés virtuelles, il faut cependant le noter, ne consistent pas à gérer de la différence, comme le fait la communauté familiale qui réunit des personnes d'âge et de sexe différents, ou encore la communauté villageoise qui associe dans le *vivre ensemble* des familles de statut social différent. Dans les activités de réseau, à l'instar du clavardage sur le *web*, on cherche plutôt à reconnaître chez l'autre le semblable qui permet de solidifier une identité autrement solitaire. Ces activités deviennent d'autant plus recherchées qu'elles représentent des supports efficaces, quoique éphémères, à la vraisemblance qu'on entend donner à sa vie.

Les générations plus jeunes, on le comprendra, connaissent des itinéraires de sens typiques différents de celui qui vient d'être exposé, simplement du fait qu'elles n'ont pas connu le même point de départ, soit la socialisation religieuse traditionnelle propre à l'enfance de leurs aînés. Par contre, à l'instar de ces derniers, elles ont connu l'influence prédominante des visions du monde modernes, technicistes et scientistes. Elles ont souvent été amenées à croire profondément dans le progrès et la réussite assurés par la seule force du savoir-faire, sinon par la chance, et à un ordre du monde déterminé par la logique des choses à laquelle il faut se conformer pour survivre. Elles ont reçu ce type de socialisation dès l'école primaire, celle-ci les poussant déjà vers des comportements performatifs, sans compter les influences omniprésentes du sport et du spectacle médiatique, toutes orientées vers la concurrence et la performance. Ces générations plus jeunes, celle des *baby boomers* et à fortiori celle qui les suit, auront aussi connu plus tôt la désillusion propre au passage à l'âge adulte, affrontant de plus en plus nombreux, dès l'adolescence, l'expérience des limites. Surtout quand elle se prolonge ¹², cette adolescence devient alors une expérience de

¹² Voir à ce propos Tony Anatrella, *Interminables adolescences: les 12-30*

souffrance et d'anomie : la même société qui incite à une autonomie sexuelle et affective de plus en plus hâtive, valorisée par la culture et lourdement appuyée par les médias, souvent même promulguée par des discours à prétention scientifique, repousse de plus en plus tard l'autonomie économique et sociale. Cul-de-sac des routes du sens, puisqu'on est dans l'impossibilité de traduire en projets humains responsables l'autonomie dont on pense disposer, c'est une époque de la vie qui pour beaucoup perdure dans la dépendance et la précarité et où l'identité personnelle que consolident les croyances est éminemment fragile ¹³.

S'installe alors une quête de sens qui trouve difficilement ses balises et conduit parfois au bord de la détresse émotionnelle, sinon carrément dans la dérive affective. La littérature et le cinéma contemporains (pensons par exemple au film de Denis Villeneuve, *Maelström*) nous mettent constamment en face de ces situations de

ans, puberté, adolescence, post-adolescence, la «société adoléscentrique», publié avec le concours du Centre national des Lettres, Paris, Éditions Cujas, 1988, 222

p.
¹³ Pour aller plus loin, voir notre article : «Le monde des jeunes aujourd'hui: une culture étrangère à l'Église?», *Théologiques*, volume 6, no 1, mars 1998: *Autres regards sur la laïcité*, 81-102.

vie. Les statistiques de suicide et de détresse affective en indiquent clairement les difficultés.

Quoi qu'il en soit, l'univers croyant des Québécois, ainsi qu'il se donne à explorer, est tout sauf insignifiant. À beaucoup d'égards, c'est un univers saturé de croyances dans lequel le problème majeur n'est pas de *croire* mais de *croire ensembles*, dans l'institution de solidarités humaines qui feraient du chercheur de sens un être qui ne serait pas irrémédiablement seul. Parce que beaucoup, dans ce contexte d'itinéraires de sens compliqués et sans cesse à reprendre, finissent par trouver vide l'horizon de leur vie. Désillusionnés des mirages de la toute puissance, ils se retrouvent sur des routes sans balises menant vers des horizons évanescents. Leur expérience devient alors cette expérience du rien dont Bernhard Welte dit qu'elle est, désormais, *l'expérience religieuse fondamentale de l'humanité*. Citons: «Là où s'est retirée l'expérience de Dieu et, avec elle, l'expérience religieuse, s'est introduite l'expérience du rien. Et cette expérience constitue le véritable fondement de toutes les formes du nihilisme moderne. [...] Mais il faut encore rappeler ceci : faire l'expérience du

rien est tout à fait autre chose que de ne pas faire d'expérience. Celui qui fait l'expérience du rien fait une véritable expérience, il rencontre quelque chose qui le touche, l'ébranle et le transforme»¹⁴. C'est bien là la raison pour laquelle les humains cherchent à s'y soustraire et comblent le vide appréhendé de leur vie par des croyances.

Or, on le voit bien, c'est dans le passage entre l'enfer des choses et l'horizon vide que peut advenir une subjectivité désirante. Le sens est ainsi un bricolage à l'encontre de la mort. Un bricolage, puisqu'il consiste à construire, à partir des matériaux disponibles, un lieu pour le désir de vivre. Dégagé des sens obligés que lui impose la culture, le sujet émergent devient alors un *itinérant*, un marcheur sur les routes sans balises d'un sens qu'il doit reconstruire à chaque pas, d'une volonté de vivre qu'il doit *ré-élire* à chaque souffle. Comme un itinérant, le croyant contemporain est un marcheur sans destination préétablie et sans *domicile fixe*. Comme il n'est pas fixé, il ne possède que très peu d'outils pour bâtir des ponts sur les rivières d'angoisse qui le submergent. Il ne peut survivre qu'en

¹⁴ Bernhard Welte, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 1988, p. 54.

empruntant à son environnement immédiat, toujours changeant. Il se nourrit d'une *culture de proximité*. Il est un bricoleur de *survie*. Le sens de sa vie, c'est, pour ne pas mourir, de mettre un pas devant l'autre. Chaque pas est un choix éthique, une décision de vie, l'élection d'une direction, tout en sachant que rien ne garantit une destination. Et chaque pas est aussi un acte esthétique, un dépassement de la mort par la création d'un sens provisoire. Si ce sens éphémère paraît dérisoire aux yeux de ceux qui ne le partagent pas et le jugent en étrangers, il est toujours vital pour celui qui s'y accroche.

* * *

Pour terminer, revenons au constat du sondage CROP évoqué en introduction, cet écart constant qui semble s'établir entre les croyances des Québécois et celles des autres répondants. Son explication n'est pas sans lien avec la question plus large de l'identité. Au Québec, les liens entre les convictions religieuses – ici réduites à l'imaginaire croyant – et l'appartenance culturelle des citoyens sont désormais complètement distendus. La confession religieuse – au sens de confesser une foi, une appartenance et à fortiori un univers

croyant – n'est plus aucunement significative en termes d'appartenance culturelle, ce qui n'est pas nécessairement le cas ailleurs en Amérique ni au Canada anglais.

Autrefois, le Canadien-français était automatiquement identifié au catholicisme, face à un monde anglo-protestant. La Révolution tranquille et la sécularisation des institutions québécoises ont favorisé l'émergence d'une identité plutôt politique que culturelle, liquidant du même coup la dimension religieuse de cette identité, alors qu'ailleurs en Amérique l'appartenance confessionnelle, y compris catholique, reste toujours un facteur identitaire renvoyant l'individu à l'histoire plus ou moins perdue d'un groupe, en contexte confessionnel pluraliste. Se reconnaître catholique aux États-Unis ou au Canada anglais, c'est du même coup se reconnaître une origine : italienne, irlandaise, polonaise, portugaise, ukrainienne, etc. Parfois, certes, cette identité reste purement symbolique, sans contenu pratique. Elle est alors, comme dit Joan Marshall des anglicans de Montréal, «l'ultime refuge d'une identité perdue»¹⁵. Représentants de l'*establishment* traditionnel,

¹⁵ Joan Marshall, *A Solitary Pillar. Montreal's Anglican Church and the Quiet Revolution*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994, 220 p.

ces derniers sont en effet devenus, au Canada même, une infime minorité dispersée dans le monde anglo-américain ¹⁶. Il n'en va pas de même pour le Québécois francophone, plus radicalement sécularisé dans son rapport aux traditions et mis en demeure d'intégrer une identité inédite : celle d'un sujet devant produire le sens de sa vie indépendamment de toute communauté d'encadrement, nonobstant ses référents linguistiques et certains traits culturels pris en charge par des leaders eux-mêmes sécularisés.

La recomposition de l'imaginaire croyant par les individus prend alors une forme inédite. L'identité qu'on y cherche ne représente plus une position sociale dans un ordre économique, politique ou culturel. Elle représente plutôt une appropriation de son existence propre, dans une histoire singulière, s'alimentant de ce que la culture ambiante lui procure. Elle est irréductible à une position acquise une fois pour toute. C'est là, il faut le dire, un terrain tout à fait nouveau pour la recherche en sciences religieuses, comme pour la

compréhension de la culture en général : il nous met en présence d'un monde «religieux» dont les enjeux sont inédits dans la mesure où ils concernent moins les groupes et les collectivités que les sujets eux-mêmes, dans leur possibilité de donner cohérence à leur être au monde.

¹⁶ Ils ne représentent plus, en 1991, que 8,11 % de la population canadienne (1,4 % des Québécois).