

Postface

L'ÉTUDE DE LA RELIGION AU QUÉBEC : COMMENT ? POURQUOI ?

Michel Despland

QUAND Bon-Joseph Dacier entreprit d'organiser les travaux de l'Institut de France qui devaient être présentés en 1808 sous le titre de *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789*, il répondait à une commande du Premier Consul. Quand Jean-Marc Larouche et Guy Ménard entreprirent la production d'un collectif sur l'état des sciences religieuses au Québec, ils se lançaient tout seuls et faisaient face à un double défi. Il fallait d'une part surmonter la préférence pour des publications individuelles ou des publications maison. Il fallait aussi parvenir à être complet, mesuré, et juste. La liste des auteurs atteste le succès au premier titre — encore que quelques-uns aient préféré s'exclure. Au second titre, le succès est encore plus net, bien que des facteurs échappant à la volonté — soit des organisateurs soit des auteurs abordés — aient laissé quelques trous. Mais le milieu peut être fier que la richesse et la diversité des travaux accomplis soient maintenant bien mis en vitrine.

*

L'organisation du volume fait que le lecteur est d'abord informé, dans les *deux premières parties* de l'ouvrage, des travaux sur les *traditions religieuses* ainsi que sur un certain nombre de grands *textes sacrés*. Ce choix repose sur la longue pratique d'un métier qui a fait ses preuves : l'étude des textes et des monuments dans leurs langues et leur contexte. La pesanteur de la durée longue, mais aussi la réalité des changements. Dans le passé, ce sont l'histoire et la philologie qui ont fourni les méthodes sûres donnant solidité à notre science. Aujourd'hui la catégorie « traditions religieuses » permet de juger si le panorama placé devant nos yeux est bien complet. Notons tout d'abord un point intéressant : l'absence de distinction entre les « grandes » religions et celles auxquelles certains ne se font pas faute de rappeler

qu'elles n'ont que peu d'adeptes¹. En matières religieuses, les gros bataillons ne devraient pas cacher les petits. On trouve donc les traditions inuit aussi bien que l'islam. La catégorie de « traditions religieuses » permet aussi de noter, en creux, celles qui sont pratiquement absentes de la recherche québécoise : rien, par exemple, sur l'Extrême Orient (Chine, Japon), rien sur l'Afrique ou l'Océanie. Rien non plus sur Haïti malgré l'importance de l'immigration haïtienne au Québec. Les contribuables choisiront sans peine un kilomètre d'autoroute de plus plutôt que trois ou quatre postes en histoire des religions... Par ailleurs, le désir des responsables du projet d'accorder une place sensiblement égale à toutes les traditions religieuses a vraisemblablement amené à passer sous silence des pans parfois importants de l'étude de certaines traditions, notamment celle du catholicisme québécois. Notons ainsi, par exemple, l'absence d'une section portant sur les *études patristiques* — où des Québécois ont fait un apport décisif au renouvellement de la théologie. Et, pour modifier la phrase qui ouvre l'article de Raymond Lemieux, le catholicisme au Québec, à côté d'une question de culture, est aussi une question religieuse. Hormis les indications trouvées dans l'article de Robert Mager sur la transmission de la religion, on n'apprend pas grand-chose sur la vie des paroisses, des communautés religieuses. Dans un certain nombre de cas, il est vrai, l'absence de tels dossiers tient avant tout à l'indisponibilité de ceux qui auraient pu les produire avec compétence.

Mais, ceci dit, ne perdons pas de vue l'essentiel : l'étalage des compétences ici exhibées n'existait pas il y a une vingtaine d'années. L'âge moyen des auteurs témoigne assez clairement combien de jeunes chercheurs se sont récemment tournés vers l'étude des religions dans l'une ou l'autre des nombreuses aires culturelles de notre planète. Cette partie du volume témoigne d'un grand bond en avant. Rappelons que la science moderne est indéfectiblement attachée au projet de totalisation : connaître toute l'humanité.

Outre les nombreux mérites du découpage selon les traditions attestées dans l'histoire, il faut ajouter que la recherche contemporaine ne cesse de trouver des raisons pour déplorer certaines conséquences de ces découpages. Un exemple suffira. L'article de Louis Painchaud le montre bien : le *gnosticisme* n'est plus vu comme une tradition parallèle, rivale potentielle ou réelle du christianisme ou du judaïsme. C'est un courant dont les eaux se sont mêlées à celles des deux religions qui ont pris consistance dans l'histoire. Les cloisons entre ces trois « ismes » étaient perméables. (En fait, les maîtres des orthodoxies n'ont jamais réussi à boucler les frontières

1. Des intervenants dans les débats de l'an 2000 sur la place de l'enseignement des religions dans les écoles publiques se sont embourbés dans des efforts pour établir la liste minimum des religions ayant joué un rôle important dans l'histoire universelle. Pour les embarras causés aux États-Unis par la notion de *world religions*, on pourra lire l'article de notre collègue de l'U. McGill Katherine K. Young, « World Religions : A Category on the Making ? », 1992.

comme ils le désiraient.) L'historien des religions ne s'occupe pas que de continuités et de traditions soigneusement préservées par quelque orthodoxie (quoiqu'en pensent certaines écoles d'historiens). L'histoire des religions doit aussi s'occuper de naissances, des transitions, de mélanges, de métamorphoses.

Une *troisième partie* traite des nouvelles manifestations du religieux dans la culture. On trouve là un témoignage sur des travaux qui démontrent l'apport novateur de plusieurs de nos collègues. Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. xvi) a proposé que « l'émergence de l'État est à concevoir comme la première révolution religieuse de l'histoire ». Ce que l'on appelle les « grandes » traditions religieuses ont soit donné naissance à des États soit appris à vivre avec eux dans des relations plus ou moins conflictuelles. Or, les nouvelles manifestations ignorent superbement la régulation étatique et opèrent, apparemment avec bonheur, dans la sphère du privé et du marché². À la limite, on s'inscrit à un séminaire de croissance spirituelle comme on loue une voiture pour une fin de semaine.

Les raisons abondent pour mettre à part ce type de démarches religieuses. Elles sont en effet très différentes de ce qui, pour nous, était traditionnel. Avec elles, on n'est vraiment plus dans le monde des catholiques de jadis ou dans celui des anglicans des Cantons-de-l'Est d'il y a trente ans. Elles nous aident aussi à prendre conscience de traits qui se trouvent aujourd'hui à des degrés divers chez tous les croyants. Il faut en effet admettre que les catholiques d'aujourd'hui — comme les anglicans des Cantons-de-l'Est — ne sont plus ce qu'ils étaient ; ils lisent, par exemple, les livres du Dalaï Lama. Un très large éventail de positions religieuses est à leur portée dans la foire aux idées — et ils achètent. Bref, des comportements caractéristiques de la société de consommation sont repérables dans toutes les appartenances religieuses. Les religions afro-brésiliennes ont été, à cet égard, des laboratoires pour l'étude des phénomènes d'hybridation culturelle. Quand, dans les années cinquante, Roger Bastide publiait ses travaux sur le candomblé et la fluidité du folklore brésilien, ce qu'il décrivait et analysait semblait fort différent de ce qui se passait dans les terres de chrétienté³. Aujourd'hui, ses outils conceptuels nous aident à comprendre ce qui se passe chez nous⁴. Josée Lacourse note avec finesse que les anthropologues qui ont étudié ces pratiques religieuses ont été accusés de produire une nouvelle théologie. Rien de plus compréhensible : ils décrivaient un autre

2. Notons que des États, après avoir tenté de contenir l'essor des hérétiques chrétiens, des juifs ou des musulmans, entreprennent maintenant de faire œuvre de salubrité publique en voulant « contrôler » ce qu'ils appellent des « sectes »...

3. Voir, entre autres, Bastide, 1972, 1975.

4. Voir par exemple, dans ce collectif, le texte de Guy Ménard sur les déplacements de l'expérience du sacré.

monde, ils en reconstituaient le sens. Et ce sens, qui paraissait légitime dans le cas des Afro-brésiliens, devenait disponible pour les lecteurs ; c'était bel et bien commencer à enseigner « une autre théologie ».

L'émergence de ces nouveaux comportements me semble devoir être mise en rapport avec les analyses portant sur la crise de l'État. L'État fut indubitablement la plus grandiose des inventions de l'Occident, la plus universellement imitée aussi. On commence à douter qu'il faille y voir (à la manière de Hegel) le stade ultime du développement des civilisations. En 1974, dans *La société contre l'État* (Paris, Minuit), Pierre Clastres s'élevait contre les anthropologues qui écrivaient que les sociétés dites « primitives » n'avaient pas « réussi » à développer des formes étatiques. En s'appuyant, entre autres, sur l'exemple des Iroquois, Clastres soutenait que ces sociétés ont plutôt « réussi » à organiser leur durée tout en empêchant la création d'un État. Le « détour par les sauvages » a permis à Marcel Mauss de dévoiler le rôle des symboles dans le déroulement de la vie humaine⁵. Plusieurs, aujourd'hui encore, trouvent là un point de départ pour leurs propres travaux⁶. Jean Baudrillard (*L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976) a ainsi avancé une remarquable analyse de la désymbolisation produite dans notre monde par les forces du marché. Nous avons un besoin pressant d'outils pour comprendre ce que certains de nos contemporains tentent de faire hors de l'État ou contre lui. Et le religieux est une avenue souvent empruntée par ces tentatives. André Corten vient d'en faire une belle démonstration dans son *Alchimie politique du miracle. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine* (2000). Il y montre comment le pentecôtisme (auquel adhèrent aujourd'hui 10 % de Latino-Américains) est devenu « le noyau d'une culture populaire transnationale ». Le discours du miracle (et de la souffrance) exerce des pressions sur la langue politique, mais reste à la porte du politique. Au seuil du troisième millénaire, l'État me semble ainsi comme pris entre deux feux. Ignoré ou désavoué de l'intérieur par de nombreuses innovations sociales, il est aussi attaqué de l'extérieur par des forces économiques globalisantes qui jouissent de l'appui de puissantes idéologies. Venir aux secours des souverainetés nationales apparaît dès lors comme défendre le droit des peuples de médiatiser leurs rapports sociaux avec des symboles et, pour l'instant, avec *leurs* symboles⁷. Cultivons notre jardin...

La *quatrième partie* regroupe des articles abordant différents thèmes. Sans être aussi hétéroclite que la classification chinoise des animaux que Borges a rendue célèbre, ce groupe reflète des rapports entretenus aujourd'hui entre la religion et diver-

5. Le texte de référence, ici, est « L'essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), dans Mauss, 1968.

6. Pour l'impact des travaux de Marcel Mauss sur notre discipline, voir Tarot, 1999 (voir également les deux comptes rendus de cet ouvrage par Despland, 1999 et Gauthier, 2001).

7. Le refoulement du symbolique alimente toutes les illusions politiques rationalistes, écrit Jean Baudrillard (*Le miroir de la production*, Paris, Galilée, 1975, p. 76-77).

ses pratiques sociales et productions culturelles. Cela porte donc en général sur des sujets d'actualité qui ont saisi l'attention et conduit à des recherches. C'est peut-être ici que se manifeste le mieux la vitalité scientifique du champ, et la vive curiosité des chercheurs. Il n'y a donc pas là de grille idéale, qui permette d'identifier des cases laissées vides. On est au niveau du savoir qui se fait, pour ainsi dire, au jour le jour. Je regrette quand même que la brochette de travaux sur l'interculturalité et les transformations en cours au Québec, du fait de la francisation des immigrants, n'ait pas obtenu un article plus fortement documenté. Le Québec d'aujourd'hui est un vaste laboratoire pour le métissage et la survie des identités. Rappelons que c'est un théologien jésuite, le père Julien Harvey (voir notamment 1991), qui a lancé les idées les plus fertiles sur les mécanismes d'accueil et le pacte social entre citoyens « de souche » et immigrants. On sait aussi que le maintien de l'appartenance religieuse est une composante essentielle de l'adaptation des nouveaux venus.

*

Oserons-nous comparer ce qui se fait chez nous avec ce qui se fait soit aux États-Unis, soit en Europe, en France ou en Angleterre, pays où les traditions savantes sont plus anciennes et les moyens sans commune mesure avec les nôtres ?

Aux États-Unis, les investissements consentis par les institutions à saveur confessionnelle sont considérables et les mœurs dans les *colleges* accueillent volontiers des cours de culture religieuse au premier cycle universitaire. La Cour suprême américaine a depuis longtemps statué que les fonds publics peuvent être attribués à des cours sur la religion. Les assises institutionnelles restent donc fermes. Les congrès annuels de l'*American Academy of Religion* (pour ne parler que d'elle) offrent aux étrangers le spectacle d'un grand nombre de spécialistes réunis pour disserter d'un peu tout. Les recherches de pointe, les contacts fertiles avec d'autres disciplines ont de la peine à se frayer un chemin parmi toutes les nouveautés qui relèvent de l'effet de mode. La théologie protestante y est depuis longtemps *libérale* : elle a très tôt allongé la laisse pour ceux qui allaient dans d'autres plate-bandes mais ces esprits « émancipés » ont conservé les habitudes rhétoriques de leurs pères. Il se fait beaucoup d'*advocacy* dans ces réunions. Les durs de la positivité scientifique ont été amenés à fonder leur propre société, la *North American Society for the Study of Religion*. Pour ceux qui font de la science quantitative, il y avait déjà la *Society for the Scientific Study of Religion*. Je ne vois guère d'effort pour cerner — et encore moins pour orienter — l'ensemble de ces activités⁸.

8. Je ne connais pas d'état des lieux, mais on peut prendre la température des années soixante en consultant l'ouvrage préparé par Milton D. McLean (1967). En 1984, lors du 75^e anniversaire de l'*American Academy of Religion*, un tour d'horizon fut organisé, dont les résultats furent publiés sous la direction de Ray L. Hart (1987).

En Grande-Bretagne, le département de sciences religieuses de l'Université de Lancaster, fondé par Ninian Smart dans les années soixante, montra la voie pour de nouvelles approches dans les jeunes universités britanniques⁹. Mais les études théologiques se défendirent fort bien face aux nouvelles venues. La reine est toujours chef de l'Église d'Angleterre, et les vieilles universités portent encore le nimbe... Les travaux du *Network for the Study of Implicit Religion* (que nous a fait connaître le numéro 14 de *Religiologiques*) y représentent une tendance minoritaire. Si, aux États-Unis, le fossé s'est creusé entre sciences des religions et théologies, en Grande-Bretagne plusieurs me semblent encore vivre dans le concordisme, avec des théologiens qui, à défaut de faire de la science des religions, n'hésitent pas à dire ce que ces sciences devraient faire¹⁰. À ce titre-là, nous sommes, en fin de compte, logés à meilleure enseigne.

On trouve en France encore tout autre chose. Le savoir officiel y est laïque depuis cent vingt ans. Les historiens des religions publient des travaux de grande classe. Les technicités les plus fines sont développées pour dater les manuscrits, lire le cunéiforme, guérir les momies, compter les baptêmes au VIII^e siècle. Mais ces historiens adoptent pour la religion l'idée que s'en fait Monsieur Tout-le-monde. Comme me l'écrit un collègue, les historiens de la religion — ou des religions — ne réfléchissent pas ; ils laissent cela aux philosophes qui, eux, connaissent peu de religions et ne savent pas grand-chose de l'histoire de celle qui leur est la plus proche. Alors les savants, qui écartent les « légendes » pour rejoindre les « faits » et mettent l'« opinion » de côté pour être de vrais « scientifiques », restent naïvement avec la définition la plus banale de la religion, celle de l'*usage*. Les déroulements de l'histoire québécoise depuis 1960 nous ont forcés à une prise de conscience : l'*objet religieux* n'a de frontières que mobiles et changeantes. Le savant se doit donc de le *construire* sciemment. (Le numéro 9 de *Religiologiques*, « *Construire l'objet religieux* », à cet égard, me semble donc à la fois une réussite québécoise exemplaire et une entreprise impensable en France.)

Les travaux ici rassemblés témoignent bien de notre insistance sur un point : il est une question que nous ne perdons jamais de vue : qu'est-ce au juste que nous connaissons quand nous connaissons la religion, ou que nous tentons de connaître quand nous l'étudions ? Historiquement nous avons dû tâtonner : pas de manuels dans notre langue, pour nos besoins ; pas de grandes collections scientifiques — où nous pouvons espérer voir quelque patron accueillir notre thèse ; par contre, des étudiants de premier cycle qui se demandent quelle révolution culturelle on leur propose en les invitant à étudier les religions. Ainsi, faire de la science au sujet de la religion exige de nous d'accueillir sans cesse une interrogation sur le *comment*. Nous

9. Voir le texte-manifeste de Ninian Smart (1968).

10. Voir Peter Byrne, 1998 ; voir également Lamb et Cohn-Sherbok (dir.), 1999.

sommes, à mon avis, condamnés à être des philosophes au sens indiqué par Platon. Il faut savoir découper l'objet selon sa forme, comme un habile dépeceur, suivant ses jointures naturelles — et non pas comme un incompetent qui tranche à tort et à travers (*Phèdre* 265e). Tout parent qui apporte à table un poulet dodu et entend trois enfants demander un pilon se demande s'il n'aurait pas mieux valu préparer un pain de viande. Cette solution de facilité n'existe pas dans nos recherches et notre enseignement. Il faut réfléchir pour définir des divisions ou des articulations, arrêter des têtes de chapitres. Notre science n'est pas susceptible d'être réduite à l'état de saucisse ou de bouillie. Le volume ici présenté en est une démonstration éclatante.

La diversité des champs de recherche ainsi labourés montre bien comment les pratiques qui visent à construire l'intelligibilité du monde (Jacques Pierre) relèvent de l'*art* et résistent à tout effort de les réduire en un système *général*. Quand on se met à table pour étudier la religion, il n'est pas d'emblée clair devant quel genre de volaille on se trouve. Socrate se demande même si l'être humain n'est pas une espèce de bête complexe et agitée comme Typhon¹¹. À un certain niveau du travail intellectuel, le savoir n'est jamais acquis. En sciences religieuses, on est souvent appelé à reprendre la leçon des philosophes du langage : à partir de phonèmes, les êtres qui parlent font des phrases qui disent leurs désirs ou leurs aversions, informent, éclairent et guérissent — ou purifient. La langue bâtit du sens avec ce qui n'a pas de sens. Or, ce qui n'a pas de sens est une pluralité difforme qui ne cesse de jaillir d'un réceptacle insondable ; de là les lectures ininterrompues.

*

Pourquoi faire des sciences religieuses ? Une ombre plane encore sur cette question : c'est la théorie des « sciences auxiliaires » mise en avant par la théologie catholique et appuyée par le magistère. Les théologiens souhaitent connaître les résultats des sciences religieuses, mais pour les faire *servir* à leur grand projet. Par conséquent, les sciences religieuses sont encouragées, mais à condition de rester à l'intérieur de certaines balises. Chez les protestants, les soucis des pasteurs ne sont pas aussi impérieux, mais il restent souvent proches, et cette proximité est tout autant compromettante. (Il a été souvent démontré comment les « fondateurs » de notre discipline, les Max Müller, Albert Réville, Nathan Soderblom et Gerardus van der Leeuw, entre autres, étaient guidés par des prémisses élaborées au sein du protestantisme libéral.)

S'il faut « servir » à quelque chose, la plupart d'entre nous préféreraient sans doute avancer que nous servons la cause d'un humanisme ouvert, ou les besoins de

11. *Phèdre* 230a. Dans la mythologie grecque, Typhon était un monstre à cent têtes, et capable de se transformer. Il fut mis à mort par Zeus.

la société. Mais faut-il vraiment faire reposer son droit à l'existence sur son « utilité » ? Prenons l'exemple de la criminologie. Cette science serait certes suspecte si elle était « utile » aux criminels, mais ne l'est-elle pas aussi si elle n'est « utile » qu'aux autorités pénitentiaires ? Ne souhaitons-nous pas qu'elle satisfasse aussi un pur besoin de connaissance, et qu'elle existe également, par exemple, pour des législateurs qui souhaiteraient simplement en être *éclairés* ?

Depuis Socrate, on sait que les rapports entre la vie intellectuelle et spirituelle, d'une part, et la société ou l'État, d'autre part, sont complexes. Et le fait que l'enseignement et la recherche dépendent de plus en plus de fonds publics n'a pas simplifié les choses. Ce n'est pourtant pas une raison pour cesser de revendiquer un espace de liberté — lequel, à mon avis, ne peut être garanti que par une apparente *inutilité*. Il n'y ni recherche ni enseignement sans une curiosité passionnée — ou une passion curieuse —, et cette curiosité ne reste vivante que si elle est assumée librement, et prend des risques. Certes, la recherche est œuvre collective, mais les écrits sont signés.

Par conséquent, il n'est pas possible d'aborder la question du *pourquoi* dans le droit fil des propos sur le *comment*. On touche là en effet au plus intime de la construction du monde que les savants se font, tout comme les gens ordinaires. Une citation de Roger Bastide fournira une ombre tutélaire pour abriter ma propre réponse : « Nous avons mis notre Dieu sous vitrine, avec des boules de naphthaline pour qu'il se conserve tel quel, séparé du monde qui bouge par une vitre ou une porte de bois ; il faut briser la vitre ou la porte. »

Abordons donc la question du pourquoi étudier la religion en proposant une analogie avec une autre : pourquoi voyage-t-on ? Voyager en effet c'est bouger pour rejoindre un monde qui bouge. Et, plutôt qu'une apologie en bonne et dûe forme, j'offrirai ici un apologue.

*

Le 18 mai 1844 l'abbé Léon Gingras, prêtre du séminaire de Québec, s'embarque pour Belfast, première étape d'un voyage vers l'Orient. Durant son absence, il rédige des lettres, publiées au fur et à mesure, puis recueillies en volume en 1847, sous le titre *L'Orient ou Voyage en Égypte, en Arabie, en Terre Sainte, en Turquie et en Grèce*¹². D'emblée, il donne le ton : les voyages « étendent l'esprit, développent les talents, et ce qui n'est pas peu, guérissent des préjugés nationaux ». Il passe rapidement sur Paris et Rome, bien qu'il y rende visite à Chateaubriand et à Grégoire XVI.

12. En deux volumes, parus à Québec, chez Fréchette éditeur, en 1847. Pour le contexte littéraire, voir Pierre Rajotte, avec la collaboration de Anne-Marie Carle, *Le récit de voyage au XIX^e siècle. Aux frontières du littéraire*, Montréal, Tryptique, 1997.

C'est à partir de Malte que sa plume se libère. Trois de ses observations me permettent de suggérer pourquoi il convient d'étudier les religions.

1. À Gizeh, l'abbé Gingras est ému. Il fait l'ascension de la grande pyramide puis s'attarde devant le Sphinx. Cet amas de vieilles pierres le touche ; il trouve de la douceur dans son expression. Ouvrons-nous à cette émotion, c'est le seul moyen de ne pas céder à une tendance contemporaine qui fait de nous des nains qui oublient de grimper sur les épaules des géants. Il y a de l'épaisseur temporelle dans l'histoire humaine, et un étalement spatial des travaux humains. Ne pas « partir », c'est comme se mutiler. Certes, tout n'est pas ébahissement sous la plume de notre abbé itinérant¹³. Quand on lui montre au Sinaï le moule qui a servi à fabriquer le Veau d'or ou, en Terre Sainte, l'auberge du bon Samaritain, il se dit sceptique ; « la foi n'est nullement intéressée ». Mais il éprouve des émois qu'il n'aurait pas connus s'il était resté dans sa ville natale. Il s'ouvre ; des vitres se brisent.
2. Léon Gingras doit aussi lutter pour combler l'abîme entre les mœurs. Le Vendredi Saint, il est présent au Saint Sépulcre, aboutissement traditionnel des pèlerinages, manifestement le lieu à la plus forte charge sacrée de tout son itinéraire ; il doit cependant admettre qu'il est heurté par l'« indévotion » des autres fidèles. Mais ses plus belles pages sont celles où il raconte ses affaires avec les Bédouins. Pour aller du Caire à Jérusalem, il doit organiser une caravane. Il juge que sept chameaux suffiront. La négociation est difficile car les Bédouins soutiennent que neuf sont nécessaires ; il finit par céder et payer la facture. Au cours du voyage, il est frappé par la vie et le caractère de ces nomades du désert. Ils n'ont ni temples, ni prêtres, ni prières et ont la réputation d'être d'incorrigibles voleurs, mais ils sont bienveillants à l'égard de ceux qui sollicitent l'hospitalité et parfaitement honorables quand ils sont liés par un contrat.

Les récits des rapports de l'abbé avec les chrétiens orthodoxes « schismatiques » sont aussi riches en complexité. Au monastère du Sinaï, on lui refuse l'emploi d'une chapelle pour célébrer sa messe romaine. À Istanbul, croyant participer à une messe chez des uniates — ces chrétiens de rite oriental mais rattachés à Rome —, il accepte la communion d'un orthodoxe ; quand les Grecs découvrent sa méprise, ils éclatent de rire, et lui-même prend le parti d'en faire autant. Il convient de rappeler aujourd'hui que la diversité des mœurs résiste aux mécanismes de globalisation. On n'a pas fini de négocier le nombre des chameaux avec des étrangers, de placer sa propre vie dans les mains d'autrui ni — je l'espère — de rire de nos bévues.

13. Rajotte souligne que l'abbé Gingras ne suit pas les ornières de l'admiration romantique pour les ruines. Il note tout ce qui le rebute (la condition des femmes, par exemple), les petites à côté des grandeurs ; ce sera plus tard aussi la manière de Flaubert.

3. En voyant un musulman en train de prier, le prêtre de Québec note qu'il le fait « avec une ferveur digne d'un meilleur culte ». Il reprend ici une idée déjà exprimée par Jean de Brébeuf qui trouvait dans la piété des Hurons « un bel exemple pour animer les chrétiens¹⁴ ». La question de l'écart entre ferveur et culte reste toujours posée. Qui n'est pas à la recherche de quelque ferveur, puis de quelque culte qui puisse servir à l'expression et à la communication de celle-ci ?

Le récit reste ouvert ; l'abbé ne donne pas de conclusion au terme de ses lettres. Toutes les généralisations que sa théologie, sa philosophie, sa morale ou sa politique auraient pu lui dicter auraient diminué l'intérêt de son livre. La preuve est dans le récit.

*

On peut aujourd'hui suivre l'itinéraire de Léon Gingras en voyageant en autocar climatisé et en s'arrêtant dans des hôtels où l'on trouvera à peu près la même nourriture que chez soi, et exactement les mêmes robinets de douche. La diversité des spectacles (archéologiques ou humains) offerts au regard des touristes est réduite à un type d'unité : tout cela est là pour nous rendre plus cultivés, ou pour nous divertir ; l'autre est rendu « intéressant », donc banalisé.

L'abbé du XIX^e n'a pas voyagé ainsi. Son récit montre comment il a passé par l'épreuve de la communication. Il n'a pas quitté sa particularité québécoise et catholique au terme de son périple mais, puisqu'il a rencontré d'autres particularités, il est permis de penser que ses aventures et transactions l'ont ouvert à l'universel. « L'étranger, écrit François Marty¹⁵, dans la rencontre culturelle, est opérateur d'universalisation. » Ayant travaillé pour une certaine reconnaissance réciproque, ce voyageur a réalisé la manière d'être humain ; il n'en est pas d'autre.

Montaigne raconte une boutade athénienne : « On disait à Socrate que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage : "Je crois bien, dit-il ; il s'était emporté avec soi."¹⁶ » Léon Gingras, lui, n'est pas resté en compagnie de lui-même ou de ses semblables.

C'est, je crois, ce que l'on peut souhaiter de mieux, à vues humaines, à ceux qui entreprennent d'étudier les religions. Le voyage, le vrai voyage, comme la vraie étude, n'assouvit pas un besoin de totalisation ; il ouvre à l'infini. Depuis que l'on sait que la terre est ronde, on ne voyage plus, écrit Victor Segalen : on ne fait que du

14. *Écrits en Huronie*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2000, p. 179.

15. *La bénédiction de Babel*, Paris, Cerf, 1990, p. 180. Descartes n'était pas de cette école. « Lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, écrit-il dans son *Discours de la méthode*, on devient enfin étranger en son pays ; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci. »

16. *Essais*, I, 39 (« De la solitude »).

tourisme ; quelle que soit la direction que l'on prenne, on finit toujours par revenir au point de départ. Nos sciences seraient-elles l'occasion pour les universitaires de se rappeler qu'il y a un ailleurs et que nous ne sommes pas voués à toujours tourner en rond ?

Bibliographie

- BAILEY, Edward I. (dir.), avec la collaboration de Guy MÉNARD, 1996, « *Religion implicite* », *Religiologiques*, 14 (automne).
- BASTIDE, Roger, 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.
- , 1975, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot.
- BYRNE, Peter, 1998, « The Foundations of the Study of Religion in the British Context », dans MOLENDIJK et PELS (dir.), 1998
- CORTEN, André, 2000, *Alchimie politique du miracle. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*, Montréal, Éditions du CIDHCA / Karthala.
- DESPLAND, Michel, 1999, recension de Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss. L'Invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte, 1999, « *Postmodernité et religion* », *Religiologiques*, 19 (printemps).
- DESPLAND, Michel et Gérard VALLÉE (dir.), 1992, *Religion in History / La religion dans l'histoire*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press.
- GINGRAS, Léon, 1847, *L'Orient ou Voyage en Égypte, en Arabie, en Terre Sainte, en Turquie et en Grèce*, 2 vol., Québec, Fréchette éditeur.
- HART, Ray L., 1987, *Trajectories in the Study of Religion*, Atlanta, Scholars Press.
- HARVEY, Julien, 1991, « Le pour et le contre du multiculturalisme », dans OUELLET et PAGÉ (dir.), 1991.
- LAMB, Christopher et Dan COHN-SHERBOK (dir.), 1999, *The Future of Religion. Essays in Honour of Ninian Smart*, Londres, Middlesex University Press.
- MARTY, François, 1990, *La Bénédiction de Babel*, Paris, Cerf.
- MAUSS, Marcel, 1968, *Sociologie et science des religions*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MCLEAN, Milton D., 1967, *Religious Studies in the Public Universities*, Carbondale (Ill.), Southern Illinois.
- MÉNARD, Guy et Louis ROUSSEAU (dir.), 1994, « *Construire l'objet religieux* », *Religiologiques*, 9 (printemps).
- MOLENDIJK, Arie L. et Peter PELS (dir.), 1998, *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden, Brill.
- OUELLET, Fernand et Michel PAGÉ (dir.), 1991, *Construire un espace commun*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- SMART, Ninian, 1968, *Secular Education and the Logic of Religion*, Londres, Faber & Faber.
- TAROT, Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss. L'Invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte.
- YOUNG, Katherine K., 1992, « World Religions : A Category on the Making ? », dans DESPLAND et VALLÉE (dir.), 1992.