

Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone

The Roman Catholic Universe, Charisma and Individualism: The Tribulations of Charismatic Renewal in French-speaking Canada

Pauline CÔTÉ et Jacques ZYLBERBERG

Volume 22, numéro 2, automne 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001148ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001148ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

CÔTÉ, P. & ZYLBERBERG, J. (1990). Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 81–94.
<https://doi.org/10.7202/001148ar>

Résumé de l'article

Par-delà les referents polysémiques de la tradition, le mouvement dit du "renouveau charismatique" témoigne d'une poussée individualiste et démocratisante dans l'univers catholique romain. Capitalisant sur un relâchement relatif des contrôles organisationnels et idéologiques après Vatican II, notamment sur la promotion du laïc et de l'œcuménisme, les fidèles circulent à la poursuite de l'Esprit et des charismes. Le charisme se diffuse en devenant le "maître-symbole" d'un entrepreneurship sacré généralisé. Mais de dérive individualiste en exercice de dérivation contrôlée - l'Église tout entière est charismatique dira le pape - la trajectoire du mouvement marque les limites de la "nouvelle alliance" institutionnelle au monde contemporain.

Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone

PAULINE CÔTÉ
et JACQUES ZYLBERBERG

CHARISME, DISSIDENCE ET PLURALISME

L'être humain, dit Kant, est bien sûr assez loin de la sainteté, mais l'humanité en lui est sainte. Pour Rousseau qui a certainement une forte conscience des différences individuelles, celles-ci se trouvent pourtant à la surface : plus l'être humain retourne à son propre cœur, plus il conçoit sa propre absolue au lieu des relations extérieures, plus la source du bien et de la félicité coule en lui, c'est-à-dire également en chacun. Si l'être humain est réellement lui-même, il possède une force rassemblée qui ne se contente pas de suffire à le maintenir lui-même, mais qu'il peut faire déborder pour ainsi dire sur les autres, par laquelle il peut accueillir les autres en lui-même et les identifier à lui-même : nous avons d'autant plus de valeur morale, nous sommes d'autant plus compatissants et bienveillants, que chacun est plus lui-même, c'est-à-dire qu'il laisse plus dominer en lui ce germe le plus intime en lequel tous les hommes sont identiques par delà la confusion de leurs liens sociaux et de leurs habillements de hasard. Dans son orientation pratique, ce concept d'individualité débouche évidemment dans le *laisser faire, laisser aller*.

Georg Simmel
Philosophie de la modernité
Paris, Payot, 1989, p. 298

Orchestrées par l'esprit, des pratiques sacrales novatrices font irruption dans le catholicisme postconciliaire. Dans les milieux raisonnablement bien informés de la sociologie, on repère dans ce néo-pentecôtisme un mouvement de la base qui, peu importe ses orientations religieuses, revendique une appropriation subjective de l'expérience sacrale¹.

1. ANDERSON, Robert Mapes, «Pentecostal and Charismatic Christianity», *The Encyclopedia of Religion*, 1987, vol. 11, p. 229-235; SEGUY Jean, «Pentecôtisme», *Encyclopaedia Universalis*, 1985, vol. 14, p. 200.

La dissection savante du mouvement charismatique québécois confirme ce trait², qu'appuie encore notre recherche, de 1975 à 1985, des stratégies de pouvoir et de sociabilité qui s'y élaborent³. Avec cet article, nous proposons d'en élucider partiellement les logiques d'individuation par le contraste avec un modèle référentiel, catholique de régulation des conduites.

Déjà médiatisée par les classes moyennes et adaptée par les catholiques américains à la fin des années 60⁴, l'influence pentecôtiste s'étend en sol québécois et en territoire canadien-français. Une coalition de religieux et de laïcs, à majorité féminine, se forme en dehors des cercles paroissiaux et de la conduite des évêques. En l'espace de quelques années, elle connaît une progression impressionnante, touchant plusieurs milliers de fidèles par le biais de grands rassemblements publics, de retraites et de groupes de prière. Au plus fort du mouvement, en 1977, les Charismatiques envahissent le Stade olympique de Montréal et réunissent une assistance estimée à 70 000 personnes pour la séance de clôture de leur congrès, diffusée en direct à Radio-Canada.

Un même profil se dégage à partir des différentes enquêtes sur le Renouveau charismatique québécois : une population largement féminine, d'âge mûr, célibataire ou privée de conjoint. Parmi les célibataires, on note le poids décisif que les religieux et religieuses feront sentir partout dans le mouvement. On remarque aussi la prédominance des classes moyennes et la primauté des logiques culturelles sur les logiques économiques⁵. En ce sens, il est possible d'interpréter l'attrait du mouvement pour une clientèle féminine par l'appropriation physique, subjective d'une divinité asexuée (l'Esprit comme souffle) dans un univers institutionnel centralisé et rationalisant, par les possibilités d'autopromotion et de valorisation dans un univers organisationnel bureaucratique et désenchanté et par la rencontre de l'hédonisme et du sacré qui, dans son «orientation pratique», aboutit à une féminité déculpabilisée.

Dissidence du dedans, pas de côté plus que pas en avant, le mouvement charismatique représente, dans la contemporanéité, une dérive du catholicisme⁶, une protestation implicite⁷ et explicite contre le désenchantement du monde opéré par la domination religieuse⁸, une transaction personnelle de la modernité religieuse et de la postmodernité profane. Plus

2. En particulier CHAGNON Roland, *Les Charismatiques au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 1979; MÉNARD, C. et M. BOUCHARD dans *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*, Montréal, Fides, 1974, p. 125-153; ROULEAU, Jean-Paul et Paul RENY, «Charismatiques et socio-politiques dans l'Église catholique au Québec», *Social Compass*, XXV, 1978, 1, p. 125-143.

3. ZYLBERBERG, Jacques et Jean-Paul MONTMINY, «L'Esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois», *Recherches Sociographiques*, XXII, 1, jan.-avril 1981, p. 49-104; «Le Dieu caché retrouvé : le mouvement vers le sacré» dans ZYLBERBERG et ROULEAU, dir., *Les mouvements religieux aujourd'hui : Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, 1984, p. 19-54; «Civitas Dei: sur une forme sacrale de dépolitisation dans le Québec contemporain» dans *Socialisations et idéologies : approches nouvelles et recherches récentes*, Québec, Université Laval, L.E.P.A., 1983, p. 232-259; CÔTÉ Pauline, *Transactions politiques et collectives sacrales : le cas des Charismatiques et des Témoins de Jéhovah*, Québec, Université Laval, 1988, 357 p. (Thèse de doctorat en science politique).

4. QUEBEDEAUX, Richard, *The New Charismatics II*, San Francisco, Harper and Row, 1983, 272 p., et MCGUIRE Meredith B., *Pentecostal Catholics. Power, Charisma and Order in a Religious Movement*, Philadelphia, Temple University Press, 1982.

5. CHAGNON, *op. cit.*, p. 112-142, MÉNARD et BOUCHARD, *op. cit.*, p. 143; ROULEAU et RENY, *op. cit.*, p. 131-132; ZYLBERBERG et MONTMINY, «L'Esprit...», p. 66-78.

6. CONTRA, «Renouveaux religieux et individualisme», *Social Compass*, vol. 36, n° 1, mars 1989, p. 33-50, sur le rapprochement qui y est effectué entre les dynamiques sacrales charismatiques et hassidiques. Cf. nos articles antérieurs, Jacques ZYLBERBERG et Jean-Paul MONTMINY, «Existences excentriques : les croyances alternatives au Québec», *Questions de culture*, 3, automne 1982, p. 97-121.

7. SÉGUY, Jean, «La protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques», *Archives des sciences sociales des religions*, 1979, 48/2 (oct.-déc.), p. 187-212.

8. GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p. Sur les rétroactions «charismatiques», voir ZYLBERBERG Jacques et Pauline CÔTÉ, «Le réenchantement du monde : le cas du pentecôtisme catholique», *Recherches Sociologiques*, Vol. XVIII, n° 2, 1987, p. 129-144.

encore, en considération de l'appropriation et de la diffusion de la ressource «charisme», nous soutiendrons qu'il témoigne d'une poussée individualiste et démocratisante dans l'univers catholique romain. Le charisme, ici «maître-symbole» de la promotion individuelle, est mis à profit d'un *entrepreneurship sacréal généralisé*.

Les tribulations du mouvement charismatique illustrent les défis de l'individualisme dans son environnement religieux immédiat. Volontiers prétendant au titre de phénomène social total, le catholicisme se présente comme un monde pluriel d'ordonnement des idées et des personnes. Nous avancerons que dans ses modèles organisationnels de régulation des fidèles, il inhibe le développement de stratégies individualisantes; structurellement, par le contrôle territorial et la cooptation; structurellement, par une socialisation autoritaire privilégiant les figures collectives (communautés, peuples, nations) ou collectivement intégrées, par exemple la personnalité. Le catholicisme, dans ses modèles organisationnels de régulation, relève d'une sociologie de la domination, de l'hégémonie et de l'influence.

Le Renouveau charismatique canadien francophone trahit immédiatement, dans ses pratiques sacrales et dans ses thèmes, une irradiation et une acculturation protestante. Ses transactions avec l'environnement religieux résultent d'une exploitation maximale des ouvertures du Concile. Pendant qu'au centre, l'organisation résout ses crises d'adaptation, les élites intermédiaires, voire les fidèles à la base, répondent avec empressement à l'invitation de se ressourcer à la Bible, aux diverses traditions, et surtout de dialoguer avec le monde. L'Esprit s'engouffre par la fenêtre entrouverte.

Le charisme profite de la séparation de corps avec la domination, personnelle ou de fonction, pour répudier la conduite autoritaire des masses. Il investit plutôt des réseaux informels, dont il signifie les fusions émotionnelles. Individualisé, il séduit ses cibles désireuses d'échapper à la contrainte unilatérale.

Le charisme devient «mise en scène» de la vie quotidienne⁹, insigne du pouvoir du soi et du pouvoir sur soi, de la circulation et de l'échange. L'on peut reconstituer, dans le mouvement charismatique, la promotion de stratégies sacrales s'opposant presque point par point au conservatisme religieux institutionnel. Soit, déjà, par cette constitution du fidèle comme sujet autonome. La Charismatique fréquentera son groupe de prière, en dépit s'il le faut de l'opinion de son conjoint, de sa famille ou de son milieu paroissial. Soit avec la progression du mouvement, par l'expérimentation des libertés individuelles de conscience, de réunion et d'association, de circulation, de parole et d'expression. Le discernement de l'Esprit et la retraite charismatique d'une part, les phénomènes de glossolalie et l'expression corporelle charismatique, d'autre part, en fournissent des exemples. Soit par des tentatives d'autogestion du culte et de participation. Au groupe de prière, la fidèle exerce ses «ministères», entre autres de prophétie et de guérison, en influençant l'assemblée. Soit par une démocratisation relative, c'est-à-dire par l'introduction *de facto*, dans les marges de l'organisation, de formes de compétition religieuse ouvertes et publiques, d'un certain pluralisme parmi les élites et d'un leadership féminin. Les femmes comptent, dans les phases initiales du mouvement, pour près de 50 % des entrepreneurs, gourous, apôtres et fondateurs¹⁰. Soit par le sous-développement des entreprises de socialisation, avec leurs corollaires d'assimilation des individus, d'intégration des collectivités et d'homogénéisation du tout. Soit, parallèlement, par la valorisation d'une socialité par affinité élective, de l'agrégation volontaire sur l'intégration «nécessaire». On choisit son mentor, son groupe, on reste où on se sent «bien». Soit par la reconnaissance sociale, appelée charisme, du caractère «exceptionnel», voire des qualités «extraordinaires» de chaque individu. Soit par des fusions, des

9. GOFFMAN, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday, 1959, 259 p. Sur les «mises en scène» du pouvoir, consulter BALANDIER, G., *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1980, 188 p., et RIVIÈRE, Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., 1988, 253 p.

10. CÔTÉ, Pauline, «Socialisations sacrales, acteurs féminins, post-modernité: les femmes dans le Renouveau charismatique canadien francophone», *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 17/3, été 1988, p. 329-346.

communions dans l'instant. Soit par le rejet des personnalités ou des figures du devoir-être. En sourdine, la dévotion traditionnelle ne s'amplifie qu'en toute fin de parcours, avec son cortège d'icônes porteuses de vertu et de normes. Les pionnières du mouvement présentaient de plus comme caractéristique d'être, pour la plupart, exemptes de charge familiale en raison de l'âge ou de l'état civil. Soit enfin, dans un scénario toquevillien, en se retirant à l'écart avec des personnes choisies, pour abandonner volontiers la «grande société» à elle-même. Noté par tous les observateurs du mouvement, le «désengagement» charismatique en retient presque le statut de paradigme.

L'«interculture» religieuse pratiquée par les promoteurs du mouvement, combinée aux autres transactions avec l'environnement postmoderne «profane», résulte en une sorte de mutation de l'individualisme religieux, moins rationalisant et torturé qu'hédoniste.

Médiation du social, le sacré n'est pas exempt de ses lourdeurs et de ses «effets pervers». La référence et l'appartenance catholiques ont toujours servi d'horizon. La socialisation culpabilisante reprend ses droits. Hérauts improvisés de l'individualisme, les Charismatiques se voient rappelés à l'ordre du charisme organisationnel. Ils s'épuisent à contourner le pouvoir local des évêques. Ils croulent sous l'expertise cléricale.

UNIVERS CATHOLIQUE ROMAIN: MORPHOLOGIE DE LA RÉGULATION

Par définition, le phénomène catholique prétend à la généralité sociale et à l'universel. À l'ampleur démographique et territoriale du monde catholique, à ses transactions multiples avec des environnements hétérogènes, constituant autant d'autres mondes, se superposent ses propres «paliers en profondeur»¹¹: appareils organisés, conduites collectives, rôles sociaux, symboles, mythes, croyances, idées et valeurs collectives. Nous ne ferons ici référence qu'au palier organisationnel de la gestion du lien social, et encore à celui, hiérarchique, de la régulation des conduites, par les moyens privilégiés du contrôle territorial, de la cooptation et de la socialisation¹². L'univers de ces pratiques organisationnelles peut être exposé sans présumer, d'une part, des intentionnalités de pouvoir et de domination des acteurs d'autorité ou, d'autre part, de la soumission des fidèles ou de leur intériorisation des messages.

S'il veut faire l'économie des subjectivités, l'exposé n'épargne pas les tendances lourdes de l'organisation, à l'œuvre concrètement dans la gestion d'une dissidence interne à caractère individualiste. Le contrôle territorial du mouvement fut principalement le fait des évêques locaux; en tant qu'«ordinaires du lieu», ils l'utilisèrent notamment pour restreindre, voire interdire la circulation d'un diocèse à l'autre d'éléments charismatiques «indésirables». La cooptation du mouvement s'amorce par ailleurs avec l'éloignement ou le confinement de ces mêmes éléments perturbateurs, par la surimposition de structures organisationnelles puis par le «peuplement progressif» de ces structures par des acteurs plus prévisibles et dociles. Simultanément, les pouvoirs de la socialisation catholique sont réaffirmés par le biais de l'expertise des clercs de l'organisation, de la censure des élites et de la promotion d'un ersatz aseptisé de théologie pentecôtiste.

Les quelques péripéties qui suivent en fourniront des exemples. L'évolution du mouvement charismatique québécois au cours des années 70 répond comme à trois phases successives. Une première, entre 1970 et 1974, se caractérise par l'entrepreneuriat individuel et l'effervescence sacrale. C'est celle par excellence de la coalition d'élites intermédiaires (religieuses et religieuses) et de femmes laïques. Les différents entrepreneurs du sacré se connaissent et se reconnaissent, à Granby, Montréal et Trois-Rivières principalement, forment leurs premiers apôtres et s'entourent de collaborateurs. Entre 1974 et 1978, elle est suivie d'une période de structuration endogène et de contrôle exogène étroitement imbr-

11. Réminiscence «gurvitchienne» du temps des «phénomènes sociaux totaux», *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1950, 607 p.

12. VAILLANCOURT, Jean-Guy, *Papal Power — A Study of Vatican Control Over Lay Catholic Elites*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 2 et p. 264 ss.

qués, marquée de la rivalité des acteurs charismatiques et de leur affrontement aux autorités organisationnelles. Une dernière période, de 1978 à 1982, consacre la domination des acteurs institutionnels dans le mouvement. Un sous-système d'autorité ecclésiale déplace la reliance du mouvement.

Jusqu'à la fin de la première phase, le mouvement charismatique est encore pluriel et peu centralisé. Chacun des leaders locaux — le plus prestigieux étant le père Jean-Paul Régimbal — maîtrise son environnement au moyen d'un réseau de relations personnelles. En 1974, quelques initiatives informelles de centralisation sont prises dans le prolongement de ces réseaux. Un Comité central, visant à traiter directement avec les groupes de prière, est mis sur pied par Régimbal pour l'organisation du premier congrès canadien francophone du Renouveau. Toutefois ce Comité central, *ad hoc*, est évincé par un Service Central, ou encore Comité de Service Central, formé par un rival bureaucratique. C'est à partir de ce noyau logistique que s'amorcera la reprise en main du mouvement par la hiérarchie.

Une enquête approfondie sur le phénomène est d'abord lancée dans tous les diocèses du Canada¹³. Les initiatives charismatiques sont scrutées à la loupe et les groupes de prière, retraites et congrès, placés sous observation discrète. Suite à cette enquête, la Conférence Catholique Canadienne amorce un triple processus de cooptation : 1) En 1974, les évêques de chaque diocèse nomment et délèguent un collaborateur appelé «répondant diocésain», chargé de rendre compte des activités du mouvement dans le territoire¹⁴; 2) En avril 1975, la Conférence produit une déclaration signifiant «l'aval prudent» de la hiérarchie, mais menaçant l'autonomie du mouvement¹⁵; 3) La même année, la hiérarchie utilise le Comité de Service Central pour convoquer ce qu'on considère être «les leaders du R.C. d'ici» à la Fédération des Augustines à Québec. L'un des représentants de l'épiscopat commente en ces termes le refoulement des entrepreneurs en sacré :

Dans un discernement des plus sains, ces personnes ne se reconnaissent aucun pouvoir de décision; elles préférèrent remettre aux groupes de prière francophones du Canada l'organisation du Renouveau charismatique en vue de sa croissance et de son service. Elles confièrent donc aux répondants diocésains, les seuls possédant un mandat à l'époque, de convoquer, chacun dans leur diocèse, les groupes de prière pour leur demander de constituer un comité diocésain¹⁶.

De ces convocations et délégations émerge une structure centrale, l'Assemblée Canadienne Francophone pour le Renouveau Charismatique Catholique. À sa première réunion, en novembre 1975, l'Assemblée reconnaît le contrôle épiscopal en décrétant que «le répondant des Évêques pour le Renouveau charismatique est convoqué à toutes les réunions du Conseil d'administration et reçoit les procès verbaux¹⁷».

La nomination de répondants diocésains et la création de l'ACFRCC forment les éléments essentiels de la mise en place d'une sorte de «sous-système ecclésial» qui graduellement déplace les acteurs élitistes «charismatiques» au profit des acteurs organisationnels. À la fin de la décennie, les procès-verbaux de l'Assemblée des répondants diocésains confirment les orientations générales de «régionalisation» (c'est-à-dire de rapatriement du mouvement par les diocèses), de «paroissialisation» (c'est-à-dire d'intégration des activités charismatiques à la paroisse) et de «formation» des groupes et des animateurs (c'est-à-dire de neutralisation des initiatives charismatiques). Les objectifs spécifiques sont aussi clairs :

13. LANGEVIN, Mgr. L. de G., *Le Renouveau charismatique au Canada*, Granby, Pneumathèque Inc., 1977, n° 4836C, 60 mn.

14. *Idem*, «Le rôle des répondants diocésains pour le Renouveau charismatique», *Selon Sa Parole*, vol. 7, n°9, 15 novembre 1981, p. 12-15.

15. Conférence Catholique Canadienne, *Le Renouveau charismatique* (message des évêques canadiens à tous les catholiques du Canada), Montréal, Fides, 1975, 14 p.

16. Fernand Laroche, «Des réalisations», *Selon Sa Parole*, vol. 7, n° 8, juin-juillet 1981, p. 10.

17. Anonyme, *Assemblée Canadienne Francophone du Renouveau Charismatique Catholique*, inédit, 2 p.

mise au pas des centres et des communautés charismatiques, marginalisation des fondateurs et imposition de leaders diocésains et régionaux¹⁸.

La complexité de l'univers catholique suppose, en même temps qu'un pouvoir totalisant, des discontinuités et des fissures. La régulation organisationnelle, pour une, crée déjà ses propres «zones d'incertitude»¹⁹, sans parler de la généralité et de l'ambiguïté des messages, de la polysémie des signes et d'une impossibilité pratique d'intégrer, sauf dans le discours de légitimation des autorités, tous les «paliers en profondeur» de l'univers catholique. Ces discontinuités, voire ces contradictions, offrent prise aux dynamiques sacrales. Le Renouveau charismatique fournit exemple d'un mouvement s'appuyant sur des mythes d'origine — la profusion de charismes dans l'Église primitive — pour contourner les pratiques organisationnelles. Pour contourner et non pas affronter; les structures catholiques fonctionnent toujours à l'unanimité²⁰. Par ailleurs, la récente «fluidité» des frontières de l'Église²¹ restreint sensiblement l'étendue du pouvoir religieux, il conserve toutes ses chances de succès auprès d'une population d'âge mûr, croyante et pratiquante comme la population charismatique.

Groupement de domination stabilisé, structuration permanente du commandement et de l'obéissance, l'Église repose sur un monopole exclusif des ressources de la contrainte²². Son ampleur territoriale implique d'abord une division de la domination; l'autonomisation relative des niveaux de déconcentration en fait une organisation polycentrique. La domination est ensuite religieuse, en vertu de ses finalités déclarées d'organisation du salut²³, d'un discours englobant sur le passé, le présent et l'avenir de l'humanité et de son ordonnancement pratique de la vie des croyants, depuis leur naissance jusqu'à leur mort. Catholique, sa vocation est universelle, ses prétentions unitaires et totalisantes. Le caractère «multinational» de l'entreprise contribue d'autre part au renforcement positif des entités collectives «peuples», «nations», «communautés», tout en accentuant la centralité romaine, comme principe d'unité des croyants. Catholique romaine, enfin, elle consacre l'autorité absolue, suprême d'un «souverain pontife»²⁴, à la fois pasteur universel et chef d'État. Aussi réduit soit le pouvoir temporel du pape, l'ossature étatique de la Cité du Vatican — un territoire propre, de même qu'une représentation diplomatique étendue — fournit encore à l'Église la principale base de son influence dans le monde, pour la protection de ses intérêts et pour la promotion du pape comme médiateur «extraordinaire» dans des conflits interétatiques²⁵.

Sous-tendant les finalités religieuses de l'entreprise catholique, les logiques organisationnelles et bureaucratiques de régulation contribuent déjà à une délimitation étendue de l'action individuelle. L'appartenance catholique d'abord, qui jusqu'à des temps rapprochés relevait encore d'une sorte d'inclusion obligée à vie. La force des pressions sociales, le lieu et les circonstances de la naissance, la routine, ont longtemps fait du baptême un acte involontaire, pour ne pas mentionner les cycles de colonisation, de croisade et d'évangélisation. Longtemps aussi, les droits de Dieu ont été opposés aux droits de l'homme et de la citoyenneté²⁶, alors qu'aujourd'hui encore l'Église se meut plus aisément dans les

18. Assemblée des répondants diocésains, *Procès-verbal de la réunion des 3 et 4 mai 1978*, 4 p.; puis des 11 et 12 octobre 1977, 11 et 12 octobre 1978, 10 mai 1979.

19. CROZIER, Michel et Erhard FRIEDBERG, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, p. 20.

20. Odon Vallet, «Clivages, lobbys, partis», *Pouvoirs*, vol. 17, 1981, p. 65.

21. Vaillancourt, *op. cit.*, p. 2.

22. Dérivé de Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 56.

23. Idem, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 262. «En effet, une «Église», corps constitué en vue de la grâce, administre les biens religieux du salut, telle une fondation de fidéicommissis.»

24. POULAT, Émile, «La monarchie pontificale et le pouvoir du Pape», *Pouvoirs*, vol. 17, 1981, p. 38-45.

25. CONTRA, Jean Gaudemet, «Le Vatican. Pouvoir politique et autorité religieuse», *Pouvoirs*, vol. 17, 1981, p. 51-60.

26. POULAT, Émile, «Dérèglements et débordements du 'champ religieux'», *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, p. 162. Aussi, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Paris, 1988, Colloque national des juristes catholiques.

droits collectifs : droits des peuples, droits des minorités, droits économiques et sociaux, que dans les droits individuels.

Diversifiée, plurielle et antipluraliste, n'acceptant pas volontairement et publiquement des divergences entre groupes et les libres-choix individuels l'Église, pour ne pas dire le monde catholique, est travaillée de façon récurrente par des forces centrifuges et des courants autonomistes. L'écart est toléré dans les marges ou les périphéries. Mentionnons seulement les ordres religieux, couvents et monastères, qui constituent un mouvement régulier de contestation de la hiérarchie centrale et cléricale²⁷, tout en attestant le catholicisme. Instruments de déconcentration, voire de décentralisation, ils ont même pu, à l'écart du centre romain, expérimenter la démocratie²⁸. En dépit des multiples rétroactions à l'intérieur de l'univers catholique cependant, l'émancipation religieuse ne viendra que des effets conjugués de la Réforme, des Lumières et des révolutions bourgeoises et nationales.

À ces caractéristiques structurelles, il faut ajouter les particularités catholiques romaines relevant d'une sociologie de l'hégémonie. L'uniformisation et la standardisation bureaucratiques ne laissent jamais les individus qu'à eux-mêmes. L'organisation religieuse catholique se propose également de les socialiser, c'est-à-dire de les assimiler à un tout qualitativement supérieur. Comme toute socialisation englobante, elle promeut des idéaux d'intégration des liens sociaux, supposant à la fois l'inordination des êtres et leur interdépendance²⁹. L'organicisme manifeste de ces conceptions de la réalité sociale va explicitement à l'encontre du principe de la souveraineté individuelle³⁰. Pivot de l'entreprise de socialisation catholique, la hiérarchie revendique pour ses messages l'autorité infaillible du magistère, à qui il revient ici et maintenant de déterminer ce qui doit être cru par tous les fidèles³¹.

À la fois primaire et secondaire, régulant tous les aspects de l'existence en une intégration «verticale» et horizontale des fidèles, l'entreprise de socialisation catholique multiplie les référents collectifs. Les maîtres-symboles «communauté», «personne» et «personnalité» possèdent en commun de neutraliser les maîtres-symboles «individu», «individualité» et «individualisme»³²; la sorte d'individu abstrait qu'est la personne s'établit dans le discours officiel en «pleine et parfaite harmonie» avec la communauté de l'Église.

ÉGLISE ET SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE: LES DÉCALAGES DE LA RÉGULATION

L'autoritarisme doctrinal imposé aux fidèles se conjugue de plus en plus difficilement avec les multiples fissures à la domination hégémonique catholique dans l'environnement contemporain. Déjà l'Église a enregistré son antagonisme, puis sa soumission forcée, au monde de l'économie de marché, de l'accumulation, de la circulation, de la capillarité sociale, de la bourgeoisie³³ et de l'individualisme possessif. Le concile Vatican II vient marquer la reconnaissance officielle des difficultés pratiques de la domination et de l'hégémonie catholiques dans la modernité et de l'adaptation aux contraintes de la vie publique contemporaine. Il signale aussi des tentatives de relance, qui constituent autant de stratégies d'influence. La crise au sommet nécessite des opérations de relations humaines à l'intérieur et de relations publiques à l'extérieur. La hiérarchie prend l'habitude de se définir comme

27. SOULLARD, Robert, «Le pouvoir des religieux dans l'Église», *Pouvoirs*, 17, 1981, p. 119-128.

28. Léo Moulin, «Le pouvoir dans les ordres religieux», *Pouvoirs*, 17, 1981, p. 129-134, et *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge, du X^e au XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1978.

29. Idem, *Les socialisations*, Gembloux, Duculot, 1975, p. 12.

30. LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1972, p. 521.

31. WACKENHEIM, Charles, *La théologie catholique*, Paris, P.U.F., 1977, p. 62-78; Teaching Authority of the Church (Magisterium)», *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, vol. 13, p. 959-965.

32. LALANDE, *op. cit.*, p. 501 ss.

33. POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, 290 p.

service³⁴. La participation des laïcs est sollicitée, leur rôle revalorisé. Les charismes, même, entrent en transaction avec l'administration consultative. On dialogue d'autre part avec «l'homme», «tout l'homme». On promeut l'œcuménisme, la coexistence pacifique, avec le reste du monde chrétien d'abord et les autres ensuite. L'idéologie du progrès occidental, de la raison scientifique et technique est intégrée dans le logos de l'Esprit Saint.

L'organisation entreprend la révision de ses procédés de régulation en créant, par le fait même, de nouvelles zones d'incertitude. Le relâchement disciplinaire, l'apparition sur la scène publique de courants dissidents, les défis au magistère, l'indécision, voire l'angoisse au sommet, justifient la recherche, seul ou en groupe, des sources de la «vraie tradition» que le savoir des nouveaux «experts», clercs et laïcs, ne fait qu'obscurcir.

Les mots sont sur leur lancée. L'Esprit saint sert «merveilleusement» les opérations de relance, dites de renouveau. La part d'imprévu qu'il comporte a l'avantage de minimiser l'impact de l'expérimentation, du flottement et de l'indécision. Avec le recul cependant, et le pentecôtisme catholique, on peut apprécier le danger inhérent à invoquer une tradition elle-même polysémique. Le charisme merveilleux, personnel, y côtoie le charisme de fonction. Mais l'Église est vieille; le charisme «structurel» demeure le seul «qui ait quelque stabilité dans son assiette et quelque permanence dans ses entreprises» selon le mot de Tocqueville³⁵. Pour fins de «relations extérieures» d'autre part, le charisme personnel, combiné au charisme de la plus haute fonction, marque une nouvelle ère dans les stratégies d'influence de la papauté³⁶.

Le charisme, sous toutes ses formes, demeure concentré au sommet. Les ouvertures, voire les brèches conciliaires, ont permis toutefois à un certain nombre d'acteurs de s'approprier directement la divinité. Et c'est en diffusant le charisme, en le mettant théoriquement à la portée de tous que le mouvement pentecôtiste catholique donne sa chance à l'individualisme religieux.

CHARISMES, EFFUSIONS PENTECÔTISTES, ESQUISSES DE L'INDIVIDU: LES DÉBORDEMENTS DE LA RÉGULATION

Dans les phénomènes de domination, le charisme fait déjà partie de la «rente de situation» du pouvoir; monopolisé, concentré au profit d'un acteur ou d'une classe d'acteurs. Ceux-ci peuvent y prétendre avec succès, se l'approprier, voire le projeter sur leurs construits d'action collective en capitalisant sur le contrôle social; soit en misant sur toute forme de captivité des populations ou sur la vertu des répétitions, de l'habitude ou de «l'ajustement différentiel»³⁷.

En dehors de ces situations limites et ce, particulièrement à l'époque contemporaine, l'entreprise charismatique fait encore appel aux «technologies douces» de la séduction et de la persuasion. Comme telle, elle subit les pressions de l'opinion publique et n'est jamais indépendante des grandes organisations médiatiques — qui contribuent au charisme des autorités religieuses, des politiciens, des artistes — ou de la maîtrise d'un réseau de communications.

Ressource mobilisable dans toute action collective, le charisme perd son aura de source transcendante de légitimité. Sociologiquement, la reconnaissance sociale qu'il exprime doit être élucidée, moins en rapport avec la biographie de l'individu que par sa position dans des réseaux de communication, son statut, ses ressources financières et intellectuelles.

34. LOEW Jacques et Michel MESLIN, dir., *Histoire de l'Église par elle-même*, Paris, Fayard, 1978, Livre cinq, et *Code de droit canonique*, Paris, Centurion, 1984 (préface de Jean-Paul II).

35. TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961, vol. 1, tome II, p. 301.

36. Cf. *Social Compass*, vol. 36, n° 3, et le numéro suivant sur la politique vaticane.

37. CROZIER et FRIEDBERG, *op. cit.*, p. 56 ss.

Le mouvement pentecôtiste catholique présente un exemple de diffusion des ressources charismatiques. L'égalité d'accès n'y signifie pas pour autant une répartition au hasard, même si elle représente une démocratisation dans l'univers catholique romain. L'originalité du mouvement demeure, en effet, la promotion d'un entrepreneurship sacré généralisé, à la faveur d'une «protestantisation» des fidèles. Tout croyant charismatique, doté de ses attributs exceptionnels et singuliers, prend sur soi de contacter la divinité et d'en faire une expérience personnelle. La diffusion du charisme s'effectue, cependant, à partir de cadres intermédiaires de l'organisation catholique, dont l'un se dégage assez tôt comme le principal «prophète de l'Esprit». Ils se lancent dans des entreprises de séduction — leur présence est «désirable» — et de persuasion — ils sont aptes à susciter des manifestations divines — pour lesquelles, en tant qu'entrepreneurs du sacré, ils réunissent les conditions maximales : un stimulus équivoque, des énoncés non évidents, un contexte d'ambiguïté et d'incertitude³⁸. Au niveau le plus général, «l'opération charismatique» se solde par la valorisation de l'individu dans la gestion du sacré. La fortune des leaders dits charismatiques, quant à elle, varie en fonction de leur habileté à exploiter les «zones d'incertitude» de l'organisation catholique.

Par leur insistance sur une expérience personnelle de la divinité, par leur poursuite des dons de l'Esprit ou charismes, de leurs manifestations dans la vie de chaque individu, ainsi que par une réappropriation et une réinterprétation des mythes d'origine, les fidèles charismatiques catholiques témoignent d'une bonne dose d'acculturation protestante. Ces pratiques sont attestées par l'origine exogène du mouvement, le pentecôtisme américain, sa diffusion auprès des anglophones, sa promotion par des religieux canadiens-français bilingues et par des tentatives œcuméniques. La protestantisation relative des fidèles n'échappe par à la hiérarchie qui, tout en surveillant de près la circulation des idées et des personnes, entreprend une «inculturation» francophone, nationale, québécoise puis diocésaine du Renouveau charismatique.

La socialisation pentecôtiste se révèle de façon privilégiée par la référence aux maîtres-symboles «charismes» et «Esprit». Le premier signifie, à l'intérieur du mouvement, l'universalité et l'actualisation de dons conférés à chaque fidèle par le baptême, en contraste avec le charisme des gardiens traditionnels de la révélation. Il garantit également l'individualité de chacun; si tous ont accès au charisme, chacun jouit par contre d'une configuration charismatique propre. Le référent «Esprit», d'autre part, vient recouvrir les manifestations concrètes d'une puissance cybernétique que nul ne peut contrôler. L'Esprit court-circuite également les intermédiaires. Les pionnières du mouvement, rappelons-le, organisaient des réunions de prière privées où les rares clercs présents ne l'étaient que sur invitation. C'est dans l'intimité, dans l'espace privé et en dehors des canaux officiels que s'effectue «la rencontre».

Le seul devoir-être explicitement promu dans l'univers charismatique, celui d'entrepreneur du sacré, renforce la référence protestante et les pratiques individualisantes. À la poursuite de l'Esprit, tous sont des itinérants en quête d'une transformation active; plusieurs entreprennent subséquemment de convaincre leur environnement immédiat, quelques-uns se font même propagandistes de l'Esprit, installant leurs campements à la périphérie des cercles économiques et politiques. Regimbal sermonne les collines parlementaires fédérale et provinciale, courtise des gens d'affaires.

Les voies de l'Esprit et de l'initiative individuelle ont trouvé leur expression dans un mouvement social constitué d'élites intermédiaires, religieuses pour la plupart, et de clientèles flottantes dans l'organisation catholique, c'est-à-dire disponibles pour l'expérimentation sacrée, en raison même de leur forte religiosité. Par contraste avec l'organisation mère, le mouvement offre plus de prise à l'initiative individuelle. Soit en raison d'une régulation inégale et intermittente des conduites, de même que de l'instabilité des hiérarchies de

38. BOUDON, Raymond et François BOURRICAUD, «Influence», *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1982, p. 298 ss.

pouvoir. Soit, d'autre part, en raison des contraintes structurelles de la mobilisation des ressources, par le biais d'un réseau de relations personnelles. Soit, enfin, en vertu du cadre spatio-temporel d'une action localisée, régionalisée et à court terme.

L'initiative individuelle, même à l'intérieur du mouvement, souffre quelques limites. L'égalité d'accès au charisme ne signifie en aucun cas l'égalité des conditions et des opportunités; de même que certains sont plus égaux que d'autres, certains ont plus de charisme. Toutefois, elle contribue à détendre les liens hiérarchiques et organicistes, la longue chaîne qui monte du fidèle jusqu'au pontife. Pour la grande majorité des acteurs qui soutiennent jouir également de l'effusion de l'Esprit, la réception des charismes est assimilée à un passeport pour l'épanouissement et l'émancipation du soi. Cette nouvelle maîtrise individuelle est plus souvent qu'autrement associée au recouvrement de la santé, autant physique que spirituelle³⁹. Pour atteindre le catholique d'après le Concile, l'individualisme puritain devient hédonisme.

L'expérience individuelle de la divinité, représentant dans l'univers catholique une démocratisation de la mystique, avec accents hédonistes, comporte l'élargissement de la sphère du libre arbitre aux aspects les plus critiques de la domination religieuse. En principe, chacun peut vivre dans son corps, penser en ses termes et dire en ses mots le sacré. Et puisque nul ne peut s'approprier l'Esprit, qui souffle où il veut et quand il veut, les fidèles décrètent leur souveraineté par rapport à la famille et à la communauté, à la paroisse et aux fonctionnaires religieux. La liberté de conscience dans ce contexte est celle de «reconnaître» les manifestations de l'Esprit. Le modèle catholique de domination, même post-conciliaire, demeure peu compatible avec une revendication généralisée de la liberté de conscience; si les possibilités de contrôle social des masses catholiques ne sont plus ce qu'elles étaient, chaque Charismatique, comme l'a montré la suite des événements, se révèle très vulnérable à la mesure de son libre arbitre au «charisme de discernement» des autorités cléricales.

Dès le départ, l'entrepreneuriat charismatique entraîne des phénomènes de mobilisation autonome par rapport à l'organisation romaine, tels des rassemblements œcuméniques. Les libertés de réunion, d'association et de circulation s'exercent dans le circuit des retraites, des congrès et des groupes de prière, qui contourne les frontières paroissiales, diocésaines, voire nationales. Faut-il rappeler ici l'agrégation privilégiée de femmes laïques d'âge mûr autour d'un noyau dit «prophétique» de *religieux et de religieuses*, dont les communautés d'origine évoluent dans une certaine «excentricité» par rapport à l'Église diocésaine et à la hiérarchie cléricale? Le «tourisme charismatique», censuré par la hiérarchie, est avant tout combattu comme générateur d'influence pour d'obscurs religieux qu'il transforme en «grands leaders», comme moteur de compétition religieuse et comme transgression des frontières diocésaines⁴⁰. La quotidienneté du mouvement charismatique, informée d'autre part par le groupe de prière, paie également son tribut à l'individualisme; la clientèle est fluide et mobile, les appartenances, ou plutôt les préférences, multiples. On pourrait même y déceler dans plusieurs cas une stratégie visant à récupérer certains avantages associés au groupe d'appartenance, telles la chaleur et la proximité, mais sans les inconvénients de contrôle et de régulation des conduites.

La possession généralisée des charismes par les fidèles ordinaires, mais surtout leur mise à disposition de l'individu marquent, par rapport à l'univers catholique, un défolement de la parole et de la gestuelle. Les aspects les plus connus et les plus spectaculaires du mouvement en témoignent: ampleur du geste, théâtralité; glossolalie, paroles de prophétie, de sagesse, de science; «prière à partir du corps», «imposition des mains», chaînes et rondes. Qui plus est, en comparaison avec le rite dominical, prise de parole de l'assemblée, *féminine en grande majorité*.

39. On retrouve déjà ces thèmes du pouvoir du soi, pouvoir sur soi, de l'individualité et du bien-être, chez John Stuart Mill. Voir LAURENT, Alain, *L'individu et ses ennemis*, Paris, Hachette, 1987, p. 68-74.

40. Assemblée des répondants diocésains pour le Renouveau charismatique catholique, *op. cit.*

Le mouvement introduit également des éléments de démocratisation dans l'univers catholique romain. L'influence ou la persuasion charismatique, opérant dans la contemporanéité, suppose un modèle de compétition religieuse ouverte, des règles, conscientes ou inconscientes, d'agrégation des préférences de la part des «offreurs», la liberté de choix individuelle des preneurs — par exemple, celle de consommer à la carte⁴¹ plutôt qu'au menu — et la possibilité pour eux de «voter avec leurs pieds». Le résultat en est un leadership pluriel et diversifié, notamment dans sa composante sexuelle, et une clientèle aux allégeances multiples et changeantes. La promotion de femmes à tous les niveaux de sa hiérarchie fournit par ailleurs un indice supplémentaire d'une démocratisation par rétroaction. Même en 1982-1983, le «sous-système» ecclésial comptait encore de 50 à 70 % d'effectifs féminins⁴², alors que les hommes d'Église se réinstallaient au sommet.

La progression de l'individualisme dans le mouvement charismatique est encore perceptible dans le sous-développement d'entreprises de socialisation «programmatisées»; l'économie de maîtres-symboles, le caractère fragmentaire du discours, sa portée réduite, de même que l'absence d'une structure permanente d'autorité ou, à défaut, de régulations et de sanctions à l'appui des messages, concourent à la primauté de l'agrégation sur l'intégration, de l'intensité sur la continuité et la centralisation. L'entreprise de socialisation charismatique pourrait se résumer en expériences et en itinéraires plutôt qu'en structures organisationnelles. L'événement fondateur — la rencontre avec «l'Esprit» — apparaît comme une gratification personnelle après la longue marche. Ceci, sans compter les individus actifs du côté de «l'offre» de la divinité, dans une chaîne de diffusion allant des commis voyageurs aux gourous, des apôtres aux fidèles, par le relai des groupes de prière, communautés, retraites et congrès. Et là, la socialisation charismatique de base est encore toute consacrée à l'individu — quels sont les charismes et comment les obtenir — qui se charge ensuite lui-même de faire circuler la «bonne nouvelle» dans son réseau d'amis et de «connaissances».

L'univers charismatique ne semble pas conforter les thèses sur le devenir périlleux de l'individualisme, d'une dérive vers l'isolement ou l'atomisation. Le mouvement social qui l'a porté, de courte durée s'il en fût, attestait plutôt d'une reconstitution de la socialité par affinité élective et par association volontaire. Mais plus encore, dans le cas de fidèles «charismatiques», c'est toute la légitimation du lien social — et non pas nécessairement du lien politique — qui repose sur l'imputation de *qualités individuelles extraordinaires*.

Signe sans doute de cet individualisme, et des transactions du charisme dans la contemporanéité, les phénomènes de communalisme et de communautarisme ont été relativement peu répandus dans le mouvement canadien francophone. Les techniques actuelles de communication, en permettant de lancer les prophètes en «capsule» ou en «cassette», rendent possible le développement de «communautés émotionnelles» à distance.

PARADOXES ET AMBIGUÏTÉS

L'individualisme religieux, déjà acclimaté aux «dispositifs fluides et déstandardisés»⁴³ du catholicisme postconciliaire — le pouvoir dialogique —, rencontre aussi la postmodernité «profane» et s'exacerbe en narcissisme. Les fusions «instantanées» dans des cercles conviviaux, la promotion du corps, le culte des potentialités psychiques, de la santé et du développement personnel, l'hédonisme, sont tous présents à des degrés divers dans le

41. BIBBY, R., *Fragmented Gods — The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin Publishing, 1987, 319 p.

42. CÔTÉ, «Socialisations...».

43. LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 11.

mouvement charismatique⁴⁴. Il s'apparente en cela à d'autres dynamiques postmodernes, en même temps qu'il témoigne des conditionnements de l'organisation catholique d'origine. Pour un temps, l'individu charismatique contourne les contrôles et «prend des libertés» en expérimentant avec ses semblables. Mais l'itinéraire est «essoufflant» et «périlleux». Et il y a aussi l'espoir, qui sait, que l'Esprit va changer le monde et, en passant, l'Église. Le pape lui-même a vu dans leur mouvement une «chance pour toute l'Église» se disent les dames charismatiques en rentrant au bercail.

Et avant que leur individualisme, fraîchement émoulu, ne puisse s'attaquer à l'apprentissage de ses propres erreurs, le rétablissement des contrôles ecclésiastiques signale, «en douce», le retour de la culpabilité⁴⁵. L'Esprit n'est pas donné d'abord pour soi, réapprennent les fidèles, il sert à l'édification de l'Église. Le chrétien responsable s'engage... mais de préférence sous la conduite de ses pasteurs, apprennent à leurs dépens aussi bien les Charismatiques que les chrétiens politisés. Les deux mouvements d'ailleurs, coalitions de laïcs et d'élites intermédiaires, concourent, dans leur poussée individualiste et démocratisante, à un débordement des vannes posées par le Concile, jusqu'à en constituer une sorte «d'effet pervers»⁴⁶ non désiré. Mais tandis que les seconds, forts d'un individualisme rationnel et désenchanté, cherchent à domestiquer la modernité et à refondre les hiérarchies⁴⁷, les premiers promènent leur individualisme hédoniste⁴⁸ là où l'Esprit a déjà triomphé. Illustration paradoxale de transactions entre une sorte d'involution tribale, de solidarité mécanique⁴⁹ dans l'instant et de rationalité instrumentale, le mouvement leur fournit une tradition en organisant leur modernité.

Pauline Côté
Department of Political Science
Carleton University
Ottawa (Ontario)
Canada K1S 5B6

Jacques Zylberberg
Département de science politique
Université Laval
Québec (Québec)
Canada G1K 7P4

RÉSUMÉ

Par-delà les référents polysémiques de la tradition, le mouvement dit du «renouveau charismatique» témoigne d'une poussée individualiste et démocratisante dans l'univers catholique romain. Capitalisant sur un relâchement relatif des contrôles organisationnels et idéologiques après Vatican II, notamment sur la promotion du laïcat et de l'œcuménisme, les fidèles circulent à la poursuite de l'Esprit et des charismes. Le charisme se diffuse en devenant le «maître-symbole» d'un entrepreneurship sacréal généralisé. Mais de dérive individualiste en exercice de dérivation contrôlée — l'Église tout entière est charismatique dira le pape — la trajectoire du mouvement marque les limites de la «nouvelle alliance» institutionnelle au monde contemporain.

SUMMARY

The so-called "charismatic renewal" movement, bears witness, above and beyond the polysemous referents of tradition, to an individualistic and democratizing drive in the Roman Catholic universe. Capitalizing on a relative weakening of organizational and ideological controls after Vatican II, particularly the promotion of the

44. REMY, Jean et Jean-Pierre HIERNAUX, «Mouvements religieux et rapport au corps», dans ZYLBERBERG et ROULEAU, *op. cit.*, p. 109-150; *Masses et post-modernité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 11-44.

45. REMY, VOYÉ et SERVAIS ont déjà souligné le lien entre culpabilité et processus sociaux, *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, tome I, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1978, p. 31.

46. BOUDON, Raymond, *Effets pervers et ordre social*, Paris, P.U.F., 1989, 282 p.

47. ROULEAU et RENY, *op. cit.*; REMY, Jean et Jean-Pierre HIERNAUX, «'Socio-Political' and 'Charismatic' Symbolics: Cultural Change and Transactions of Meaning», *Social Compass*, XXV, 1978, 1, p. 145-163; VAILLANCOURT, Jean-Guy, «Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain», dans ROULEAU et ZYLBERBERG, *op. cit.*, p. 261-279.

48. Alain Laurent rappelle cet individualisme hédoniste, à côté de l'individualisme rationalisant. *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, P.U.F., 1985, p. 110.

49. DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 1967, p. 35-78.

laity and ecumenism, the faithful are in pursuit of the Spirit and charisma. Charisma has spread out and become pluralistic, the “key symbol” of a generalized sacred entrepreneurship. But from an individualistic drift to an exercise in controlled diversion — the whole Church is charismatic as the Pope will say — the trajectory of the movement marks the limits of the institutional “new alliance” with the contemporary world.

RESUMEN

Más allá de los referentes polisémicos de la tradición, el movimiento llamado «renuevo carismático» testimonia de una aumentación individualista y democratizante en el universo católico romano. Capitalizando sobre un relajamiento relativo de los controles organizacionales e ideológicos después del Vaticano II, notablemente en lo que se refiere a la promoción del laicado y del ecumenismo, los fieles circulan en persecución del Espíritu y de los carismas. El carisma se difunde y se pluraliza, convirtiéndose en el «maestro-símbolo» de un empresariado sacral generalizado. Pero de desvío individualista en ejercicio de derivación controlada — la Iglesia entera es carismática dirá el Papa — la trayectoria del movimiento marca los límites de la «nueva alianza» institucional al mundo contemporáneo.