Recherches sociographiques

L'esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois

Jacques Zylberberg et Jean-Paul Montminy

Volume 22, numéro 1, 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/055917ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/055917ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Zylberberg, J. & Montminy, J.-P. (1981). L'esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois. *Recherches sociographiques*, 22(1), 49–104. <https://doi.org/10.7202/055917ar>

Résumé de l'article

L'intérêt porté au Renouveau charismatique catholique québécois est né d'une double constatation : la baisse très marquée de la pratique religieuse d'une part, la survivance des institutions religieuses et la croissance exponentielle des mouvements religieux dans la société postindustrielle d'autre part. De cette situation un peu contradictoire, le Renouveau charismatique offre un exemple privilégié.

Influencé dans sa naissance par les groupes pentecôtistes américains, l'essor québécois de ce mouvement ne doit toutefois pas être réduit à la reproduction dépendante d'une identité importée. Une acculturation québécoise dynamique met en branle un mouvement endogène, produit localement par des acteurs relativement autonomes, en marge des hiérarchies institutionnelles, attestant des conduites et des valeurs différentielles prônées par les nouvelles idéologies dominantes au sein de l'intelligentsia québécoise.

Divisée en quatre sections : l'historiographie, la démographie, l'ethnographie et la thanatographie, l'étude de ce mouvement nous montre que, même s'il est de culture pré-moderne et capable d'opérer des transactions avec son environnement — par exemple fusion de la joie, de la spontanéité et de la rationalité moderne —, il peut ainsi attirer dans ses rangs des adeptes appartenant soit aux cadres, soit, plus largement, à la classe moyenne.

L'ESPRIT, LE POUVOIR ET LES FEMMES POLYGRAPHIE D'UN MOUVEMENT CULTUREL QUÉBÉCOIS *

L'intérêt porté au Renouveau charismatique catholique québécois est né d'une double constatation : la baisse très marquée de la pratique religieuse d'une part, la survivance des institutions religieuses et la croissance exponentielle des mouvements religieux dans la société post-industrielle d'autre part. De cette situation un peu contradictoire, le Renouveau charismatique offre un exemple privilégié.

Influencé dans sa naissance par les groupes pentecostistes américains, l'essor québécois de ce mouvement ne doit toutefois pas être réduit à la reproduction dépendante d'une identité importée. Une acculturation québécoise dynamique met en branle un mouvement endogène, produit localement par des acteurs relativement autonomes, en marge des hiérarchies institutionnelles, attestant des conduites et des valeurs différentielles prônées par les nouvelles idéologies dominantes au sein de l'intelligentsia québécoise.

Divisée en quatre sections : l'historiographie, la démographie, l'ethnographie et la thanatographie, l'étude de ce mouvement nous montre que, même s'il est de culture pré-moderne et capable d'opérer des transactions avec son environnement — par exemple fusion de la joie, de la spontanéité et de la rationalité moderne —, il peut ainsi attirer dans ses rangs des adeptes appartenant soit aux cadres, soit, plus largement, à la classe moyenne.

* Les auteurs n'auraient pu compléter ce travail sans les critiques, commentaires et encouragements de F. Houtard, J.-P. Hiernaux, L. Moulin, J. Rémy, et J. Ségué. Voir aussi : J.P. MONTMINY et J. ZYLBERBERG, « Le Renouveau charismatique québécois : notes de recherche sur un nouveau mouvement religieux », communication au Congrès mondial de sociologie, Upsala, 1978 ; J.P. MONTMINY et J. ZYLBERBERG, « Reproduction socio-politique et production symbolique : engagement et désengagement des charismatiques catholiques québécois », communication à la XV^e Conférence internationale de sociologie religieuse, Venise, août 1979 ; *Annual Review of Social Science of Religion*, 4, 1980. Des versions successives de cette polygraphie ont été présentées et discutées, au sein des séminaires de J. Rémy et F. Houtard à Louvain la Neuve, en mars et avril 1980 et au congrès de l'A.C.F.A.S., Sainte-Foy, mai 1980.

Le travail dans sa forme actuelle a bénéficié de la collaboration de madame Françoise Cormier et du soutien matériel du Fonds F.C.A.C. et de la Fondation Gérard-Dion.

« La fête de la Pentecôte arrivée, ils se trouvaient ensemble au même endroit, quand soudain on entendit un bruit venant du ciel, semblable à un coup de vent violent qui remplit toute la maison où ils se trouvaient rassemblés. Ils virent alors comme des langues de feu se séparer les unes des autres et venir se poser sur chacun d'eux. Tous furent remplis d'Esprit-Saint et se mirent à parler en langues étrangères, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. Or, des Juifs pieux de toutes les parties du monde, qui séjournaient alors à Jérusalem, accoururent en foule à ce bruit, puis s'arrêtèrent interdits : chacun les entendait parler dans sa propre langue. Hors d'eux-mêmes, ils disaient tout surpris : "Mais, est-ce que ces gens qui parlent ne sont pas tous Galiléens ? Comment se fait-il que chacun de nous les entend dans la langue propre de son pays d'origine ? Parthes, Mèdes, Élamites, habitants de Mésopotamie, de Judée, de Cappadoce, du Pont et d'Asie, de Phrygie et de Pamphylie, d'Égypte et des provinces de Lybie Cyrénaïque, résidents à Rome, Juifs aussi bien que Prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons proclamer les merveilles de Dieu dans nos propres langues." Dans la stupeur, ne sachant que penser, tous se demandaient les uns aux autres ce que cela voulait dire. Des moqueurs disaient "Ils ont trop bu !" »

LUC, apôtre

Dieu est mort mais certains acteurs sociaux l'ignorent. Contournant les ukases des intellectuels, ils se permettent même des actions non prévues dans les organigrammes du pouvoir. Cette impertinence envers le savoir officiel se vérifie dans la survivance des institutions religieuses et la croissance exponentielle des mouvements religieux dans la « société post-industrielle ». Le sacré, en Occident et ailleurs, reste plus que jamais le prétexte, le lieu et le lien de l'insertion, de la contestation et de l'attestation sociale. Il l'est principalement pour le Renouveau charismatique catholique du Québec et ses milliers de fidèles, adhérents et sympathisants. Le décodage de ces productions d'une identité sacralisée ne relève donc pas d'une recherche folklorique ou passiste du « patrimoine » mais d'une sociologie dynamique des mouvements culturels actuels. Une médiation de cette sociologie, l'instance narrative, à la confluence de la description et de l'explication, informe cette « polygraphie ». Nous définissons celle-ci comme un *mode d'exposition structurante d'un objet singulier de recherche appréhendé à partir de perspectives différentes et complémentaires, dépassant les prises de vue instantanées mais ne débouchant pas sur une théorie intégrée*.¹

1. Cette exposition se présente en quatre tableaux : a) l'historiographie retrace l'origine, la genèse et le développement du mouvement charismatique québécois ; b) la démographie répertorie

Les croyances chrétiennes ont toujours connu une variante conférant une importance exceptionnelle au récit de la Pentecôte dans le Nouveau Testament et à son acteur symbolique principal : l'Esprit-Saint.² Selon les épigones de ce courant spirituel, la grâce de l'Esprit confère des dons, des charismes aux adeptes de ce fondamentalisme scripturaire. Au XX^e siècle, cette variante influence surtout des groupements chrétiens non catholiques, souvent dans des dénominations « non historiques », groupements qui sont recrutés principalement, mais non exclusivement, dans des strates sociales marginales et des aires périphériques des États-Unis, de Scandinavie et de l'Amérique latine. Dans les années 1950, le « Pentecôtisme » pénètre les milieux de petite-bourgeoisie et de classes moyennes du protestantisme « historique »; dans les années 1960, il fait son apparition dans la clientèle du catholicisme romain. C'est en 1967, en effet, qu'à partir d'initiatives non hiérarchiques, la tradition pentecôtiste s'infiltré au sein des noyaux de croyants catholiques de milieux universitaires aux États-Unis. En quelques années, le nombre des « pentecôtistes catholiques » (ou encore, des « charismatiques catholiques ») va croître à un rythme impressionnant dans l'ensemble du monde catholique. Ainsi, au Québec, cette tendance va rejoindre progressivement, entre 1970 et 1977, quelques dizaines de milliers d'adhérents.³

L'essor québécois du « Renouveau charismatique catholique » ne doit pas être réduit à la reproduction dépendante d'une identité importée. Une acculturation québécoise dynamique met en branle un mouvement endogène, produit localement par des acteurs relativement autonomes, en marge des hiérarchies institutionnelles, attestant des conduites et des valeurs non prônées par les nouvelles idéologies dominantes au sein de l'intelligentsia québécoise. Nous dénommons mouvement culturel, *cette production symbolique qui redéfinit les perceptions signifiant et intégrant la sociabilité quotidienne, et modifie celle-ci sans prétendre altérer les structures socio-économiques ou étatiques*, comme dans le cas des mouvements sociaux ou idéologiques.

et organise en catégories sociétales les acteurs sociaux mobilisés par le mouvement ; c) l'ethnographie du mouvement reconstitue la production d'un ensemble de contre-cultures, la mobilisation active des acteurs charismatiques dans un mouvement d'auto-affirmation ; d) la thanatographie dépeint la réification du mouvement, ses transactions avec l'environnement, sa consolidation organisationnelle, sa cooptation par le pouvoir.

2. Sur la survivance et l'expansion du facteur religieux en Occident, voir : H. COX, *The Seduction of the Spirit; the Use and Misuse of People's Religion*, New York, Simon and Shuster, 1973 ; L. DEWART, *The Future of Belief, Theism in a World Come of Age*, New York, Herder and Herder, 1966 ; A. ISAACS, *The Survival of God in the Scientific Age*, Harmondsworth, Penguin, 1966 ; T. LUCKMANN, *The Invisible Religion, the Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1972.

3. Sur la notion de pentecôtisme, voir l'article clair et précis de J. SÉGUY dans : *Encyclopædia Universalis*, XII, p. 754. Sur l'origine scripturaire du pentecôtisme : *Matthieu*, 3 : 16-17 ; *Jean*, 1 : 32 ; *Jean*, 14 : 16-17 ; *Jean*, 14 : 26 ; *Jean*, 15 : 26 ; *Actes des Apôtres*, 1 : 1-8 ; *Actes des Apôtres*, 2 : 1-4 ; *Corinthiens*, I, 2 : 10-14 et 14 : 2-4, etc.

Méthode

Un certain nombre d'obstacles séparaient les chercheurs et les fidèles charismatiques, à commencer par la propre dynamique des acteurs... en mouvement : « La mobilité, précisément est un caractère fondamental du Renouveau charismatique, avec, en conséquence, une ambivalence, ou, au moins, une ambiguïté constante dans toutes ses manifestations. Cette mobilité répond sans doute à celle qui, dans la société, force les individus à désinvestir pour réinvestir constamment différents domaines professionnel, religieux et liturgique, familial, résidentiel... Le Renouveau charismatique en ce sens reproduirait sans même s'en rendre compte les processus de mobilité de la société. »⁴

La saisie du mouvement charismatique devait ensuite se dissocier des experts ecclésiastiques et de leurs motivations intéressées de pastorale ou de pouvoir. Elle se dissociait enfin du scepticisme avec lequel le Québec du Savoir — les « experts », journalistes et universitaires surtout — a accueilli un mouvement qui s'était développé en dehors des canons de l'idéologie officielle. Non-dit, dénigrement, voire condamnation explicite ont sanctionné un collectif humain à dominante féminine, qui se permettrait de transgresser les canons technocratiques ou progressistes de l'élite intellectuelle québécoise. Ainsi, une équipe « matérialiste » stigmatisait, il y a peu, le mouvement :

« La voix de ces aliénés trouve un auditoire qui n'est hélas que celui des autres aliénés ; et toutes ces voix qui se ressemblent ne font finalement que se couvrir les unes les autres... Le Renouveau charismatique favorise l'intégration de certains des membres de la société les plus affectés par l'état de crise ; ceux-là qui n'arrivent pas à articuler leurs angoisses et leurs revendications, et qui ne le pourront pas et ne le chercheront pas non plus tant qu'on leur offrira cette spiritualité-bonbon qui est l'apanage du mouvement. »⁵

À l'inverse, nous avons isolé, sans doute trop fortement, la présente étude de l'antagonisme démontré par la *gens sapientiæ quebecensis* à l'encontre des phénomènes du bas ou des alentours qui échappent à la rationalité centrale de sa démarche scientifique. En d'autres termes, nos recherches ont été subverties, dès le début, par un discours empathique, voire sympathique, sur le nouveau mouvement religieux. Un tel discours se reflétait dans une première transaction entre l'athéisme méthodologique des chercheurs et leur distanciation pratique du mouvement d'une part, et la valorisation des pratiques culturelles différentielles dans la société contemporaine d'autre part.⁶

4. A. DOUTRELOUX et C. DEGIVE, « Perspective anthropologique sur un mouvement religieux actuel », *Social Compass*, XXV, 1, 1978, p. 49.

5. J.-P. GOSSELIN et D. MONIÈRE, *Le trust de la foi*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, p. 116.

6. Sur « l'athéisme méthodologique », voir : P. BERGER, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971, 272ss et H. DESROCHE, *Sociologies religieuses*, Paris, 1968, p. 211 : « Une sociologie religieuse indépendante, à égale distance de toute polémique et de toute apologétique, régie seulement par son épistémologie, sa méthodologie, sa déontologie... »

Cette approche empathique structurait trois hypothèses sur la poussée démographique des charismatiques au Québec; cette dernière impliquait pour nous : a) une résistance des acteurs sociaux à la normalisation bureaucratique et technocratique de la société globale... et de l'Église; b) une entreprise de création d'une identité collective « pour soi » face aux identités « en soi » adjudgées par la reproduction exogène macro-sociologique; c) une entreprise d'élaboration active du sacré face aux religions instituées et organisées.

Une seconde transaction devait s'effectuer entre la sympathie des chercheurs, le scepticisme chronique de leurs collaborateurs et les pesanteurs du mouvement. Cette transaction intègre les *autres* dimensions du mouvement, à savoir les cooptations sociales, les rigidités culturelles, les contraintes moralisatrices, les manipulations élitistes, les conflits de pouvoir, l'involution apathique, les récupérations hiérarchiques et les entreprises de promotion publicitaire. Nous avons été ainsi amenés à ajouter trois prises de position à notre discours initial : a) le mouvement charismatique articule une cooptation de laïcs à une action élitiste de clercs minorés dans l'Église; b) le mouvement n'effectue pas une rupture avec les idéologies dominantes mais réalise un compromis entre la recherche d'une identité autonome et l'acceptation d'une identité déterminée extérieurement; c) l'institutionnalisation du mouvement a transformé un espace privé et contestataire de production culturelle en un espace rituel d'involution apathique et de reproduction sociale. Ainsi est réapparue la fonction attestatrice de l'institution.

Une fois posées nos hypothèses de travail, écartant filtres, parasites et autres handicaps logistiques, nous avons procédé à une série non négligeable de prises de vues de l'entreprise et des acteurs charismatiques.⁷

La gamme des prises de vue n'épuise cependant pas l'objet de recherches, le traitement-montage ne vide pas le stock d'images. Assujettie au chercheur, la

7. Depuis 1977, nous avons procédé à la cueillette et à la mise en œuvre des données suivantes : a) inventaire de quelques centaines de cassettes et imprimés diffusés au sein du mouvement charismatique avant le 15 février 1981; b) relevés démographiques établis en 1977, 1978, 1980, 1981; c) rapports d'observation (non participante) de deux congrès charismatiques célébrés à Montréal en 1977 et en 1979, de neuf groupes de prière de la communauté urbaine de Québec en 1977 et en 1981, de deux groupes de prière de Portneuf et Plessisville en 1977 et en 1978; d) enquête sociographique en 1978 sur les membres du Renouveau charismatique de la communauté urbaine de Québec; e) interview en profondeur de témoins privilégiés du mouvement. L'ensemble des matériaux relevés et les démarches théoriques et méthodologiques donnent à la présente étude une légitimité certaine par rapport aux textes publiés antérieurement sur ce sujet par d'autres chercheurs, ne fût-ce que la légitimité de la différence. Voir : R. CHAGNON, *Les charismatiques au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 1979; A. DOUTRELOUX et C. DEGIVE, *op. cit.*; J.-P. GOSSELIN et D. MONIÈRE, *Le trust de la foi*, *op. cit.*; C. MÉNARD et M. BOUCHARD, « Le Renouveau charismatique dans le diocèse de Chicoutimi », dans : R. CHAGNON, Y. DESROSIERS et G. PAIEMENT (compilateurs), *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec — expériences récentes*, Montréal, 1974 : 135-153; P. RÉNY et J.-P. ROULEAU, « Charismatiques et socio-politiques dans l'Église », *Social Compass*, XXV, 1978 : 125-143.

traduction du mouvement charismatique a déformé celui-ci et a effectué plusieurs glissements de sens dans son exhibition : la religion comme objet d'étude ne l'était pas *per se* mais un prétexte pour scruter le social ; dans la lecture du social, l'organisationnel l'emporte sur le symbolique, la sociabilité sur le mythe. Travaillant *sur* et non *avec* le mouvement, cette recherche est peut-être passée à côté de son intentionnalité profonde.

L'empathie des chercheurs leur a permis cependant de minimiser les risques de travailler *contre* le mouvement et de transformer le décodage en inquisition de bourgeois sémiocrates. Le « devoir-être » « ecclésial-engagé » n'a pas été l'étalon de mesure dans le choix des séquences, le « devoir-être autogestionnaire » a, par contre, coloré la thanatographie où les auteurs portent le deuil du mouvement.

I. HISTORIOGRAPHIE: L'ESPRIT EN AMÉRIQUE

« La terre était confuse et vide et les ténèbres couvraient la superficie de l'abîme mais l'Esprit de Dieu se reflétait sur la surface des eaux. »

Genèse, document d'origine

La symbolique « pentecôtiste » des catholiques québécois semble s'inscrire dans la mouvance du pentecôtisme des États-Unis, qui fournit l'origine exogène de l'objet d'étude, moment premier d'une genèse. Celle-ci inspire le cheminement récent et concret, l'acculturation québécoise active de cette identité importée et réinterprétée. La genèse n'était pas inéluctable ; elle se rattache aussi à une origine endogène, liée au déplacement social et à la modernisation de l'Église et de la société québécoise. La genèse n'avorte pas, elle débouche sur le développement triomphaliste du mouvement charismatique. Origines, genèse, développement sont les périodes d'une historiographie a-critique, naïve, générée par le mouvement, soumise cependant à une décantation érudite : le récit mythique a été transposé par les chercheurs qui ont mélangé leur jargon à celui des récitants.⁸

8. Dans la rédaction de cette historiographie, nous avons utilisé, outre les sources citées *infra*, les matériaux inédits suivants sur l'essor du mouvement charismatique au Québec : a) interviews de membres et de cadres du mouvement ; b) interviews en profondeur de trois témoins privilégiés du mouvement, mises à notre disposition par le Centre de recherche en sociologie des religions de l'Université Laval, transcrites et classifiées par J.-P. GAGNON ; c) relevés démographiques en 1977-1978 et 1979-1980 effectués par R. Brière, H. Asselin et F. Cormier, avec la collaboration de responsables de groupes, de responsables diocésains et de responsables de l'Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique catholique ; d) rapports d'observation de congrès établis en 1977 et 1979 par P.G. Forest, F. Cormier, S. Dion, J.P. Gagnon, D. Voizard, D. Trottier *et alii*. Il faut y ajouter, bien qu'ils ne soient pas inédits techniquement, les nombreuses cassettes et documents diffusés au sein du mouvement. On trouvera une présentation honnête du récit mythique dans une forme naïve, apologétique dans : G. LESSONINI, *Les miraculés du Renouveau charismatique*, Montréal, 1979.

A) *Le retour de l'Esprit*

Le pentecôtisme—variante des croyances chrétiennes—restaure et accentue, à partir des fragments néo-testamentaires, le rôle de l'Esprit-Saint dans la cosmovision sacrée, mais aussi dans la vie quotidienne des fidèles. Comme l'indique J. Ségué,

«[...] on appelle pentecôtisme ou, en un sens plus restrictif, mouvement de Pentecôte, les groupes religieux, généralement du type de la secte, qui placent au premier rang de leur croyance la conviction que toute vie chrétienne comprend nécessairement une réactualisation des charismes de la primitive Église. Parmi ceux-ci, le baptême du Saint-Esprit (comme au jour de Pentecôte), accompagné du don de parler en langues (glossolalie) et de celui d'accomplir des miracles, surtout de guérison, joue un rôle primordial. Dans un sens plus large, on peut appeler, ou l'on a parfois appelé, pentecôtistes, en Amérique surtout, certaines Églises ou sectes parce qu'elles insistent sur la réception des dons du Saint-Esprit, sans cependant recourir à aucune pratique charismatique au sens strict. On pourrait, de façon encore plus lâche, désigner par l'épithète pentecôtiste les Églises pour qui la sanctification de la vie chrétienne suppose l'infusion des dons du Saint-Esprit, dans un acte sacramentel, par exemple la confirmation dans le catholicisme. Dans celui-ci, on rencontre en tout cas de façon sporadique des personnages charismatiques doués de dons miraculeux de guérison, ou même des glossolales.»⁹

Sensu lato, l'actuel mouvement de Pentecôte peut être rattaché dans les temps modernes au « protestantisme », entre autres à l'œuvre du fondateur du méthodisme, J. Wesley, et son insistance sur la conversion du cœur et le témoignage de l'Esprit. Un premier réveil de cette tendance spirituelle à l'époque contemporaine débute à la fin du siècle dernier par une dissidence interne de l'Église méthodiste, le Mouvement de Sainteté, qui distingue « la conversion complète » de la « sanctification », cette dernière seule constituant le « baptême dans l'Esprit ». Une autre source contemporaine fut l'apparition de phénomènes de glossolalie dans un centre méthodiste dirigé par Charles Parham au Kansas. Un disciple noir de Parham, W. J. Seymour, donne, en 1906, un coup d'envoi décisif au mouvement, en l'introduisant dans la communauté noire des États-Unis. Le mouvement pentecôtiste va surtout se répandre aux États-Unis et en Amérique latine et même en Scandinavie dès 1915 avant de toucher actuellement des millions de fidèles, principalement mais non exclusivement au sein de groupes sociaux ou ethniques défavorisés. Depuis une trentaine d'années, il a commencé cependant à percer au sein des classes moyennes, protestantes d'abord, catholiques ensuite.¹⁰

En 1966, des universitaires catholiques américains de l'université Duquenne découvrent la littérature d'inspiration pentecôtiste ; en 1967 ils rencontrent des pentecôtistes et deviennent ainsi, grâce à des expériences charismatiques communes, les promoteurs d'un mouvement catholique pentecôtiste aux États-Unis. Le syncrétisme « catholico-pentecôtiste » qui, selon ses adeptes, n'est

9. *Encyclopædia Universalis*, op. cit., XII : 754.

10. Sur le développement du pentecôtisme, voir la bibliographie à la fin de l'article.

qu'un renouveau de la Pentecôte et de l'Église primitive à l'intérieur de l'Église catholique, réalise une transaction entre des aspects traditionnels chrétiens et des aspirations actuelles de certains croyants catholiques de classe moyenne aux États-Unis :¹¹ a) la manifestation concrète de l'Esprit-Saint, son « effusion » sur le néophyte récepteur du « second baptême dans l'Esprit », s'effectue par une médiation corporelle, l'imposition des mains, accompagnée de prières ferventes ; b) cette imposition des mains est le fait de laïcs ou de clercs, réunis en marge de l'institution officielle ; c) ces rencontres sont souvent inter-confessionnelles — ce sera de moins en moins le cas lorsque le mouvement passera des États-Unis au Québec.

Ainsi le corps, la spontanéité, la participation démocratique se retrouvent juxtaposés à l'animisme — dans sa version paulinienne — et à des manifestations de quasi-transe propres aux groupes pentecôtistes sous-prolétaires et aux cultes des modes de production précapitalistes et aux régions dépendantes. Dans une civilisation de masses, urbaine et technocratique, l'Esprit est un symbole-prétexte à une réunion de groupes restreints, privés, où prime l'imaginaire autogéré.¹²

B) *La frigidité culturelle québécoise*

C'est dans la société québécoise que plusieurs dizaines de milliers de croyants disent rencontrer l'Esprit et agissent en conséquence, même si la révélation initiale eut lieu jadis en Judée pour se reproduire à l'époque contemporaine aux États-Unis, berceau actuel de tous les mouvements pentecôtistes contemporains. « Société québécoise » est une notion-substitut trop large sans doute, en 1970, pour signifier l'Église catholique romaine. C'est, en effet, à l'intérieur du monde catholique romain que jaillit et se développe le « Renouveau charismatique catholique ». Cette Église, qui a été un pilier essentiel de la société québécoise, s'est vu infliger une situation de *diminutio capitis* lors de la Révolution dite Tranquille. Ses établissements de santé et

11. Sur le pentecôtisme catholique en Amérique du Nord et ailleurs, voir la bibliographie à la fin de l'article.

12. Sur la privatisation de la religion dans la société contemporaine : T. LUCKMANN, *op. cit.* : « The dominant themes in the modern sacred cosmos bestow something like a sacred status upon the individual by articulating his "autonomy". This, of course, is consistent with our finding that "ultimate" significance is found by the typical individual in modern industrial societies primarily in the "private sphere" and thus in his "private" biography. The traditional symbolic universes become irrelevant to the everyday experience of the typical individual and lose their character as a (superordinated) reality. The primary social institutions, on the other hand, turn into realities whose sense is alien to the individual. The transcendent social order ceases to be *subjectively* significant both as a representation of an encompassing cosmic meaning and in its concrete institutional manifestations. With respect to matters that "count", the individual is retrenched in the "private sphere" », pp. 109-110. J. RÉMY, « Sociologie des groupes informels », dans : R. METZ et J. SCHLICK, *Les groupes informels dans l'Église*, Strasbourg, 1971.

d'enseignement passent à l'État, une partie importante de ses cadres se laïcisent. Une portion significative de sa clientèle délaisse le culte marial pour celui du « Veau d'or ». À l'issue du Concile, l'Église accepte — temporairement ? — son insertion pratique et sa minorisation sociologique dans la société libérale. Une Église repliée sur elle-même, subordonnée à la société civile, animée par des cadres en perte de prestige face à la montée des technocrates laïcs, n'anime plus qu'une pratique routinière au sein d'un système hiérarchique et bureaucratique, froid et desséché en dépit, ou à cause, des efforts des experts, laïcs et clercs, qui mettent à jour, par le haut, la catéchèse et la liturgie. Dans la société de consommation québécoise, il n'y a cependant pas eu disparition totale ni même majoritaire de l'investissement symbolique religieux. La religiosité culturelle continue à influencer les représentations et les conduites mais ne peut s'appuyer activement sur une Église institutionnelle traumatisée par des changements macro-sociologiques et qui croit se renouveler en reproduisant les structures et les organigrammes de la modernité civile.

La *frigidité culturelle* de l'Église, qui s'est mise au diapason de la modernité libérale contemporaine, jouxte celle des sociétés civiles et politiques qui, tout en améliorant à court et à moyen terme les conditions socio-économiques, président aussi à la désintégration des liens sociaux et à l'atomisation des acteurs sociaux. L'idéologie de la croissance, du progrès, de la science, de la nation, plaquée « par le haut », ne compense pas le vide social et l'aliénation croissante des sociétés contemporaines. Devant l'incapacité des évêques à développer un nouveau modèle relationnel, face au non-sens des projets technocratiques, les acteurs sociaux doivent se soumettre, se démettre, ou protester... s'ils le peuvent. Les clivages des élites, la disparition du monopole ecclésiastique, le caractère pluriel — sinon pluraliste — du Québec et du Canada contemporain, les valeurs démocratico-bourgeoises du libéralisme, les fissures post-conciliaires du catholicisme romain sont autant de facteurs qui vont permettre à une partie du « peuple de Dieu », aux fidèles sans pouvoir, prestige ni autorité, d'entrer en dissidence sur un mode mineur, de protester de manière implicite contre la misère de la quotidienneté. Privées du sens classique, refoulées par le non-sens de la modernité technocratique, les brebis se cherchent de nouveaux pâturages, voire de nouveaux pasteurs...

C) *Le commis-voyageur de l'Esprit*

En septembre 1969, un prêtre franco-canadien, né à North Bay en Ontario, et âgé de 38 ans, entre en contact avec le pentecôtisme américain ou, plus exactement, selon lui, avec l'Esprit-Saint. Jean-Paul Régimbal constitue un échantillon-type de tout un ensemble de clercs d'Ordres « mineurs » qui œuvrent au sein de l'Église québécoise dans une époque d'hémorragie sacerdotale. La biographie de Régimbal présente un contraste entre une liste impressionnante de diplômés qui en font un expert polyvalent — de la musique

à la criminologie en passant par la théologie — et une certaine marginalité provenant de son origine franco-ontarienne et de sa situation périphérique dans l'Église québécoise « moderne » si l'on considère son insertion vocationnelle — père trinitaire — et son insertion professionnelle — aumônier de prison. Jusqu'en 1969, en tout cas, Régimbal est un prêtre, c'est-à-dire un fonctionnaire d'une « organisation permanente de salut », détaché dans les bas-fonds de la société, catéchisant les damnés de... la société québécoise.¹³

Le mythe de la « conversion » du fondateur fait partie du passé héroïque du mouvement. Bien que prêtre, Régimbal doit se convertir activement à l'Esprit : ce « baptême de l'Esprit » est effectué par la médiation physique — imposition des mains — d'une personne de sexe féminin, Madame Sandy Winters, *housewife* à Phoenix, qui priait avec notre héros. Ce « second baptême » se produit le 11 septembre 1969 à l'occasion d'un séjour en Arizona où Régimbal doit suivre une cure contre une maladie pulmonaire. À l'occasion de cette « effusion de l'Esprit » sur Régimbal, celui-ci se voit octroyé par la divinité plusieurs charismes dont ceux de glossolalie, de guérison, de science et de prophétie. Le prêtre Régimbal est devenu, sinon un sorcier, du moins un thaumaturge et un prophète.¹⁴

De retour au Canada, notre converti est nommé prédicateur d'une maison de retraite — *Regina Mundi* — à Granby, où il devient le prophète québécois de l'Esprit-Saint. À partir d'une première réunion « charismatique » qui rassemble un groupe de prière de seize personnes, le 3 octobre 1970, il met en marche dans le monde catholique québécois un mouvement qui, en quelques années, va atteindre des milliers puis des dizaines de milliers de personnes et sera connu sous le nom de « Renouveau charismatique ». L'origine exogène du mouvement

13. Sur la biographie de J.P. Régimbal, nous avons utilisé, outre nos interviews et les publications internes du mouvement, les faits mentionnés dans : G. LESSONINI, *op. cit.* : 183ss. Sur la notion de prêtre, voir : M. WEBER, *Economy and Society, an Outline of Interpretive Sociology*, II, p. 440. « Even in cases in which personal charisma may be involved, it is the hierarchical office that confers legitimate authority upon the priest as a member of an organized enterprise of salvation. »

14. « The prophet, like the magician exerts his power simply by virtue of his personal gifts. [...] On the other hand, it was only under very unusual circumstances that a prophet succeeded in establishing his authority without charismatic authentication, which in practice meant magic. At least the bearers of new doctrine practically always needed such validation. It must not be forgotten for an instant, that the entire basis of Jesus' own legitimation, as well as his claim that he and only he knew the Father and that the way to God led through faith in him alone, was the magical charisma he felt within himself. » (*Ibid.*) Voir le témoignage de Régimbal sur son nouveau rôle : « La manifestation la plus probante a été au début de nature prophétique. À plusieurs reprises, le Seigneur me réveilla au cours de la nuit et des prophéties m'étaient dictées mot à mot... » (Rapporté p. 185, dans : G. LESSONINI, *op. cit.*)

On notera deux analogies symboliques dans le récit de la conversion de Régimbal : a) la maladie pulmonaire de Régimbal, affection présente chez plusieurs autres notables du mouvement avant leur conversion. Ce n'est pas gratuitement que la science de l'Esprit-Saint s'appelle pneumologie ; b) le lieu de la conversion : l'Arizona, c'est-à-dire un désert, lieu notoire de tentation et de purification dans les récits judéo-chrétiens.

est obnubilée — involontairement — par le comportement de Régimbal qui se comporte comme le concessionnaire de l'Esprit et non celui d'un mouvement né à l'étranger. De fait, au-delà de son apprentissage américain, et en deçà de son rayonnement certain sur la scène canadienne et internationale, Régimbal devra se limiter à être l'apôtre d'un mouvement essentiellement québécois francophone, en dépit de sa présentation « canadienne-française ».¹⁵

Le message du Renouveau charismatique est relayé par les participants aux retraites dirigées par Régimbal, retraites qui seront dénommées progressivement « Séminaires de la vie dans l'Esprit » qui préparent à l'« effusion de l'Esprit » et les « Séminaires de la croissance dans l'Esprit » qui se déroulent « post-effusion ». Chaque région du Québec, sinon chaque ville québécoise, a eu son mini-apôtre charismatique, presque toujours — sauf à Montréal? — formé, converti et souvent guéri par le médium québécois de l'Esprit qui a acquis, dès 1970, une réputation établie de thaumaturge qui préoccupe la hiérarchie ecclésiale. Le cas le plus célèbre d'apôtre régional est celui de Vincent Therrien, gourou de l'« Alliance » à Trois-Rivières. À l'instar de Régimbal et de Therrien, à partir d'autres maisons de retraites et de couvents, les clercs réguliers — le plus souvent d'Ordres mineurs — et les religieuses seront les principales courroies de transmission vers une clientèle distribuée en « groupes de prières ». Dans ces groupes, réunis n'importe où, mais très peu dans les paroisses, où les liens personnels, amicaux, ont remplacé l'attraction de l'espace sacré par trop réfrigérant, l'on écoute les messages enregistrés par le père fondateur ou par ses acolytes sur des cassettes, lorsque l'on n'est pas occupé directement à invoquer, louer ou dialoguer avec l'Esprit-Saint. Les rencontres en retraite, séminaire ou groupe reproduisent surtout les expériences originelles du mouvement : imposition des mains, effusion de l'Esprit, obtention et exercice des charismes, notamment des dons de glossolalie et de thérapie miraculeuse.¹⁶

15. En dépit des contacts de Régimbal, il faut noter une « centralisation » et une « localisation » québécoise du mouvement et de sa francisation : a) au début le mouvement embryonnaire a des contacts protestants et anglo-saxons. Il faut noter d'ailleurs l'évacuation sous des pressions anti-œcuméniques diverses, non seulement des protestants mais même du vocable « pentecôtisme » ou « pentecôtiste » au profit de « Renouveau charismatique ». Un responsable diocésain évoque même dans un témoignage inédit l'influence pernicieuse... de la littérature protestante anglo-saxonne ; b) 1973, date d'un congrès bilingue charismatique, marque l'apothéose et la fin — publique du moins — des rassemblements « mixtes » entre francophones et anglophones charismatiques ; c) en 1975, se constitue une « Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique », sa localisation au Québec et le poids démographique de la catholicité francophone québécoise relèguent au second plan les francophones hors-Québec.

16. Sur les différentes expériences charismatiques : *La découverte de la vie dans l'Esprit. Livret-guide pour les séminaires de la vie dans l'Esprit*, Granby (Québec), mai 1974 ; E.D. O'CONNOR, *L'imposition des mains*, Cornwall, 1972 ; A. NOTTEBAERT, *La prière sur les gens*, Québec, 1978 ; Y. POIRIER, *La Parole de Dieu dans les groupes de prière charismatique*, Québec, 1978 ; J.P. RÉGIMBAL, *Sous la mouvance de l'Esprit, le Renouveau charismatique dans l'Église catholique*, Westmount, 1971 ; L. ROY, *Charismes et Corps du Christ*, Québec, 1977. Ainsi que : J. CAUNAR, *Prayer Meetings*, Pecos (N.M.), 1969 ; F. MACNUTT, *Healing*, Notre-Dame (Indiana), 1974.

Les lieux originaires d'émission de la prédication pentecôtiste sont donc les lieux officiels — non paroissiaux — de l'Église catholique subtilement détournés de leurs fonctions premières de routine catéchitique aseptisée. Le mouvement disposera d'ailleurs progressivement de lieux de formation autonomes, de lieux de formation dans l'Esprit, principalement « l'Eau-Vive » à Granby, « l'Alliance » à Trois-Rivières, le « Jourdain » à Montréal et des lieux satellites comme la « Maison Jésus-Ouvrier » à Québec. Les agents émetteurs du mouvement se considèrent non seulement comme des réformateurs mais aussi comme des propagateurs du catholicisme authentique, des apologistes des traditions anciennes « renouvelées » dans l'Église, d'où le nom du mouvement « Renouveau charismatique ». Les évêques, leurs experts et une majorité de curés se méfient cependant de ces « possédés de l'Esprit », bien que les conflits restent feutrés. Tous les témoins privilégiés reconnaissent discrètement cette méfiance soupçonneuse de l'Église légale — qui s'est d'ailleurs manifestée dans une lettre pastorale ambiguë en avril 1975.¹⁷

Comment d'ailleurs l'Église bureaucratique, ses évêques et curés de paroisses, soutenus par leurs experts, pouvaient-ils se sentir à l'aise face à un mouvement autonome dont le leader informel proclame avec force dans un de ses entretiens enregistrés : « les laïcs vont forcer les prêtres à vivre leur sacerdoce » ou encore :

« Réjouissons-nous. Ce n'est pas une raison de nous décourager que de voir le monde en train de se livrer à l'athéisme. L'Église qu'ils ont rejetée, ce n'est pas la véritable Église de Jésus-Christ, mais les moqueries d'église que nous, les hommes, leur avons présentées. Ce que les hommes rejettent, ce n'est pas Dieu, mais la fausse image d'un Dieu ridicule qu'on leur avait présentée. Ce que les hommes rejettent, ce n'est pas le ministère du prêtre ou des pasteurs, ce qu'ils rejettent ce sont les abus de pouvoir exercés par chacun d'eux au nom de l'Évangile, se cachant derrière des réalités d'Évangile pour exercer leur propre esprit de domination. L'heure du cléricalisme est finie. »

D) *La multiplication des petits... groupes*

Ce n'est cependant qu'en 1973 que le « Renouveau charismatique » s'exhibe publiquement dans la société québécoise. L'occasion est la tenue d'un congrès qui réunit, au Collège Loyola à Montréal, 5 000 charismatiques anglophones et francophones, en nombre plus ou moins égaux ; les uns, surtout les francophones, convertis par la prédication « régimbaliennne » et celle de ses agents-relais, les autres, surtout anglophones, convertis au contact des pentecôtistes américains. Après cette date, le pentecôtisme catholique au Canada va suivre les méandres des clivages ethno-linguistiques. Ses élites dirigeantes au Québec présentent

17. Conférence catholique canadienne : *Le Renouveau charismatique (message des évêques canadiens à tous les catholiques du Canada)*, Montréal, 1975. C'est l'autonomie du mouvement qui est visée par les évêques dans ce document, commenté ainsi par un homme de confiance de la hiérarchie : « pour le bien de l'ensemble, une autorité suave mais réelle doit s'exercer », *Relations*, mai 1977 : 82.

désormais le mouvement comme un rassemblement canadien-francophone ; dans les faits, il s'agit désormais d'un mouvement essentiellement québécois et francophone nonobstant l'ignorance du « joual » et du français manifestée par l'Esprit lors de ses effusions québécoises. Dès 1974 est mis sur pied un « comité central » représentant des personnalités importantes du mouvement, presque toutes proches de Régimbal, qui organisent le premier Congrès canadien francophone du Renouveau charismatique catholique, qui rassemble 6 500 charismatiques à l'Université Laval. En 1975, ce comité central lance une Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique catholique.¹⁸

Parallèlement à la structuration endogène du mouvement, l'Église lui donne son aval prudent, après deux ou trois ans de méfiance prononcée, et légitime « d'en haut » le mouvement en une triple opération : a) En 1974, les évêques nomment des responsables du regroupement pour chacun des diocèses. b) En avril 1975, ils publient une lettre pastorale, énumérant défauts et qualités du pentecôtisme catholique ; ce qui constitue en quelque sorte les lettres patentes du Renouveau charismatique. c) En novembre 1975, la nouvelle « Assemblée » décide que « le répondant des Évêques pour le Renouveau charismatique est convoqué à toutes les réunions du Conseil d'administration et reçoit les procès verbaux ».

La croissance démographique québécoise, américaine et internationale du pentecôtisme catholique et l'aval du Vatican ne sont certes pas étrangers à la sanction prudente et réservée de l'épiscopat.¹⁹ Depuis la bénédiction timide des Évêques, le mouvement n'a fait que s'accroître sans cesse, si l'on en croit ses responsables.

L'énumération précise des fidèles charismatiques n'est cependant guère aisée si l'on tient compte des problèmes suivants : a) Qu'est-ce qu'un charismatique ? Une personne ayant reçu l'effusion de l'Esprit ou tout participant à une activité directement reliée au mouvement, tels que « séminaire dans la vie de l'Esprit », ou « Congrès charismatiques », ou « groupes de prière » ? b) La clientèle est essentiellement fluide et mobile à l'image de

18. Un feuillet inédit et anonyme obtenu au siège de cette Assemblée (A.C.F.R.C.C.) spécifie que : en août 1975, une quarantaine de personnes se sont réunies à Québec et ont exprimé le désir que soit formé un comité composé de représentants des groupes de prière de chacun des diocèses francophones du Canada ; le 14 novembre 1975 avait lieu la première réunion générale de l'Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique catholique. Dix-neuf diocèses du Québec, du Nouveau-Brunswick et de l'Ontario étaient représentés. Lors de cette rencontre, les délégués des diocèses ont choisi le nom du nouvel organisme et défini son rôle et ses responsabilités : « l'Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique catholique sera d'abord un lieu d'échange des dynamismes de tous les groupes de prière, où l'on essaierait de promouvoir une certaine consistance et unité tout en évitant l'uniformisation. Elle aura de plus une fonction de service auprès des diocèses et des groupes de prière et coordonnera les activités qui débordent le cadre de ces dernières. Son autorité sera donc d'ordre moral plutôt que juridique. »

19. Voir : Conférence catholique canadienne, *Le Renouveau charismatique...*, op. cit.

l'Esprit ! c) Les animateurs et les responsables sont généralement triomphalistes dans leur auto-présentation et minimisent ou négligent les fluctuations importantes lorsqu'elles se font dans un sens négatif.²⁰ Nous avons décidé cependant de retenir deux indicateurs, la participation aux groupes de prière et la participation aux congrès. Le tableau 1 nous donne une estimation maximale des effectifs des groupes puisqu'elle provient des animateurs locaux.

TABLEAU 1

*Distribution diocésaine des charismatiques québécois,
1978-1980.*

ÉVÊCHÉ OU ARCHEVÊCHÉ	GROUPES		ADHÉRENTS	
	1978	1980	1978	1980
Montréal	111	114	6 500	4 849
Saint-Jérôme	12	18	500	650
Saint-Jean	44	36	1 400	716
Joliette	15	18	750	750
Saint-Hyacinthe	11	54	570	2 200
Valleyfield	15	13	350	300
Mont-Laurier	12	20	460	655
Trois-Rivières	33	43	3 500	2 950
Nicolet	20	32	1 400	640
Chicoutimi	47	45	2 000	1 389
Rouyn-Noranda	17	19	670	634
Amos	?	33	?	705
Sherbrooke	58	69	2 000	1 662
Québec	157	198	6 832	8 422
Rimouski	50	56	2 060	1 278
Hauterive	44	11	2 000	—
Gaspé	11	22	820	700
TOTAL	657	801	31 812	28 500

SOURCES: Répondants diocésains et animateurs locaux.

Le tableau 1 appelle les commentaires suivants: a) Le recrutement a surtout été fait dans les villes petites ou moyennes (Rimouski, Chicoutimi, Sherbrooke, Trois-Rivières, Québec, etc.) où étaient implantés les lieux relais

20. Sans oublier les organismes et activités de la « périphérie » du mouvement charismatique, animés par des élites charismatiques, mais qui relèvent autant de la pastorale renouée que du pentecôtisme. Dans cette catégorie retenons, pêle-mêle: les repas de prière; les cafés-chrétiens; l'Association des Chrétiens témoins dans leur entreprise (A.C.T.E.); Témoignage-jeunesse. La remarque de J. SÉGUY: « Le "Renouveau" reste un phénomène fluide, en dépit des efforts déployés pour l'organiser; il n'a pas de véritable centre, pas de véritables critères d'appartenance non plus. » (Voir: « *La protestation implicite...* », *op. cit.*, p. 190.)

animés parfois par de fortes personnalités investies d'une autorité charismatique — au sens wébérien du terme — et généralement formées par Régimbal. b) La faiblesse relative de l'implantation montréalaise pourrait résulter de l'absence d'un tel leader charismatique; le mouvement y est contrôlé sinon dominé par un leader mi-traditionnel, mi-bureaucratique, au sens wébérien toujours. c) Le mouvement ne recrute pas essentiellement chez les « traditionalistes ruraux », mais d'abord et avant tout dans des noyaux urbains. Même en retenant les données « officielles » du mouvement, le tableau 1 permet de constater une baisse du nombre des membres mais un accroissement du nombre des groupes, il néglige cependant de compter les fermetures de groupes. Ce défaut se retrouve au tableau 2 qui indique cependant clairement la croissance rapide des années 1974-1975, et la baisse continue de l'expansion du mouvement depuis lors.

TABLEAU 2

Formation annuelle de groupes de prières.

Avant 1974	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	TOTAL
45 8,2%	110 20%	146 26,6%	126 22,9%	76 13,8%	24 4,4%	17 3,1%	5 0,9%	549 100%

SOURCES: Responsables diocésains, animateurs locaux, témoins privilégiés.

La stagnation du mouvement, aggravée par l'hibernation ou la disparition de divers groupes, est niée en général par les animateurs anciens du mouvement, inébranlablement triomphalistes, qui soutenaient en 1980 que le mouvement comprenait quelques 30 000 membres répartis en plus de 800 groupes de prières. Ce chiffre doit être pris *cum grano salis*. Plusieurs vérifications concordantes nous incitent à soutenir provisoirement qu'au début de 1980 un maximum de 400 groupes se réunissaient avec régularité, fréquentés par un *noyau dur* de 5 000 personnes et un *noyau mou* de 15 000 personnes au maximum.²¹

L'influence du mouvement dépasse cependant la fréquentation du groupe de prière; par exemple son rayonnement peut être perçu à travers la multitude présente aux Congrès charismatiques francophones où le public est soumis à une socialisation « pentecôtiste » poussée pendant plusieurs jours. Le tableau 3 permet d'apprécier le rayonnement d'un mouvement qui attire à ses congrès des dizaines de milliers de personnes, spécialement aux séances de clôture qui sont

21. À notre grande surprise, un dirigeant national a récemment confirmé notre scepticisme. Il évalue pour *tout* le Canada français 5 000 membres répartis en 844 groupes auxquels il ajoute 1 100 participants aux réunions d'A.C.T.E.

le lieu actif de la gestuelle charismatique, telle l'imposition des mains et la glossolalie, c'est-à-dire le fait de proférer des phonèmes méconnaissables mais admis chez les fidèles comme étant inspirés par l'effusion de l'Esprit-Saint.

TABLEAU 3

Nombre de participants aux congrès charismatiques au Québec.²²

	1973 (U. Loyola)	1974 (U. Laval)	1977 Stade olympique	1979 Stade olympique
Assistance moyenne	5 000	6 500	4 000	30 000
Séance de clôture	—	—	70 000	50 000

SOURCES: 1973 et 1974: document inédit de l'A.C.F.R.C.C.; témoins privilégiés. 1977 et 1979: observation directe, témoins privilégiés.

Ces chiffres confirment la stagnation des dernières années mais renforcent la conviction des animateurs dans l'importance et le succès d'une entreprise culturelle touchant épisodiquement quelques dizaines de milliers de personnes simultanément, et qui n'a point de rival au Québec, si ce n'est les parties de hockey ou de baseball. Réconciliés, prêtres et prophètes, haut et bas clergés, religieux et laïcs, hommes et femmes, jeunes et vieux, dans la mouvance de l'Esprit, s'applaudissent mutuellement au Stade olympique de Montréal. Cette apothéose périodique du mouvement dissout la grisaille quotidienne qui est le lot de nombreux adhérents. Ils le disent d'ailleurs, souvent, d'eux-mêmes: dans le Renouveau charismatique, et ses réunions, ils trouvent le courage toujours, le goût souvent, le bonheur... parfois de vivre une vie ingrate, inactive, solitaire, sans signification.

II. DÉMOGRAPHIE: RECENSEMENT DU VIDE SOCIAL

« Fais un recensement général... »

JÉHOVAH

Quels sont les canaux biologiques, démographiques, sociétaux, déterminés extérieurement, dans lesquels les charismatiques étaient insérés plus ou moins involontairement avant leur adhésion au nouveau mouvement religieux? En

22. Il faut noter que le congrès de 1973 était encore bilingue; la moitié environ des participants étaient francophones. Nous estimons — à partir de sondages très superficiels, il est vrai — le total des délégués non « québécois francophones » à 8% des participants; les animateurs auraient tendance à hausser de 10 000 les chiffres que nous donnons de 1977 et 1979.

d'autres termes, quelles sont les identités déterminées macro-sociologiquement des possédés de l'Esprit? Quelles sont les insertions, c'est-à-dire le degré de participation sociétale de ces personnes? Quel est leur statut socio-économique? Nous pouvons répondre partiellement à ces questions grâce aux données biographiques fournies par une enquête sur questionnaires, confrontées aux témoignages recueillis en utilisant d'autres techniques. Nos données semblent indiquer que pour les intéressés, leur action sociale n'est qu'une reproduction sociale *insignifiante*, aliénée; le mouvement charismatique leur permettrait par contre de relancer une sociabilité propre, à laquelle ils peuvent s'identifier directement.²³

Cette enquête a été effectuée en 1978 dans la zone du « Grand-Québec » par un groupe de quinze étudiants bénévoles. Ce travail fut réalisé comme exercice scolaire autogéré. D'après le « Directoire 1978 » du Mouvement charismatique à Québec, cette zone était divisée en 7 régions réunissant 3 100 adhérents théoriques. Nous n'avons réussi à localiser que 62 groupes « réels » réunissant sur le papier 2 570 membres. Les enquêteurs réussirent à contacter 50 groupes *actifs*, regroupant théoriquement 1 908 membres, et obtinrent 813 réponses utilisables, soit 42% de la population-cible maximum. Quelles que soient les imprécisions de ce travail, il a permis d'analyser de manière significative la biographie « sociologique » des enquêtés.²⁴

23. Outre les témoignages recueillis par les méthodes d'observation ethnographique et d'analyse de textes, la présente « démographie » s'appuie essentiellement sur l'enquête de 1978, analysée dans les documents inédits suivants, déposés à la Banque de données du Laboratoire d'études politiques et administratives de l'Université Laval: deux collections de tableaux statistiques; R. BRIÈRE, *Le vécu religieux des Québécois, le Renouveau charismatique de la ville de Québec, morphologie de l'adhésion*, Sainte-Foy, Université Laval, 1978; P.G. FOREST: Trois rapports inédits sur les charismatiques. Nous utiliserons le premier intitulé: *Les Charismatiques, les indicateurs socio-économiques*, s. l., s.d.; J. ZYLBERBERG (dir.), *Études de la morphologie des charismatiques de Québec et de ses environs immédiats*, Sainte-Foy, Université Laval, 1977. (Études de trois groupes de prière).

De plus, nous avons comparé, lorsque les catégories statistiques n'étaient pas trop hétérogènes, nos résultats avec ceux de: C. MÉNARD et M. BOUCHARD, *op. cit.* (63 répondants à Chicoutimi et Jonquières, résultats cités *infra* sous la mention: Chicoutimi-1973); C. GARNEAU, *Groupes de prière du diocèse de Québec*, inédit, s.l., 1975 (7 233 sondés; résultats cités *infra* sous la mention Québec-1975); R. CHAGNON, *op. cit.* (246 enquêtés à Montréal; mentionné *infra* sous le titre: Montréal-1977).

Nous n'avons pas retenu les données de Gosselin-Monière, *op. cit.*, étant donné le faible nombre d'enquêtés, 25, dans un *seul* groupe de prière.

24. Grâce à une révision et une critique rigoureuse des questionnaires effectuées par P.G. FOREST, *op. cit.*, nous disposons d'une tabulation moins tributaire des trois facteurs qui inhibaient la première analyse faite de manière autonome par l'équipe bénévole: a) quatre questions (portant sur l'âge, l'état civil, le revenu, la scolarité) pouvaient prêter à confusion; b) les responsables de groupe ont été les intermédiaires entre les enquêteurs et les adhérents; c) le nombre de « non-réponses » est plus fort dans les questionnaires provenant des quartiers de classe moyenne que des quartiers populaires.

A) *Les balises démographiques*

Les tableaux 4 et 9 sont organisés autour de balises, de barrières et garde-fous plus ou moins rigides, plus ou moins mobiles, qui signifient objectivement, au niveau social, l'existence quotidienne. Le sexe, l'âge, l'état civil sont des données sociales et culturelles qui peuvent être dépassées et niées au plan individuel mais malaisément transgressables au niveau collectif.

Le tableau 4 attire notre attention sur une première catégorie — les femmes — très fortement majoritaire, soit 77,2% de l'échantillon. Même si l'on sait que la pratique religieuse féminine est généralement supérieure à celle des hommes, ce fait ne peut expliquer l'ampleur d'un phénomène : la surreprésentation du sexe féminin, qui confère un caractère, pour ne pas dire un sexe, féminin au mouvement.²⁵

TABLEAU 4

Répartition des charismatiques par groupes d'âges et par sexe.
(en pourcentages)

GRUPE D'ÂGES	POPULATION GLOBALE	POPULATION FÉMININE	POPULATION MASCULINE
19 ans et moins *	9,9	5,6	24,2
20-29 ans	9,6	7,8	16,3
30-39 ans	17,5	18,9	14,0
40-49 ans	12,6	12,4	13,5
50 ans et plus	50,4	55,3	32,0
TOTAL	100	100	100
POPULATION GLOBALE	100	77,2	22,8

* En règle générale, 16 ans et plus.

N = 782 (sans réponse et hors code ne sont pas inclus dans les calculs de ce tableau).

Le même tableau nous indique que les charismatiques sont majoritairement « d'âge mûr » ; cette dernière expression n'implique pas certainement qu'il s'agit d'un mouvement « d'âge d'or », puisque 37% de l'échantillon a moins de 40

25. La comparaison donne les résultats suivants : femmes : Chicoutimi-1973 = 64,6% ; Québec-1975 = 72,6% ; Montréal-1977 = 76,5%. L'on pourrait prudemment conclure que le caractère féminin du mouvement s'est accentué, ce qui est confirmé par nos informateurs. Notons cependant la variété des groupes tous différents : l'on peut trouver des petits groupes entièrement composés de « dames mûres » ; dès que le groupe s'accroît, sexe et âge se diversifient.

Sur la participation religieuse et sa différenciation, voir : S. CARLOS, « Religious participation and the urban suburban », *American Journal of Sociology*, LXXV, 5, mars 1970 : 742-759.

ans et 19,5% moins de 29 ans. Cependant, l'examen de la strate féminine révèle une pyramide d'âge qui s'écarte sensiblement de la pyramide d'âge de la population féminine de la province : 55,3% des femmes charismatiques ont plus de 50 ans et seulement 13,4% ont moins de 30 ans même si près d'un tiers, 32,3%, ont moins de quarante ans. La mobilité et la perméabilité du Renouveau ont néanmoins laissé s'aggréger autour du mouvement 22,8% de charismatiques mâles dont 54,5% ont moins de 40 ans et près d'un quart, 24,2%, moins de 19 ans. Bref, du point de vue de l'âge et du sexe, le caractère le plus remarquable du mouvement est la surreprésentation d'un sexe féminin vieillissant : 48,3% de l'échantillon global sont des femmes de plus de 50 ans.²⁶

TABLEAU 5

Répartition des charismatiques selon l'état civil et le sexe.

(en pourcentages)

ÉTAT CIVIL	SEXE		POPULATION GLOBALE
	M	F	
Célibataires	48,9	48,2	48,5
-laïcs	24,1	20,7	21,6
-religieux	24,8	27,5	26,9
Séparés	1,1	3,7	2,4
Mariés	47,8	39,4	43,6
Veufs	2,2	8,8	5,5
TOTAL	100	100	100

N = 782 (sans réponse et hors code ne sont pas inclus dans les calculs de ce tableau).

26. La comparaison (en pourcentages) avec d'autres enquêtes montre que la population charismatique de Montréal et de Chicoutimi est plus âgée qu'à Québec :

Chicoutimi - 73	Montréal - 77	Québec - 75
15-19 ans : 6,5	-20 ans : 5,2	-20 ans : 14,7
20-29 ans : 6,5	21-30 ans : 6,2	21-30 ans : 8,3
30-39 ans : 23	31-40 ans : 12,8	31-40 ans : 17,6
40-49 ans : 30	41-50 ans : 22,2	41-60 ans : 46
50-59 ans : 20	51-60 ans : 28,0	61-85 ans : 14
60-70 ans : 15	61-70 ans : 19,9	
	70 ans et plus : 5,7	
TOTAL 100	100	100

Le tableau 5 nous fait découvrir une autre dimension du mouvement : le poids de la solitude, du moins au sens légal et conjugal du terme : 56,4% de l'échantillon global sont des veufs, séparés et autres célibataires. Mais rien n'est absolu dans la société québécoise puisque l'Esprit-Saint souffle dans toutes les directions et nos solitaires sont accompagnés par 43,6% de mariés. Du côté des membres masculins du Renouveau charismatique, la solitude diminue et le nombre des mariés augmente à 47,8% alors que chez les femmes, par contre, le nombre des mariées baisse à 39,4% et le nombre des femmes seules monte à 60,7%.²⁷

Autre trait distinctif de l'ensemble charismatique par rapport à la société québécoise : les religieux, avec 26,9% de l'échantillon global, sont non seulement surreprésentés par rapport à l'ensemble de la population provinciale mais également par rapport aux associations catholiques traditionnelles. L'importance actuelle des religieux et des religieuses comme agglutinateurs, porteurs, véhicules actifs et noyau dur du mouvement nous est confirmée par tous les témoins privilégiés : l'un nous rappelle qu'au début des années 1972-1973 il n'y avait pratiquement pas de clercs dans le mouvement, un autre affirme qu'en 1975, 40% des groupes étaient animés par les membres des ordres alors qu'ils ne représentaient en cette année que 22,7% de la clientèle des groupes de prière. La clientèle religieuse du mouvement est évidemment plus forte dans les groupes de prière formés aux alentours des communautés religieuses, comme le montre le tableau 6. Le rôle de « coagulateur » des religieux dans le mouvement n'est pas infirmé par ce tableau : il n'y a pas — sauf rarissimes exceptions — selon nos informateurs, de groupes de prière charismatiques composés uniquement de religieux et d'autre part, même dans la zone du « Plateau » où se concentrent de nombreux sièges d'ordres religieux, les laïcs composent encore 50% des groupes de prière.

27. Les données d'autres enquêtes indiquent une plus grande proportion de célibataires non laïcs à Montréal et à Chicoutimi ; l'accroissement du nombre de religieux de 4,2% entre le sondage Québec-75 et notre enquête n'est pas significatif : notre question sur l'état civil, mal formulée, tendait à augmenter le nombre de religieuses ; voir les résultats (en pourcentages) de ces sondages :

	Chicoutimi - 73	Québec -75	Montréal - 77
Mariés	43	52,9	30,5
Célibataires laïcs	20	22,3	20,5
Célibataires non laïcs	31	22,7	40,5
Veufs	—	—	6
Divorcés	—	—	0,5
Séparés	—	—	0,3
TOTAL	94	97,9	98,3

TABLEAU 6

Répartition laïcs-religieux dans les groupes charismatiques, par zone.

(en pourcentages)

ZONE	RELIGIEUX	LAÏCS
Louis-Hébert	28,8	71,8
Basse-ville	27,7	72,3
Laurentides	3,2	96,8
Limoilou	4,8	95,2
Lorette	10,3	89,7
Plateau	50,0	50,0
Orléans	29,8	70,2

Le tableau 5 nous avait donné les premières indications sur la morphologie du mouvement : 27,5% des femmes charismatiques sont insérées dans une communauté religieuse, alors que la proportion de charismatiques masculins membres d'un ordre est légèrement inférieure, soit 24,8%. Ces données signifient — comme le montre le tableau 7 — qu'il y a près de quatre religieuses — 79% de l'échantillon — pour chaque religieux — 21% de l'échantillon — à l'intérieur du mouvement. Nous constatons que la proportion des religieuses dans le mouvement est supérieure à celle des charismatiques laïcs de sexe masculin : 21,1% contre 17,3%. Cette prédominance — numérique du moins — des religieuses, si elle reflète plus ou moins celle que l'on retrouve d'ordinaire dans les ordres religieux de la province, ne coïncide pas avec la répartition de l'état civil de la province. En d'autres termes, les religieuses constituent un des éléments-moteurs de la féminisation du mouvement. L'univers charismatique reproduit le déséquilibre démographique sexuel, non de la société québécoise, mais celui de l'univers des ordres religieux. La strate religieuse accentue aussi le caractère « mûr » du mouvement. Le tableau 8 révèle sans équivoque possible le poids des religieux « vieillissants » des deux sexes : sept religieux sur dix ont plus de 50 ans, contre quatre sur dix chez les laïcs et cinq sur dix pour l'ensemble de l'échantillon. La proportion de religieux âgés des deux sexes — 20,1% de l'ensemble de l'échantillon — est cependant inférieure à celle des laïcs âgés des deux sexes, à savoir 31,1% du total de l'échantillon.

Si nous excluons de notre comptabilité bio-démographique les clercs des deux sexes, nous nous apercevons que le mouvement dans sa dimension laïque rajeunit et que la solitude conjugale s'affaiblit et devient minorisée. En d'autres termes, religieux et religieuses entraînent dans leur sillage un échantillon du catholicisme québécois où les deux seuls traits remarquables sont constitués par la surreprésentation du sexe féminin et la sous-représentation des jeunes filles de moins de 19 ans. Si l'on considère la population charismatique dans

TABLEAU 7
Répartition des charismatiques selon le sexe et l'état civil.
(en pourcentages)

SEXE	CÉLIBATAIRES	CÉLIBATAIRES LAÏCS	CÉLIBATAIRES RELIGIEUX	SÉPARÉS	MARIÉS	VEUFES
Masculin	23	25,6	21	10,2	25,1	9
Féminin	77	74,4	79	89,8	74,9	91
TOTAL	100	100	100	100	100	100
POPULATION GLOBALE	48,5	21,6	26,9	2,4	43,6	5,5

N = 782.

TABLEAU 8

*Répartition de la population charismatique
par classe d'âge, statut religieux et sexe.*

(en pourcentages)

ÂGE	POPULATION GLOBALE	POPULATION RELIGIEUSE	POPULATION LAÏQUE		
			Totale	Masculine	Féminine
moins de 20 ans	9,9	—	13,5	32,5	8,1
20-29 ans	9,6	2,9	12	20,3	10,2
30-39 ans	17,5	14,4	18,6	14,3	22,2
40-49 ans	12,6	10,9	13,3	14,2	13,2
50 ans et plus	50,4	71,8	42,6	18,7	48,3
TOTAL V	100	100	100	100	100
H	100	26,6	73,4	23,1	76,9
N	782	211	571	132	438

l'ensemble de ses composantes, nous y décelons en outre une surreprésentation par rapport à la démographie québécoise, des femmes seules, des femmes âgées et des religieux des deux sexes.²⁸

TABLEAU 9

Répartition des charismatiques laïcs selon l'état civil et le sexe.

(en pourcentages)

ÉTAT CIVIL	POPULATION D'ENSEMBLE	POPULATION LAÏQUE		
		Totale	Masculine	Féminine
Célibataires	48,5	29,5	32	28,5
Séparés	2,4	3,2	1,4	5
Mariés	43,6	59,8	64	54,5
Veufs	5,5	7,5	2,6	12
TOTAL	100	100	100	100
N	782	570	132	938

28. À partir des trois variables analysées jusqu'à présent : âge, sexe, état civil, nous nous apercevons que nos données sont « congruentes » avec celles de Chicoutimi-73 et Québec-75. Par contre, les charismatiques de la région montréalaise étaient en 1977 nettement plus âgés que ceux de notre enquête et ils comportaient environ plus de 13% de célibataires, ce pourcentage correspondant essentiellement au plus grand nombre de religieux présents dans le mouvement à Montréal.

TABLEAU 10
*La scolarité, par sexe et état civil*³¹
 (en pourcentages)

SCOLARITÉ	HOMMES		FEMMES		POPULATION TOTALE		
	Religieux	Mariés	Célibataires	Religieuses		Mariées	Célibataires
Moins que primaire	—	7,6	1,6	5,4	9,9	6,5	6,7
Primaire	10,0	10,6	7,8	8,8	18,8	16,9	13,8
Secondaire	10,0	30,3	39,1	25,0	34,0	35,7	31,7
Collégial	15,0	22,7	21,9	23,0	30,4	26,6	25,7
Université	65,0	28,8	29,7	37,8	6,8	14,3	22,1
TOTAL	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

N = 643 (sans réponse et hors code ne sont pas inclus dans les calculs de ce tableau).

31. Noter le taux important de non réponse et hors code, soit 20,9%.

B) *La position socio-économique*

Les données bio-démographiques ont défini un mouvement charismatique à majorité féminine, dont les différentes sous-catégories sont rassemblées par les noyaux religieux masculins et féminins. Pour connaître leur situation dans la stratification sociale, nous avons retenu comme variables la scolarité, l'emploi et le revenu. Nous avons renoncé, dans cette monographie, à une référence explicite à la question de la division en classes sociales au Québec, bien que nous l'ayons laissé transparaître en filigrane et en conclusion. Nous avons généralement associé les trois variables retenues à l'état civil des interrogés pour pouvoir évaluer l'effet de la condition religieuse qui, dès le départ, altère les données.²⁹

Si nous débutons par la scolarité (tableau 10), une analyse de la population globale nous indique un niveau de scolarité élevé chez les répondants d'autant plus, comme le signale Forest, « que les adhérents sont souvent âgés et que leur scolarisation est souvent exceptionnelle pour le Québec des années 1930-1940, qui correspondent aux années de fréquentation scolaire de la majorité des membres. Au niveau "supérieur" — collégial et universitaire — nous découvrons 47,8% des charismatiques. Une fois de plus, il faut souligner l'ouverture partielle du mouvement qui n'est pas exclusivement un club de "lettrés" s'adonnant à des expériences ésotériques : 31,7% des membres qui ont effectué des études secondaires effectuent la transition avec la minorité "primaire" — 13,8% — et la sous-minorité de 6,7% moins que primaire. »³⁰

La dissociation par sexe et par état civil permet de nuancer le profil général :

a) les religieux renforcent le rang des « lettrés » : 70% des hommes et 60% des femmes membres d'un ordre ont une scolarité supérieure. Les religieuses, cependant, ont un niveau d'instruction inférieur aux religieux, à preuve 14,2% de « primaires » et « moins que primaires » contre 10% qui s'ajoutent à la différence dans les statistiques d'éducation supérieure.

b) Les hommes laïcs ont eux aussi un profil de scolarité légèrement supérieur à la moyenne charismatique, mais moins élevé que celui des religieux et même des religieuses : un peu plus de la moitié ont effectué des études supérieures. Les hommes célibataires ont un profil légèrement supérieur à celui des mariés : 9,4% de « primaires » et « moins que primaires » chez les célibataires contre 18,4% chez les mariés en sont un indicateur valable.

c) Parmi les femmes laïques, 37,2% des mariées et 40,9% des célibataires ont effectué des études supérieures, soit un pourcentage inférieur à celui des

29. Dans cette section, nous avons eu largement recours à l'analyse secondaire effectuée par P.G. FOREST, *op. cit.*, doc. 1, pp. 16ss.

30. Voir : P.G. FOREST, *op. cit.*, p. 19.

TABLEAU 11
L'occupation, par sexe et groupes d'état civil.³³
(en pourcentages)

	HOMMES			FEMMES			POPULATION TOTALE
	Religieux	Mariés	Célibataires	Religieuses	Mariées	Célibataires	
Cadres supérieurs	15,4	14,3	—	3,2	—	1,4	2,7
Cadres moyens	53,8	8,9	5,5	32,1	9,5	10,3	15,8
Cols blancs.....	23,1	30,4	16,4	44,9	8,0	17,9	22,6
Cols bleus.....	—	30,4	9,1	3,2	2,5	6,2	6,6
Inactifs	7,7	16,1	69,1	16,7	80,0	64,1	52,3
TOTAL	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

N = 625 (sans réponse et hors code ne sont pas inclus dans les calculs de ce tableau).

33. Remarques : 1) une fois de plus le nombre des sans réponse et hors code dans le tableau II est important : 23,1% ; 2) dans le même tableau, « inactifs » englobe étudiants, chômeurs, ménagères, retraités et même malades ; 3) notre enquête sous-estime les charismatiques dans les quartiers de classes moyennes et de bourgeoisie de la région urbaine de Québec, les cols blancs et les cols bleus sont donc surestimés dans nos pourcentages.

hommes et des religieux des deux sexes. Si 28,7% des mariées et 23,4% des célibataires sont « primaires » et « moins que primaires », ces chiffres nous confirment que les femmes célibataires ont aussi un profil de scolarité légèrement supérieur à celui des mariées et que l'ensemble des femmes laïques a un niveau inférieur à celui des hommes laïcs.

L'inégalité dans l'apprentissage du savoir, qui avantage les hommes par rapport aux femmes, les religieux aux laïcs, les célibataires aux mariés reflète probablement bien l'inégalité scolaire dans la société québécoise. Inversement, toutes ces couches, dans la population charismatique, ont un niveau de scolarité nettement supérieur à celui des Québécois d'âge identique: religieux et religieuses entraînent dans leur sillage un public laïc où prédomine une scolarité poussée, secondaire et collégiale, voire universitaire.³²

Le tableau 11 montre une inadéquation entre le niveau scolaire élevé et le type de rôle dans la structure d'activité économique. Le nombre élevé d'inactifs est disproportionné par rapport au degré élevé de scolarisation. La structure d'âge (60% de l'échantillon a moins de 20 ans et plus de 50 ans) explique en partie ce phénomène accentué par la structure de l'état civil des enquêtés, spécifiquement l'état matrimonial des femmes, souvent à charge d'enfant. Du côté des actifs, les cadres moyens et les « cols blancs » sont en majorité mais la perméabilité du mouvement a laissé passer 2,7% de cadres supérieurs et 6% de « cols bleus ». Même en additionnant 6,6% d'ouvriers et 22,6% de cols blancs, il est difficile de décréter qu'il s'agit d'un mouvement « populaire ». Il reste en effet, outre les 18,5% de cadres supérieurs et moyens, tous les inactifs, du point de vue de la production de la plus-value capitaliste du moins, composés par une

32. À titre de comparaison, nous ne disposons que des résultats de l'enquête MONTRÉAL-77. Les chiffres repris *infra* indiquent un profil de scolarité inférieur chez les charismatiques de Montréal par rapport à ceux de Québec mais toujours supérieur ou égal à la scolarisation générale de la population:

Scolarité MONTRÉAL-1977:

a) Années de scolarité pour l'échantillon (en pourcentages):

1- 7 ans = 13,4
8- 9 ans = 14,0
10-11 ans = 17,9
12-13 ans = 14,9
14-16 ans = 18,9
17-19 ans = 14,9
20 ans et + = 6,0
(N = 211)

b) Données partielles par état civil pour les « plus de 14 ans » (en pourcentages):

— Religieuses: 30,4
— Mariées: 4,2
— Célibataires: 4,8

c) Comme à Québec, la couche religieuse augmente le taux de scolarisation du groupe: 30,4% des religieux ont 14 ans et plus de scolarité contre 4,2% des mariés et 4,8% des célibataires laïcs.

TABLEAU 12

Le revenu, par groupes d'état civil, en 1978.

(en pourcentages)

	HOMMES			FEMMES		POPULATION TOTALE
	Religieux	Mariés	Célibataires	Religieuses	Mariées	
moins de 5 000 \$	52,9	14,1	69,1	61,5	37,1	47,9
5 001 \$ à 9 999 \$	29,4	15,6	16,4	12,8	24,5	19,2
10 000 \$ à 14 999 \$	—	23,4	12,7	6,4	14,7	12,5
15 000 \$ à 19 999 \$	11,8	10,9	—	9,0	10,5	8,1
plus de 20 000 \$	5,9	35,9	1,8	10,3	13,3	12,3
TOTAL	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

N = 480 (sans réponse et hors code (40,9%) ne sont pas inclus dans les calculs de ce tableau).

majorité de retraités, de ménagères, une minorité de chômeurs et une frange d'étudiants, qu'il est difficile d'assimiler au prolétariat.³⁴

Si l'on considère les trois couches séparément : religieux, laïcs, laïques, l'on obtient, comme pour la scolarité, des indices occupationnels décroissants :

a) la couche religieuse est nettement plus active et occupe des positions plus élevées que les laïcs des deux sexes ; les inactifs dans ce sous-ensemble sont d'ailleurs des retraités et des malades, non des chômeurs ; les religieuses ont un profil d'inactivité plus grand que celui des religieux.

b) Les mariés laïcs, plus actifs que les célibataires, ont une structure d'emploi moins erratique par rapport à la structure de la population active québécoise ; les célibataires laïcs par contre sont en grande majorité inactifs : 7 sur 10 ; c'est la strate des hommes mariés qui confère un certain caractère populaire au mouvement avec 30,4% de cols bleus et 30,4% de cols blancs.

c) Les femmes laïques présentent un taux d'inactivité anormal pour la province, même chez les célibataires dont la frange active est légèrement avantagée sur le marché de l'emploi, si l'on considère les emplois supérieurs et moyens.

En résumé, l'on peut relever, une fois de plus, le caractère erratique de la structure de l'emploi des charismatiques, par rapport à celle de la province ; « avantagés » sur le plan scolaire, nos fous de Dieu sont « désavantagés » sur le plan de l'activité lucrative. Cet ensemble désavantagé soude autour de religieux et religieuses, en position professionnelle relativement élevée, une majorité importante de laïcs et laïques inactifs et une minorité de laïcs actifs.³⁵

34. Sur le caractère populaire du mouvement, voir les remarques de P. FOREST, *op. cit.*, p. 19 : « Plus d'ouvriers que de cadres supérieurs, plus d'employés que de cadres moyens : le mouvement charismatique est un mouvement populaire au sens sociologique du terme. Mais, en regard des chiffres que nous citons sur le Québec, on se rend compte que ce caractère « populaire » doit être nuancé : employés et ouvriers ne sont pas représentés dans les groupes en proportion de leur participation réelle à la réalité sociale québécoise. Cela s'explique bien sûr par la spécificité de la région de Québec, ville administrative s'il en est. Par ailleurs, si l'on tient compte des hypothèses de D. Bertaux sur l'existence de filtres précis entre la classe ouvrière et les autres catégories socio-professionnelles, le petit groupe ouvrier perd une partie de sa signification : plus que la prégnance de mentalités catholiques traditionnelles en milieu ouvrier, il peut marquer le désir pour des individus de rejeter leur statut et de marquer par l'appartenance aux groupes de prière la réalité de l'identification subjective à un autre groupe social. » On peut noter que le terme populaire est polysémique et donc que l'on peut voir un mouvement populaire dans le sens de *mouvement non inspiré par la bourgeoisie, le haut-clergé, les gouvernants, les mass-médias, l'intelligentsia et les leaders syndicaux*.

35. À titre de comparaison, signalons que : a) pour Chicoutimi-73, l'on obtient 44% d'inactifs (6% d'étudiants et 38% de ménagères), 10% de travailleurs manuels, 18% de cols bleus, 19% de cols blancs et 10% d'infirmiers et de secrétaires, 22% d'enseignants, 1% de professionnels ; b) Pour Montréal-77, l'on obtient, (*par analyse secondaire des résultats donnés par l'autre*) 44,6% d'actifs, 51,1% de cadres moyens, 20,9% de cols blancs et 20,4% de cols bleus et 55,4% d'inactifs dont seulement 2,8% de chômeurs ou d'assistés sociaux. L'inactivité est donc plus forte à Montréal qu'à Québec, et à Québec qu'à Chicoutimi. Les actifs semblent se concentrer dans ces deux villes dans les positions intermédiaires comme à Québec.

La structure des revenus est malaisée à interpréter dans le tableau 12. La lecture des chiffres, même en décomptant l'univers des religieux, semblerait insinuer l'existence au sein du mouvement d'une grande proportion de nécessiteux et marginaux économiques. Ce tableau doit cependant être interprété avec prudence : un taux élevé de sans réponse, un pourcentage élevé de ménagères, de jeunes gens, de religieux qui ont fait vœu de pauvreté, gonflent les catégories déclarant un revenu de moins de \$10 000 en 1978. L'observation directe des charismatiques nous a cependant souvent permis de constater que le gros du mouvement, du point de vue laïque, est composé d'éléments de classes moyennes, ou si l'on préfère de petite bourgeoisie avec un micro-pôle bourgeois et mini-pôle prolétaire et une frange marginale, du point de vue revenu, de jeunes gens et de retraités. En attendant de recommencer notre enquête sur ce point, nous aurions tendance à tirer une conclusion du tableau 12 : il y a dans l'univers charismatique inadéquation entre le niveau de scolarité, le type d'activité et les revenus du point de vue de la logique d'une société libérale et d'une société de consommation. Tant chez les laïcs que chez les religieux des deux sexes, la logique culturelle l'emporte sur la logique de l'emploi et de l'argent. Ni bourgeois, ni prolétaire, le monde charismatique prétend échapper au monde des classes et de l'idéologie bourgeoise ou prolétaire. Fuyant les polarisation socio-politiques, le charismatique est à la recherche de Dieu et surtout de soi-même.

C) *L'insertion sociale*

Si l'analyse de la position socio-économique avait permis de déceler une inactivité élevée sur le marché du travail, cette vision d'absentéisme se renforce lorsqu'on scrute la participation de nos charismatiques à divers groupes avant leur adhésion (tableau 13). On s'aperçoit qu'une forte majorité ne participait à aucun groupe bien qu'une minorité importante ait fréquenté un ou plusieurs

TABLEAU 13

*Fréquentation de groupes avant l'adhésion
au mouvement charismatique.*

(en pourcentages)

	GROUPE(S) RELIGIEUX	GROUPE(S) SOCIAL(AUX)	GROUPE(S) POLITIQUE(S)
Participation.....	39,7	33,9	11,3
Non-participation	59,2	64,2	87,3
Sans réponse	1,1	1,4	1,4

groupes religieux de même qu'un ou plusieurs groupes sociaux alors que la fréquentation politique est écartée par un score impressionnant.³⁶

Parvenu à ce stade-ci de notre étude, serait-il erroné de résumer l'analyse biographique dans la proposition lapidaire suivante: un noyau dominant de religieux très instruits et plutôt âgés occupant des positions professionnelles élevées agglutine à leur alentour une majorité de femmes laïques, instruites et inactives dans la société civile ou politique, accompagnées de fractions de toutes les catégories socio-démographiques et socio-économiques?³⁷

D) *Chronique de l'anomie*

D'autres chercheurs ont été frappés par la « marginalité » plus ou moins généralisée des charismatiques. Dans cette polygraphie, nous préférons partir des pans que nous avons découpés dans la réalité et qui nous livrent six clefs pour déchiffrer socialement les charismatiques: la société québécoise contemporaine; la foi catholique; un noyau conventuel; un sexe féminin; la pesanteur de l'inactivité; le glacis de la culture dominante.

Ceci nous donne-t-il un monde de damnés de la terre aliénés ou plutôt la création d'un autre monde plus signifiant que le monde capitaliste contemporain? Écartant toute théorie de la normalité et tout impératif de devoir-être, nous préférons insinuer que le mouvement charismatique représente le maximum de conscience possible et de contestation active pour des ménagères, des retraitées, des religieuses contre divers aspects, traditionnels et modernes, de la société québécoise contemporaine, tels que: la prédominance de la hiérarchie bureaucratique mâle dans l'Église et dans la société; la froideur culturelle de l'Église et de la société technocratisée; l'éclatement des textures familiales et autres textures de sociabilité quotidienne dans la société de masse; l'imposition exogène du changement.³⁸

36. Voir, à titre de comparaison: l'enquête CHICOUTIMI-73 où la participation à des mouvements religieux est de 50% (supérieure à notre enquête); l'enquête MONTRÉAL-77 où la participation est très supérieure à celle de Québec aux « Assemblées religieuses » (83%), légèrement supérieure dans les organismes sociaux (« charitables » selon le vocabulaire de l'auteur: 44% de participants), équivalente dans les groupes politiques (11,3%).

37. Voir les descriptions d'autres recherches: R. CHAGNON, *op. cit.*, p. 140. « Les charismatiques sont des gens d'âge mûr, surtout de sexe féminin, avec un fort contingent de religieuses. Par leurs scolarités, leurs revenus, leurs types d'occupations, ils se hissent au rang de la classe moyenne [...] »; J.P. GOSSELIN et D. MONIÈRE, *op. cit.*; C. MÉNARD et M. BOUCHARD, *op. cit.*, p. 146: « Ce sont des gens d'âge mur, surtout de sexe féminin, faisant partie des classes moyennes et dont les réseaux d'appartenance se situent dans les milieux religieux. »

38. Voir les explications données par d'autres recherches: pour SÉGUÉ, (*op. cit.*), il s'agit d'une protestation implicite. Pour MÉNARD et BOUCHARD, (*op. cit.*), le mouvement exprime: 1) Une *tendance* caractérisée de notre société industrielle, à la « *privatisation* »; 2) l'*insatisfaction* née de l'anonymat urbain et de la froideur ecclésiale; 3) la *déception* des femmes qui ne parviennent pas à faire entendre leur voix dans l'assemblée chrétienne...; 4) la *tension* provoquée par l'insistance des clercs sur la transformation effective du monde. L'apparente inutilité des efforts (on se heurte à

III. ETHNOGRAPHIE: ACTES DE LA TERRE PROMISE

« Je t'exhorte à ranimer le don de Dieu que tu as reçu par l'imposition de mes mains [...] la parole de Dieu n'est pas enchaînée. »

SAUL dit PAUL, *cosmopolite*

Échappant à la biographie imposée, fuyant l'inactivité, la socialité bloquée et la frigidité culturelle, les charismatiques forment des clans, des tribus, une ethnie à nulle autre pareille. L'ethnie échappe aux définitions simples. Il nous suffit de savoir qu'il s'agit d'un ensemble de gens partageant des mythes d'origine. Bien que formant un groupement à distance, l'ethnie partage un vécu, une culture, une identité commune émanant d'une pratique historico-sociale et non d'un ordre étatico-légal. Une fois que le contact initial a été pris avec le mouvement, le type idéal de cheminement charismatique suit un ordre logique qui va de l'initiation dans un lieu spécialisé à la consolidation de sa foi dans un groupe spécifique et qui débouche dans des manifestations publiques. En d'autres termes, le futur charismatique se met en quête d'une identité, acquiert celle-ci, la fusionne avec les identités semblables et se projette dans le public et dans l'histoire où elles apparaissent « pour soi » et non « en soi ».³⁹

A) *La quête d'une identité: au-delà de l'anomie*

L'adepte charismatique est donc généralement une femme, laïque ou religieuse, qui décide de dépasser activement les contradictions résultant de son désarroi personnel et de l'anomie sociale. La féminité, l'inactivité, l'ennui structurent un champ social privilégié pour la nouvelle réforme considérée

un « système » trop puissant) et la difficulté de la tâche forceraient les chrétiens à se réfugier au moins provisoirement dans la subjectivité et la communion. CHAGNON suggère « de situer le mouvement du renouveau charismatique à l'intérieur du modèle de la société libérale et de le comprendre comme un mouvement destiné à remédier aux maux engendrés par ce type de société sans le remettre lui-même en question. Ce faisant, le mouvement du renouveau charismatique devient un agent du *statu quo* social et ne peut compter au rang ni des agents d'incitation au changement ni de ses forces de soutien et d'accompagnement. L'apolitisme du mouvement, son indifférence apparente à l'égard de l'engagement politique jointe à une insistance très marquée sur la vie spirituelle et la conversion intérieure, s'identifie en fait à une prise de position politique : servir de garant à la société libérale actuelle. » (*Op. cit.*, p. 143.)

39. Dans l'établissement de cette ethnographie, nous avons utilisé les « sources primaires suivantes » : des documents et cassettes de circulation interne du mouvement ; des rapports d'observation directe — non participante — des groupes de prière (en majorité de la région de Québec) établis en 1977, 1980, 1981 par notre équipe ; des rapports d'observation directe — non participante — des Congrès charismatiques de 1977 et 1979 à Montréal établis par nos collaborateurs et nous-mêmes ; nos propres rapports d'observation de groupes pentecôtistes non-catholiques au Chili en 1969 et en 1973 ainsi que d'un groupe pentecôtiste à New York. Voir la bibliographie pour les sources secondaires.

désormais, par nous, comme fruit d'un mouvement féminin dans la culture québécoise. La démarche d'un acteur social ne peut se faire dans le vide absolu, faisant *tabula rasa* de son passé, de son histoire, de son environnement. C'est dans le temps de la modernité contemporaine, contestée, et dans l'espace québécois, ressenti à la fois comme racine et comme barrière, que la mise en mouvement de la néophyte s'opère. Les futures adeptes se réfèrent à deux textures sociales pour baliser leur itinéraire: le catholicisme et les relations affectives personnelles. Les attributs de féminité et d'inactivité sont accompagnés d'un taux élevé de pratique religieuse selon nos témoins privilégiés. Le non-catholique, de même que le catholique simplement « légal » ou « culturel » constitue l'exception et non la règle au sein du mouvement. Ce ou plutôt cette catholique fervente arrive au Renouveau charismatique par initiative personnelle ou encore par le contact amical (voir le tableau 14) plutôt que par la filière paroissiale ou familiale; les conférences des disciples de Régimbal constituent aussi un terrain de culture favorable au recrutement charismatique. Le travail, la famille, la paroisse ne servent plus de déterminants sociaux positifs dans les choix culturels.⁴⁰

TABLEAU 14

Médiations de l'adhésion au Renouveau charismatique.

(en pourcentages)

MÉDIATION	DISTRIBUTION
Ami	32,5
Démarche individuelle	25,9
Conférences	22,4
Famille	11,2
Prêtre	8,0
TOTAL	100

N = 644 (sans réponse et hors code ne sont pas inclus dans les calculs de ce tableau).⁴¹

40. Nous savons que ce sont les 75% de femmes qui « informent » et supportent le mouvement, même si nous assisterons dans la section suivante à la cooptation et à la soumission du mouvement par le pouvoir mâle.

41. Une analyse secondaire, plus les informations de nos témoins privilégiés, nous portent à croire que le nombre élevé de non réponse (19,2% de l'échantillon global de 813 unités, auxquelles il faut ajouter 1,6% de hors code) peut être assimilé majoritairement aux items « démarche individuelle » ou « ami ».

Une fois le contact initial pris, l'itinéraire normal conduit la brebis retrouvée à rencontrer l'Esprit dans une retraite — connue comme « séminaire dans l'Esprit » — ensuite à revivre et reproduire dans une quasi-quotidienneté ses expériences dans un groupe dit de prière. Des variantes sont possibles : la première rencontre avec l'Esprit peut se faire dans un groupe ou dans un Congrès. Les expériences se revivent dans la solitude ou dans de nouvelles retraites et, plus rarement, dans des Congrès.

B) Invention d'une identité: le second baptême

Le noyau dur du mouvement charismatique a réalisé le pèlerinage aux « centres de formation » charismatiques, situés d'abord dans les maisons de retraites usuelles du catholicisme romain dans la province de Québec. Les principaux lieux de diffusion du souffle divin sont ou ont été « l'Eau-Vive » à

GRAPHIQUE 1

Schéma de l'itinéraire charismatique.

Granby, « l'Alliance » à Trois-Rivières, le « Désert » à Nicolet, les « Ursulines » et la « Maison Jésus-Ouvrier » à Québec, « la Sainte-Famille de Bordeaux » à Sillery et « le Jourdain » à Montréal. Les divers centres de formation sont des lieux privilégiés de production du mouvement, le centre-moteur étant évidemment Granby avec le Père Régimbal comme leader spirituel. Presque tous les animateurs et les animatrices du mouvement ont été initiés dans ces hauts lieux de l'Esprit qui attirent d'abord une clientèle laïque périphérique puis une clientèle de l'ensemble de la province. Ces lieux remplacent l'Église paroissiale, mais seule la fréquentation antérieure du monde paroissial ou du couvent traditionnel leur confère un sens par complémentarité et opposition : le pèlerinage inédit supprime l'itinéraire immuable du domicile à la paroisse, l'imprévu de l'Effusion de l'Esprit se substitue à la routine hebdomadaire du missel, la chaleur prophétique dissout le conformisme clérical, l'anonymat de la messe est expulsé par la reconnaissance personnelle.

Dans le Renouveau charismatique, les personnes remplacent les pierres dans l'ordre du sacré : le pèlerinage n'a pas pour objet un lieu sanctifié mais le contact avec un personnage charismatique, mi-prophète, mi-thaumaturge qui jouit cependant de l'autorité sacerdotale dans l'Église ; on vient faire part de ses besoins religieux aussi bien que de ses malaises existentiels, de ses difficultés familiales ou sociales ou encore de ses problèmes de santé à ce leader spirituel. À l'intérieur de l'Église, dans une ambiance différente de celle de la paroisse, on demande des solutions différentes aux problèmes permanents de la quotidienneté.⁴²

Cette rencontre, lorsque l'observateur externe y jette un premier regard non averti, paraît essentiellement orthodoxe. Confessions, prêches, messes, baisers de paix, chants et repas en commun sont autant d'activités que l'on trouve dans les retraites catholiques de l'Occident contemporain. Il est vrai que l'on y parle plus souvent qu'ailleurs du Renouveau charismatique mais de manière subtile : la propagande se fait sur le thème de l'Esprit-Saint, non sur l'adhésion au mouvement charismatique. À partir de l'insistance sur l'Esprit-Saint, s'opère un glissement par rapport à la catéchèse classique : l'Esprit est plus souvent invoqué que dans le discours catholique ordinaire, le Père de la Trinité s'estompe, le thème du monde comme vallée de larmes est infléchi par la possibilité de salut et bonheur immédiat. La prédication finalement n'est qu'une amorce douceuse, mielleuse, voire tendre, une préanesthésie qui conduit un ou plusieurs participants à s'intégrer à une chaîne de communication

42. Voir la remarque pertinente de DOUTRELOUX et DEGIVE, *op. cit.*, p. 46 : « Le groupe semble vouloir se poser d'une manière ou d'une autre mais délibérément hors du système ecclésiastique — non pas nécessairement ecclésial — et parallèlement en marge du système social ambiant [...]. La référence se fait à un groupe et non plus à un lieu. On peut d'une certaine manière et par analogie parler d'un déplacement de l'espace topologique à l'espace groupal. La différence que comporte cette analogie est que l'on passe d'un espace objectivable et objectivant à un espace subjectif qui peut être individuel et collectif. »

microsociologique structurée par le leader spirituel. Fidèles et leaders communient dans un discours intégral — gestuelle et paroles — qui signifie un psychodrame que nous analysons en trois moments :

a) La pèlerine retraitante s'engage dans une confession de forme variable, c'est-à-dire qu'elle peut être sacramentale ou non, privée ou publique. Cette confession est polysémique et polythématique : c'est à la fois une quête du sacré et une démarche thérapeutique ; s'y mêlent supplique, auto-accusation, dénonciation et témoignage existentiel. Une variante de la confession est la divination : le leader-devin, grâce à ses charismes, révèle lui-même les problèmes réels ou supposés de la retraitante qui n'est pas encore capable de prendre la parole dès le début, étant donné ses blocages personnels et sociaux.

b) Le leader procède à « l'imposition des mains » sur la tête de la brebis perdue, angoissée, inquiète ou simplement curieuse et « prie sur elle » ; cet attouchement organise le contact direct entre celle-ci et l'Esprit. En cas de prière fructueuse, cas le plus fréquent dans ces retraites, la retraitante reçoit une réponse positive de l'Esprit, qui se vérifie dans « l'effusion de l'Esprit » : la brebis retrouvée a reçu un « second baptême dans l'Esprit ». L'Esprit peut se manifester de manière interne comblant le vide de la néophyte ou encore utiliser la néophyte comme support de signes linguistiques inconnus dans le phénomène de glossolalie. Ainsi, lorsqu'il est particulièrement généreux, l'Esprit prodigue un ou plusieurs charismes à la retraitante, voire la guérison si elle est malade. Comme le disait Paul : « À l'un l'Esprit donne une parole de sagesse ; à l'autre est donnée une parole de science, selon le même Esprit ; à un autre, le don des miracles ; à un autre, la prophétie ; à un autre le discernement des esprits ; à un autre le don de la diversité des langues ; à un autre enfin, l'interprétation des langues. »⁴³

c) Dans la plupart des cas, le psychodrame a « bien » évolué : l'Esprit a possédé la néophyte qui s'est abandonnée à l'effusion de la divinité. Dans ce processus positif, le discours se termine par l'adhésion et le témoignage de la néophyte miraculée, apaisée, guérie, heureuse et confiante. Même en cas d'insuccès — le responsable promet d'ailleurs souvent des succès différés — rares sont les pèlerines qui, impressionnées par l'expérience d'un catholicisme différent et rémunérateur de participation directe et personnalisée, ne se raccrocheront pas au mouvement charismatique.

Cette transition du pèlerinage à l'insertion au mouvement se fera presque inconsciemment. Mieux, ce seront les pèlerines qui dans leur rétroaction au discours du responsable, dans leur réponse active, créeront le mouvement. L'énorme majorité de retraitantes retournera dans son lieu d'origine pour convertir d'autres brebis égarées, le plus souvent pour se réunir avec d'autres adeptes pour reproduire l'expérience originelle de rencontre avec l'Esprit. La

43. Voir : *Corinthiens*, I, 12 : 8-11.

relation avec le Père-Fondateur de Granby ou avec ses apôtres immédiats d'autres lieux ne se termine cependant pas avec le premier pèlerinage. De nombreuses néophytes s'engageront dans un tourisme charismatique, qui les conduira dans les différents lieux de retraite et de formation, pour scruter, comparer et éprouver la qualité des charismes divers dont jouissent les différents responsables. Les contacts directs avec les différents leaders et les expériences multiples d'initiation et d'extase répétées confèrent gloire et prestige, donc un statut au sein de l'ethnie, à la pèlerine charismatique.

C) *La fusion de l'identité: la quotidienneté signifiée*

Les centres de formation produisent donc des promoteurs, des agents-relais, des élites modèles sinon dirigeantes du mouvement charismatique. Elles finissent parfois par symboliser aussi des lieux mythiques d'origine sans jamais cependant devenir de vrais sanctuaires. Le tourisme charismatique n'est qu'intermittent et ne peut combler le vide social décrit par la biographie des néophytes. Ces dernières vont se retrouver régulièrement dans des groupes où elles seront rejointes par d'autres candidates-converties, dans des entreprises périodiques de prière, de sollicitation de l'Esprit-Saint et surtout de sociabilité festive. L'aspect de sociabilité joyeuse nous a fait appeler ces rassemblements humains émotionnels, groupes de rencontre, tandis que la terminologie du mouvement les dénomme groupes de prière. Les participantes — et les participants minoritaires — qui ont réalisé un ou plusieurs « pèlerinages » constituent le noyau dur et stable de ces quelques centaines de groupes dispersés à travers la province, qui rassemblent de cinq à cent personnes durant une, deux, voire quatre ou cinq heures, deux ou trois fois par semaine dans le but manifeste de communiquer à propos de l'Esprit, de témoigner sur ce dernier et de se l'approprier, et dans le but latent de recréer des liens sociaux rémunérateurs et signifiants. Aucune règle, aucune constance organisationnelle ne peut évidemment structurer rigidement des liens sociaux animés par les pulsions de l'Esprit, ce qui n'empêche guère nos témoins privilégiés de tracer un fil conducteur des réunions des groupes que nous avons retracées et vérifiées dans nos observations directes :⁴⁴

a) Accueil: comme première étape, les participants et les animateurs échangent des poignées de main à la porte du local où se tient la réunion.

b) Louange: les participants improvisent des prières coupées de chants.

c) Lecture: Un texte de la Bible, presque toujours du Nouveau Testament, est lu à haute voix. Après la lecture, les charismatiques méditent, prient, chantent et dialoguent.

44. Certains charismatiques fréquentent plusieurs groupes de prière dans leur région et effectuent ainsi une rencontre « socialement sacralisée » chaque jour. Les variations de groupe à groupe constituent... la règle. Sur les groupes de prière proprement dits, voir un livre déjà ancien : J. CAUNAR, *Prayer Meetings*, op. cit.

d) Témoignage: un ou plusieurs membres racontent leurs problèmes humains et leurs expériences spirituelles.

e) Célébration eucharistique.

f) Effusion de l'Esprit: en apothéose, l'expérience charismatique proprement dite est consommée: imposition des mains et prières sur les personnes suivies souvent de l'effusion de l'Esprit. Le plus souvent

«ce sont des prières spéciales de guérison, les charismes et principalement les guérisons formant la partie la plus mystérieuse. Ordinairement, dans le groupe de soutien, des personnes ont le don de la parole de science. C'est une personne possédant ce charisme qui annonce la guérison d'une personne dans l'assemblée. Mais la parole de science n'est valable que si la personne guérie en témoigne à l'assemblée suivante. Cette parole quand elle est réelle vient comme un sentiment et non comme une sensation.»⁴⁵

g) Salutations de départ: les charismatiques se congratulent avec émotion, se serrent à nouveau la main et s'en vont forts et tranquilles...

Le rôle essentiel, mais non obligatoire, d'animateurs est effectué par les membres de «l'équipe de soutien» qui ont déjà bénéficié de l'effusion de l'Esprit et tâchent d'utiliser leurs dons charismatiques aux bénéfices des autres membres du groupe. L'équipe de soutien est théoriquement non directive, elle catalyse la rencontre du groupe, dont les adhérentes se placent d'ailleurs en position circulaire et non en rang comme à la messe. L'équipe de soutien d'ailleurs est indépendante, comme le groupe lui-même, des structures paroissiales. Le dialogue avec Dieu échappe au système hiérarchique, paroissial, clérical et canonique pour devenir collectif, autogéré, plus ou moins spontané et laïc. Les femmes laïques, expulsées du pouvoir religieux ont reconstitué des cercles de pouvoir religieux personnalisés, centrés sur l'effusion de l'Esprit sans médiation clérico-autoritaire. Groupes religieux donc, mais aussi groupes sociaux où face aux *moi* disloqués par l'anomie sociale, les *moi* retrouvés dans la chaleur de l'Esprit sont devenus des *je* qui parlent également et deviennent des *nous* dans la communion du groupe. Ce ressourcement périodique dans les foyers chaleureux de l'Esprit fait éclater les barrières et les pesanteurs de la quotidienneté pour les adhérentes. L'amitié divine, l'affection humaine, l'insertion sociale dissolvent les nébuleuses de l'environnement socio-économique, socio-culturel et socio-politique. La rencontre charismatique réclame, comme la société et contre la société, son statut d'institution imaginaire.

D) *Projection de l'identité: la rencontre avec l'histoire*

Le grand rassemblement tribal ou ethnique, pour utiliser des analogies pertinentes avec des ensembles humains caractérisés par la quotidienneté et non l'histoire, la sociabilité et non l'organisationnel, la récurrence du vécu et non la

45. Propos d'un animateur.

pesanteur de l'ordre légal-étatique, se produit environ tous les deux ans, à l'occasion du « Congrès charismatique national ». D'abord bilingue à l'Université Loyola, ensuite francophone à l'Université Laval, cette manifestation, qui a atteint son apogée avec les congrès de 1977 et 1979 au Stade olympique de Montréal, constitue en quelque sorte le *défi* des pentecôtistes à l'histoire. S'étant affirmés dans la quotidienneté, les *nous* des groupes peuvent se regrouper, se déployer dans le public et l'historicité. Bref, les clans qu'étaient les groupes de rencontre s'amalgament dans une gigantesque célébration ethnique. Détendus, joyeux et confiants, les charismatiques sont fiers de leur nombre, confiants dans leur *moi* retrouvé et même orgueilleux des potentialités spirituelles, individuelles et sociales actualisées par l'effusion de l'Esprit. Des êtres sans pouvoir ont désormais un pouvoir transcendantal révélé et proclamé, à la face d'une société jadis indifférente, ironique ou franchement hostile.⁴⁶

Le choix du lieu du congrès est un défi aussi, à la fois aux « autres » et aux « nous ». Envahissant les universités, on occupe les espaces du pouvoir moderne, de l'expertise, des schémas glacés et dogmatiques de la science officielle et profane auxquels on oppose les dons charismatiques de l'Esprit et de la chaleur du sentiment. Comblant le Stade olympique, la multitude pentecôtiste se veut et se voit reconnue par l'Église représentée par l'Épiscopat, par l'ensemble de la société informée par les délégués de mass média et enfin par le « monde » entier qui a mandaté des délégations d'un peu partout. Sortis des catacombes discrètes de la quotidienneté, de la quasi-clandestinité de l'expérience charismatique, de la guérilla avec leurs proches non charismatiques, les pentecôtistes peuvent exhiber à leur parenté ou à leurs supérieurs d'ordre, la réussite de leur mouvement et donc leur réussite personnelle ; ils impressionnent leur parenté, leurs pairs ou leurs chefs par la consécration numérique, épiscopale et journalistique en attendant de les ébranler par les manifestations concrètes de l'Esprit au fur et à mesure du déroulement du congrès.

L'ouverture de ce dernier voit déboucher dans le stade des personnes de tout âge, sexe, condition sociale, origine et religion : amérindiens, noirs, homosexuels, protestants côtoient évêques, prêtres, matrones respectables et évidemment de nombreux charismatiques. L'accueil cordial à l'entrée du stade facilite l'intégration des futurs adeptes que peuvent être les assistants non charismatiques. La poignée de main cordiale et les bons vœux lors de l'accès au stade — et même à la sortie des transports publics — les groupes spontanés de ronde et de chanson marquent du sceau de la fête populaire une réunion qui sous peu se transformera en cérémonie sacrée tout en restant imprégnée par la convivialité. L'inauguration est en effet solennelle, grave : les fidèles vont

46. Nous ne traitons ici que des congrès de l'ensemble du mouvement, de l'ethnie en somme. Il faudrait pour être complet ajouter ceux des différentes tribus, qui organisent quelquefois des congrès locaux, ainsi que ceux de Québec. Cette section est rédigée à partir de nos observations et interviews directes et celles réalisées par nos collaborateurs des congrès de 1977 et surtout du congrès de 1979.

pouvoir écouter, entre autres, *le* prophète Régimbal devenu pour trois jours l'égal des évêques et même des cardinaux, puisque l'un d'entre eux saluera d'ailleurs l'assemblée qui exhibera des milliers de cierges, tendra ses mains, paumes ouvertes vers le ciel ; souvent les mains se serreront entre elles, les chants rempliront l'immense hémicycle.

Le lendemain de l'inauguration, les charismatiques se bousculeront dans les « ateliers » où se multiplient les témoignages et les demandes. Les participants peuvent s'exprimer et écouter les anciennes et les anciens de la tribu, le prophète et ses premiers disciples, qui monopolisent l'attention dans les activités formelles et dans les rencontres informelles. Les ateliers sont quelquefois le théâtre de psychodrames semblables à ceux qui se déroulent dans les moments premiers de l'initiation. Les témoignages deviennent des confessions publiques, les demandes des supplications, la parole des pleurs.

La cérémonie finale comblera toutes les attentes individuelles et collectives du mouvement dans une apothéose triomphale signifiée par trois moments :

1. Exhibition: des cortèges et des défilés de malades, de délégations étrangères et de l'épiscopat se succèdent sur la pelouse et les pistes du stade. À la face du « monde entier » le mouvement manifeste son importance et sa préoccupation dans les processions des faibles (malades), des forts (évêques) et des autres (étrangers).

2. Célébration: dans une concélébration eucharistique, des centaines d'officiants, évêques, diacres et clercs charismatiques, tous égaux, célèbrent la divinité dont le souffle fait une première apparition chez un diacre glossolale « étranger ».

3. Rémunération: l'imposition des mains et la prière sur les malades favorisent une effusion plus vigoureuse de l'Esprit. Guérison et glossolalie en sont les manifestations tangibles et sont reçues comme normales, allant de soi, *évidentes* par le public.

Rémunérées et gratifiées, les charismatiques peuvent retourner à leur quotidienneté: elles ont parlé aux anciens, assisté à des miracles, fait l'objet de marques de respect des forts et des autres; elles ne sont plus étrangères et aliénées mais normales et orthodoxes. Elles ne seront plus jamais seules: elles ont été reconnues par et se sont reconnues dans les dizaines de milliers d'égaux partageant leur identité.

E) *Inventaire d'une identité: intégration des résidus*⁴⁷

Le Renouveau charismatique exprime, dans notre perspective, la récupération magique et féminine du pouvoir et de la modernité, ecclésiale et sociale, du

47. Voir: A. GODIN, *op. cit.*; J.P. HIERNAX et J. RÉMY, « Rapport au corps, rapport à l'espace et intégration sociale », *Recherches sociologiques*, VI, 3, 1975; J.P. HIERNAX et J. RÉMY, « "Socio-Political" and "Charismatic" Symbolic », *op. cit.*; C. MÉNARD et M. BOUCHARD, *op. cit.*, p. 151.

moins dans leurs résidus susceptibles d'éveiller le désir et de combler la jouissance au niveau individuel tout en sous-tendant les liens des *nous*. Les charismatiques se sont donné une identité culturelle, c'est-à-dire des significations communes à partir d'une combinatoire des éléments existants dans le monde quotidien et dans l'univers historique, combinatoire opposée à celle de la culture dominante. Les éléments clefs de la nouvelle production culturelle sont les suivants : a) apologie d'un catholicisme de libération, de jouissance, de gratifications immédiates, de mobilité, symbolisé par les mythes pentecôtistes opposés au catholicisme de culpabilité, de soumission et de jouissance différée ; b) revendication du corps et de son expression non refoulée, intégrale dans la parole spontanée et le geste libre et chaleureux, les deux intégrant un discours autonome ; c) valorisation du « moi-je » dans l'expression religieuse et donc d'une expression culturelle personnalisée.

Armés de ces éléments, les charismatiques vivent leur identité et perçoivent leurs différences par rapport aux autres Québécois. Opposée aux organigrammes du pouvoir ecclésial et aux idéologies prométhéennes des experts, refusant la frigidité culturelle ambiante et la pesanteur bureaucratique, cette nouvelle combinatoire était de fait une contre-culture qui permettait à ses adeptes de redécouvrir la plausibilité et la légitimité de leur existence à défaut d'admettre celle de l'environnement.⁴⁸

IV. THANATOGRAPHIE : ORGANIGRAMME DE LA SOUMISSION

« Qu'un autre mange ce que j'ai semé et que soient arrachées mes jeunes pousses. »

JOB, thanatographe soumis

« Puisque ces mystères nous échappent, feignons d'en être les organisateurs. »

Jean COCTEAU, thanatographe ludique

Victime de ses propres tabous, affrontée au poids concret du temps et de l'espace, raillée par les experts, soumise au contrôle « suave » du système ecclésiastique, l'allègre tribu charismatique a arrêté sa marche en avant et se reproduit caricaturalement. Dans cette liturgie refroidie, dans ces cérémonies

48. Nous accentuons donc notre interprétation de la rupture — du moins dans un premier moment — du Renouveau charismatique. Voir : *Reproduction socio-politique et production symbolique*, op. cit., p. 17 : « Une sous-culture catholique très congruente avec l'ambiguïté de l'insertion sociale et politique était développée par les groupes qui offraient à leur clientèle un lieu de participation sans risque de prolongement politique, un lieu de sublimation thérapeutique pour le "corps" et "l'esprit", mais dans un cadre privé sans risque de censure sociale, un lieu de contestation du modernisme bureaucratique mais sans risque de censure orthodoxe. » Sur les notions de « plausibilité » et de légitimation, voir : P. BERGER, *La religion...*, op. cit., pp. 81ss.

de deuil, les groupes de prière cherchent désespérément la résurrection promise par l'Esprit; las, la pentecôte a été mise en veilleuse par la hiérarchie. La thanatographie nous fait part des mille morts du Renouveau charismatique soumis aux poids de l'organisation et du pouvoir, aux lois de l'histoire.⁴⁹

A) Routinisation – institutionnalisation – inégalité

Le mouvement ne pouvait éviter après quelque temps la routinisation. Dans la temporalité quotidienne, n'apparaissent ni la conversion du « monde » à l'Esprit, ni l'interruption des blessures infligées par le monde ou attribuées à ce dernier. L'effusion de l'Esprit facilite la survie dans la quotidienneté et les contacts avec l'environnement, elle ne transforme pas l'existence, elle ne métamorphose pas la société. Dans le contexte des logiques sociales dominantes et de la perennité des structures qui en découlent, l'extase est déplacée par le rituel institué; les seconds baptêmes dans l'Esprit, octrois uniques, exceptionnels et précieux se multiplient à l'infini et perdent leur mystère et... leur efficacité. La proposition inverse est tout aussi vraie: l'invocation banale de la divinité ne fait plus apparaître celle-ci: du miracle à la réminiscence, de la réminiscence à la légende, de la légende au récit codifié, la glossolalie est remplacée par le cérémonial du souvenir: le présent ne se signifie plus; il n'existe qu'en référence au passé disparu, au mythe douteux, au symbole obscur.⁵⁰

Le temps qui passe entraîne aussi la nécessité impérieuse d'éviter les conflits, de dépasser les contradictions latentes que chacune des adeptes avait apportées au sein du mouvement, d'échapper aux défis de l'environnement. La solution à ces pressions psychologiques et à ces menaces sociologiques est trouvée dans la cosmovision positive des charismatiques qui ont investi un capital d'optimisme appréciable dans l'Esprit. L'optimisme avait fondé une culture de l'harmonie et enclenché un mouvement dynamique. Avec le temps qui s'écoule, l'harmonie devient orthodoxie. L'orthodoxie n'inspire plus que des banalités insipides et n'émet plus que des bredouillements apathiques. La

49. Dans la préparation de cette thanatographie nous utilisons, outre la documentation mentionnée dans la bibliographie, les rapports de recherches inédits de P.G. FOREST: *Le rapport au politique des charismatiques*, inédit, 1979; et *Le paradigme de l'engagement*, 1979, la transcription d'interviews réalisées par J.P. GAGNON de « notables » du mouvement charismatique.

50. Sur la routinisation du mouvement charismatique, l'approche la plus lucide reste celle de DOUTRELOUX et DEGIVE, *op. cit.* Voir également le travail classique sur la routinisation des mouvements religieux de L. FESTINGER, *When prophecy fails...*, *op. cit.* En 1976, au congrès diocésain du Renouveau charismatique à Québec, Régimbal avait proclamé avec force: « J'ai eu une vision, j'ai eu un songe que le 14 octobre 1980, l'ensemble de toutes les forces ouvrières montaient par centaines de milles vers la colline parlementaire... Bien entendu c'est un rêve, c'est un songe... quand cela deviendra-t-il réalité? Je laisse cela à vos conjectures!!! », voir: J.P. RÉGIMBAL, « La seigneurie du Christ sur notre pays », Montréal, 1976, p. 10.

tribu, qui célébrait l'Esprit, contemple discrètement, son, ses fantômes. L'ethnocentrisme fait dériver les pentecôtistes dans une involution apathique, caractérisée par un double silence :

a) Silence sur les contradictions du monde extérieur. On n'évoque plus qu'en termes feutrés et craintifs, même parfois élogieux, la société et ses hiérarchies qui ont résisté triomphalement à l'évangélisation. Les tabous, les non-dits se multiplient dans un mouvement devenu ghetto, muet face au capitaliste, craintif face au politique et même parfois apologétique face à l'ecclésiastique ;⁵¹

b) Silence à l'intérieur du mouvement où la signification de l'Esprit absent devient aliénation : on ne parle plus de l'Esprit, on s'y soumet aveuglément. Le symbole est devenu amulette verbale voire fétiche aliénant, à la rigueur un mystère réservé à des initiés qui ne l'actualisent que périodiquement. Ainsi, les animateurs de groupes de prière souvent n'y déploient plus leurs charismes, les réservant nous dit une initiée « pour des circonstances exceptionnelles », spécialement la glossolalie. Le parler charismatique devenu savoir d'experts, la tribu devenait nécessairement muette.⁵²

La croyance des membres ordinaires dans les dons d'initiés privilégiés qui gardent occasionnellement le contact avec l'Esprit instaure des noyaux d'élites dans le mouvement. Il était inévitable, sinon normal, que les initiés les plus anciens, les apôtres de Régimbal, jouissent d'un prestige supérieur aux adhérents plus récents. À ce premier clivage se superpose un second, introduit dans le mouvement au fur et à mesure que les charismes sont soumis à la routinisation et à l'exigence de ceux qui savent et à l'admiration de ceux qui ne savent pas. Religieux et religieuses assurent la continuité du mouvement, non parce qu'ils disposent de plus de temps libre que les laïcs, moins encore parce qu'ils gèrent les lieux de pèlerinage, mais parce qu'ils contrôlent mieux les référents aux mystères : les clercs commentent et dissèquent les effusions. Dans le noyau religieux, les hommes utilisent leurs longues années d'études bibliques pour invoquer avec autorité les fondements scripturaux des miracles. Petit à petit, les experts déplacent les prophètes, les organisateurs remplacent les animateurs, les dirigeants coiffent les activistes, spécialement lorsqu'est lancée

51. P.G. FOREST, *Le Rapport au politique...*, *op. cit.*, p. 2 : « Le silence est en dernier recours, l'ultime barrage par lequel on protège sa dignité et ses acquis contre la logique sociale : plus on est démuné, plus on y a recours. »

52. Voir les remarques de DOUTRELOUX, et DEGIVE, *op. cit.*, p. 51 sur l'aliénation et l'objectivation de l'Esprit : « Le recours systématique à l'Esprit comme référent a priori et suffisant pour tout événement, tout problème et toute réalité, interdit radicalement la prise en compte puis en charge tant du dynamisme effectif des individus eux-mêmes que de ceux de la collectivité comme telle et de son milieu de vie. Ces dynamismes ne sont plus matières à symbolisation et donc à l'instrumentalisation pour un processus collectif autonome. À l'avance et de manière absolue un principe logé nulle part et partout, mais défini par d'autres individus, décide de ce qu'on peut percevoir, dire et faire. »

une association « centrale », l'Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique catholique, à laquelle sont confiées des responsabilités de « coordination » mais qui, selon les termes mêmes du fondateur, est un « comité central ».⁵³

La mainmise des religieux sur le mouvement est relative, elle est concurrencée à la fois par les religieuses et par les laïcs, voire les laïques de confiance de Régimbal qui leur attribue diverses responsabilités. Régimbal et ses épigones n'ont en effet jamais oublié que leur succès, et donc leur légitimité, provenait de l'Esprit et de la confiance des laïcs, spécialement de sexe féminin, auxquels le Renouveau charismatique donnait enfin une identité, un statut des rôles valorisants. Cependant les nécessités financières du mouvement et la prédication polyclassiste de Régimbal ont fait émerger parmi les laïcs un groupe sélect de notables financiers et politiques : ainsi un ancien président de la Bourse de Montréal s'est retrouvé parmi les fondateurs de l'Assemblée, deux anciens ministres du gouvernement Bourassa ont participé à des réunions de prière, pour citer des cas plus fréquents qu'on ne l'imaginerait dans un mouvement vu par ses censeurs comme une collection de marginaux. Quelles que soient les nuances qu'il faut apporter dans la qualification de la stratification pyramidale du mouvement, l'observateur est amené à constater la lente progression d'une ségrégation informelle puis formelle au profit d'élites prophétiques d'abord, d'élites organisatrices ensuite, et au bénéfice de notables laïcs de sexe masculin enfin. Reléguée à la base par les religieux et les notables, la majorité des adhérentes ne proteste guère : attendrie par la culture de l'harmonie, subjuguée par les pouvoirs magiques des initiés, fascinée par la conversion des « princes de ce monde », la tribu charismatique est en état de moindre résistance face à un pouvoir encore très informel, discret dans ses manifestations d'autorité, prétendant s'inspirer de l'Esprit.⁵⁴

B) *Les transactions du Renouveau charismatique*

Resté sur la terre, hanté par l'histoire, privé de l'élan initial, refusant le schisme ou l'exil, le mouvement a dû finalement composer avec l'environnement, spécifiquement la hiérarchie catholique et la société québécoise. Trois phases caractérisent l'intériorisation des pressions exogènes par le mouvement : la culpabilisation, les transactions avec la modernité, le retour à l'orthodoxie catholique.

53. Voir note 18, *supra*.

54. Alors qu'au début du mouvement, Régimbal s'est surtout intéressé aux « marginaux », par exemple aux hippies, aux jeunes, aux femmes, petit à petit le milieu des hommes de pouvoir financier et puis de pouvoir politique a pris une importance croissante dans son action : « Ce sont ces hommes-là qu'il faut aller chercher, car si la société doit traduire le règne social de Jésus-Christ sur la terre des hommes, le Seigneur va se servir de ceux qui sont déjà là et qui ont des postes de commandes. » (*La Seigneurie du Christ...*, *op. cit.*, p. 13.)

La culpabilisation des charismatiques, la critique de leur spécificité, de leurs différences, de leurs particularités, ont d'abord été le fait de la hiérarchie catholique. Le 8 mai 1975, les évêques canadiens félicitaient les pentecôtistes de leur sens de la communion fraternelle, de leur esprit de prière et de leur inspiration scripturaire. Mais, *in cauda venenum*, ils accablaient les fidèles de reproches : les successeurs des apôtres, gardiens du mystère de la Trinité, reprochaient aux charismatiques leur recherche du merveilleux... ; les piliers de l'autorité diocésaine n'appréciaient guère l'élitisme du mouvement tout en déplorant le manque de formation de ses animateurs... ; les ouvriers de la onzième heure de Vatican II faisaient grief à la tribu pentecôtiste de son repli sur soi tout en se scandalisant de son œcuménisme aveugle !⁵⁵

Après les évêques, les experts ecclésiastiques, les prêtres de gauche, les prêtres de droite, les experts profanes, y compris les intellectuels « matérialistes » ont censuré le mouvement, critiqué son traditionalisme ou vilipendé son inorthodoxie, raillé « l'anormalité » ou le conformisme des conduites, la marginalité ou la trop grande richesse des adhérents, le parler pathologique ou le discours conventionnel des pentecôtistes.⁵⁶

Objet d'ébahissement ou de scandale, le mouvement a répondu par une promotion généralisée de son action ; ce faisant il a eu recours à des procédés et des techniques qui constituent un ensemble de transactions avec la modernité sociétale :⁵⁷ a) à l'instar de l'entreprise moderne, le Renouveau charismatique utilise un ensemble de techniques modernes de diffusion — ainsi les cassettes, les badges, les posters, etc. ; b) le mouvement encourage également de grands spectacles publics, les congrès, retransmis par les médias audiovisuels et impressionnant — pas toujours positivement — les incrédules ; c) le « produit » est garanti par un ensemble de personnalités honorables et sérieuses ; d) finalement, les responsables du mouvement utilisent systématiquement le vocabulaire des « relations humaines » de l'entreprise contemporaine, voire du marketing : animation, équipe de soutien, etc.

C'est ainsi qu'un mouvement basé sur l'affirmation spontanée et privée de groupes informels devint une entreprise systématique sur grande échelle. Cette mutation était la conséquence inévitable de la culpabilisation : évitant « le repli

55. Voir Conférence catholique canadienne, *Le Renouveau charismatique* (message des évêques canadiens à tous les catholiques du Canada), Montréal, 1975. Un témoin privilégié, répondant diocésain, nous déclarait : « Les évêques n'ont pas dû taper très fort pour que les charismatiques s'inclinent ; au Québec l'on vit encore trop dans l'esprit du Concile de Trente. »

56. Voir une censure nuancée par un « chrétien engagé » dans : R. CHAGNON, *op. cit.*, et une censure accentuée par un « penseur matérialiste » dans : D. MONIÈRE, *op. cit.* Voir la critique faite par M. GUILLAUME, à ce type de décodage dans : *Éloge du désordre*, *op. cit.*

57. Sur l'interprétation théorique de la modernité charismatique, voir : J.P. HIERNAUX et J. RÉMY, « "Social-political" » and « "Charismatic Symbolic"... », *op. cit.* ; « Rapport au corps, rapport à l'espace et intégration sociale », *op. cit.*

sur soi », le mouvement, sorti de sa coquille, a redécouvert le monde moderne et a tenté de l'instrumentaliser à son profit.

L'accommodement graduel avec le monde moderne est accompagné progressivement d'une phase de réintégration au sein du système ecclésiastique, qui sera le grand bénéficiaire de « l'ouverture » du mouvement charismatique et de son passage du privé au public. Trois assauts caractérisent la reprise en main du mouvement par l'Église :

1. *Cooptation*

La hiérarchie, plutôt que de combattre de front le mouvement, se fait omniprésente en son sein. La culture, devenue culte de l'harmonie, interdit aux pentecôtistes de résister de front à cet envahissement progressif : un délégué de l'Épiscopat assiste aux réunions de direction de l'Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique, des délégués — dénommés correspondants diocésains — assurent la liaison dans chaque diocèse entre la hiérarchie et le mouvement, les curés sont invités à faire acte de présence dans les groupes de prière. Les responsables paroissiaux seront cependant le maillon faible de la hiérarchie ; restant éloignés assez longtemps des groupes de prière dont ils considèrent — à juste titre — les animateurs comme rivaux, ils faciliteront involontairement la floraison des communautés pentecôtistes et l'indépendance relative de celles-ci. Le processus de cooptation vise en effet à inhiber l'autonomie du Renouveau charismatique, à le maintenir au sein du système ecclésial puis à le ramener au sein du système ecclésiastique en coiffant le mouvement d'une série d'experts qui vont développer une casuistique scripturaire pour proposer aux charismatiques une transaction théologique et canonique : toute l'Église se veut, est charismatique, donc les adeptes de l'Esprit n'ont plus aucune raison de manifester leur spécificité ; toute l'Église est hiérarchique, donc les adeptes pentecôtistes ne peuvent prétendre à l'autonomie. Comme le proclame un savant exégète :

« D'autre part, n'allons-pas nous prendre pour la portion charismatique de l'Église... car c'est toute l'Église, et depuis toujours, qui est charismatique ! De là, l'insipidité que relevait le père Bertrand Lessard dans un récent article... On la retrouve dans l'expression souvent entendue : "Es-tu charismatique ?" C'est tout comme si l'on demandait à quelqu'un qui a participé de près aux renouveaux biblique, catéchétique ou liturgique des dernières années : "Es-tu biblique, toi ?" "Es-tu catéchétique, toi ?", "Es-tu liturgique, toi ?". L'Église a toujours vécu cette dimension charismatique. [...] Cela étant dit, je ne suis même plus capable d'affirmer : "Le Renouveau charismatique doit se vivre avec l'Église"... tellement la chose m'apparaît évidente ! C'est tellement clair que le Renouveau charismatique doit être vécu en communion étroite avec tous nos frères chrétiens, à commencer par notre Grand Frère Paul qui est à Rome, avec notre Frère Maurice qui est à Québec et avec tous nos Frères les évêques ! C'est tellement clair, dis-je, que sans cette étroite communion avec l'Église, il n'y a plus pour moi de Renouveau charismatique. »⁵⁸

58. J.M. GAGNON, *Dimension ecclésiale et communautaire du Renouveau charismatique*, Québec, 1978, pp. 9-11. « Notre frère Maurice » désigne le Cardinal Maurice Roy, Archevêque de Québec.

2. *Soumission*

La cooptation amène le mouvement à un certain degré de soumission filiale d'abord, bureaucratique ensuite. Au nom de l'harmonie, de l'amour fraternel, les pentecôtistes sont invités à communier non seulement avec les successeurs des Apôtres mais avec l'ensemble du système ecclésiastique. Les liaisons entre la paroisse et les groupes charismatiques sont renforcées; les réunions des groupes de prière sont désormais une des innombrables activités annoncées dans le bulletin d'information paroissiale. Le correspondant diocésain, l'agent de liaison se transforme en représentant de l'évêque, en répondant diocésain et même en agent unificateur: « Comme répondant diocésain, dit un témoin, il m'arrive de tout. La fonction varie d'un diocèse à l'autre, mais moi j'ai carte blanche de l'Archevêque. Face aux initiatives du groupe, aux problèmes qui surgissent, collectifs ou individuels, toujours c'est le répondant qui est sollicité pour donner l'information, l'orientation. » De l'encadrement du diocèse, l'on passe à l'imposition d'orateurs et de thèmes culpabilisants. La culpabilisation du mouvement par la hiérarchie et ses mandants n'a jamais cessé. S'il le faut, l'on amènera des évêques du Tiers-Monde pour interpellier subtilement le mouvement :

« Toute médaille a son revers. Le Renouveau charismatique s'est senti interpellé comme les Apôtres du mont de l'Ascension: "Hommes de Galilée, *pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel*" (Acl, 11). Aimer Dieu constitue le premier devoir (Mt 22, 35-38), mais il y en a un second: l'amour du prochain (Mt 22, 39). La relation à Dieu appelle la relation à l'homme, autrement, c'est du verticalisme. Le chrétien a, en Jésus-Christ une double dimension relationnelle: relation verticale au Père, relation horizontale aux hommes, nos frères, et à travers eux, à tout le créé. Ce qui fonde notre double fidélité: à Dieu, à l'homme. C'est précisément cette fidélité à l'homme, ce service de l'homme, notre frère, qui fonde notre appel à l'Évangélisation du monde. »⁵⁹

Ce message qui fait appel par la suite, plus ou moins discrètement, au thème de l'engagement contraste, d'une part, avec le conformisme habituel des Évêques, d'autre part, avec la tutelle que l'on maintient sur le mouvement. En fait, il semble que le thème de l'engagement ne soit qu'un prétexte pour dissoudre la spécificité du Renouveau charismatique. L'infiltration avait transformé la contre-culture charismatique en sous-culture ecclésiale; la cooptation en fait une sous-culture ecclésiastique.

3. *Inquisition*

Acceptant l'Esprit, puis l'Église, puis la hiérarchie, le Renouveau charismatique a perdu désormais toute autonomie, même relative et va se désintégrer

59. A. NDONGMO, *Le monde social et l'évangélisation*, Chambly, 1977, pp. 5-6. Sur la couverture postérieure de cette brochure sont imprimés, en noir et brun sur fond blanc, les mots suivants: « Ce combat pour la justice fait partie intégrante de l'annonce de l'Évangile au monde ». *Message des évêques du Canada*, Fête du travail, 1976.

comme mouvement pour être reconstitué comme bureaucratie religieuse uniformisée, normalisée et orthodoxe. Le curé devient une espèce de contrôleur local qui déplace les animateurs réduits de plus en plus au rôle de marguillier de l'Esprit. Les correspondants diocésains, y compris les anciens épigones de Régimbal, arrivés à « l'âge adulte », normalisent l'ensemble du mouvement, surveillent les groupes — ou plutôt assistent impassibles à leur dépérissement —, président à l'impression de textes aseptiques, anesthésient les congrès sous un flot de ritournelles apologétiques. Ils forment même une « assemblée de répondants diocésains pour le Renouveau charismatique catholique » qui enlève toute autorité réelle à « l'Assemblée canadienne francophone », en assurant « l'enracinement diocésain » tout en interdisant la libre-circulation des hommes et des idées :

« Il n'est pas inutile de rappeler ici que, dès le point de départ, après avoir prié et réfléchi, les pionniers du Renouveau charismatique dans notre milieu ont compris que le Seigneur les appelait à construire sur de solides bases diocésaines. C'est ainsi que l'Assemblée canadienne francophone du Renouveau charismatique catholique (A.C.F.R.C.C.) a été et est toujours composée de délégués représentant les divers diocèses francophones. On a voulu travailler en liaison étroite et constante avec l'Église et ses pasteurs. Un des rôles de l'A.C.F.R.C.C. ne consiste-t-il pas, selon ses propres statuts, à assurer la coordination de toute activité ou initiative du Renouveau charismatique qui déborderait le diocèse d'où elle origine? C'est avec une grande joie dans le Seigneur que, comme Répondants diocésains, nous avons vu les groupes de prière des divers diocèses se prendre en charge, s'entraider d'un diocèse à l'autre et mettre sur pied, en tenant compte des situations locales, les mécanismes nécessaires à cette fin.

« Aujourd'hui, nous nous interrogeons : que pouvons-nous faire pour assurer cet enracinement diocésain qui est vraiment propre au Renouveau charismatique de notre milieu? Certaines façons de faire, par contre, ne s'exercent-elles pas au détriment de la vie charismatique diocésaine?

« Soulevées par des situations précises, ces questions nous amènent à dire qu'il faut respecter entièrement la dimension diocésaine du Renouveau charismatique, respecter aussi les politiques établies dans un diocèse. Nous sommes amenés à rappeler qu'on ne circule pas dans un autre diocèse pour y donner de l'enseignement ou faire de l'animation sans obtenir d'abord l'autorisation de l'évêque. Nous nous devons de respecter le rôle de l'A.C.F.R.C.C. et lui soumettre tout projet ou initiative, concernant le Renouveau charismatique ou ce qui en est issu, qui déborde sur d'autres diocèses. Finalement, parce que nous vivons en Église et que nous sommes membres les uns des autres, il faut accepter de passer au crible du discernement vécu au plan diocésain [sic]. »⁶⁰

Dans cette prose, nous avons cru discerner la main de fer et le gant de velours du correspondant diocésain de Montréal — rival bureaucratique par excellence du fondateur du mouvement — dont les déclarations révèlent en permanence un esprit de censure, de contrôle et d'inhibition ; à preuve les trois citations suivantes :

« Les groupes sont trop libres d'inviter qui ils veulent. »

« Il faut un leadership fort où les animateurs sauront faire respecter la discipline et la liberté dans l'Esprit, une autorité suave, mais réelle doit s'exercer. »

60. *Le Renouveau charismatique : maturité ou essoufflement?*, Assemblée des répondants diocésains pour le Renouveau charismatique catholique, Québec, 1979, pp. 9-10.

« Le Renouveau charismatique reçoit peu d'influence de l'extérieur à cause de la barrière linguistique. Le danger demeure parce que beaucoup d'ouvrages protestants sont maintenant traduits et ils sont gobés comme tels par les membres. »

L'auteur de ces extraits, dont plusieurs adhérentes nous ont déclaré qu'il les « glace » alors que le Père Régimbal « réchauffe », s'appuie dans son action bureaucratique sur la confiance des évêques... et un doctorat qui a porté, entre autres, sur le discernement spirituel. L'inquisition ecclésiastique s'appuie désormais sur le monopole épiscopal d'authentification du charisme du discernement secondé par le savoir des experts alors que les tendances de cooptation et de soumission en appelaient à l'amour fraternel.

C) *La confiscation de l'Esprit: le charisme d'administration*

Le Renouveau charismatique est désormais dépossédé de toute signification et autonomie puisque la hiérarchie a confisqué les sceaux d'appellation contrôlée: « En dernière analyse, il reviendra à l'évêque ou à ceux qu'il a mandatés à cet effet d'opérer le discernement qui s'impose sur les différentes manifestations de l'Esprit y compris le charisme du discernement » écrit un correspondant diocésain, jésuite, auquel fait écho un texte d'un autre correspondant diocésain, du même ordre religieux :

« Ceci ne doit pas nous faire oublier qu'il existe des charismes structurels de toute première importance. Sans plus d'explication, le Concile a réservé le discernement suprême — qui est aussi de suprême importance — à l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire aux Pasteurs. Il revient aux évêques, comme ensemble, d'indiquer la bonne voie dans l'usage des charismes et finalement de discerner où agit le véritable Esprit. »⁶¹

Il ne suffisait cependant pas aux experts de la hiérarchie de confisquer la source du Renouveau charismatique, de tarir les origines symboliques de la spontanéité, de la communication directe et informelle; les savants jésuites, docteurs à Rome, ont même réussi la transformation de leur expertise administrative en don charismatique :

« Il n'est peut-être pas merveilleux d'administrer, mais c'est quand même Dieu qui agit à travers le service des administrateurs. Et cela nous reporte à l'enseignement du Concile qui demande un accueil égal à tous les charismes, les extraordinaires et les autres, sans chercher présomptueusement les dons les plus merveilleux. Cet enseignement du Concile ne se retrouve pas selon la lettre dans l'Écriture, mais on en perçoit bien le fondement scripturaire selon l'Esprit. »⁶²

61. J. CUSTEAU, *Le charisme de discernement*, Québec, 1977, pp. 22 et 23 et L. ROY, *Charismes et Corps du Christ*, Québec, 1977. L'on peut appliquer à la cooptation diocésaine du Renouveau charismatique la notion de bureaucratie, au sens donné à ce terme par M. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 98: « La bureaucratie naît lorsque les membres de la collectivité s'organisent en instances capables d'imposer, de reproduire ou de modifier le Code social, elle repose sur la capacité de ces instances de mettre en ordre des représentations et éventuellement de matérialiser cette mise en ordre: découper l'espace, découper le temps, déterminer un ensemble de cases espace et y faire entrer (et circuler) le monde. »

62. L. ROY, *op. cit.*, pp. 25-26.

Le cercle est ainsi fermé : la bureaucratisation autoritaire — illustrée par le graphique 2 — se légitime au nom de l'Esprit. Dépossédé de son référent ultime, le mouvement ne peut que mourir, ses adhérents se transforment en fidèles et loyaux catholiques autorisés à dépérir tranquillement dans les catacombes de l'organigramme mais dont l'agonie est retardée : a) par l'irréductibilité d'un petit groupe d'apôtres qui au sein des pneumatèques continuent à invoquer directement l'Esprit (voir graphique 2). Certains d'entre eux se sont inclinés formellement devant l'autorité diocésaine mais sont en réalité des « marranes », des irréductibles de l'Esprit merveilleux qui a échappé à la confiscation ecclésiastique ;⁶³ b) par les responsables diocésains eux-mêmes qui doivent maintenir un pseudo mouvement pour justifier leurs fonctions.

D) *La reproduction dévote : du mouvement au piétinement*

Le Renouveau neutralisé, aseptisé, n'est plus un mouvement mais une sous-culture religieuse, une « religion », c'est-à-dire un « ensemble d'observances, de mises en garde, de règles, d'interdictions, sans se référer, par exemple ni à l'adoration de la divinité, ni aux traditions mythiques, ni aux célébrations des fêtes, ni à tant d'autres manifestations considérées de nos jours, comme religieuses. »⁶⁴ Le religieux est donc un ensemble de barrières administratives mises entre le sacré et les individus, confinés à la dévotion rituelle, automatique, routinière d'une absence, la divinité ayant été confisquée, puis escamotée par la hiérarchie qui monopolise le contact régulier avec les significations transcendantes. Les barrières mises en place au sein du pentecôtisme catholique altèrent complètement les significations données : l'élan charismatique n'est plus qu'un rituel, c'est-à-dire un piétinement, qui ne conduit plus le pèlerin nulle part, si ce n'est à la soumission béate, à la dévotion docile et à la nostalgie du passé. La tribu muette peut reprendre la parole, mais une parole orthodoxe, filtrée par la hiérarchie. Relisons le nouvel itinéraire charismatique, tel que balisé, fossilisé par les mises en garde, les mises en tutelle, les mises au tombeau du système ecclésiastique.

1. *L'initiation casuistique*

Toute une littérature stéréotypée accompagne, ou plutôt stérilise, la rencontre entre une aspirante charismatique et l'initiation éventuelle. Destinée à présenter le Renouveau charismatique, elle est rédigée dans le style catéchétique antérieur au dernier Concile Vatican II : byzantin, autoritaire et pétrifié. Dès la première page, dès la première ligne, l'auteur impose son savoir codifié d'expert à la créature recherchant la chaleur de l'Esprit :

63. MARRANE : converti en apparence, hérétique de cœur dans la catholicité espagnole (étymologiquement : cochon).

64. A. BRAULIGH : « Prolégomènes », *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard, p. 8.

GRAPHIQUE 2

Schéma de l'Esprit organisé

« Qu'est-ce qu'un charisme? Saint Paul emploie seize fois ce mot dans ses épîtres, mais sept fois seulement avec le sens technique dont il est traditionnellement question. Ailleurs, ce mot est à peu près synonyme de grâce: la grâce de la rédemption, la grâce sacramentelle de l'Ordre ou plutôt la grâce d'état qui est le fruit de ce sacrement; enfin il désigne parfois un don spirituel différent du charisme proprement dit. Par charismes, nous entendons ici ce que les théologiens appellent grâces gratuites (*gratis datae*) par opposition aux grâces sanctifiantes (*gratum facientes*). Elles ne se distinguent pas des autres grâces par le fait d'être gratuites — car qui dit grâce dit don gratuit — mais parce que, en soi, elles ne sont pas sanctifiantes. »⁶⁵

65. O. MELANÇON, *Le Renouveau charismatique*, Montréal, 1979, p. 1. Le titre est précédé des mots suivants: « collection 100 questions réponses sur ». Cet ouvrage de vulgarisation est évidemment publié « avec l'autorisation des religieux et avec l'imprimatur de l'Ordinaire de Montréal ».

Lorsque l'aspirante pentecôtiste se présente dans un antre de formation, elle a donc déjà été refroidie par une littérature édifiante, aux antipodes de l'élan initial du mouvement; sans oublier l'ironie générale qu'elle a perçue dans la société globale face aux possédées de l'Esprit. Sa démarche canalisée par les garde-fous sociétaux et ecclésiastiques va être encore ralentie par la standardisation de la rencontre initiale. Celle-ci a été codifiée dans « les séminaires de la vie dans l'Esprit », catéchuménat pour adultes chrétiens, baptisés et confirmés qui devrait préparer les chrétiens des temps nouveaux...⁶⁶

Les textes utilisés dans les séminaires québécois ont pris soin d'éviter les écueils du manuel utilisé aux États-Unis: « conçu pour des groupes de prière de composition hétérogène, en un mot œcuméniques, il se devait de s'en tenir au régime essentiel et de ne pas entrer dans des développements sur les sacrements et la Vierge Marie ». Ces textes — catholiques-québécois — garantissent aussi la doctrine, dans l'initiation charismatique :

« Une autre raison qui nous fait tenir à l'aspect doctrinal dans la formation à donner est le risque de se laisser emporter par une expérience religieuse, sans nom, sans but et sans contenu. Ici, les dénigrements des adversaires du Renouveau charismatique devraient nous alerter si les avis judicieux de nos pasteurs ne suffisaient pas. Une certaine parenté avec le Pentecôtisme nous fait courir le risque de mettre trop fortement l'accent sur l'expérience religieuse au détriment du contenu. Ce n'est pas en ce temps de détente et d'œcuménisme qu'il faut ériger des barrières de défiance, mais il nous faut tout de même tenir à des valeurs essentielles [...] L'expérience religieuse sans doctrine rend inopérant tout discernement spirituel sérieux. »⁶⁷

Alors que les anciennes néophytes ont été soumises *post-effusionem* à la cooptation et à l'inquisition du système ecclésiastique, la procédure est inversée pour celles qui soupirent après les « gémissements ineffables » de l'Esprit et s'approchent des lieux de conservation de l'Esprit que sont devenus les pneumathèques. Elles devront désormais accepter une formation casuistique, et suivront attentivement — pendant sept sessions de préférence — les « séminaires de la vie dans l'Esprit » dont le cinquième sera enfin consacré à l'Esprit; on autorise la divinité à se manifester au point cinq de l'ordre du jour! Le système religieux a désormais intégré aussi bien la croyance que le croyant et l'objet transcendantal de la croyance. La procédure de formation soumet au contrôle des experts-formateurs, non seulement la *pelegrina*, mais l'Esprit-Saint.⁶⁸

Le choc émotionnel à la suite d'un psychodrame direct, personnalisé qui caractérisait jadis la rencontre avec l'Esprit a disparu au profit des retraites planifiées, où solidement encadrée, la néophyte se voit offrir par petites bribes

66. H. GIGUÈRE, « Présentation ». Page non numérotée dans: A. GODIN, *Séminaire de la vie dans l'Esprit*, Québec, s.d.

67. V. GAUNET, « L'histoire des Séminaires », pp. II-IX dans: A. GODIN, *op. cit.*, et pp. XII-XIII dans: L. ROY, « La structure des séminaires », pp. X-XVI, *op. cit.*

68. Cinquième séminaire, dans: A. GODIN, *op. cit.*

un ersatz d'Esprit, baignant profondément dans un bain doctrinal parfumé aux aromates ecclésiastiques. « L'adulte » est traitée comme une mineure ignorante qui ne peut approcher directement le sacré sans le secours des gardiens du temple, des docteurs de la loi, et autres organisateurs d'expériences préétablies par organigrammes et ordres du jour.

2. *L'Asile de mort*

Les didacticiens ayant remplacé les prophètes, les spécialistes en discernement ayant déplacé les thaumaturges, les apôtres « marranes » observant une discrétion prudente, le père-fondateur mis en quarantaine par la hiérarchie, le Renouveau a perdu ses attraits pour une clientèle neuve et ne conserve plus, au sens littéral du terme, que les femmes résignées à leur défaite, après le dernier combat que fut l'insertion dans le mouvement. Les groupes de prière ne sont plus que des asiles où le soupir de la vieillesse ne permet plus d'entendre le souffle de l'Esprit. Le groupe qui offrait jadis une texture sociale de joie, de contacts « face-à-face » n'est plus qu'une réunion insipide, triste d'où toute spontanéité et autogestion ont disparu. Réunion de dévotion plus ou moins traditionnelle, assignée à résidence dans les sacristies ou autres dépendances paroissiales, plus ou moins surveillée par le curé, l'assemblée de prière rassemble désormais des personnes d'âge mûr, ne luttant plus contre leur situation anémique, abdiquant leur spécificité pentecôtiste et leur raison d'être, la rencontre allègre de l'Esprit, des autres et d'elles-mêmes.

Ayant perdu le contrôle magique, sacré de leur quotidienneté, elles sont là, gémissant solitairement, en dépit du groupe, sur leurs malheurs personnels, frissonnant sous les péripéties glacées de l'histoire, anticipant leur mort individuelle après la mort de leur mouvement. La célébration eucharistique, devenue après la cooptation ecclésiastique l'axe central de la réunion, n'est pas une cérémonie de vie mais une obligation sans joie, où le curé de paroisse a repris le rôle dominant. Les pratiques charismatiques de la réunion ont justement disparu : l'imposition des mains, l'effusion pentecôtiste, l'exercice des charismes sont devenus une denrée rare : soit que l'Esprit merveilleux ait été expulsé par le charisme administratif, soit que ce soit lui au contraire qui ait décidé de boycotter les sacrifices rituels et orthodoxes et les assemblées normalisées d'un monde sans esprit.

La néophyte, qui a cependant persévéré dans sa quête du sacré, et est venue se joindre à un groupe de prière, espérant y trouver le sacré et le social, par trop enrégimenté dans les « séminaires de préparation à la vie de l'Esprit », s'apercevra que même l'ordre du jour de cet asile de mort ne mentionne plus l'invocation directe à l'Esprit, remplacée par des discours sur l'Esprit. Si notre néophyte a beaucoup de chance, elle entendra cependant les anciens de la tribu, plus par habitude que par conviction, supplier l'Esprit de réaliser un miracle pour montrer sa puissance. L'Esprit, réfractaire à l'habitude et à l'orthodoxie,

ne révèle plus sa puissance et les laisse donc aussi impuissantes, sans charismes, sans dons, sans souffle supplémentaire de vie, sans espoir face aux meurtrissures biologiques ou sociales.

Toujours assises au centre, nos dames ne forment plus un réseau de communication espiègle mais sont enfermées dans une chaîne de solitude. Intégrant une dévotion ecclésiastique, feutrée, discrète, sérieuse... et poussièreuse, les ex-pentecôtistes, ou plutôt les a-pentecôtistes ont assumé le rôle « d'adultes baptisées, confirmées », hyper-respectueuses de « notre grand-frère Jean-Paul » et notre « grand-frère Maurice » et se soumettant donc, sans joie — et sans tristesse? — aux comportements normaux que les répondants diocésains ont assignés aux ex-possédées de l'Esprit.⁶⁹

La routinisation des charismes équivalait à une mort naturelle, la cooptation ecclésiastique à une mort provoquée. Le conformisme dévot des réunions pentecôtistes présente le spectacle d'une survie comateuse d'un mouvement soumis au génocide « suave » mais « ferme » d'une autorité qui l'a dépossédé structurellement et structuralement de son autonomie sociale et de ses pulsions imaginaires. La joyeuse tribu charismatique n'est plus qu'une bande parquée dans la réserve, la discrétion, la dévotion, une sous-culture dominée à qui reste le droit d'agoniser paisiblement sous le poids conjugué du clergé, des experts et de l'ironie de Monsieur-Tout-le-Monde. Le mouvement bientôt ne sera même plus une institution cooptée, une organisation soumise mais tout au plus une réminiscence desséchée sous la plume des thanatographes.

Jacques ZYLBERBERG

*Département de science politique,
Université Laval.*

Jean-Paul MONTMINY

*Département de sociologie,
Université Laval.*

69. Depuis 1979, il n'y a plus eu de congrès de l'Assemblée du Renouveau charismatique; nous ne sommes donc plus en mesure de comparer les congrès d'avant et d'après la soumission. Cependant même « avant » l'on peut signaler les tentatives des docteurs de la loi pour imposer et valoriser la présence des prêtres et des évêques. Ainsi un texte de 1974 sur le Congrès tenu à l'Université Laval nous apprend que « le sommet fut sans doute la concélébration finale des cardinaux, évêques et quelque trois cents prêtres, sans compter les autres disséminés dans l'assistance. L'homélie du Cardinal Sunnens, toute gonflée d'espérance, a été entrecoupée de multiples alléluias. La joie communicative de notre cardinal-archevêque (M^{gr} Roy), célébrant principal, s'harmonisait fort bien à l'ensemble. » Voir: L. ROY, « Le Congrès du Renouveau charismatique catholique francophone », Québec, 7-9 juin 1974, *Relations*, juillet-août 1974, p. 21.

BIBLIOGRAPHIE

A) *Le pentecôtisme*1. *Développement :*

- BLOCH-HOELL, N., *The Pentecostal Movement*, Oslo, Humanities Press, 1964.
 D'EPINAY, C. Lalive, *The Haven of the Masses*, London, Lutterworth, 1968.
 NIEBUHR, R.H., *The Social Sources of Denomenationalism*, New York, World Publishing, 1949.
 POPE, L., « Religion and Class Structure », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, mars 1948.
 SHERRILL, J.L., *They Speak with Other Tongues*, Londres, Hodder and Stoughton, 1965.
 SOUTHEY, R., *Life of Wesley and the Rise and Progress of Methodism*, London, Scholarly Press, 1969.
 WILLEMS, E., *Followers of the New Faith*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1964.

2. *Aperçus contemporains :*

- FICHTER, J.H., *The Catholic Cult of the Paraclete*, New York, Sheed and Ward, 1975.
 GILFEATER, K., *La Renovacion Carismatica in Chili*, Santiago, Mémoire de doctorat, Centro Bellarmena, 1977.
 HARRISON, M., « Sources of Recruitment to Catholic Pentecotalism », *Journal for the Scientific Study of Religion*, XIII, 1974.
 LAURENTIN, R., *Pentécotisme chez les catholiques, risques et avenir*, Paris, Beauchesne, 1974.
 O'CONNOR, E., *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, Notre-Dame (Indiana), Ave Maria Press, 1971.
 RANAGHAN, K. et al., *Le retour de l'esprit, le mouvement pentécotiste catholique*, Paris, Cerf, 1974.
 SÉGUY, J., « Charismatique », *Encyclopædia Universalis*, III, Paris, 1968 : 189-193.
Social Compass, XXV, 1, 1978 (numéro thématique).
 THOMSON, J.R., « La participation catholique dans le mouvement du Renouveau charismatique », *Social Compass*, 3, 1974 : 325-344.

B) *Les charismatiques*1. *Sources secondaires diverses*

- GOODMAN, F.D., *Speaking in Tongues — A Cross - Cultural Study*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.
 SAMARIN, W.J., *Tongues of Men and Angels*, New York, Macmillan, 1972.
 SUENENS, J.L., *Une nouvelle pentecôte ?*, Paris, Desclée De Brouwer, 1974.

2. *Sources théoriques et méthodologiques :*

- BERGER, P.L., *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1975.
 DESROCHE, H., *Les religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974.
 GURVITCH, G., *La vocation actuelle de la sociologie*, I et II, Paris, P.U.F., 1950.

- ISAMBERT, F.A., « Dimension sociale du symbole », *Actes de la 14^e conférence internationale de sociologie des religions*, Strasbourg, 1977 : 9-28.
- LUCKMANN, T., *The Invisible Religion, the Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1970.
- MARX, K., *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1971.
- MIDDLETON, M., *Magic, Witchcraft and Curing*, New York, Middleton Edition, 1967.
- RÉMY, J. et al., *Produire ou reproduire : une sociologie de la vie quotidienne*, I, Bruxelles, Duculot, 1978 : 17-96.
- RICŒUR, P., « La structure symbolique de l'action », *Actes de la 14^e conférence internationale de sociologie des religions*, Strasbourg, 1977 : 29-50.

C) *Interprétations basées sur des recherches empiriques*

- DOUTRELOUX, A. et C. DEGIVE, « Perspective anthropologique sur un mouvement religieux actuel », *Social Compass*, XXV, 1, 1978 : 43-54.
- DUFOUR, J.M., « De Vatican II au Renouveau charismatique », *Relations*, 424, mars 1977.
- HARRISON, M. et al., *The Spirit versus the Letter : Conflict between Movements of Inspiration and Religious*, Southern Sociological Association Meeting, inédit, 1974.
- HEGY, P., « Images of God and Man in Catholic Renewal Community », *Social Compass*, XXV, 1, 1978 : 7-22.
- HIERNAUX, J.P. et J. RÉMY, « "Social Political" and "Charismatic Symbolic" », *Social Compass*, XXV, 1, 1978 : 145-183.
- LANE, R., « The Catholic Charismatic Renewal Movement in the United States », *Social Compass*, XXV, 1, 1978 : 7-21.
- MÉNARD, C. et M. BOUCHARD, « Le Renouveau charismatique dans le diocèse de Chicoutimi », dans : R. CHAGNON, T. DESROSIERS et G. PAIEMENT, *Le renouveau communautaire chrétien au Québec*, Montréal, Fides, 1974 : 135-153.
- MONTMINY, J.P. et J. ZYLBERBERG, « Le Renouveau charismatique québécois : notes de recherche sur un nouveau mouvement religieux », *Actes du Congrès mondial de sociologie*, Upsala, 1978.
- MONTMINY, J.P. et J. ZYLBERBERG, « Reproduction socio-politique et production symbolique : engagement et désengagement », XV^e Conférence de sociologie religieuse, Venise, août 1979 ; *Annual Review of Social Science of Religion*, 4, 1980.