

**Yvon Desrosiers (directeur de publication), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 420 pp.**

**Nicole Gagnon**

Volume 14, Number 2, Fall 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027026ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027026ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gagnon, N. (1987). Review of [Yvon Desrosiers (directeur de publication), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 420 pp.] *Philosophiques*, 14(2), 444–450. <https://doi.org/10.7202/027026ar>

YVON DESROSIERS (directeur de publication), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 420 pp.

par Nicole Gagnon

L'intention de ce recueil de travaux, originant principalement du Département de sciences religieuses de l'UQAM, était au départ de « faire le point sur l'état du phénomène religieux dans la société québécoise d'aujourd'hui ». Mise en chantier par Yvon Desrochers, l'entreprise fut menée à terme par Guy Ménard ; d'où les deux titres, qui correspondent, semble-t-il, à l'idée directrice des deux maîtres d'œuvre successifs, en même temps qu'ils rendent compte de l'hétérogénéité inévitable de ce genre de publication. Celle-ci ne se réduit toutefois pas à une collection disparate de travaux personnels de professeurs d'un même département ; on a voulu couvrir un champ de recherche de façon large et un peu cohérente, faisant alors appel à plusieurs collaborateurs extérieurs pour combler les manques les plus visibles. Le résultat est à la fois diversifié et bien équilibré.

Les contributions peuvent se regrouper en trois catégories : deux états de la question et un texte théorique de conclusion, sur le sacré ; quatre études sur les principales religions du Québec actuel ; diverses incursions dans les lieux possibles de hiérophanie. À quoi s'ajoutent une recherche sur le XIX<sup>e</sup> siècle — qui semble à première vue hors d'ordre — et une analyse des « métamorphoses du social québécois » contemporain, qui fournit une mise en contexte.

Comme entrée en matière, Roland Chagnon oppose les théories de la sécularisation à celles du déplacement du sacré — basées respectivement sur une définition substantive et fonctionnelle du sacré — pour conclure à la « portée plus vaste et plus fondamentale de la seconde ». Il y parvient au prix d'une réduction de la notion de sacré, identifiée à celle de religieux, au sens de besoin de relation sociale primaire. Ce flou conceptuel ne fait que masquer, à mon sens, une radicalisation de la première thèse : si on dissout le religieux dans ce que d'autres ont cru utile de nommer « reliance » et si la distinction sacré/religieux n'a plus d'utilité, c'est que l'expérience du Tout-Autre — définition classique du sacré — est disparue, sinon de la culture actuelle, du moins de l'appréhension de ceux qui l'étudient. Contrairement à ce qu'écrit

Chagnon, la prise en compte de cette « expérience primordiale de rencontre de l'homme avec une réalité qui le transcende » (Bastide) n'exige aucunement le postulat (théologique) d'un « monde transcendant et *sui generis* » ; on peut tout aussi bien la rapporter à un phantasme de groupe ou une structure anthropologique originaire. L'approche anthropologique, de toute façon, qui se contente d'étudier comment l'homme « crée Dieu à son image et à sa ressemblance », n'a pas à se prononcer sur la question du référent (à savoir : le statut de réalité de l'objet visé par les représentations de la transcendance), conformément au principe de l'agnosticisme méthodologique, qui fournit un terrain d'entente aux praticiens des sciences de la religion de diverses croyances ou incroyances. La distinction entre le sacré et ses modalités culturelles (le religieux), entre le besoin de « reliance » et le souci des « questions ultimes de l'existence », me paraît alors indispensable, simplement pour savoir de quoi on parle.

Guy Ménard cerne la question de plus près, à travers une incursion dans les principales conceptualisations classiques du sacré : le Tout-Autre (Otto), la dialectique sacré/profane (Durkheim et Caillois), l'exubérance aveugle et violente de la vie (Bataille), le sacré sauvage (Bastide)... L'intention se borne à placer dans le décor quelques prudentes balises avant de mettre sur la table la thèse du déplacement du sacré, vers des « lieux différents de ceux que la culture considère comme "religieux" ». Il y aurait eu intérêt à s'arrêter davantage aux analyses de Caillois, dont je tire deux idées suggestives. « Dans toutes les cultures humaines », écrit Ménard, on constate l'existence de l'opposition sacré/profane ; mais la première phrase du livre de Caillois se lit plutôt comme suit : « Toute conception religieuse du monde implique la distinction du sacré et du profane [...] ». Ce serait dire que la distinction ne vaut plus pour une vision non religieuse du monde. De fait, la modernité bourgeoise repose plutôt sur la dichotomie privé/public, aujourd'hui contestée. Il resterait alors à chercher une nouvelle opposition fondamentale pour l'état de société actuelle. Ménard nous en suggère implicitement une lorsque son propos débouche sur le « profane orphelin et banal, mortel d'ennui » : ce qu'il tente de saisir sous couvert de sacré/profane ne serait-il pas plus adéquatement pensé par l'opposition « tripant » (vital)/ennuyant (mortel), sous-jacente à la vision du monde contemporaine ? Sur une autre piste ouverte par Caillois, on observe le passage du sacré mythique au sacré de la valeur (métaphysique) dans la société moderne, ce qui invite à chercher un troisième état du sacré dans la condition postmoderne, qui serait peut-être justement la désacralité (avec ou sans la contrepartie de la consécration, idée-clé dans le christianisme de type catholique).

L'essai théorique final de Pierre Jacques, sur « la fonction morphogénétique du sacré », propose un modèle psychostructural du fait religieux, défini comme fonction de fonctions, c'est-à-dire totalisation, constituée par « l'adossement en lui de l'identité et de l'altérité ». L'auteur prétend dépasser ainsi le paradigme structural et le paradigme herméneutique, subsumés dans son modèle sous les catégories d'identité et d'altérité, à savoir : la clôture et

« l'irruption de la pulsion manifestant le devenir » (ce qui n'a pas grand-chose à voir avec la raison herméneutique). Le propos se termine sur la « morphogénèse du langage [...] inachevable déchiffrement du désir, épellation de la rumeur somatique qui traverse le sens et le suscite », tandis que l'ambition formelle se mue en métaphore. En essayant de traduire en clair ce discours syncrétique, j'ai cru comprendre que le symbolique en général y est identifié comme relevant de la catégorie du sacré.

Faut-il voir dans le « réveil religieux » de 1840, qu'analyse Louis Rousseau, une figure contemporaine d'un possible réveil analogue, en réponse cette fois aux événements de 1980-1981 ? (Un symptôme, peut-être : au-delà de la révolution avortée et du rendez-vous historique manqué, l'« héritier de Papineau » — Vallières — se heurte à l'expérience du Tout-Autre.) D'après Gilbert Renaud, cependant, invité à venir réciter la grande saga, la révolution tranquille est à comprendre comme affrontement de la jouissance et de la déesse Raison. Rien à craindre alors d'un retour de la transcendance, déguisée en ange plutôt qu'en lendemains qui chantent.

Un peu curieusement, on a dû aussi faire appel à la collaboration extérieure pour traiter des trois grandes religions historiques d'ici. Faute probablement de spécialiste francophone, c'est un praticien, le pasteur luthérien Denis Fortin, qui se charge du protestantisme. Ce qui nous donne droit à une discrète propagande en faveur d'une religion du bien-dans-sapeau et d'un christianisme épuré, qui soit à la fois « différent et de chez nous ». Mais aussi à l'une des rares contributions qui aborde la question religieuse sous l'angle de la spiritualité. Dans une présentation plus ou moins convaincante de Jack Lightstone, on apprend qu'Israël et l'Holocauste ont remplacé la Torah comme symbole de l'identité juive. Celle-ci n'est pas moins indéniablement religieuse, car « Israël désigne une transcendance », nonobstant qu'un voile ait été placé « devant les aspects transcendants et religieux de cette religion du Peuple juif », devenu par ailleurs peuple « sans culture (c'est-à-dire sans Torah) »... Le propos est à relier avec celui de José Prades sur le « sacré civilisé », basé sur la perspective durkheimienne. Pointant le caractère de réalité sacrée du peuple québécois dans un certain discours politique, l'auteur assimile la sacralité séculière contemporaine à celle des « formes élémentaires de la vie religieuse », toutes deux s'opposant à la sacralité théologique des religions judéo-chrétiennes : si « la figure de Yahvé ou du Dieu chrétien présente une tout autre structure [...], la sacralité du totem ou du clan est parfaitement comparable à celle de l'État, de la Nation ou de la Classe ». L'analyse illustre de façon cohérente la thèse du déplacement du sacré ; il reste que le peuple, l'État ou la Nation se sont avérés des hiérophanies plutôt fragiles.

Au recensement de 1981, notait Chagnon, 88,2 % des Québécois se disaient encore catholiques. (C'est énorme : au début du siècle, la proportion aurait été légèrement inférieure. Ou bien Chagnon utilise l'étiquette Québécois dans un sens restrictif, à l'exclusion des Anglo et des Néo ; ou bien le chiffre signifie que la majorité des Néo sont catholiques, et le mot « encore » ne veut

pas dire grand-chose.) Pourtant, dans ce bilan du fait religieux au Québec, c'est le catholicisme qui apparaît le plus maltraité. Non que le texte de Bernard Denault soit médiocre, mais parce que celui-ci a cru devoir mettre l'accent sur une caractéristique qui permet de considérer l'affaire classée : « le catholicisme d'aujourd'hui et de demain risque de devenir de plus en plus discret ». On semble s'être mis d'accord que c'est ailleurs que ça se passe et qu'une fois sortis de l'impasse de la confessionnalité scolaire — dont Pierre Lebus nous présente un bon bilan — on n'aura plus qu'à enterrer le mort. Il serait trop long de faire comparaître tous les curé Banville, chanoine Grand'Maison ou président Dumont pour relativiser la lecture de Denault. Quant au pronostic, les grands témoins publics ont beau être déjà des anciens, je soupçonne tout de même que le catholicisme québécois ne soit pas près d'avoir dit son dernier mot.

Tribut ayant été payé aux religions instituées, nous arrivons aux nouvelles figures du sacré. L'école, c'est bien connu, est lieu de mortifère ennui ; on n'a donc pas perdu son temps à y traquer la hiérophanie. L'imaginaire familial, dont traite Anita Caron, n'apparaît pas beaucoup plus riche ; l'enfant y est poliment « décentré » par la logique passionnelle et la tarte à la crème de la créativité individuelle. Un bon texte de Denis Savard nous amène au cœur de la question : sacralisation de la personne, de la sexualité et de la vie ; conscience de l'infini ; « quête passionnée de la vérité de son désir ». Le sens du « phénomène psy », conclut l'auteur, c'est « l'élargissement de la conscience qui la rendrait plus apte à saisir l'unité foncière du réel qui est l'intuition centrale de toutes les traditions mystiques ». Plus haut, Roland Chagnon nous présentait une variante du même phénomène : les nouvelles religions d'inspiration orientale. Bien que quantitativement marginales — guère plus de 5,4 % des Québécois y auraient adhéré à un moment ou l'autre — ces religions semblent détenir la bonne formule, qui combine le narcissisme et le sentiment religieux dans l'expérience du contact avec le SOI sacré.

L'imaginaire institué serait une bonne mine pour la prospection du sacré. De deux récents romans québécois à succès, *Le matou* et *Maryse*, Yvon Desrosiers a ramené une mystique du cosmos, et la structure religieuse mort/renaissance. À travers son analyse, je vois pourtant tout autre chose : la libération des dernières scories de religiosité par l'autoengendrement de Maryse dans l'écriture ; l'irruption du fantastique dans l'univers complètement désacralisé de Florent. (Selon une définition de Todorov, reprise par J.C. Falardeau, le fantastique, « c'est l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles face à un événement en apparence surnaturel ».) À propos de rituel et de nouvelles technologies au théâtre, Nicole Blouin poétise, mettant à contribution la transcendance, l'énergie, la violence, le mythe, l'absence et le saut de l'Ange. J'ai cru comprendre que le corps perd son texte dans la performance et que l'essentiel c'est la mobilité. Le corps est aussi le thème clé dans les « nouvelles images religieuses de la femme », dont nous entretenent Flore Dupriez, à partir des *Fées ont soif* et de la théologie féministe.

À classer peut-être dans le registre de l'imaginaire quotidien, une curieuse réflexion de Ginette Paris sur l'« éco-théologie », qui en appelle au polythéisme grec contre la volonté organisatrice et le dogmatisme monothéiste, lesquels ne conviendraient pas au holisme écologique. Le changement global des attitudes dans notre rapport au vivant se fonderait dans le culte de la nature imaginaire, des dieux de la fable et des héros de cinéma. Le texte a du moins le mérite de donner à entendre que l'hédonisme contemporain peut se mirer tout aussi bien dans l'image d'une « nature terrible et magnifique » que dans celle du Soi sacré.

Un exposé de Guy Ménard, nuancé et généreux en « pourtant », « bien sûr » ou « sans doute », de façon à ne lâcher ni Bataille, ni Lipovetsky, ni l'inévitable Maffesoli, aborde le « sacré sexe », du point de vue d'une « anthropologie religieuse de la culture ». « L'expérience humaine de la sexualité [...] arrache à la discontinuité de l'être » (Bataille). L'orgasme, « ni bestial ni angélique, tout simplement humain », apparaît comme une « structure essentielle de toute socialité » (Maffesoli). L'opposition du sens et du non-sens perd de sa radicalité, les antinomies dures s'estompent, dans une sorte d'« indifférence légère » (Lipovetsky). Je peux bien admettre que notre civilisation lipovetskienne soit encore perméable à l'expérience de l'autre dans l'extase amoureuse ou purement érotique et, par cette ouverture éventuellement, à « l'expérience ineffable du sacré ». Je comprends, par ailleurs, qu'il soit de bonne stratégie de conserver son étiquette, quand on travaille dans un département de sciences religieuses, pour venir concurrencer les collègues de sexologie. Je prendrais néanmoins plus au sérieux l'idée d'une anthropologie culturelle de la sexualité si on s'en tenait à observer Dionysos, Aphrodite ou Priape « donner des émotions fortes au sérieux Phométhée, embrouiller les lumineux ordonnancements d'Apollon, ruser même, avec le *law and order* de Jupiter » — en se gardant toutefois d'oublier que ces dieux sont des ornements stylistiques, sans pouvoir de retentissement sur la conscience d'aujourd'hui. Quant à l'« immémoriale dialectique du sacré et du profane » : si la transcendance s'avise de faire une descente chez les *gogo boys* ou en d'autres lieux du « tripant » sexuel, il sera toujours temps de nous en informer.

« Rien ne semble appartenir davantage que le sexe (et l'érotisme qui lui est lié) au registre du sacré, au domaine du religieux. Rien sinon peut-être *la mort* » (Ménard) — question qu'aborde Pierre Jacques, par le biais d'un test projectif administré à deux sujets en proche contact avec la mort d'autrui : un professionnel des mourants, une personne en deuil. Faute de connaître le protocole d'administration du test et à défaut d'une confirmation par analyse directe des représentations, rien ne nous force à reconnaître que ce soit bien l'idée de la mort ou « l'angoisse du temps » que viennent saisir les exercices structuraux pratiqués sur les deux historiettes fabriquées à demande par les sujets. Je relève aussi la confusion de la définition de départ : « Le Sacré intervient [...] dans ces moments de passage où une structure, renvoyée à sa limite et à son événement, pivote et se transforme au contact d'une expérience

de l'Autre. » (Comment une structure peut-elle vivre une expérience quelconque ? et quelle est l'utilité de faire du sacré un effet structural, si on introduit dans le modèle l'expérience de l'Autre ?) Levi-Strauss disait quelque chose de semblable, mais en clair, à propos cette fois de l'expérience esthétique, ce qui me ramène à l'idée d'une extension abusive de la notion de sacré : « L'événement n'est qu'un mode de la contingence dont l'intégration (perçue comme nécessaire) à une structure, engendre l'émotion esthétique et cela quel que soit le type d'art considéré. » L'analyse structurale est une façon bien aseptique de traiter de l'expérience limite ; une analyse de contenu d'Éric Volant et Michel Boulet sur un corpus de notes laissées par les suicidés nous en apprend davantage quant à la représentation de la mort. Le texte a surtout l'immense mérite d'être peut-être le seul dans le recueil à faire le lien entre sentiment religieux et expérience du mal ou de la finitude.

Grand pourfendeur du religieux, au nom de la pure foi protestante, Jacques Ellul avait identifié le couple technique/sexe comme l'un des deux axes de la sacralité contemporaine. (*Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973.) Christian Miquel s'est partagé la question avec Guy Ménard, en assumant la problématique du premier pôle. Le « virage technologique » fournit le point de départ de l'interprétation : symbole de la « quasi conversion », « grand-messe » du salut et de la régénération sociale. (Et des fois qu'un virage ça évoquerait plutôt un certain Villeneuve, crampé au volant de son bolide ?) Se réclamant de Bataille et de ses propres interprétations historiques des paradigmes kuhniens de la technique, Miquel fait état de quelques aperceptions des mythes et représentations symboliques formées autour des nouvelles technologies. « À travers l'informatique et son projet d'intelligence artificielle », par exemple, « il est aisé de voir la résurgence d'une symbolique alchimique visant à saisir la quintessence de l'Esprit ». Le propos débouche sur la notion de *dis-sacralité*, comme « nouveau régime du sacré ». Le terme réfère aux « cristallisations ponctuelles et protéiformes du sacré » (du désir, je corrigerais) sur des « objets partiels » sans cesse renouvelés, à partir d'« une sorte d'arrière-monde symbolique devenu "flottant" », mais encore « issu du placage de l'eschatologie chrétienne sur la civilisation industrielle prométhéenne ». Dans une dernière note de bas de page, à la toute fin du texte, on en vient au fait : « le monde symbolique continue de nos jours à subsister, mais "désacré" ». C'est bien ce que je dirais. Rien n'interdit *a priori* qu'on puisse « rêver à l'immortalité ou à l'ubiquité » en pitonnant sur sa Macintosh, mais en français, moi j'appellerais ça de l'imaginaire.

Figures du sacré ou représentations de la jouissance ? Que les collègues de sciences religieuses de l'UQAM éprouvent le besoin de déplacer leur champ d'intérêt et qu'ils considèrent les saunas ou la robotique plus tripants que les AA ou que la symbolique des tiers, on ne va pas les chicaner pour ça ; on va seulement leur faire remarquer que cette mutation d'objet va dans le sens de la thèse adverse. Vu qu'il n'y a pas, je crois, de département d'anthropologie chez eux, ils pourront facilement réclamer, en temps opportun, un changement de raison sociale, faisant valoir leur compétence collective en matière de symbolique contemporaine. Quant à cette science du religieux

soucieuse de dépasser les frontières de la foi traditionnelle et des religions instituées, je lui verrais pour tâche de retracer l'émergence de l'homme post-religieux — *causa sui*, autonome — ainsi que les figures contemporaines de la finitude et de la transcendance.

*Département de sociologie  
Université Laval*

\* \* \*