

SERGE CÔTÉ

## L'espace régional, reflet des différences ou miroir de l'unité

Communauté particulière, territoire identifiable, État distinct, le Québec possède des attributs qui le désignent comme une entité singulière. L'avenir dira s'il accédera à une pleine souveraineté ou s'il continuera à faire partie de la fédération canadienne. Dans un cas comme dans l'autre, il sera vu par la majorité de ses habitants comme une société différente en terre nord-américaine. L'histoire politique, linguistique et culturelle du peuple québécois lui a forgé une identité propre. Bien sûr, appréhender le Québec comme une société singulière ne conduit pas nécessairement à une vision unidimensionnelle des choses: il y a place dans ce portrait pour une certaine diversité, pour une certaine hétérogénéité.

Dans plusieurs domaines de la vie collective, toutefois, on a tendance à présenter le Québec de façon globalisante. La vie politique est un théâtre propice à ce genre de représentation. Cela se vérifie dans des formulations comme «Le Québec *veut* accueillir davantage d'immigrants» ou «Le Québec *demande* la totalité des pouvoirs en matière de communication». Certes, ce n'est pas en l'occurrence le Québec en tant que tel qui veut et qui demande, mais plutôt le gouvernement du Québec — métonymie très fréquente dans le lan-

gage courant et dans les sciences sociales, mais qu'importe. De telles expressions projettent une image du Québec comme entité organique capable de décision et d'action. Ces figures métonymiques abondent également dans les domaines économique («Le Québec *exporte* beaucoup d'aluminium») et culturel («Le Québec *est renommé* pour sa poésie»). Elles mettent en relief la spécificité québécoise, mais en même temps rendent plus consistante la perception holiste du Québec.

Le fait qu'il existe au Québec un système de gouvernement bien identifié et doté de pouvoirs précis qui affectent concrètement les citoyens dans leur vie quotidienne contribue puissamment en soi à entretenir l'idée que le Québec forme un seul grand corps. Dans d'autres sociétés, l'Acadie par exemple, l'absence d'État propre rend plus difficile l'émergence d'une perception de la collectivité comme entité unifiée.

Cette représentation du Québec comme un tout intégré doit être nuancée. Ensemble unifié, le Québec n'en est pas moins parcouru par des forces de division qui se font sentir sur divers plans. Qu'il suffise de mentionner les déséquilibres entre les classes dans la répartition des revenus et de la richesse, les écarts de condition entre hommes et femmes, les tensions dans les relations entre ethnies, les inégalités spatiales. Les clivages ancrés dans l'espace constituent un important facteur de différenciation au sein de l'ensemble québécois. S'il y a bien une question régionale au Québec (Côté et Lévesque, 1982), elle naît des disparités des conditions d'existence entre des catégories sociales diversement situées sur le territoire. Le phénomène brut des disparités n'explique pas tout: c'est plutôt le traitement qui en est fait dans la vie sociale et politique qui crée un enjeu autour des régions.

### À propos de la question régionale

Les décalages spatiaux dans les conditions sociales d'existence s'inscrivent souvent comme des problèmes pour les acteurs sociaux eux-mêmes et donnent alors lieu à des



revendications ou à des mouvements qui avivent la conscience des disparités. Les groupes humains où ces revendications prennent naissance, où ces mouvements s'enracinent, sont certes situés «quelque part» dans l'espace, mais le territoire d'action de leurs membres ne correspond pas toujours à celui d'une «région» au sens habituel du terme. Le vocable «région» peut servir à nommer des réalités sensiblement différentes selon les locuteurs qui l'emploient. Cette plasticité du mot ne va pas sans engendrer certaines difficultés.

D'abord, le terme région évoque souvent l'idée d'un territoire précis et repérable, circonscrit par des frontières déterminées, une étendue objective servant de contenant à des activités. Les actions humaines se déploient bien sûr dans l'espace, mais il n'y a pas de périmètre idéal qui les englobe toutes, convenant à la fois aux réalités économiques (production et échanges de biens et de services), politiques (administration et gouvernement) et culturelles (espace vécu, identité territoriale). Certains rapports se nouent dans la proximité, d'autres s'étendent au loin: il n'existe pas de théâtre unique où ils tiendraient tous ensemble, pas d'échelle commensurable qui embrasserait tous les aspects. La recherche du territoire optimal est une quête illusoire.

Une deuxième limitation consiste dans cette tendance fréquente à hypostasier les régions, à les considérer comme des entités dotées d'une existence propre, qui prendraient des décisions ou qui mettraient en œuvre des projets à la façon d'un être vivant. Là aussi un phénomène d'emploi métonymique, du même ordre que celui noté plus haut à propos du Québec dans son ensemble, peut être observé: on parle d'une région qui produirait tel bien ou tel service, qui exporterait une part donnée de sa production, qui fixerait ses priorités économiques et sociales, qui formulerait ses demandes, qui générerait ses équipements, qui développerait sa conscience d'elle-même. Ce n'est que par l'artifice de la métaphore qu'une telle façon de s'exprimer peut demeurer acceptable, car à l'évidence ce n'est pas la région qui produit, qui exporte, qui gère, etc.; ce sont les acteurs économiques, sociaux et politiques situés sur ce territoire qui le font. Malheureuse-

ment, l'habitude de personnifier les régions demeure bien ancrée et conduit à des perspectives analytiques plus ou moins adéquates. Au lieu de se représenter l'espace comme parcouru par un réseau extrêmement complexe d'interrelations mettant en rapport des agents diversement situés, on le conçoit comme une surface subdivisée en compartiments distincts les uns des autres.

Enfin, autre insuffisance du mot région, c'est pratiquement toujours sur des entités délimitées par une instance supérieure que s'effectue la projection hypostatique dont il vient d'être question. C'est typiquement le cas pour les régions administratives et pour les municipalités régionales de comté (MRC), les deux partitions les plus utilisées au Québec. Or ces découpages issus de la puissance publique sont loin d'être des totalités mues par une logique d'action leur étant exclusive; loin aussi d'être des sujets autonomes capables d'influencer leur destinée. Elles sont de simples «créatures» d'une autorité, forgées sur mesure pour servir ses fins, et ne possèdent pas à vrai dire d'existence propre. L'instance qui les a créées peut les abolir, modifier leurs frontières, changer les attributions de leurs organes de fonctionnement.

Les manifestations de la question régionale au Québec ne coïncident donc pas toujours, loin de là, avec les frontières des régions administratives ou des MRC. Les clivages qui marquent l'espace découlent habituellement du développement antérieur de la société. Dans un système d'économie libérale, où une part des fruits du travail est appropriée par des agents privés, le cours normal de la production et des échanges engendre toujours une certaine dissymétrie. Les acteurs sociaux n'occupent pas tous les mêmes fonctions dans les processus économiques et se trouvent de ce fait situés différemment dans l'espace: les lieux de travail, de résidence et de consommation se différencient et se hiérarchisent selon la place occupée dans le système économique. La plupart des acteurs sociaux saisissent d'ailleurs spontanément la différence entre les «beaux quartiers» et les quartiers populaires d'une ville, par exemple. Ces disparités spatiales, on le comprend aisément, ne suivent pas toujours les

contours des régions découpées par les autorités. Elles entretiennent néanmoins un lien étroit avec la question régionale.

L'opposition ville-campagne représente l'un des cas de figure typiques des clivages spatiaux qui touchent le Québec. En milieu rural, les manifestations contre le manque d'emplois, les mobilisations contre les menaces de fermeture de bureaux de poste et d'écoles ou les luttes contre les diminutions de services soulèvent inmanquablement la question de la spécificité des conditions de vie des populations en cause et mettent en évidence le caractère hétérogène de l'espace. Dans certaines zones, le maintien pendant presque un siècle de ce qu'on a appelé le «système agro-forestier» (Séguin, 1980) a permis l'imbrication, jusqu'aux années cinquante, de deux univers distincts dont faisaient partie les mêmes individus: les travailleurs avaient un pied dans la production indépendante (agriculture) et un pied dans le travail salarié (travail en forêt dans les «chantiers» durant la morte-saison).

Dans le Québec contemporain, la production indépendante non salariée se retrouve aussi bien en milieu urbain, où le nombre des travailleurs et travailleuses à leur compte n'est pas négligeable, qu'en milieu rural, où elle occupe encore une place importante dans certaines exploitations agricoles et dans la pêche côtière. En ville comme à la campagne, on rencontre fréquemment des individus «pluriactifs», c'est-à-dire combinant le travail indépendant avec d'autres formes de subsistance telles que le travail salarié et les paiements de transfert. Toutefois, les habitudes de vie, le niveau des revenus et l'organisation de la vie sociale contribuent à la spécificité du milieu rural. Dans plusieurs cas, la pluriactivité assure la possibilité de continuer à vivre en milieu rural dans des conditions qui, autrement, mèneraient à l'exode.

Les mouvements d'affirmation issus du milieu rural québécois — les Opérations-Dignité et la Coalition Urgence rurale, entre autres — sont surtout le fait des habitants de localités où la tradition de la production indépendante est bien ancrée. Le lien intime que les travailleurs du monde rural entretiennent avec le territoire les conduit souvent à

«résister» au déracinement. Il s'agit pour eux plus que d'un attachement à un lieu d'habitation: c'est le maintien d'un mode de vie qui est en cause. Rapport singulier au territoire, la ruralité provoque des manifestations qui alimentent la question régionale au Québec: pour autant, les lieux où ces manifestations surgissent ne se confondent habituellement pas avec les régions instituées par les autorités.

Bien sûr, dans d'autres domaines de l'action collective, celui du fonctionnement de l'État par exemple, le cadre de référence des acteurs peut rejoindre les délimitations des régions telles que les ont découpées les autorités. Si l'aire de déploiement d'un mouvement ne se laisse pas facilement enfermer dans un cadre spatial prédéterminé, par contre une expérience de planification ou l'exercice d'une juridiction administrative sont confinées dès le départ à un territoire convenu, défini par une instance politique. Les régions ainsi découpées constituent des lieux particulièrement propices à la mise en place de dispositifs institutionnels agissant comme relais de l'influence politique dans la société.

L'expérience des Conseils régionaux de développement (CRD) constitue un bon exemple de création d'un tel dispositif. Vers la fin des années soixante, la plupart des dix régions administratives instituées en 1966 par le gouvernement québécois sont dotées d'un CRD. Les CRD devaient initialement jouer un rôle dans le processus de planification dont la nouvelle technocratie issue de la Révolution tranquille faisait la promotion. La confection de quelques plans, dont celui que le Bureau d'aménagement de l'est du Québec (BAEQ) avait élaboré pour le Bas-Saint-Laurent-Gaspésie entre 1963 et 1966, prépare le terrain et suscite des attentes. Une fois produits, les premiers plans ne sont suivis que partiellement. Au total, la planification ne donne pas les résultats escomptés, car l'essentiel de l'initiative économique relève toujours d'agents privés qui, malgré certaines concertations, continuent de prendre leurs décisions indépendamment les uns des autres. Devant ce demi-échec de la planification, les CRD voient leur mandat se limiter à la consultation et à l'animation, agissant comme tribune officiellement consacrée où sont représentés



divers intérêts. Par leur composition, les CRD regroupent aussi bien les détenteurs traditionnels de l'influence locale, maires, petits hommes d'affaires, membres en vue des professions libérales, que des représentants de nouvelles catégories sociales, tels que syndicalistes, gens du milieu de l'enseignement, responsables d'organismes. Rejoindre de nouveaux leaders régionaux, à la mentalité plus «moderne», et les intégrer au forum régional devient une fonction importante des CRD. Cela constitue une façon pour les éléments dirigeants de l'État québécois de renouveler leurs alliances à l'échelle locale et de se trouver de nouvelles sources de légitimité. Lieu d'un tripartisme social sans le nom, les CRD, sauf une ou deux exceptions, véhiculent surtout les intérêts des gens d'affaires et de l'État. Les classes populaires n'y trouvent pas une tribune efficace pour l'expression de leurs revendications et de leurs besoins (Côté et Allain, 1984).

La conjoncture plus récente offre d'autres exemples d'instauration de nouveaux dispositifs institutionnels du pouvoir. Dans le sillage de la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme (1979), on procède à la création de 96 municipalités régionales de comté (MRC). Leur apparition équivaut à un nouveau quadrillage du territoire québécois sur la base d'unités plus petites que les régions administratives. Dans le langage de l'État, les MRC sont appelées à jouer le rôle de «régions d'appartenance», tandis que les régions administratives, dont le nombre passe à 16 en 1987, à la suite d'un redécoupage de certaines régions, sont promues au rang de «régions de concertation». Rassemblement de municipalités locales, les MRC ont à régler l'utilisation du territoire. Le processus de confection des plans d'aménagement contribue au remplacement du personnel politique. D'une part, il faut embaucher des salariés rompus aux façons de faire «modernes». D'autre part, certains élus, dépassés par l'évolution, sont contraints de céder leur place, alors que ceux qui restent doivent assimiler le nouveau langage de l'aménagement.

C'est aussi au cours des années quatre-vingt qu'est adoptée la formule des sommets économiques selon une mécanique assez semblable dans chaque région administra-



tive: un organisme régional de concertation et de développement (ORCD) qui assure l'intendance et qui regroupe, selon l'expression consacrée, les «forces vives» de la région; des tables sectorielles; un forum préparatoire; la tenue aux quatre ans du sommet; enfin, des mesures de suivi. Le dernier livre blanc de l'État québécois en matière de développement régional (Gouvernement du Québec, 1992) a conduit à l'abandon de la mécanique des sommets et au remplacement des ORCD par des Conseils régionaux de concertation et de développement (CRCD) chargés de préparer pour chaque région administrative un plan stratégique de développement. Malgré les remodelages fréquents que subissent les mécanismes institutionnels, les objectifs que poursuivent les catégories dirigeantes de l'État demeurent toujours la recherche de légitimité et la volonté de nouer des alliances à l'échelle locale.

Le fait qu'une activité politique parfois intense se déroule dans le cadre des régions définies par l'État indique bien que les territoires découpés par les autorités ne sont pas des lieux socialement inertes. Pour autant, la question régionale ne peut être confondue avec les impératifs administratifs ni même avec les stratégies qui visent l'intégration politique. Cependant, dans la mesure où, à travers les rapports de pouvoir et les péripéties de la vie publique, émergent des enjeux autour desquels se mobilisent des acteurs ancrés dans des espaces particuliers, dans cette mesure précisément, la question régionale est susceptible de connaître une expression politique. Aussi bien dans le champ politique que dans les autres champs, ce sont les revendications, les mouvements et les luttes qui donnent naissance à la question régionale.

La question régionale est constamment réactivée, attisée par les inégalités qui prennent place dans l'espace. Comme les contours de l'hétérogénéité spatiale peuvent changer dans le temps, le contenu ainsi que les modalités et l'intensité des manifestations de la question régionale sont appelés à se modifier selon les lieux et les époques. Les agents économiques, sociaux et politiques, dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux, «produisent» en quelque sorte l'espace et créent les décalages qui le marquent.

## Espace et inégalités au Québec

Même si les découpages régionaux réalisés par les autorités ne constituent pas toujours un cadre propice pour appréhender les luttes et les mouvements qui nourrissent la question régionale, les analystes qui s'intéressent à la mesure des inégalités spatiales y sont inévitablement renvoyés, un grand nombre des données disponibles étant compilées sur la base des MRC ou des régions administratives. Les portraits statistiques ainsi obtenus aboutissent souvent à des simplifications et à des généralisations, car ils ne rendent pas compte des écarts parfois considérables existant à l'intérieur même de chaque territoire. Malgré tout, ces renseignements gardent une certaine utilité en tant que paramètres descriptifs. Les données qui suivent fourniront quelques repères sur l'ampleur des décalages spatiaux au Québec, mais elles serviront surtout à illustrer différentes représentations qui se sont formées relativement aux inégalités affectant le territoire québécois.

Les indicateurs usuels — taux d'activité, taux de chômage, revenus *per capita* par exemple — révèlent tous des contrastes importants entre les différents points du territoire. Au cours des trois ou quatre dernières décennies, on a assisté à une certaine atténuation de l'hétérogénéité. Mesuré à partir de la moyenne s'appliquant à l'ensemble du Québec (indice 100), l'écart dans le revenu personnel disponible entre la région de Montréal et celle du Bas-Saint-Laurent-Gaspésie couvrait 61,3 points d'indice en 1951 (écart de 118,6 à 57,3) et n'était plus que de 36,0 points en 1983 (écart de 107,8 à 71,8) [OPDQ, 1988]. Malgré cette diminution, les inégalités sont encore bien loin d'avoir été nivelées. Ces disparités persistantes, dans la manière dont elles sont présentées, projettent l'image d'un Québec émietté. Plusieurs figures de cette division ont été élaborées; cinq parmi les plus courantes seront ici examinées.

La première classe les régions en deux catégories: Montréal et les autres régions. Montréal arrive en tête pour le revenu disponible par personne et pour le taux d'activité. Ses

hauts scores paraissent reposer sur le fait que l'essentiel (de 60 à 75 %) des activités industrielles, financières, administratives, éducatives et scientifiques du Québec est concentré sur ce territoire. Une deuxième figure, binaire celle-là aussi, met l'accent sur les «grands centres», soit les régions de Montréal et de Québec considérées ensemble, et les oppose au «reste» (*sic*) du Québec (tableau I). On a là une représentation du Québec urbain opposé au Québec rural. Le premier devance le second par rapport à tous les indicateurs. La concentration d'activités y atteint des niveaux encore plus élevés (de 70 à 80 %) que ce n'était le cas pour la seule région de Montréal dans la première figure. En particulier, le Québec urbain concentre l'administration publique à un très haut degré (90 %) dans les échelons supérieurs. Ces deux premiers cas de figure ne sont pas sans rappeler l'image percutante du désert, forgée à propos de la France. «Paris et le désert français» (Gravier, 1958) est une expression qui a fait fortune.

La troisième figure, très répandue, offre un peu plus de nuances si on la compare aux deux premières, car elle classe les régions en trois catégories: la région de Montréal, les régions centrales et les régions ressources<sup>1</sup> (tableau II). Le portrait qui s'en dégage est nettement hiérarchisé. La région montréalaise est en avance pour tous les indicateurs, suivie des régions centrales. Enfin, les régions ressources traînent à la queue. Dans ces dernières, sauf en ce qui a trait à certaines activités industrielles qui constituent des spécialités liées au territoire — les ressources précisément —, les agents économiques se retrouvent dans une situation nettement moins bonne que dans les autres régions. Les régions ressources apparaissent de plus comme une peau de chagrin, car leur poids démographique se réduit progressivement au fil des décennies: en 1951, 14,7 % de la population du Québec vivait

1. Le rattachement de l'une des 16 régions aux catégories décrites dans le tableau II serait à modifier si l'on se fie au dernier document d'orientation du gouvernement du Québec en matière de développement régional: en effet, selon l'expression avancée un peu plus haut, la «créature» Outaouais passerait de la catégorie des «régions centrales» à celle des «régions ressources» (voir Gouvernement du Québec, 1992, p. 16).

**Tableau I**  
**Le Québec en deux morceaux**

	Cas de figure 1		Cas de figure 2	
	Région de Montréal*	Autres régions	Régions de Montréal et de Québec*	Reste du Québec
Poids démographique (%) 1981	56,4	43,6	72,4	27,6
Revenu disponible par personne (Ensemble du Québec = 100) 1983	107,8	90,0	104,5	85,1
Taux d'activité (%) 1985	63,9	59,7	63,2	59,3
Taux de chômage (%) 1985	11,7	12,1	11,2	13,7
Établissements manufacturiers (%) 1982	67,2	32,8	80,3	19,7
Répartition des entreprises québécoises avec actif				
– supérieur à 50M \$ (%) 1986	73,6	26,4	85,4	14,6
– de 10M \$ à 50M \$ (%) 1986	54,2	45,8	57,6	42,4
Fonction publique québécoise				
– effectifs totaux (%) 1984	30,8	69,2	81,9	18,1
– cadres et professionnels (%) 1984	25,4	74,6	90,4	9,6
Diplômes – de doctorat (%) 1983	75,2	24,8	95,7	4,3
– de maîtrise (%) 1983	70,6	29,4	89,3	10,7
Centres de recherche (%) 1986	72,1	27,9	80,4	19,6

Source: Tableau composé à partir de diverses données compilées par le Secrétariat à l'aménagement et à la décentralisation du gouvernement du Québec et présentées dans Desrosiers *et al.*, 1988.

\* La «région de Montréal» regroupe les actuelles régions administratives de Montréal, de Laval, des Laurentides, de Lanaudière et de la Montérégie. La «région de Québec» inclut les actuelles régions administratives de Québec et de Chaudière-Appalaches.

**Tableau II**  
**Le Québec en trois morceaux (cas de figure 3)**

	Région de Montréal*	Régions centrales*	Régions ressources*
Poids démographique (%) 1981	56,4	30,3	12,8
Revenu disponible par personne (Ensemble du Québec = 100) 1983	107,8	91,3	86,7
Taux d'activité (%) 1985	63,9	61,1	56,9
Taux de chômage (%) 1985	11,7	10,7	15,6
Établissements manufacturiers (%) 1982	67,2	26,5	6,3
Répartition des entreprises québécoises avec actif			
– supérieur à 50M \$ (%) 1986	73,6	20,1	6,3
– de 10M \$ à 50M \$ (%) 1986	56,6	35,3	8,1
Fonction publique québécoise			
– effectifs totaux (%) 1984	30,8	59,5	9,7
– cadres et professionnels (%) 1984	25,4	70,0	4,6
Diplômes – de doctorat (%) 1983	75,2	24,8	0,0
– de maîtrise (%) 1983	70,6	28,0	1,4
Centres de recherche (%) 1986	72,1	23,6	4,3

Source: Tableau composé à partir de diverses données compilées par le Secrétariat à l'aménagement et à la décentralisation du gouvernement du Québec et présentées dans le texte de Desrosiers *et al.*, 1988.

\* La «région de Montréal» regroupe les actuelles régions administratives de Montréal, de Laval, des Laurentides, de Lanaudière et de la Montérégie. Les «régions centrales» incluent les actuelles régions administratives de Québec, de Chaudière-Appalaches, de Mauricie-Bois-Francs, d'Estrie et d'Outaouais. Les régions ressources comprennent les actuelles régions administratives de Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine, du Bas-Saint-Laurent, du Saguenay-Lac-Saint-Jean, d'Abitibi-Témiscamingue, de la Côte-Nord et du Nord-du-Québec.



dans ces régions; en 1986, la proportion n'y est plus que de 12,3 % (OPDQ, 1988, p. 82). Cette troisième figure ajoute à l'image de la concentration celle de la différenciation qualitative du territoire: au bout métropolitain du spectre, une activité dense, un milieu très urbanisé et une économie diversifiée sont associés à un niveau de prospérité plus grand et à une population en croissance; à l'autre bout, une activité dispersée, un milieu peu urbanisé et une économie de ressources peu spécialisée sont associés à un niveau de prospérité plus faible et à une population en déclin; entre ces deux extrêmes, les régions centrales partagent un sort intermédiaire.

Le quatrième cas de figure donne à voir un Québec en 16 morceaux, où la situation de chaque région administrative est examinée séparément (tableau III). On constate que le classement des régions n'est pas identique pour tous les indicateurs considérés. On peut, de ce fait, tracer un portrait plus détaillé que ceux obtenus dans les autres cas de figure. Par exemple, plusieurs régions dites «ressources» ont des niveaux de rémunération supérieurs à celui de la grande région métropolitaine. La relation entre un bas taux d'activité et un haut taux de chômage ne se vérifie pas toujours: ainsi, dans les Laurentides, un fort chômage accompagne un taux d'activité supérieur à la moyenne et, en Abitibi-Témiscamingue, un faible chômage va de pair avec un taux d'activité nettement sous la moyenne. Le tableau se diversifie donc. Bien sûr, on observe des convergences. Pour certaines régions, il y a cumul de scores élevés sur plusieurs indicateurs et pour d'autres, cumul de scores faibles. Le portrait toutefois n'est pas en blanc et noir, ce qui laisse supposer une certaine complexité de la réalité régionale et des inégalités qu'elle renferme.

Cette représentation du Québec en 16 morceaux laisse voir l'hétérogénéité interne des catégories «Montréal», «régions centrales» et «régions ressources» utilisées dans le cas de figure précédent. Tout d'abord, les six «régions ressources», même si on doit leur reconnaître certains traits comparables, présentent des différences marquées dans les taux d'activité et les taux de chômage. Côté similitudes, tandis que le niveau de rémunération y est relativement élevé, le

niveau de revenu disponible de leurs habitants reste dans chacune des régions nettement sous la moyenne québécoise. Cette opposition si caractéristique entre hautes rémunérations et bas revenus disponibles indique une limite structurelle des économies de ces régions dites «ressources»: le volume des activités y est moins grand qu'ailleurs au Québec, en raison du caractère saisonnier d'une partie de ces activités (ce qui se traduit par une moindre proportion qu'ailleurs de travail à plein temps durant toute l'année) et en raison d'un manque d'emplois chronique (le taux d'activité est partout inférieur à la moyenne québécoise et, dans certains cas, par une marge importante). Au reste, cette insuffisance de l'activité, entre autres facteurs, crée un terrain propice à l'émergence de revendications et de mobilisations dans ces territoires.

Les cinq «régions centrales», de leur côté, sont loin d'avoir des profils semblables. Dans la région de Québec et dans l'Outaouais, où la main-d'œuvre relevant du secteur public est abondante, on remarque une proportion plus élevée que dans les autres régions «centrales» de travail à plein temps durant toute l'année et, conséquence de cette plus grande stabilité d'emploi, une part moins grande des revenus provenant de paiements de transfert. Enfin, à «Montréal», au lieu d'une seule entité, on est maintenant en présence de cinq territoires consacrés par le redécoupage officiel de 1987. Les indicateurs du revenu et du taux de chômage, entre autres, mettent en lumière des différences importantes entre ces territoires. En somme, le fait de découper le Québec en un plus grand nombre de morceaux, tout en laissant intacte la question de l'existence et de l'ampleur des inégalités qui s'y manifestent, conduit à une représentation plus complexe des phénomènes en cause. Pour autant, qu'il s'agisse de 2, de 3 ou de 16 morceaux, les divers cas de figure qui viennent d'être examinés ne tiennent pas compte du fait que, à l'intérieur même de chacune des régions, des inégalités considérables peuvent être constatées. C'est pourquoi il est maintenant nécessaire d'aborder une cinquième et dernière figure.

**Tableau III**  
**Le Québec en 16 morceaux (cas de figure 4)**

	GIM	BSL	SLSJ	QUÉ	CHAP	MBF	ESTR	MTL	LAVA	LAUR	MTRG	LANA	OUT	ABTM	CN	NDQ	ENSEMBLE
Correspondance avec cas de figure 3	R	R	R	C	C	C	C	M	M	M	M	M	C	R	R	R	
a) Poids démographique (%) 1986	1,7	3,2	4,4	9,0	5,5	6,9	3,9	26,8	4,4	4,9	16,8	4,3	3,9	2,3	1,6	0,6	100,0
b) Revenu disponible par personne (le Québec = 100) 1987	79,5	83,2	84,7	102,8	91,3	92,1	93,5	109,4	110,7	100,1	102,3	99,7	93,8	91,4	87,2	69,8	100,0
c) Part des revenus provenant de transferts (%) 1986	27,9	21,2	15,5	12,3	15,6	17,4	16,2	12,4	8,6	13,5	10,9	12,7	11,6	16,0	14,7	13,5	13,2
d) Rémunération hebdomadaire moyenne (le Québec = 100) 1988	96,0	=	102,9	93,2	=	89,9	89,2	99,8	=	=	=	=	109,5	105,5	126,7	135,0	100,0
				+				@									
e) Main-d'œuvre travaillant à plein temps toute l'année (%) 1986	31,0	42,9	46,7	52,1	48,4	47,7	47,7	53,4	55,3	50,3	54,2	52,6	54,8	45,9	45,3	42,1	51,4

BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES DU QUÉBEC

## f) Taux d'activité (%) 1987

49,6	55,5	58,6	61,1	=	60,7	61,6	64,3	=	64,8	67,9	63,6	68,6	58,5	62,3	=	63,3
			+				Δ							§		

## g) Taux de chômage (%) 1987

16,3	12,4	13,2	8,6	=	11,4	10,6	10,6	=	12,5	8,7	9,0	10,1	8,8	13,6	=	10,3
			+				Δ							§		

## h) Établissements manufacturiers (%) 1986

2,2	0,8	2,3	5,3	6,4	8,3	4,4	40,7	3,5	4,1	14,7	3,9	1,1	1,1	0,6	0,6	100,0
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------	-----	-----	------	-----	-----	-----	-----	-----	-------

N.B.: Les régions sont, dans l'ordre: Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine, Bas-Saint-Laurent, Saguenay-Lac-Saint-Jean, Québec, Chaudière-Appalaches, Mauricie-Bois-Francs, Estrie, Montréal, Laval, Laurentides, Montérégie, Lanaudière, Outaouais, Abitibi-Témiscamingue, Côte-Nord et Nord-du-Québec. Il s'agit des régions administratives selon le redécoupage de 1987.

Correspondance avec cas de figure 3: M région de Montréal, C régions centrales, R régions-ressources.

\* inclut Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine et Bas-Saint-Laurent

+ inclut Québec et Chaudière-Appalaches

@ inclut Montréal, Laval, Laurentides, Montérégie et Lanaudière

Δ inclut Montréal et Laval

§ inclut Côte-Nord et Nord-du-Québec

Sources: a) Québec à l'heure de l'entreprise régionale: plan d'action en matière de développement régional, Québec, OPDQ, 1988.

b), d), h) Profil statistique des régions du Québec, 2<sup>e</sup> éd. OPDQ, 1991.

c), e) Le Québec et ses régions: principales caractéristiques de la population, BSQ, 1990.

f), g) Perspectives sectorielles du marché du travail au Québec et dans ses régions, 1991, 1992 et 1995, Direction de la recherche du ministère de la Main-d'œuvre, de la Sécurité du revenu et de la Formation professionnelle, 1992.

Cette figure propose une vision dualiste du territoire québécois. Selon cette vision mise au point par les auteurs de l'ouvrage *Deux Québec dans un<sup>2</sup>*, la frontière entre le Québec développé et le Québec sous-développé ne suit pas la géographie du découpage des régions administratives et des MRC, mais le croise. Ce dualisme est présent aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain et affecte en particulier la métropole. En milieu urbain, les zones résidentielles contiguës au centre-ville sont sous-développées et la banlieue est développée. En milieu rural, ce sont les arrière-pays et les zones les moins densément peuplées qui sont sous-développées et les agglomérations où se concentrent les services qui sont développées. Les indicateurs classiques dont il a été question plus haut (revenu, chômage, paiements de transfert) sont mis à contribution. Les auteurs utilisent aussi des indicateurs supplémentaires comme l'espérance de vie, la qualité des logements, l'incidence de la délinquance juvénile, le taux de mésadaptation scolaire. Ces indicateurs varient tous dans le même sens et indiquent un cumul des avantages pour les zones développées et un cumul des inconvénients pour les autres zones. Le portrait manque sans doute de nuances dans sa vision dualiste de la réalité. Il n'en reste pas moins que, mis en perspective avec les autres figures de division spatiale dont il a été question plus haut, il montre que l'inscription des inégalités dans l'espace est multiforme.

Depuis quelques années, on note un changement de cap chez les responsables politiques par rapport à la question des disparités. Dans les années soixante au Québec, à l'époque où la planification était considérée comme le moyen d'intervention par excellence, la réduction des disparités a constitué un objectif explicite de l'action de l'État. Aussi bien pour les aménagistes du BAEQ que pour les hauts fonctionnaires, une des mesures les plus probantes de l'efficacité de la planification devait être l'amointrissement des écarts entre les régions

---

2. Voir Conseil des affaires sociales, 1989. Le document a été suivi par deux autres publications (Conseil des affaires sociales 1990, 1992) qui ont repris en grande partie les mêmes thèmes.



en matière de revenu, de chômage, etc. Pour la technocratie montante de l'époque, des impératifs de modernisation allaient amener l'économie et la société québécoises à s'ajuster à de nouvelles réalités, même au prix de douloureuses transformations. Selon cette vision, les régions les plus «en retard» étaient celles où le besoin de rénovation se posait avec le plus d'acuité. L'État serait l'orchestrateur de ces changements et la réduction des disparités, l'une des façons de vérifier que les transformations attendues se concrétisaient bien dans les faits. Si le souci étatique pour la réduction des inégalités ne visait pas, en son principe, à répondre aux revendications et aux mouvements d'affirmation prenant place dans les régions, il n'en reste pas moins que les initiatives de planification qui ont fait de la réduction des inégalités un de leurs objectifs ont souvent servi de catalyseurs à la naissance de tels mouvements. On peut considérer cela comme une contribution, tout à fait involontaire, de la technocratie à la revigoration de la question régionale au Québec.

L'accent mis sur les disparités a beaucoup diminué dans les cercles officiels depuis cette époque. Comme le font remarquer quatre observateurs provenant de l'intérieur de l'appareil étatique, «les termes "déséquilibres" et "disparités régionales" sont de moins en moins utilisés» (Desrosiers *et al.*, 1988, p. 59). Lorsque le Conseil des affaires sociales (1989, 1990, 1992) parlait dans ses trois «rapports sur le développement» des disparités et qu'il avançait des solutions, il agissait un peu en franc-tireur et représentait une exception dans la machine gouvernementale. Sa qualité d'organisme consultatif lui permettait certes de jouir d'une grande indépendance dans l'élaboration de ses prises de position, mais ce n'était un secret pour personne que sa voix n'avait plus beaucoup de poids auprès du gouvernement: sa dissolution en 1992 a fait suite à une période de quelques années, pendant lesquelles l'organisme avait été en quelque sorte mis sur la touche. Par ailleurs, dans le domaine des politiques régionales, l'objectif central de l'intervention étatique est désormais de favoriser la mise en valeur des potentiels propres à chaque région, en particulier en appuyant la création d'entreprises, en stimu-

lant l'innovation et l'adaptation technologique et en intervenant dans la formation de la main-d'œuvre<sup>3</sup>. Dans certains cas, on note même l'évacuation de toute référence aux inégalités: par rapport à l'entente Canada-Québec de 1968, celle de 1988 «est nettement centrée sur la croissance économique du Québec et ne fait pas, comme en 1968, de l'atténuation des disparités régionales un objectif particulier» (Dugas, 1991, p. 938).

Telles que les considèrent les organes d'intervention et de planification de l'État, les inégalités sont apparues il y a trente ans comme des pathologies auxquelles il fallait apporter un remède. Or la tâche d'éliminer les disparités est par définition impossible à réaliser, le libre marché recréant sans cesse de nouveaux dénivellements dans les relations de production et d'échange. Autre difficulté, plutôt méthodologique celle-là, il s'agit d'une tâche qui, selon plusieurs, ne se prête pas à une évaluation: même si une atténuation des inégalités parvient parfois à être constatée, il reste toujours «difficile, sinon impossible, de mesurer l'incidence réelle des moyens mis en œuvre pour corriger les disparités de développement qui caractérisent les régions» (Desrosiers *et al.*, 1988, p. 74). Cela peut contribuer, bien entendu, à expliquer pourquoi le souci de réduire les inégalités a été mis en veilleuse dans l'appareil gouvernemental. Quoi qu'il en soit, les interventions planificatrices, de nature surtout économique, qui étaient envisagées faisaient référence à cette image d'un Québec émietté qui a été évoquée plus haut. Il reste à se demander si le traitement politique et administratif des réalités territoriales s'appuie sur des représentations qui vont dans le même sens.

3. Conférence annuelle des premiers ministres, 1987. Voir aussi OPDQ, 1988, et Savoie, 1992.

## Des pouvoirs pour les régions<sup>4</sup>?

Plusieurs individus et groupes, au cours des dernières années, ont mis de l'avant l'idée d'une forme d'institutionnalisation d'un pouvoir régional qui pourrait se concrétiser, par exemple, par la création de gouvernements régionaux. Même si l'idée est loin de faire l'unanimité chez les leaders régionaux (Stanek, 1991), elle est néanmoins assez répandue parmi eux.

Cela donne une nouvelle actualité à un débat qui dure depuis longtemps chez nous, celui qui concerne la décentralisation. Malgré que peu de mesures de décentralisation importantes aient été adoptées depuis trente ans au Québec, le sujet n'a cessé d'être discuté. En fait, on a assisté à beaucoup plus de déconcentration que de décentralisation, la plupart des ministères ayant transféré dans les régions au moins une partie de leurs activités de gestion de programme, ce qui n'a pas empêché les décisions de continuer de se prendre, pour l'essentiel, à Québec. Même la mise en place des MRC, de l'avis de plusieurs, est allée beaucoup plus dans le sens d'une déconcentration que d'une décentralisation.

La nécessité d'un palier intermédiaire entre les municipalités et le gouvernement provincial a souvent été rapportée à un ensemble de conditions de nature administrative et politique répondant aux besoins du gouvernement provincial: après avoir centralisé, il lui fallait «déconcentrer» ses pouvoirs, sans en perdre pour autant le contrôle. (Sokoloff, 1989, p. 45-46.)

Dans l'avenir toutefois, les MRC, tout comme les municipalités locales ou les organes régionaux à créer, pourraient devenir les réceptacles d'un déplacement de pouvoir du gou-

4. Cette partie du texte a beaucoup bénéficié des échanges ayant pris place dans le cadre d'un séminaire organisé conjointement par le GRIDEQ et par le programme de maîtrise en développement régional de l'UQAR le 24 avril 1991 sur le thème «Les pouvoirs régionaux: examen de propositions récentes».

vernement vers les régions. En ce qui concerne premièrement les municipalités locales, l'État québécois a, ces dernières années, revalorisé ce niveau de gouvernement, en particulier en consolidant son assiette fiscale et en donnant, par la loi sur la démocratie municipale, plus d'importance aux fonctions exercées par les élus. Dans un exercice de ce que le langage populaire désigne comme «pelleter son déficit dans la cour du voisin», le gouvernement du Québec a également eu tendance à remettre aux municipalités des responsabilités nouvelles, notamment en matière de police, tout en leur imposant l'obligation de payer, à même leurs ressources, les coûts additionnels liés à ces responsabilités. Même si cette sorte de décentralisation imposée n'a pas du tout été prisée par les dirigeants municipaux, rien n'empêche qu'elle se poursuive dans l'avenir.

La création des MRC a été précédée de longues délibérations concernant les fonctions et le financement de ces nouvelles entités. La solution retenue se voulait plutôt «minimale»: on attribuait aux MRC un nombre limité de responsabilités, dont la principale était la réglementation de l'aménagement du territoire, et un budget restreint. Cependant, toute MRC, si ses membres y consentent, peut décider de s'occuper de matières autres que la réglementation de l'aménagement, par exemple la promotion économique et le développement. Certaines le font, mais le cadre qui prévaut les oblige à se restreindre à des interventions modestes à la mesure de leurs moyens. Le législateur peut très certainement envisager l'abandon de la formule minimale et confier, dans le cadre d'une décentralisation, des responsabilités plus étendues aux MRC. Cela ne pourrait se faire sans une révision de leur mode de financement. Jusqu'en 1995, les fonds dont disposent les MRC viennent en partie des municipalités membres et en partie du gouvernement québécois. Après cette date, tout est à rediscuter.

Une troisième option de décentralisation est celle de la création d'instances régionales de pouvoir correspondant aux frontières des régions administratives. À plusieurs reprises dans le passé, on a avancé l'idée de transformer les organes



régionaux tels que les anciens CRD (Conseils régionaux de développement), en minigouvernements régionaux dotés de champs de compétence et de budgets propres. Le livre blanc de 1992, en proposant de créer des Conseils régionaux de concertation et de développement (CRCD) ne va pas dans ce sens toutefois. Cette nouvelle instance

ne sera pas constituée de personnes élues au suffrage direct à cette fin et elle ne disposera pas de pouvoirs de réglementation ni de taxation. Ne disposant pas de cette légitimité électorale, le degré des responsabilités qui pourront lui être confiées sera nécessairement limité et celles-ci se situeront dans les limites de la concertation optimale État-région. (Gouvernement du Québec, 1992, p. 39.)

Rien n'empêche cependant les autorités politiques d'augmenter dans l'avenir les pouvoirs des Conseils régionaux et de les transformer en gouvernements régionaux. Ces options sont encore ouvertes.

On peut évidemment envisager une décentralisation qui s'effectuerait sur plus d'un palier à la fois. La décision en ce domaine appartient au premier chef au niveau «central». Les acteurs régionaux eux-mêmes cependant ne s'entendent pas sur le palier qui serait approprié. En fait, il est un peu normal que les gens de chaque réseau institutionnel tendent à favoriser le cercle où ils évoluent: pour les responsables de l'Association québécoise des organismes régionaux de concertation et de développement (AQORCD), il va de soi que ce sont les régions administratives qui devraient être dotées d'organes de pouvoir; pour les dirigeants de l'Union des municipalités régionales de comté (UMRCQ), les MRC devraient se voir confier l'exclusivité des compétences en matière de développement régional.

Même ceux et celles qui réclament la mise en place d'un pouvoir régional ne s'accordent pas quant aux éléments de la décentralisation proposée. Par exemple, plusieurs modalités de décentralisation ont été avancées: chambre des régions au parlement du Québec (sorte de sénat à instituer), députation



régionale à articuler avec l'Assemblée nationale actuelle, loi donnant des pouvoirs administratifs à des organes régionaux de type régie, parlements régionaux élus avec champs de compétence distincts. La question du financement des instances régionales est susceptible, elle aussi, de donner lieu à des divergences d'opinion: enveloppes en provenance du centre, ressources assurées par une base fiscale propre, contribution d'unités composantes comme les municipalités qui ont elles-mêmes des ressources fiscales qui leur appartiennent.

Quoi qu'il en soit, l'aspiration à voir naître un pouvoir régional semble particulièrement forte au Québec à cette étape de son évolution. Trois facteurs semblent liés à cette conjoncture. Premièrement, dans bien des cas, les leaders régionaux se sentent démunis, impuissants à infléchir le cours du développement dans leur coin de pays. Ces leaders souhaitent également un développement sur mesure qui répondrait aux caractéristiques et aux besoins spécifiques de leur milieu. L'incorporation de pouvoirs nouveaux à des organes régionaux qu'ils peuvent influencer leur apparaît comme un outil approprié pour infléchir la situation.

En deuxième lieu, la volonté d'instaurer un pouvoir local rejoint certaines idées qui sont dans l'air depuis le milieu de la décennie 1980 et qui ont marqué une réorientation à la fois de la réflexion régionale et des politiques suivies par les États (Côté, 1989). On trouve un amalgame de notions telles que la prise en charge par les intéressés de leur propre développement (par exemple, entrepreneurship), la croyance aux bienfaits d'un développement «endogène», la valorisation de la concertation. Certes, il n'est pas dit que ces ingrédients ne puissent en des circonstances données créer un climat favorable à la réalisation de certains projets, mais ils ne font pas foi de tout. Les leaders régionaux sont extrêmement perméables aux modes qui existent dans le domaine du développement régional comme dans les autres. On se sert souvent de l'exemple mythique de la Beauce pour illustrer les vertus de la formule. Rares sont les analyses plus poussées qui tentent de saisir la nature du développement constaté dans un territoire comme la Beauce et de faire le lien avec les

rapports sociaux qui s'y nouent. Pourtant, de telles études existent (Lavertue, 1981; Klein, 1981), mais ce ne sont pas elles que l'on cite quand on fait l'apologie du «miracle» beauceron.

Enfin, la revendication d'instances régionales de pouvoir apparaît comme une réponse à la volonté de l'État de créer de nouvelles alliances et à sa recherche de légitimité. Tout se passe comme si les différentes catégories dirigeantes locales et régionales désiraient bénéficier de la légitimité que le rôle de porte-parole confère et répondaient en quelque sorte à l'appel d'offres de l'État en signifiant leur désir d'être choisies comme partenaires, indiquant en somme leur disponibilité... à participer au pouvoir central. Cela ne pourrait-il pas expliquer pourquoi les gens de l'AQORCD favorisent les régions administratives comme points d'ancrage des nouveaux pouvoirs régionaux et que l'UMRCQ ne conçoive d'autre niveau plausible pour une décentralisation que la MRC?

Dernière considération sur les pouvoirs régionaux: les milieux régionaux surestiment sans doute les résultats que l'on peut attendre d'une décentralisation. Il est vraisemblable que l'existence d'instances régionales constituerait un lieu propice de gestion de certains équipements importants pour les communautés régionales. Il faut bien voir toutefois que d'autres tâches, comme celles reliées à la création de nouvelles activités, sont d'une nature différente et que les marges de manœuvre y sont relativement limitées. L'expérience des sommets régionaux durant les années quatre-vingt indique déjà certaines limites auxquelles on peut s'attendre: les projets qui cadraient dans les programmes réguliers des gouvernements ou qui, par les perspectives de rentabilité qu'ils offraient, étaient spontanément produits par des acteurs privés y trouvant leur profit avaient toutes les chances de ne pas être insérés dans le processus du sommet. Étaient plutôt soumis à l'exercice de la «concertation» les projets plus difficiles à mettre en route et, conséquemment, dont la réalisation était moins assurée. Ces projets pouvaient revêtir une importance capitale pour les habitants d'une région, mais les partenaires

autour de la table n'avaient pas toujours les moyens, malgré leur bonne volonté, de les mener à terme. On peut, *mutatis mutandis*, concevoir qu'il en serait de même, à peu de chose près, pour un nouveau pouvoir régional. Il est illusoire de penser que ce nouveau pouvoir exercerait un contrôle complet sur le développement d'une région. Il ne pourrait en influencer qu'une partie. D'ailleurs, l'expérience des gouvernements régionaux, dans les pays où de telles mesures institutionnelles ont été mises en place, montre que dès que les organes régionaux décentralisés traitent de projets d'une envergure qui excède leurs capacités financières ou de projets qui dépassent les cadres géographiques de leur territoire, ils doivent aller frapper à d'autres portes, généralement celles d'instances supérieures, redevenant de ce fait très souvent dépendants du gouvernement central. Tout en étant réelle, la portion de pouvoir exercée par l'instance régionale est cependant limitée.

Certains aspects des discussions constitutionnelles des dernières années concernent le pouvoir régional. Même si, comme c'est le cas depuis 1990, le débat constitutionnel n'avait pas été au premier plan de l'actualité, la réflexion sur les pouvoirs régionaux aurait sans doute été colorée par la question nationale. Au Québec, le traitement des problèmes et enjeux régionaux, parmi lesquels la planification, la décentralisation et le pouvoir régional, est toujours en quelque sorte surdéterminé par la question nationale. Louise Quesnel (1990, p. 41) affirme, par exemple, que le rapport entre la planification et le nationalisme mérite d'être souligné.

La question du pouvoir régional a eu des échos à la Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec (commission Bélanger-Campeau). Quelques membres de la Commission ont affirmé la nécessité de tenir compte d'un niveau régional dans la réflexion sur les réaménagements des pouvoirs. Dans sa déclaration liminaire, la commissaire Jeanne Blackburn plaide pour que le développement des régions soit considéré comme une priorité et elle propose que l'on procède à un partage des pouvoirs. À son avis, «certains objets s'imposent comme devant être pris en charge par les régions. Ce sont, notamment et entre autres, le

développement économique, la santé et les services sociaux, la formation de la main-d'œuvre et l'immigration.» (*Journal des débats: Commission sur...*, n° 1, 6 novembre 1990, p. 27.) Un autre membre de la Commission, le ministre Gil Rémillard, lors d'une séance au contenu très «régionaliste» tenue au Saguenay, se dit prêt, «peu importe le statut constitutionnel que le Québec pourrait se donner», à inclure dans la constitution du Québec «le principe du développement économique régional dans ses principaux éléments» (*ibid*, n° 12, 29 novembre 1990, p. 882).

Néanmoins, la Commission, au terme de sa réflexion, opte pour ne pas constitutionnaliser les pouvoirs régionaux:

Nous avons choisi de ne pas inclure de recommandations au sujet des gouvernements régionaux et locaux dans ce rapport. Nous croyons en effet qu'il s'agit là aussi d'une question qui, quoique fort importante, peut évoluer plus rapidement et plus sagement à l'intérieur du processus démocratique normal que comme partie d'un débat constitutionnel. (Commission Bélanger-Campeau, 1991, p. 76.)

Il n'en demeure pas moins que le dossier des pouvoirs régionaux a constitué un sujet de préoccupation tout au long des audiences de la Commission. En effet, plusieurs organismes et individus ont abordé ce thème dans les mémoires présentés à la Commission, principalement, il faut le dire, lors des séances tenues à l'extérieur des grands centres. Dans plusieurs cas, on met de l'avant la reconnaissance d'un niveau régional de gouvernement ou d'administration et on recommande qu'il soit doté de moyens financiers. Rares sont ceux toutefois qui s'aventurent à préciser en détail les mécanismes institutionnels de fonctionnement de ces instances régionales.

L'un des thèmes le plus fréquemment souligné dans les mémoires adressés à la Commission est celui d'une *récupération* des pouvoirs, et ce dans une liste presque sans fin de domaines. En particulier, beaucoup d'intervenants ont plaidé pour que le Québec récupère la totalité des pouvoirs en



matière d'action régionale. Deux types d'arguments ont été invoqués pour appuyer cette proposition. Le premier est un argument pragmatique qui tient à l'existence d'une double autorité en ce domaine à l'heure actuelle. L'autorité partagée, en plus d'être une source de retard et de gaspillage, entraîne un manque de cohérence dans la conception des plans d'action. La difficulté que les gouvernements du Québec et d'Ottawa ont eue à conclure des ententes en matière de développement régional au cours des dernières années donne facilement raison à tous les critiques qui ont soulevé ce point.

Le second argument, traditionnellement défendu par les souverainistes, en est un de principe: il est impossible d'assurer le plein développement du Québec tant que l'État québécois ne détient pas tous les pouvoirs. Pendant un an et demi, soit de mars 1991 jusqu'à l'entente constitutionnelle de l'été 1992, le Parti libéral du Québec, qui jonglait à l'époque avec l'idée de souveraineté, avait inscrit à son programme le rapatriement d'une liste impressionnante de pouvoirs, liste contenue dans le fameux rapport Allaire. Or ce deuxième argument comporte un corollaire: la récupération éventuelle d'un volume important de pouvoirs en facilitera la *redistribution*. Jeanne Blackburn affirme, par exemple:

Je pense que, effectivement, un Québec souverain doit faire place aux régions. La question est bien posée et elle doit être posée: Quelle sera la place des régions dans un Québec souverain? Je postule cependant qu'il sera plus facile de penser à un partage des pouvoirs lorsqu'on les a que lorsqu'on ne les a pas. Et, actuellement, nous ne les avons pas. (*Journal des débats: Commission sur...*, n° 3, 8 novembre 1990, p. 135.)

Parallèlement à cette affirmation, il y a la conscience qu'il ne faut pas pousser trop loin le partage de ce pouvoir, afin de ne pas le dilapider. Jeanne Blackburn poursuit, s'adressant au président de l'AQORCD:

Cependant, lorsque vous demandez le rapatriement des pouvoirs, [...] vous savez ce que ça veut dire. Si j'ajoute



la demande de la Fédération des commissions scolaires, tout à l'heure, et la vôtre, juste ces deux-là, c'est presque tous les pouvoirs. Et je sais que la Fédération, la FTQ, va venir cet après-midi. Alors, c'est le Québec souverain mur à mur, hein? Mur à mur. (*Ibid.*)

Donc, la redistribution reste valable si elle peut être contenue dans certaines limites. Trop de redistribution minerait le pouvoir. Le terme «délégation» est sans doute préférable pour désigner une telle redistribution mesurée de pouvoir. L'existence préalable d'une source unique et forte de pouvoir permet de penser à le déléguer par la suite. Sans cette première condition, la redistribution du pouvoir est impensable et irréalisable. Selon cette vision, le fait pour le Québec de disposer, dans le système fédéral, d'un pouvoir incomplet est mutilant et paralysant. Par essence, le pouvoir attaché aux institutions politiques nationales est indivisible. À partir du moment où la pleine souveraineté permettrait de garder ce pouvoir un et fort, il n'y aurait plus d'inconvénient à le déléguer. Une délégation bien pensée ne constituerait pas alors un mécanisme d'affaiblissement du pouvoir, mais correspondrait plutôt à la mise en place d'un dispositif de rayonnement. Si l'on réussissait à déléguer soigneusement un certain nombre de pouvoirs choisis, les régions ne seraient plus vues comme vidant le pouvoir central de sa substance, mais comme des sous-ensembles dans lesquels se réfracterait le pouvoir central. Par une sorte de subrogation, le foyer régional de pouvoir deviendrait un lieu de manifestation du pouvoir central.

Quel que soit l'avenir constitutionnel du Québec, le dosage des pouvoirs entre les instances centrales et régionales continuera de préoccuper aussi bien les autorités politiques centrales que les leaders régionaux. Pour les autorités, les instances régionales demeurent essentiellement des «créatures». Les échanges qui s'instaurent entre ces «créatures» et le centre reposent sur des rapports d'efficacité administrative ou encore visent, dans la logique de l'unité, à l'intégration des catégories dirigeantes régionales. Ces dernières tirent prestige et reconnaissance de leur participation aux instances mises en place par le pouvoir central. Le fonctionnement des instances

régionales, aussi longtemps que ne sont concernées que la bonne gestion et l'intégration politique, n'a rien à voir avec la question régionale telle qu'elle a été définie plus haut. La question régionale n'y fait surface que lorsque des acteurs sociaux, par les revendications et les luttes qu'ils portent à l'intérieur même de ces instances, se mettent en mouvement pour empêcher que les effets des inégalités n'affectent leurs espaces de vie. Dans les lieux où s'effectue la gestion du territoire et au cœur des appareils par lesquels passe l'influence politique, c'est toujours subrepticement que surgit la question régionale.



Conséquence des inégalités qui le traversent, l'hétérogénéité marque le territoire québécois. Bien que ce fût dans le cadre étriqué des seules disparités entre régions administratives, cadre qui ne rendait pas justice à la complexité et au caractère multiforme du phénomène, l'hétérogénéité spatiale a été prise en compte par l'appareil d'intervention économique du gouvernement québécois au cours des années soixante et soixante-dix. La réduction des disparités ne fait cependant plus partie des objectifs de l'État en matière d'action régionale. L'État ne se présente d'ailleurs plus comme le maître d'œuvre du développement. Désormais, les agents territoriaux sont invités à prendre eux-mêmes l'initiative des actions de développement, l'État se contentant d'appuyer leurs efforts. On peut certes parler d'une forme de désengagement de l'État, désengagement destiné à réduire au moins partiellement ses responsabilités financières, mais surtout dicté par une philosophie voulant que les mécanismes du marché et la concurrence entre agents constituent les meilleurs régulateurs à long terme de l'activité économique. Ces nouvelles règles du jeu en matière de développement des régions tiennent pour acquis que la liberté d'entreprendre, assortie de certaines mesures de concertation, saura générer les activités nécessaires au développement du territoire.

Dans ce contexte, les efforts de développement faits par les agents régionaux divergeront selon les territoires, et des

rythmes de croisière différents en résulteront. Considérée du point de vue des inégalités qui peuvent exister entre les différents territoires, cette nouvelle approche du développement des régions amènera à l'occasion la réduction de certains écarts, mais elle risque surtout de faire augmenter l'hétérogénéité spatiale. Si la situation de certaines régions empirait par rapport à celle de leurs voisines, les agents régionaux n'auraient qu'à s'en prendre à eux-mêmes, car c'est eux au premier chef que l'on interpelle pour concevoir les initiatives économiques aptes à stimuler la croissance dans leur territoire.

Sur le plan politique, c'est la logique de l'unité qui marque l'action du gouvernement québécois. Les dispositifs institutionnels mis en place au cours des ans (MRC, sommets régionaux, etc.) visent principalement l'intégration politique et la gestion du territoire à partir des impératifs de l'appareil central. Dans le sillage des remodelages institutionnels par lesquels le centre renouvelle son emprise, un transfert limité de certains pouvoirs vers des instances régionales a tout de même de bonnes chances de voir le jour dans les prochaines années. La tendance à l'uniformisation qui s'est fait sentir de façon très forte dans les services publics et l'administration au cours des années soixante est en train de se renverser. En ce qui concerne les services de santé, par exemple, on a assisté dans le dernier quart de siècle à l'instauration d'un réseau d'établissements soumis à des règles centralisées. Avec les régies régionales en voie d'implantation, il y aura de la place pour une singularisation plus grande des systèmes régionaux de soins. De façon générale, dans le domaine de l'aménagement et de la gestion du territoire, l'évolution des organes régionaux instaurera une dynamique de la particularisation. Autant sur le plan administratif que sur le plan économique, la tendance est à une plus grande différenciation entre les territoires et à une augmentation probable de certaines disparités.

Tout se passe comme si un double processus était à l'œuvre. D'un côté, les forces du marché et les rapports sociaux inégalitaires qui s'y articulent créent des dénivellements dans l'espace québécois. La ligne d'action *économique* suivie par l'État, qui consiste à miser sur les dynamismes pro-

pres à chaque milieu, n'offre aucune protection contre le développement de ces disparités. Celles-ci continueront de refléter les différences qui marquent le territoire québécois et qui forgent son hétérogénéité. D'un autre côté, la logique *politique* de l'intégration, tout en laissant place à une particularisation des organes territoriaux de gestion et de gouvernement, véhicule une représentation unitaire de l'espace québécois. Du reste, dans l'idéologie nationale, la conception holiste de la collectivité québécoise se trouve renforcée plutôt qu'affaiblie par le fait que le territoire soit découpé en entités régionales. En effet, suivant cette vision, et pour reprendre les termes de Jeanne Blackburn, les régions ne «constituent[-elles pas] un rempart sur lequel s'appuie notre identité comme peuple» (*Journal des débats: Commission sur...*, n° 1, 6 novembre 1990, p. 27)? En tant que réceptacles de pouvoir, elles servent à magnifier la source de ce pouvoir, la puissance de l'État national. Elles sont un miroir de l'unité du «pays à construire». Ce double processus, paradoxal, de la différenciation et de l'unité, si profondément ancré dans les représentations de l'espace régional au Québec, devrait demeurer bien vivant encore longtemps, puisque ni l'existence des disparités, ni la référence à la collectivité nationale ne sont des phénomènes dont on peut prédire la fin prochaine.

Les classes dirigeantes de l'État québécois se retrouvent des deux côtés du paradoxe de la différenciation et de l'unité. Elles ont en général foi dans les mécanismes du marché, ce qui les amène par exemple à favoriser activement l'insertion des agents économiques québécois dans les circuits mondiaux. Elles servent ainsi d'agents aux forces de différenciation qui travaillent l'espace québécois. Ce faisant, elles acceptent les risques de désorganisation et de décomposition que ces forces font peser sur des pans entiers du tissu sociospatial du Québec. Par ailleurs, ces mêmes classes dirigeantes s'attribuent la tâche de veiller aux «intérêts supérieurs» de la collectivité québécoise et tentent à leur façon de sauvegarder la «sécurité» (culturelle ou linguistique, par exemple) ou l'«intégrité» (territoriale, par exemple) du Tout québécois. Bien que la désorganisation qui se produit dans le tissu sociospatial



d'un côté ne se situe pas exactement sur le même plan que la sauvegarde des intérêts nationaux qui s'effectue de l'autre, on peut penser que ces deux ordres de choses ne sont pas entièrement sans rapport. Le paradoxe s'amplifie du fait que, en intervenant des deux côtés à la fois, les classes dirigeantes de l'État québécois se chargent d'une tâche de Sisyphe: la sauvegarde nationale qu'elles effectuent d'une main ne sert qu'à raccommo-der les accros qu'elles causent de l'autre en s'en remettant aux mécanismes aveugles du marché.

Contrairement au paradoxe de la différenciation et de l'unité, qui concerne les classes dirigeantes, la question régionale, quant à elle, concerne essentiellement les classes dominées de la société québécoise: ruraux marginalisés, autochtones, sans-emploi des zones périphériques, pour n'en mentionner que quelques-unes. Souvent récupérée ou évacuée par les classes dirigeantes, la question régionale n'en fait pas moins périodiquement irruption, à des endroits et moments où on ne l'attend pas toujours. Sans être étrangère aux disparités économiques et aux organes territoriaux de gouvernement, la question régionale se situe sur un autre terrain. Le lieu de la question régionale n'est ni l'économie ni l'État, mais plutôt la société civile. En effet, la question régionale se manifeste lorsque des acteurs sociaux territorialisés se mettent en mouvement pour la défense ou l'amélioration de leurs conditions sociales d'existence. L'image qu'elle suggère du Québec est celle d'un territoire parcouru par des lignes de fracture (dont certaines s'enchevêtrent), lignes qui tantôt croisent et tantôt suivent les frontières des partitions officielles que sont les MRC et les régions administratives. Il s'agit d'une géographie mouvante, qui évolue au rythme des luttes sociales.

## RÉFÉRENCES

- COMMISSION BÉLANGER-CAMPEAU (1991). *L'avenir politique et constitutionnel du Québec*, Québec.



- CONFÉRENCE ANNUELLE DES PREMIERS MINISTRES (1987). *Rapport du Groupe de travail fédéral-provincial chargé de l'évaluation du développement régional*, Ottawa, gouvernement du Canada.
- CONSEIL DES AFFAIRES SOCIALES (1989). *Deux Québec dans un: rapport sur le développement social et démographique*, Boucherville, Gaëtan Morin éditeur.
- (1990). *Agir ensemble: rapport sur le développement*, Boucherville, Gaëtan Morin éditeur.
- (1992). *Un Québec solidaire: rapport sur le développement*, Boucherville, Gaëtan Morin éditeur.
- CÔTÉ, Serge (1989). «Conjonctions et oppositions: sur quelques rapports entre les théories et les politiques de développement régional», *Revue canadienne des sciences régionales*, vol. XII, n° 1, p. 93-100.
- CÔTÉ, Serge et Greg ALLAIN (1984). «L'État et les organismes régionaux de "participation" au Québec et au Nouveau-Brunswick», dans *Région, régionalisme et développement régional: le cas de l'Est-du-Québec*, Rimouski, UQAR-GRIDEQ, «Cahiers du GRIDEQ», n° 14, p. 171-207.
- CÔTÉ, Serge et Benoît LÉVESQUE (1982). «L'envers de la médaille: le sous-développement régional», *Interventions économiques*, n° 8, p. 55-78.
- DESROSIERS, Lawrence *et al.*, (1988). «Un aperçu général sur le développement régional au Québec», dans Benjamin HIGGINS et Donald J. SAVOIE (dir.), *Les Canadiens et le développement régional au pays et dans le monde*, Moncton, Institut canadien de recherche sur le développement régional, p. 33-86.
- DUGAS, Clermont (1991). «Politiques de développement régional et lutte aux disparités», *L'Action nationale*, vol. LXXXI, n° 7, p. 925-940.
- GOUVERNEMENT DU QUÉBEC (1992). *Développer les régions du Québec*, Québec, Éditeur officiel.
- GRAVIER, Jean-François (1958). *Paris et le désert français*, Paris, Flammarion, 2<sup>e</sup> éd.
- Journal des débats: Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec*, Québec, Assemblée nationale du Québec, 1990.
- KLEIN, Juan-Luis (1981). «Région, redéploiement du capital et coût du travail: contribution à l'analyse de la croissance manufacturière dans la région de Québec», thèse de doctorat, Sainte-Foy, Université Laval, Département de géographie.

- LAVERTUE, Robert (1981). «Régions, classes sociales et industrie: la question beauceronne», Québec, Département de géographie de l'Université Laval, «Notes et documents de recherche», n° 15.
- OPDQ (1988). *Québec à l'heure de l'entreprise régionale: plan d'action en matière de développement régional*, Québec.
- QUESNEL, Louise (1990). «Political Control Over Planning in Quebec», *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. XIV, n° 1, p. 25-48.
- SAVOIE, Donald J. (1992). *Revue sur le développement régional/Regional Development Revisited*, Moncton, Institut canadien de recherche sur le développement régional.
- SÉGUIN, Normand (1980). *Agriculture et colonisation au Québec: aspects historiques*, Montréal, Boréal Express.
- SOKOLOFF, Béatrice (1989). «La place des MRC dans les dynamismes régionaux», *Revue canadienne des sciences régionales*, vol. XII, n° 1, p. 45-60.
- STANEK, Olek (1991). «Conférences socio-économiques, concertation et développement régional: des représentations aux attitudes politiques», UQAR-GRIDEQ.



## La recomposition de l'individu

Les nouvelles éthiques  
Éthique et écologie

Selon le titre d'un petit livre de Felix Guattari, il existerait «trois écologies» (Guattari, 1989). L'auteur définit ainsi trois registres écologiques: l'environnement, les rapports sociaux et la subjectivité humaine. Et il se met à la recherche d'une éthique de l'écologie, qu'il appelle *écogénie*.

Cet essai n'abordera pas directement les questions soulevées par le premier de ces registres. On trouve déjà une abondante littérature sur les problématiques maintenant classiques de l'écologie: énergie, transport, pollution de l'air, de l'eau et des sols, recyclage et conservation, diversité, déforestation, etc.

Le deuxième registre, celui des rapports sociaux, peut être relié assez directement au premier. Par exemple: Quels sont les types de rapports sociaux nécessaires à la mise en œuvre de programmes de recyclage. Nous examinons cette question sous son aspect politique et général en nous demandant: Quel type de projet politique les questions écologiques mettent-elles en jeu? La solution de la crise écologique doit-elle aboutir à une revitalisation de la démocratie? Vu la menace que constitue le recours à un nouvel autoritarisme, déjà prôné par certains sous le couvert des solutions technologiques, ces questions sont à n'en pas douter urgentes pour



208

La composition  
de l'individu

YVES VAILLANCOURT

## Les chemins accidentés Éthique et écologie

Selon le titre d'un petit livre de Félix Guattari, il existerait «trois écologies» (Guattari, 1989). L'auteur définit ainsi trois registres écologiques: l'environnement, les rapports sociaux et la subjectivité humaine. Et il se met à la recherche d'une éthique de l'écologie, qu'il appelle *écosophie*.

Cet essai n'abordera pas directement les questions soulevées par le premier de ces registres. On trouve déjà une abondante littérature sur les problématiques maintenant classiques de l'écologie: énergie, transport, pollution de l'air, de l'eau et des sols, recyclage et conservation, diversité, déforestation, etc.

Le deuxième registre, celui des rapports sociaux, peut être relié assez directement au premier. Par exemple: Quels sont les types de rapports sociaux nécessaires à la mise en œuvre de programmes de recyclage. Nous examinerons cette question sous son aspect politique et général en nous demandant: Quel type de projet politique les questions écologiques mettent-elles en jeu? La solution de la crise écologique doit-elle aboutir à une revitalisation de la démocratie? Vu la menace que constitue le recours à un nouvel autoritarisme, déjà prôné par certains sous le couvert des solutions technologiques, ces questions sont à n'en pas douter urgentes pour

l'éthique de l'écologie et, faut-il le dire, les Québécois n'y échapperont pas.

Ce travail nous conduira au troisième registre, celui de la subjectivité humaine, auquel nous nous intéresserons principalement. Quel est le sujet de la révolution écologique, si révolution il doit y avoir? À quoi se reconnaît-il? Vers quoi tend-il?

### De l'écologie à l'autonomie

*De l'écologie à l'autonomie*, tel est le titre d'un livre cosigné Cornélius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, publié en 1981, ouvrage qui faisait suite à une conférence organisée par les Amis de la Terre à l'Université de Louvain-la-Neuve. La thèse centrale défendue par les auteurs était la suivante: les enjeux de l'écologie ne sont à même d'être compris que si on les insère dans une problématique éminemment politique, celle de l'autonomie sociale et individuelle.

Une juste compréhension des enjeux de l'autonomie semble nécessaire en vue d'une évolution favorable des enjeux de l'écologie. L'œuvre de Castoriadis<sup>1</sup> se présente comme une élucidation de ce qu'est l'autonomie: pour lui, celle-ci consiste en un *projet*. Un projet commencé, inachevé, inachevable certes, mais sans la continuation duquel nous risquerions d'étouffer.

Castoriadis fait remonter l'émergence du projet d'autonomie aux Athéniens, avec la création des institutions de la démocratie. L'autonomie désigne le projet de se donner à soi-même ses propres lois. La société se donne comme l'origine même du pouvoir, plutôt que d'assigner cette origine aux dieux, à la nature ou à leurs mandataires humains, qu'ils soient rois, empereurs ou dignitaires religieux. Concomitante à cette nouvelle représentation de la société et à son activité politique, on trouve l'idée exprimée par Protagoras: «L'homme est la mesure de toutes choses.»

1. Voir particulièrement son article de 1990.

Mais c'est dans nos sociétés occidentales, au moment de leur lente transformation par le capitalisme, avec la prolétarianisation des masses, avec la mécanisation et la parcellisation du travail, qu'apparaît à nouveau l'exigence d'autonomie. Cette revendication, notamment au chapitre de l'organisation du travail, devient l'axe politique du mouvement ouvrier naissant. La participation de tous à la vie du syndicat est d'ailleurs considérée comme une première étape vers l'autonomie ouvrière.

Castoriadis mettra en relation cette revendication d'autonomie du mouvement ouvrier naissant avec les revendications d'autres mouvements sociaux, plus tardifs, tels les mouvements des femmes, des jeunes et des minorités. Elle serait l'unité de signification entre tous ces mouvements participant au projet d'un nouveau type de société qui favorise l'autonomie sociale et individuelle.

Les sociétés occidentales ont donc été travaillées par de nombreux mouvements dont le but était de les transformer en sociétés autonomes. Mais, souvent, ces mouvements ont commis l'erreur de reproduire en leur propre sein la séparation entre ceux qui décident et ceux qui exécutent<sup>2</sup>, cette division perpétuant la structure du pouvoir propre aux démocraties représentatives. Bien que d'autres facteurs puissent être considérés, on ne peut manquer de relier l'apathie politique contemporaine à ce phénomène, dont a résulté une méfiance à l'endroit des institutions ainsi qu'un retrait des gens dans leur sphère privée.

Mais le projet d'autonomie porté par nos sociétés pose aussi la question de l'autonomie individuelle, et ce dans un sens plus positif que le retrait illusoire vers l'autosuffisance. La société civile a massivement rejeté les morales d'autrefois,

---

2. Un des éléments clés du projet d'autonomie, sur le plan de l'organisation sociale, est la révocabilité des élus. Bien que, théoriquement, nos représentants soient révocables, tout le système institutionnel concourt à en faire des représentants permanents, d'où leur «autonomisation» par rapport à leurs commettants. Castoriadis rappelle que la révocabilité et la rotation des délégués caractérisent les institutions démocratiques grecques durant leur période de bon fonctionnement, tandis que leur supplantation par les conseils occultes et cooptés annoncent bien sûr leur décadence.



qualifiées de rigides. Il n'y a plus de codes de valeurs acceptés par tous. Chacun entend se faire soi-même son opinion. Cela dit, envisager la possibilité de cette autonomie individuelle sans un engagement politique actif au sein des institutions de la société serait fort problématique.

Néanmoins, la recherche d'une autonomie individuelle s'opère à des niveaux où l'individu dispose d'une marge de manœuvre, niveaux qui sont autant de possibilités de transformation de lui-même. Castoriadis a illustré cette démarche en prenant en exemple la psychanalyse. Le projet initial de la psychanalyse était d'installer le sujet dans un nouveau rapport avec la partie obscure de lui-même, son inconscient: il s'agissait de ne plus être sous le joug de ses pulsions et de ses fantasmes. Et ce travail d'éclaircissement des contenus de la psyché apparaît comme le versant individuel d'un projet d'autonomie dont le versant social est la participation de tous aux affaires publiques, la remise en question des lois et de leur élaboration, le questionnement sur le sens, ou le non-sens, des fins poursuivies par la société.

Or ces dernières questions sont justement celles du mouvement écologiste. Bien sûr, il aura été précédé par les autres mouvements sociaux que nous venons de mentionner. La voie a aussi été ouverte par certains courants de la philosophie contemporaine, comme la mouvance heideggerienne et l'école de Francfort. La célèbre analyse de Martin Heidegger sur la technique, par exemple, nourrit les critiques des écologistes à l'égard de réformes technocratiques qui laissent inchangé l'essentiel, soit un rapport à la nature marqué par sa réduction en un simple fonds de ressources à exploiter. Cette critique vise aussi le fantasme d'une maîtrise rationnelle de la nature, qui serait d'ailleurs le fait de bien des environnementalistes, au dire des écologistes plus radicaux.

Le mouvement écologiste interroge profondément les fins poursuivies par nos sociétés. Ce qu'il remet en question, c'est l'impératif aveuglant qui commande tout. Cet impératif n'est ni le bonheur ni la liberté ou l'égalité, ces notions qui font bonne figure dans le préambule de quelques documents protocolaires. L'impératif autour duquel tout est ordonné, c'est l'expansion

indéfinie, l'expansion de la production exprimée en termes presque exclusivement quantitatifs, bien sûr liés à la valorisation du capital. Concomitant à ce fantasme, on retrouve celui de la maîtrise rationnelle de tout donné, nature incluse.

L'expansion indéfinie, appelée plus généralement développement, ou développement pour lui-même, se fait au détriment des écosystèmes naturels. Exploitation, saccage, perturbation, rupture, destruction, danger et appauvrissement sont les termes généralement employés pour décrire l'impact sur les milieux naturels. Toutefois, je n'ai pas l'intention d'entrer ici dans la description des enjeux écologiques comme tels, qu'il s'agisse de la déforestation, de la biodiversité, du nucléaire, des déchets dangereux, de la pollution de l'air, des manipulations génétiques, etc.

Cette expansion indéfinie se fait aux dépens des solidarités humaines, en confinant chacun dans la poursuite de sa propre promotion, exprimée elle aussi, pour l'essentiel, en termes quantitatifs. D'où un individualisme exacerbé, n'acceptant de s'oublier bien partiellement qu'au sein de corporatismes qui ne remédient en rien, bien au contraire, à l'atomisation de nos sociétés. Cette crispation des uns et des autres sur leurs privilèges corporatifs est certes un frein puissant au partage de la richesse, à la lutte contre toutes les formes d'inégalités ainsi qu'aux nécessaires transformations visant à répondre adéquatement aux enjeux écologiques. Ici comme ailleurs, l'incapacité des corporations à imaginer des formules comme le partage du travail est un exemple de l'impuissance face à la crise actuelle.

Les luttes menées par les écologistes ont néanmoins entraîné dans leurs sillages nombre de personnes et ont inspiré d'autres mouvements sociaux. Ces groupes et ces personnes ont lutté pour la préservation d'un site naturel, contre l'établissement d'un incinérateur<sup>3</sup> ou d'un barrage<sup>4</sup>, etc. Dans

3. On peut prendre comme exemple le cas actuel de l'incinérateur envisagé dans l'est de Montréal, contre lequel se mobilisent plusieurs groupes populaires.

4. Il y a l'exemple du barrage projeté sur l'Ashuapmushuan au Lac-Saint-Jean, contre lequel un regroupement a obtenu plus de 15 000 signatures.

tous ces cas, comme dans tant d'autres, ils luttent aussi pour préserver leur capacité d'autodétermination, autodétermination collective, en tant que communauté locale refusant de se voir imposer un projet par une administration centralisée; autodétermination individuelle, comme personnes refusant que leur assentiment soit monnayé par diverses formules compensatoires, alors qu'elles ont à perdre un milieu unique auquel se rattache parfois toute une vie. Et aussi en tant que personnes, seules ou en groupes, qui s'insurgent contre le battage publicitaire qui est l'apanage des grands promoteurs et qui y répliquent en élevant le débat au lieu de l'abêtir<sup>5</sup>.

Les écologistes ont ainsi contribué à mettre en évidence les failles des processus décisionnels, lesquelles permettaient la poursuite effrénée et aveugle de l'expansion indéfinie. Et ils nous ont montré qu'il fallait apprendre à limiter nos besoins, comme société et aussi comme individus.

Au cœur des enjeux écologiques donc, il y a la revendication d'autonomie. Participer au processus de prise de décisions, non pas d'une manière technique, parcellarisée ou sectorielle<sup>6</sup>, mais en interrogeant les fins poursuivies, en

5. Pensons à la simplicité, mêlée de rouerie, du gouvernement du Québec qui voulait diviser les études d'impact du projet Grande-Baleine, en étudiant d'abord et séparément ceux de la route, alors que celle-ci ne trouve évidemment sa justification qu'avec la réalisation du projet. La construction rapide de la route, à un coût de plusieurs centaines de millions, aurait ensuite accru la pression pour aller de l'avant avec les barrages. Cette stratégie irrationnelle du point de vue de l'évaluation environnementale a soulevé un tollé qui a forcé le gouvernement à tenir des audiences publiques sur l'ensemble du projet.

6. L'actuel débat sur le mandat du BAPE (Bureau d'audiences publiques sur l'environnement) porte là-dessus. Lorsque le BAPE s'est cru autorisé, dans son rapport sur le projet Soligaz, à questionner la pertinence d'investir dans la pétrochimie, et ce dans un contexte de développement durable (ce qui semble être le mandat confié au BAPE par le ministère de l'Environnement), on a assisté à une levée de boucliers de la part de la classe politique, de l'industrie et des syndicats. Selon eux, le BAPE aurait outre-passé son mandat. Seules les conséquences environnementales du projet le concerneraient, et non les retombées économiques par rapport à celles

remettant en question l'organisation globale de la société productrice d'individus aliénés à la nature, aux autres, ainsi qu'à eux-mêmes.

Plusieurs écologistes croient que nos sociétés s'acheminent vers une croisée des chemins: ou bien une autonomie accrue et significative des personnes et des communautés, source de réponses démocratiques aux défis de la crise écologique et sociale; ou bien, face à cette crise aiguë, un durcissement du pouvoir, légitimé par l'apathie politique de la société civile. Dans ce dernier scénario, l'écologie pourrait servir de prétexte idéologique pour maintenir les privilèges des puissants d'aujourd'hui, ceux-là mêmes qui nous mettent en garde contre les dérives de l'«écolocratie», mais qui déjà intègrent l'expertise du génie environnemental. Hydro-Québec a bien coupé son énergie «propre» à des milliers d'abonnés durant l'hiver car, comme le dit si bien l'écologiste Barry Commoner, avec les ressources naturelles il ne saurait y avoir de *free lunch*.

L'autonomie, susceptible de responsabiliser les personnes et les communautés face aux enjeux écologiques, serait donc le pivot de l'éthique écologique recherchée. En outre, l'autonomie apparaît comme une valeur qui correspond bien aux objectifs de communication et de consensus, objectifs maintenant très prisés dans nos sociétés. L'autonomie fait elle-même consensus, car elle implique que chacun soit libre de sa voie, creuse ses interrogations et laisse ouvertes ses réponses, tout en favorisant la créativité à cet égard<sup>7</sup>.

Mais l'écologisme pose aussi d'autres questions. Car sur le chemin de l'autonomie s'ouvrent d'autres chemins. Ainsi, certains courants de l'écologisme voient dans la revendication d'autonomie le renforcement de la névrose obsessionnelle du sujet en tant que centre fantasmatique du monde entier. Ils doutent que l'autonomie puisse rendre la personne et la

---

d'une usine de recyclage de plastique, par exemple. Tout débat de fond sur les politiques économiques du développement durable fut ainsi esquivé et le BAPE fut mis devant le fait accompli: étudier Soligaz et rien d'autre! Voir à ce sujet Boulais et Vaillancourt (1991).

7. Ce qui serait toutefois la meilleure des hypothèses.



société responsables *devant* la nature, à moins que l'anthropocentrisme propre à notre culture ne soit battu en brèche. En tout cas, si ces courants admettent que la question de l'autonomie est centrale dans la détermination des rapports de la société à ses institutions, rapports dont dépend dans une certaine mesure l'évolution des enjeux écologiques, cela n'en fait pas pour eux la question primordiale pour autant. Le mouvement Deep Ecology, par exemple, n'accepterait jamais que la problématique dont il traite soit coiffée de la formule «De l'écologie à l'autonomie». Peut-être consentirait-il à dire: «De l'autonomie à l'écologie», pour signifier que l'autonomie du sujet, son déconditionnement par rapport à l'aliénation de la société actuelle, l'amène à la question primordiale, qui est celle des rapports entre humains et non-humains. D'ailleurs, cette autonomie ne serait pas prise au sens politique où nous l'entendions, mais plutôt dans un sens spiritualisant de méditation et de détachement.

Donc, dans le contexte du changement de paradigme que l'écologisme tente d'instituer, autour des notions d'interrelations et de solidarité visant à remplacer celle d'individualités séparées, indépendantes et concurrentes, que signifie effectivement être autonome? La crise écologique et sociale, déjà au seuil de rupture sur certains continents, nous oblige à une ouverture à l'autre. Pour s'ouvrir pleinement à ces questions, l'éthique de l'écologie doit-elle porter sur la constitution d'un sujet autonome? Bref, comment penser l'autonomie du sujet en dehors du projet cartésien de domination de la nature?

### L'écologie de l'autre homme

L'état des inégalités entre les hommes d'aujourd'hui se passe de commentaires. Mais les inégalités à venir pourraient être d'un ordre plus effrayant encore si un redressement n'est pas rapidement effectué. Le système économique et politique mondial actuel entretient et aggrave, notamment au Tiers Monde, une crise écologique et humaine aux proportions bouleversantes, malgré la banalisation de toute cette misère



par notre société de communication où, comme le dit Baudrillard, la pléthore des signes volatilise le sens. Ce qui, dans la vie quotidienne de chacun de nous, évoque cette crise écologique et humaine n'atteint que rarement l'état d'extrême dénuement qui est le sort de populations entières.

L'indifférence face à la crise actuelle et à venir est le sujet de préoccupations plus graves. Certains promoteurs du projet de développement durable font des efforts louables pour faire comprendre aux sociétés industrielles avancées que leur avenir est lié à celui des autres sociétés. Le développement durable sera planétaire ou ne sera pas. Néanmoins, il y a aussi des analystes pour entrevoir un scénario selon lequel nos sociétés industrielles avancées abandonneraient à leur sort les autres sociétés et prendraient des mesures draconiennes pour s'en protéger<sup>8</sup>. À ces initiatives viendraient s'ajouter d'autres mesures, internes celles-là, visant à protéger la partie aisée de la population contre une masse grandissante d'exclus et de laissés-pour-compte. Et n'allons pas croire que le Québec n'a pas déjà ses porte-voix (porte-drapeau et porte-flambeau) pour que soient instaurées de telles mesures.

Parmi les bonnes gens d'aujourd'hui, parmi les éthiciens, les économistes, les écologistes et les nouveaux guides spirituels, il s'en trouve plusieurs pour dire comme Pascal: «Voilà ma place au soleil. C'est là le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.»

Voilà le sujet de réflexion d'un penseur comme Emmanuel Levinas dans sa recherche d'une éthique de notre temps. Citons ce passage où nous voyons le point d'intersection entre l'éthique et l'écologie dans sa pensée:

---

8. «Pendant ce temps, la périphérie grondera. Aux yeux de milliards d'hommes en Afrique, en Amérique latine, en Inde et en Chine, rien n'aura été changé à leur misère. Les cours des matières premières continueront à s'effondrer. Les marchés des espaces dominants resteront fermés à leurs produits. Dans un désespoir révolté, ils assisteront au spectacle de la richesse des autres. Beaucoup tenteront de quitter ces lieux de misère pour aller vivre et travailler dans les espaces dominants. Ceux-ci se barricaderont, réserves closes, assiégées, aveugles au sort du reste du monde.» (Jacques Attali, 1990.)

Mais les contradictions qui déchirent le monde raisonnable, issu prétendument de la législation transcendantale, ne ruinent-elles pas l'identité du subjectif? Qu'une action puisse être embarrassée par la technique destinée à la rendre efficace et aisée; qu'une science, née pour embrasser le monde, le livre à la désintégration; qu'une politique et une administration guidées par l'idéal humaniste, maintiennent l'exploitation de l'homme par l'homme et la guerre — ce sont là de singulières inversions des projets raisonnables, disqualifiant la causalité humaine et, par là même, la subjectivité transcendantale comprise comme spontanéité et acte. Tout se passe comme si le Moi, identité par excellence, faisait défaut à lui-même, n'arrivait pas à coïncider avec lui-même. (Levinas, 1972, p. 97.)

Une critique radicale. À ma connaissance, l'œuvre entière de Levinas ne contient aucun désaveu aussi catégorique de l'humanisme et de la modernité.

Ce passage donne beaucoup à penser. Levinas y reprend le thème heideggerien de la science technicisée, qui est l'expression de la volonté conquérante (et destructrice) de l'homme sur la nature. Ce thème concerne les problèmes de la quantification et de la réification. Levinas parlera, dans toute son œuvre, de la réduction de l'altérité au même, et c'est à ce propos, comme nous le verrons, qu'il débouche sur ce que Guattari a appelé une «écosophie».

Autre thème emprunté à Heidegger, celui que la politique conduit à une déresponsabilisation. Il existerait quelque chose comme une détermination essentielle du politique, au sens qu'à l'ère des sciences technicisées, celui-ci ne peut manquer d'être lui aussi calcul et technique. Cette technicisation amène l'individu à se démettre de ses responsabilités. Rappelons le débat chez les Verts allemands à la fin des années soixante-dix, entre les «Réalos» et les «Fundy»; ces derniers refusaient d'investir la scène politique à partir de ces arguments, inspirés d'Heidegger et de l'école de Francfort.

Pour Levinas, la déconfiture des projets de la Raison (qui est devenue une raison instrumentale) fait surgir la question de la difficulté du moi à coïncider avec lui-même. La philosophie

de Descartes, celle de Kant et plus tard celle de Hegel appelaient de leurs vœux cette adéquation du sujet à soi, dont le résultat serait un sujet autonome, producteur de son histoire, ramenant le monde à sa dimension et réduisant toute altérité à un Même issu des lois de sa raison. En fait, pour Levinas, l'échec des projets de la raison traduisent rien de moins que la faillite du projet philosophique d'un «sujet transcendantal». Ce sujet a nié les altérités que représentaient pour lui la nature et les cultures autres que la sienne, et maintenant il voit les conséquences désastreuses de cette négation. Il devra, sous peine de sombrer plus profondément dans les «contradictions qui déchirent le monde raisonnable», s'ouvrir à ce qui n'est pas réductible au projet de la raison et des sciences technicisées. Pour Levinas, c'est l'éthique révélée par les Écritures. Pour l'écologie, notamment la Deep Ecology, ce sera la sagesse des équilibres que nous pouvons découvrir dans la nature, ainsi que dans certaines cultures, telles celles des autochtones.

Il s'agit donc, pour Levinas, d'inviter à une sortie du Moi, c'est-à-dire de nous déprendre de ce qui nous rive à nous-mêmes, en vue d'aller à la rencontre d'autrui, car cet autrui en appelle de notre responsabilité. Cette responsabilité pour autrui est aux yeux de Levinas infinie et, face à l'échec du projet d'un sujet transcendantal, elle est véritablement ce qui fonde l'individu: «L'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place.»

D'où me vient ce choc quand je passe indifférent sous le regard d'autrui? La relation avec autrui me met en question, me vide de moi-même en me découvrant des ressources nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder. (Levinas, 1972, p. 50<sup>9</sup>.)

9. «Je ne me savais pas si riche.» L'écologie nous apprend en effet que nous sommes riches de la richesse (menacée) des autres, et pauvres de leur pauvreté. Nous sommes riches de la forêt tropicale, de ses ressources en biodiversité et de ses capacités de photosynthèse. Mais nous en sommes pauvres, comme les paysans et indigènes réprimés, lorsqu'elle recule pour faire place aux terres de pâturage alimentant nos fast-foods. Nous ne savons pas distinguer les vraies richesses des faux biens.

La rencontre d'autrui révèle des ressources qui sont des responsabilités. Cette non-indifférence face à autrui et la responsabilité qui en découle sont gages de la solidarité humaine.

Souvent, Levinas cite le psaume: «Je suis étranger sur cette terre, ne me cache pas tes commandements.» Il veut ainsi qualifier notre condition, ou plutôt notre «incondition» d'étrangers. Il veut signifier que personne n'est chez soi, à l'abri des contrecoups qui arrivent aux autres. Voulant se détacher de certains aspects de la philosophie d'Heidegger, Levinas se défie de l'exaltation des forces du terroir. Et nous savons qu'en réaction à l'agression de la nature et des communautés humaines par un système de production déréglé, une panique égoïste guette.

Donnons l'exemple du cynisme calculateur d'un Garrett Hardin (1989) qui invite à laisser mourir de faim les Éthiopiens et autres humains en trop sur la terre. Cet écologiste considère la solidarité humaine comme une «impossibilité pure». Par contre, l'impitoyable sélection naturelle resterait la meilleure façon de réguler une population qu'un sol à bout de ressources ne peut plus nourrir. Or Hardin néglige le fait que la famine dans le monde a des causes anthropiques dont les sociétés nanties portent une part de responsabilité. Cet aveuglement l'amène à propager une vision égoïste et étriquée du «sol nourricier.» Et pourtant, les sociétés riches savent bien que leur sol nourricier est la terre entière, elles qui savent où se procurer le thé et la canne à sucre...

L'éthique de Levinas se présente donc comme une réflexion sur le courage de la subjectivité humaine face à autrui — l'humanité entière — et, dans un défi de la mort, l'humanité future. Évoquant «l'avenir que donne la mort», Levinas parle d'un temps sans fin, qui n'est pas celui d'une éternité immobile, mais du travail continué, dont l'œuvre encore une fois ne nous appartient pas, mais appartient à nos descendants. On l'aura compris, l'éthique de Levinas est d'une austérité plus sévère et plus lancinante que «l'austérité joyeuse» dont nous a parlé l'écologiste Pierre Dansereau. Elle a en son cœur une expérience du Moi qui est, dans les termes



de Levinas, «nausée», celle du moi consommateur et rivé à lui-même, destructeur inconscient des richesses d'autrui. Par ailleurs, de par sa compréhension si négative du politique, l'éthique de Levinas confine au désespoir, car l'entreprise que les écologistes veulent réussir n'a que bien peu de temps devant elle pour se passer du politique. Et comment être responsable devant la Cité des hommes, si ce n'est politiquement?

C'est pourquoi j'aimerais conclure en suggérant une voie qui semble dépasser l'opposition apparemment inconciliable entre les perspectives politiques de Castoriadis, toujours fondées sur le projet d'un sujet autonome, et celles de Levinas, invitant au dépassement du moi et à la responsabilité pour autrui, sans souci des assises politiques d'une telle responsabilité. Il s'agit du courant de la Deep Ecology représenté par Arne Naess<sup>10</sup>. Naess a tenté d'élargir la conception du Moi, par ses virtualités d'identification aux autres (y incluant les non-humains). Il qualifie cette démarche de «libération heureuse», car le moi réduit à lui-même est justement celui qui est le plus aliéné. Pour Naess, cette libération heureuse passe par la compréhension de nos liens avec ce qui nous entoure, pour que nous puissions enfin agir de façon rationnelle et autonome. Ces possibilités d'identification aux autres et de solidarité, d'autonomie et de responsabilité pourront nous rendre heureux, et ce plus assurément qu'une poursuite d'un niveau de vie exprimé matériellement et restreignant le moi à une dimension étriquée et aliénante.

Ne voulant pas faire de spéculation philosophique sur le thème des «possibilités d'identification», Naess s'inspire de l'expérience des écologistes de terrain, qu'il croit partagée par un nombre grandissant de ses contemporains, et des luttes politiques qu'ils ont entreprises souvent avec la participation des populations. Ainsi est dépassée, selon moi, l'opposition

---

10. Philosophe norvégien qui a lancé le terme de *Deep Ecology* en 1973, traduction que j'ai présentée dans «Le superficiel et le profond», dans la revue *Médium* d'avril 1991. Naess a élaboré un panthéisme inspiré de Spinoza, de Gandhi et de l'écologisme de terrain.



entre les thématiques riches et engagées de Castoriadis et de Levinas, opposition que j'ai, il faut le dire, bien schématiquement présentées ici.

### RÉFÉRENCES

- ATTALI, Jacques (1990). *Ligne d'horizon*, Paris, Fayard.
- BOULAIS C. et Y. VAILLANCOURT (1991). «L'analyse superficielle des anti-écologues», *Le Devoir*, 26 juin.
- CASTORIADIS, Cornélius et Daniel COHN-BENDIT (1981). *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil.
- GUATTARI, Félix (1989). *Les trois écologies*, Paris, Galilée.
- HARDIN, Garrett (1988). «Discriminating Altruisms», *Deep Ecology*, Calif., Avant Books.
- LEVINAS, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana.

LOUIS ROUSSEAU

Silence, bruits,  
liens, citoyenneté: l'espace de la  
transcendance québécoise

Ne pas reprendre le récit. Résister à la tentation du sentier familial, mille fois battu par les questions personnelles comme par le traitement le plus érudit du métier d'interprète du temps que je pratique depuis mes vingt ans, celui d'historien de la tradition catholique québécoise. Tourner le dos autant à l'héritage qu'au projet. Quitter l'abri d'un fleuve de continuité d'où pourrait couler l'avenir à travers toutes les transformations concevables. Me retirer de la métaphore mère pour tenter de voir autrement le présent et l'avenir de la dimension religieuse travaillant ce fragment d'humanité qui joue à vivre au nord-est de l'Amérique. Espérer ainsi pouvoir accueillir des questions interdites d'aveu pour ma génération, la dernière à penser qu'elle a su et expérimenté ce qu'était la religion avant d'en déclarer l'espace mort pour mieux naître en humanité. Assumer maintenant l'urgence de reprendre la parole publique de l'intellectuel proposant des voies par ses questions. Ne pas savoir. Ne plus savoir comme il y a vingt ans, et pour cela, accepter d'écrire dans la nuit au milieu d'un balisage qui change de position d'heure en heure. Tenter d'émettre quelques avis utiles aux navigateurs égarés que nous sommes tous devenus. Tous ces infinitifs qui cachent autant un devoir

devenu impérieux qu'un goût de parler et une peur blanche. Puisqu'il faut bien aussi qu'un témoin des horizons extrêmes de la transcendance accepte l'invitation à dire.

Ai-je désespéré de comprendre, de traverser la vie québécoise dans ses structures et son évolution, d'en saisir les ressorts profonds au moment où elle continue à bouger en s'éloignant d'un passé auquel nos travaux d'historiens ont donné une forme intelligible de plus en plus complexe et précise, ajustée à la richesse même de la réalité? Il y a tant de noirceur dans le présent et l'avenir immédiat. J'ai tellement perdu de certitudes qu'effectivement mes doigts restent suspendus lorsque je me propose d'esquisser des traits d'avenir. Je ne sais plus trop d'ailleurs à quoi ma parole peut servir, en dehors des recours de la mémoire savante où je me suis abrité depuis tellement d'années, y trouvant un espace d'hypothèses et de reconstruction à partir des débris laissés par les morts. Mais la religion des vivants, de nos enfants, la nôtre, que puis-je en dire? Il semble que l'histoire soit accrochée aux herbes d'un marécage, que nul mouvement net ne soit perceptible, repérable, matière à décèlement et commentaire. Ne sommes-nous pas aveuglés par la nuit insensiblement tombée tout autour?

### Il n'y a plus de mots

Il convient ici de faire une première station, d'accepter de subir le spectacle de notre nuit.

Il n'y a pas de mots. Il n'y a plus de mots depuis la fin des années soixante. La nuit est d'abord tombée sur un domaine entier de notre langage, celui qui s'organisait avec une logique sans faille comme la réplique céleste de notre merveilleux cadastre terrestre. Un monde. Nous nommions cela «la mort de Dieu», recevant de théologiens anglo-saxons l'écho apprivoisé des annonces nietzschéennes. Et pourtant combien familier nous était le continent théiste. Du plus ancien modelage de notre langue commune par le *Catéchisme du diocèse de Québec* (1703) et les milliers d'heures de prédica-

tions entendues par chacun, jusqu'au passage obligé de l'élite masculine puis féminine dans l'habitable sec de la scolastique aristotélico-thomiste, une grille à la fois simple et capable d'englobements extrêmement complexes avait été domestiquée jusqu'à saturation d'évidence. On ne peut comprendre la culture catholique du xx<sup>e</sup> siècle dont nous sommes issus sans souligner l'importance de cette strate métaphysique qui servait d'espace commun de signification au cancre du catéchisme comme au théologien. Onto-théologie, avait écrit Heidegger, et dont la mort s'effectuait depuis le xix<sup>e</sup> siècle dans la culture européenne. Mais nous n'étions pas là! Il y avait eu encore un siècle entier au cours duquel le sous-ensemble culturel catholique, partout, avait pu continuer à constituer un univers aux parois filtrantes assez étanches pour abriter un système du monde traditionnel, vivant et capable de tenir l'altérité moderne croissante à distance suffisante. Nos mots étaient valides bien au-delà du Québec, dans tous les pays, dans toutes les langues, partout où la catholicité internationale était implantée. Qu'elle fut religion majoritaire, au Québec ou en Espagne, ou minoritaire, comme aux États-Unis, ne changeait d'ailleurs rien à sa capacité de constituer une totalité culturelle pour ses participants.

Avec un synchronisme qui étonne encore aujourd'hui beaucoup plus qu'il ne se laisse comprendre, le territoire métaphysique de la langue religieuse s'est brusquement volatilisé au cours des années soixante, partout et à tous les niveaux de la communication, de la langue des catéchismes à celle des titres savants de la théologie. Au Québec, par exemple, les théologiens cessent subitement d'évoquer l'influence de Thomas d'Aquin en 1965, au même moment où l'on réforme radicalement les catéchismes et le contenu des sermons qui deviennent des homélies.

Le tourbillon général des opinions attirées par les assemblées conciliaires romaines a certes validé cette précipitation hors de l'enclos des mots hérités de la culture ancienne et tout métissés d'ailleurs de couleurs gréco-romaines. Mais le mouvement de fuite irrépressible venait d'ailleurs, d'un goût sauvage pour l'immanence, pour *ce monde-ci*. De la

réception de la phénoménologie (Merleau-Ponty) dans les facultés catholiques, à la revalorisation du langage symbolique premier (Ricoeur), en passant par la fascination nouvelle pour la psychanalyse (Freud, Lacan), jadis interdite, ou pour l'anthropologie culturelle relativisante (les Américains, Lévi-Strauss), il se découvre partout à l'œuvre une passion pour comprendre l'opération du monde laissé à lui-même, sans recours externes. Il n'est guère utile de banaliser cette véritable révolution culturelle en la qualifiant de vaine tentative de mise à jour d'un monde catholique si irrémédiablement en marge de la modernité. Ce déplacement subit doit continuer à interroger ceux qui ne croient plus à une histoire axiale. On en retrouve la présence ailleurs que dans la théorie. Le bonheur terrestre, sensible, devient le centre des aspirations qui esquissent une nouvelle morale face à laquelle la condamnation de «la pilule» (1968), et les modèles de la vie religieuse fondés sur la fuite et le mépris du monde s'avèrent impuissants à endiguer les démarches concrètes de la liberté des couples comme celle des femmes et des hommes consacrés qui émigrent en masse hors des grilles célestes. Même prise au sérieux de la mondanité et de l'historicité dans la sphère de l'action collective où les projets politiques prennent chair: moderniser la société par le biais de l'État, puis faire advenir la société égalitaire, libérée des principales servitudes, dont celle de la domination nationale. Tout le monde sait, mais personne n'a encore osé l'examiner, la contribution majeure des acteurs sociaux dont la formation et la motivation s'inscrivaient directement dans le champ religieux. Lorsque la génération suivante, la mienne, se joindra au courant révolutionnaire marxiste et énoncera nettement son athéisme, sans qu'il soit alors nécessaire d'ailleurs d'en faire tout un plat, il y a gros à parier que, dans la séduction initiale de l'engagement, dans la fascination exercée par l'image d'une eschatologie *réalisée dans l'histoire*, avatar moderne de l'utopie évangélique, jouait davantage que l'expérience prolétarienne souvent accessible toutefois par l'héritage familial.

Il faut évoquer tout cela pour arriver à penser correctement le tracé d'un déplacement culturel global dont l'effet



largement imprévu aura été de nous priver de signifiants permettant d'explorer ce qui ne cesse pourtant de pouvoir advenir aux limites de l'expérience humaine. Tout ne tient pas qu'aux mots, mais sans mots il n'y a pas d'accès au domaine religieux. Et les mots ne vivent toujours que dans les longues chaînes autorisées par des dynamiques culturelles spécifiques.

Il n'y avait pas que destin de dérive dans cette sortie de l'ancien enclos du langage. Il y eut choix stratégique, proposition, pressions politiques au sein de l'appareil ecclésiastique, victoire des réformateurs. (Je dois écrire tout de suite que j'étais profondément d'accord avec cette tendance et qu'aujourd'hui que le recul nous est possible, je ne puis qu'en analyser certaines conséquences sans disposer d'aucune sagesse rétrospective.) Laisser la langue sacrée perçue comme irrémédiablement coupée du monde pour la remplacer par quoi? Par la langue biblique et ses gloses dévotes ou savantes! Les renouveaux bibliques, patristiques et liturgiques du <sup>xx</sup>e siècle, sans exclure le nouveau climat engendré par le dialogue entre les différentes Églises chrétiennes, suggéraient cette voie. N'avait-elle pas permis aux traditions issues des réformes du <sup>xvi</sup>e siècle de lier l'expérience spirituelle des masses avec la montée de la modernité économique, sociale et culturelle? Certes, mais les historiens devraient savoir le piège de toute référence historique transformée en modèle.

Ce que l'on n'avait pas aperçu en proposant cette stratégie de changement, c'est le fait tout aussi incontestable que paradoxal que le texte biblique ne fait pas partie de la culture religieuse populaire catholique, comme il est devenu constitutif de celle des Églises protestantes. Cela veut dire que le fidèle catholique n'a pas fait sien, par acculturation religieuse réussie, ce langage ancien traduit dans sa langue vivante, que celui-ci ne provoque pas généralement en lui ce passage essentiel du profane au sacré, ce décrochage du cercle de la familiarité vers le domaine de l'altérité en quoi se caractérise l'opération sémantique spécifique au religieux. L'erreur de perspective provient de ce que le groupe clérical des réformateurs avait fait de la Bible et de la liturgie son nouvel espace

d'expérience religieuse réussie et qu'il a cru souhaitable d'en exporter le modèle vers la masse rapidement, impérativement et exclusivement. Or il ne suffit pas de fournir de nouvelles phrases pour que s'accomplisse l'acte créateur de la parole que présuppose l'accès réussi au sacré. Les locuteurs spécialisés, les prêtres, ont majoritairement traité le français biblique comme des énoncés tirant leur effet de la simple diction, ce qui était le cas du latin en tant que code sacré hermétique; ils ont ignoré la nécessité d'agir sur le sens qui s'impose dans le cas d'une langue vivante qui est condamnée si elle renonce à se produire comme poésie. Une génération plus tard, on constate combien peu le langage biblique, nouveauté pour une population de culture catholique, a été reçu et apprivoisé par le plus grand nombre comme une aire signifiante appropriée. Nous aurons l'occasion, plus loin, de nous arrêter à ce qu'il reste de la Tradition dans la conscience du plus grand nombre. Restreignons notre aire de vue au domaine des créateurs culturels, ceux chez qui la perte du langage risque d'avoir pesé le plus lourd et dont les inventions cherchent, à l'occasion, à percer la nuit.

Aucun bilan, bien sûr, puisque je n'en ai ni les moyens ni l'ambition dans la réflexion générale que je me propose. Quelques cas seulement, pour mettre la pensée du présent en chemin.

Il y a quelque temps, le Festival international de Lanaudière présentait une création de Lauber, une *Messe de Requiem* tout à fait remarquable par son écriture et son exécution par l'orchestre et les chœurs. Le programme permettait de faire la comparaison avec une œuvre de Mozart sur le même thème et d'apprécier, à deux siècles de distance, la fécondité continue de ce motif rituel par-delà les ruptures audibles dans le langage musical. Appelé à commenter son œuvre, la créatrice commençait par affirmer, comme elle croyait devoir le faire pour éviter la marginalisation de son inspiration par ses auditeurs, qu'elle n'avait pas voulu écrire une œuvre religieuse, ni catholique ni protestante. Face à un commentateur qui la sollicitait en sens contraire, elle ajoutait qu'elle avait pris quelques libertés face au texte traditionnel en introdui-

sant des phrases de diatribes entre l'homme et Dieu, tirées du livre de Job, pour faire plus humain! Dans une œuvre antérieure, un *oratorio*, elle avait eu certes recours aux avis d'un prêtre médiéviste (cela faisait-il alors de sa musique une œuvre religieuse?), mais pas cette fois. Ce dialogue m'a semblé un excellent exemple, parmi bien d'autres, pour illustrer notre situation actuelle tendue entre le refus des signifiants qui ne semblent désigner encore que des systèmes institutionnels (les clercs, les Églises) perçus comme ayant confisqué toute la profondeur humaine de l'espace culturel et le besoin d'explorer de nouveau les frontières d'une existence (la mort, dans ce cas) qu'on ne veut décidément plus laisser aux mains des publicitaires qui bourdonnent autour du territoire étroit du bonheur à peu de frais et du discours politique confisqué par l'économisme. Mais nous n'avons plus de mots pour désigner cette région de l'Autre. Alors la musique, qu'on pense à Gilles Tremblay ou à Claude Vivier par exemple, la danse et un théâtre de plus en plus gestuel tentent de faire advenir l'extrême au-delà des mots, dans la nuit des représentations. Ou bien on réinterroge des fragments morts de notre mémoire chrétienne ou grecque, des récits, des rites, une langue d'où est disparue la ligature au pouvoir social et qui se mettent ainsi à la libre disposition des recherches des interprètes de notre condition actuelle. Désenchantés par la critique, de précieux rebuts auxquels on a cessé de croire offrent leurs corps pour de nouvelles traversées du sens. Fugitivement, comme des oiseaux de nuit. Et on découvre un public nombreux qui attendait ces bateaux passeurs pour partir vers ce que nuls mots ne savent dire. Emportements.

Je voudrais bien risquer ici une image tirée de la tradition mystique et qui me hante depuis des années. Qu'est-ce que cet épuisement que nous avons connu sur le tard, après bien d'autres sociétés occidentales, si ce n'est, pour ceux et celles qui se sont joints à l'advenue de la modernité pour vivre ensuite la fin des utopies, l'épreuve de la perte de tout point d'appui sensible et intellectuel sur quoi fixer un désir qui n'a de cesse cependant de refuser la clôture de son mouvement. Que reste-t-il sinon la pure station devant un hori-

zon vide? Et cette station, lorsqu'elle connaît le courage de se maintenir ainsi sans céder ni au désespoir ni au cynisme, lorsqu'elle assume l'être sans repères de la folie, n'est-elle pas homologuable à ce que la mystique occidentale nomme la nuit des sens et de l'intelligence, la mystique grecque l'apophatisme et la mystique orientale la conscience du caractère radicalement illusoire de la réalité? On me reprochera certainement, pour toutes sortes de raisons, cette proposition qui cherche à nommer quelque chose du mouvement de transcendance qui affecte l'existence de tant de contemporains en ce moment situé entre la fin et le début. Qu'ils se nomment croyants ou incroyants change peu à l'affaire. Chacun n'a qu'à chercher la preuve en lui-même. Certains la trouveront peut-être. Mais pour le plus grand nombre, sans doute, cette position est intenable. Toutes sortes de nouveaux foisonnements religieux ne le démontrent-ils pas à l'évidence?

### Beaucoup trop de mots

Examinons le pays de l'aube et de la lumière, celui qu'explorent, par exemple, les nouveaux convertis. Ici surabondent les signes, le plus souvent inédits chez nous, de l'altérité.

S'il est un phénomène qui agace les intellectuels formés à la raison critique, tout particulièrement ceux qui ont applaudi à l'expulsion de l'institution ecclésiastique du lieu de la centralité idéologique et sociale et, ce faisant, ont cru voir advenir enfin au Québec une culture qui s'appartiendrait à elle-même en se dispensant des recours religieux, c'est bien l'apparition, dès le début des années soixante-dix, de formes inédites, vigoureuses, «missionnaires» même le plus souvent, où il était bel et bien possible de reconnaître, quoiqu'en disent et pensent leurs adhérents, des signes irréfutables de religion. Le rideau à peine tombé sur ce que l'on estimait être le dernier acte de la Grande Église, voici que commençaient à se multiplier des scènes proposant l'appartenance volontaire à des démarches dont le trait fondamental était de rompre la



frontière récemment apprivoisée de la rationalité et de la potentialité de la culture moderne.

Depuis vingt ans, le foisonnement des courants, mouvements, sectes ou Églises donne lieu à un renversement de l'image que l'on se faisait du sort de la religion dans la culture contemporaine, en même temps qu'il posait aux analystes des sciences humaines osant s'y aventurer de multiples défis d'interprétation dont le moindre n'était pas celui d'apprécier le caractère religieux ou non de l'objet à étudier. Les changements constants qui ont illustré ces décennies rendent prudents tous les observateurs et suspects tous les jugements définitifs. Tout a été annoncé, de la fin des religions au début d'un nouvel âge de l'humanité marqué par l'accès de tous les êtres humains à un haut niveau de conscience religieuse! Je ne puis rien annoncer, rien voir venir pour demain qui aurait une forme précise. J'entends et je lis trop de déclarations qui ressemblent à de la prophétie et je n'ai pas ce type de clairvoyance dans mes yeux domptés par la pratique historique. Que puis-je voir alors en me contentant de regarder attentivement tout autour?

Si l'on accepte d'utiliser provisoirement les repères simples d'une généalogie qui n'explique pas beaucoup, mais permet néanmoins d'identifier d'assez haut quelques grands archipels dans la nouvelle religiosité contemporaine, il est possible de reconnaître la présence de trois ensembles: un premier qui est porté par le champ de la psychologie occidentale centré sur la croissance de la psyché individuelle et son accès à un niveau méta-égotique; un second qui s'inspire directement des traditions orientales, y compris dans son langage et ses techniques rituelles; un troisième où se réactive l'expérience religieuse de ses participants à partir du réservoir des symboles de la tradition monothéiste méditerranéenne. Au sein de chacun de ces ensembles, entre chacun d'eux ainsi qu'avec les fragments symboliques légitimant la modernité, le recours scientifique notamment, il se produit une fertilisation croisée incessante, un véritable métissage qui devrait nous avertir que s'agite là, dans l'imprévisible, un bouillon de culture particulièrement révélateur de la situation actuelle de notre société.



Les individus ayant effectué des démarches personnelles pour entrer en contact direct avec ces mouvements et groupes et s'y agréger pour une certaine durée constituent certes une minorité de pas plus de 10 %. Mais si on prend soin d'élargir le regard au cercle de la population touchée par les multiples facettes de la diffusion médiatique de ces phénomènes et pour laquelle ces modes de penser et d'agir accèdent au statut de possibilités d'existence, alors la taille réelle du processus de reconstruction en cours interdit la complaisante dénégation si familière aux intellectuels gardiens de la légitimité de la rationalité moderne.

Ici encore je m'interdis de résumer la littérature savante récente qui provient des milieux de la sociologie, de l'anthropologie et de la religiologie. Au-delà des monographies descriptives, on peut y découvrir des essais d'interprétation qui étonneront plusieurs. À nouveau y apparaît la centralité de la question de la dynamique religieuse dans le processus d'auto-engendrement de la société, intuition durkheimienne pour ainsi dire reléguée au grenier des sciences humaines depuis la Première Guerre mondiale. Je préfère continuer à marcher dans ce sentier de traverse emprunté au départ et qui se brûlait dans le désert du langage. Que cherche donc à dire le bruissant orage de mots, de gestes rituels et d'émotions qui saisissent le voyageur franchissant la frontière des nouveaux foisonnements religieux?

Il donne à entendre et à voir une protestation, un refus, l'établissement d'une polarité, qui sous divers stratagèmes, tente de mettre fin à la dérive de fond qui entraîne le monde occidental à fabriquer et à renforcer toujours davantage des réseaux rationnels de signes et de pratiques qui fragmentent l'univers des représentations et des objets de désir pour ne laisser être que des ustensiles, des fonctions unidimensionnelles efficaces dans d'étroits périmètres, mais incapables d'articuler la proposition d'un monde qui fasse globalement sens et de ce fait alimente un vouloir vivre, une énergétique qui fait maintenant défaut tant aux individus qu'aux grands ensemble sociaux.

La cécité des intellectuels et des gestionnaires technocrates face à cette protestation multiforme n'a rien ici pour sur-

prendre, toute déplorable qu'elle fût. L'effort de réduction du monde nécessaire pour y établir le primat heuristique de la mesure et permettre ainsi, accessoirement diront certains, finalement diront d'autres, le déploiement réussi de la maîtrise technique n'a eu de cesse de se déployer depuis l'époque de Galilée et a rejoint graduellement, depuis un siècle, toutes les entreprises de connaissance et de contrôle de la réalité humaine. Ce vecteur historique, l'un des seuls à s'imposer d'évidence, l'un des seuls aussi à alimenter la certitude et l'espoir en déployant l'horizon mythique d'un Progrès où s'absorbent toutes les contradictions qui dramatisent la vie des individus comme des groupes, n'a produit que *l'homme sans qualités* (Musil). Et les intellectuels, plus que les autres peut-être, ont cru en cette aventure, y ont participé en remodelant sans cesse leurs discours savants et leurs institutions, notamment celles de la transmission du haut savoir. Et voilà qu'ayant réussi à imposer la domination du discours qui ne traite que de l'identique sous la forme des règles d'une certaine rationalité, ils se voient confrontés à la résurgence culturelle de l'altérité, quelquefois même chez des membres de leur propre groupe!

Ne pas voir cela, puis le ridiculiser, le rejeter, l'exclure, parler alors de pathologie individuelle ou collective, de folie, de tyrannie, d'intégrismes à combattre, voilà bien nos premières réactions de porteurs d'un savoir d'autant plus enclin à oublier l'instrumentalité de sa propre fonction qu'il a été le plus solidement associé à l'utopie motrice de la modernité occidentale. L'entrée relativement tardive du Québec dans cette culture savante n'a fait qu'accélérer le rythme du «clip» de la fragmentation, laissant ici côte à côte un haut savoir encore mal assuré de sa place, largement exclu des grands enjeux socioculturels, et une masse dont le monde symbolique serait en train de se reconstituer dans les marges contre un modèle de rationalité qui vient à peine de faire irruption.

Comment opère cette logique protestataire sous la guise des divers foisonnements religieux? Il faudra ici simplifier à l'extrême, en espérant néanmoins suivre un fil majeur de cette haute lisse qui se tisse tout doucement devant nos yeux

sans qu'on puisse encore reconnaître une forme qui n'apparaîtra que demain.

Il me semble possible de retrouver une même opération sémantique sous une multitude d'aires langagières qui se propagent et se développent à partir d'enracinements traditionnels d'origines et de durées diverses. Prenons l'exemple de ce qui semble de prime abord le plus éloigné de toute référence aux institutions religieuses de l'Occident, les divers mouvements qui, depuis la Californie des années soixante, se rattachent à ce qu'on appelle la psychologie humaniste, à une troisième voie à côté de la psychologie analytique et le behaviorisme. Engagé dans une quête de la croissance personnelle dont il a d'ailleurs légué l'objectif à tout ce qui se cherche aujourd'hui dans la nébuleuse «alternative», ce courant a posé l'existence d'un domaine d'expériences limites permettant d'accéder au sommet du potentiel humain (Maslow). Héritier de la pratique des topologies de l'espace intérieur, il introduit un au-delà des triades freudiennes ou des boîtes noires behaviorales en posant l'existence d'une faculté spirituelle (le *mind*) qui permet à tout être humain de sortir de l'enclos construit par la raison et dans lequel est emprisonnée la personnalité dans son expérience quotidienne. Empruntant aux catégories de la psychologie orientale, notamment, on oppose ainsi au Moi empirique sujet des opérations habituelles, un Soi méta-empirique, véritable lieu de la plus haute réalisation de la vie en rupture de ban avec le cadre des perceptions et des actions familières. Il s'est ainsi créé une nouvelle polarité dont les termes ne sont plus ceux d'âme et de corps issus du christianisme hellénisé et de l'anthropologie monastique, mais de spirituel et de non-spirituel, ce dernier pôle renvoyant le plus souvent à l'ensemble des opérations régies par la raison.

Un axe de changement radical est ainsi tracé, permettant une correction majeure du modèle d'existence, une libération stable pour ceux qui s'y vouent absolument ou une alternance salvifique pour ceux qui ajoutent simplement, à des degrés divers, ce nouveau territoire à leur vie quotidienne. Il s'agit en effet d'entrer dans cette dimension spirituelle, de

l'explorer par divers exercices, d'y découvrir l'inattendu et surtout, peut-être, d'y puiser une énergie capable d'irriguer toutes les dimensions du sujet fragmenté par les discours spécialisés et la gestion techno-scientifique de l'existence. Ce courant issu de la psychologie est utilitaire et sa nouvelle topologie n'entend pas proposer de nouveaux objets de croyance, mais des chemins d'expérience thérapeutique. Il reste qu'il a fortement contribué à réintroduire une catégorie qui avait perdu tout son usage pour des millions de personnes et qui hérisse encore les héritiers de la modernité, celle de l'univers spirituel, et que l'âme, de nouveau, se met à briser les frontières d'une cité humaine envahie par ces nouveaux barbares qui se moquent triomphalement de toutes nos conventions.

Dans un langage mieux identifié aux grandes traditions religieuses de l'Occident et de l'Orient, les mouvements, sectes ou nouvelles Églises qui se multiplient depuis vingt ans opèrent tous, à l'abri de discours tantôt ésotériques tantôt bien connus, ce genre de réancrage de l'existence quotidienne à l'extérieur d'un domaine de plus en plus resserré par nos opérations de contrôle rationnel. On n'a qu'à penser, par exemple, à l'irruption du pentecôtisme en plein cœur de la citadelle catholique, dans les années soixante-dix, avec le mouvement charismatique. Voici que, subitement, des croyants assez traditionnels avaient le sentiment de vivre une expérience directe du divin, sous la figure depuis longtemps morte de l'Esprit et que cela permettait à des groupes exclus du pouvoir ecclésiastique, dont les responsables s'affairaient toujours à adapter l'héritage à la raison moderne, de jouir librement, sans aucune des médiations hiérarchiques réputées nécessaires, d'un contact avec le divin prenant possession du corps et du cœur, expérience réservée antérieurement à l'élite religieuse.

Impression ancienne d'avoir toujours reconnu quelque chose de ce qui se joue sous ces nouveautés plus ou moins exotiques. En quelque manière je sais tout cela depuis que j'ai eu la chance d'aborder aux rivages de la grande tradition mystique de l'Occident quand j'avais vingt ans. J'ai alors



découvert, en même temps que les sommets de la raison critique, le saut possible au-delà de ses frontières. J'y ai même fait quelques pas. J'ai su alors, définitivement, qu'il est des chemins permettant d'avancer dans la nuit, que l'essentiel se trouve d'ailleurs là, dans l'espace de vue qu'ouvrent ces théâtres d'ombres que sont les Grands Récits qui lient ensemble des contradictions irréductibles de l'existence et tous les rituels qui répètent la représentation donnant la possibilité de tenir et d'espérer. J'ai été fasciné par ce qui, soudain, devenait spectacle de la trouée dans le vide et j'ai dès lors voulu étudier et comprendre les processus de la manifestation, appartenant moi-même à une des scènes, à un des scénarios dont le potentiel me parlait toujours.

Je n'avais pas vu comment la gestion institutionnelle du religieux l'avait tué et n'avais pas pressenti non plus la révolte des besoins que, faute d'autres termes, on peut nommer spirituels.

La très haute intellectualisation des grandes traditions religieuses, le poids de l'activité théologique dans le système religieux et politique de l'Occident tout particulièrement, ont eu pour effet de survaloriser le contenu de croyance au détriment de la sphère expérientielle où s'opère, subjectivement, une sorte de vérification concrète conduisant les convertis actuels issus du vide de la modernisation à proclamer qu'ils n'ont plus besoin de croire puisqu'ils savent d'eux-mêmes, maintenant, la vérité du religieux. Sous les multiples pages langagières qui baignent les trois archipels de la nouvelle religiosité contemporaine se montre partout une sorte de pragmatisme assez déroutant pour les critiques. Vérité équivaut ici à efficacité. Mais de quelle fonction s'agit-il puisque les produits noétiques sont irréductiblement divers? Les multiples rituels permettant de sortir du cercle de l'existence régulière et quotidienne autorisée par notre modernité introduisent des changements immédiatement et subjectivement perceptibles par les participants: meilleur contrôle d'une santé dont les paramètres sont élargis, réfection d'une socialité porteuse émotivement, saisie claire de la place du sujet dans l'espace cosmique et la longue durée, accès à une puis-



sance nouvelle donnant la force de traverser les crises existentielles, etc.

Certains estiment que ce pragmatisme qui se moque des exigences de la raison critique, en cherchant par ailleurs toutes les validations scientifiques disponibles, constitue un trait nouveau de la religiosité. Mais l'examen des religions dans la perspective de l'ethnohistoire nous révèle qu'il n'y a là que la continuité, sous des formes nouvelles, de la préoccupation la plus classique de toute religion populaire. Dans des situations de crise où s'éprouve la limite changeante de la condition humaine surgit un besoin d'accéder à plus de puissance pour tenir la violence et la mort à distance de soi, de sa famille, de son groupe, de l'humanité tout entière et du cosmos. L'avancée des thérapies fondées sur la science et les prouesses de l'ingénierie dans la maîtrise de la matière n'ont pas réduit à néant l'espace d'incertitude, de doute et d'angoisse. Elles en ont déplacé le site, le plus souvent, l'ont exclu de certains lieux pour le réengendrer ailleurs. Or, pour la plupart des humains, sinon pour tous, il n'y a de vie possible que si l'on dispose, au moins sous une forme virtuelle, de moyens pratiques, efficaces, expérimentables de traverser ces zones de crise. C'est bien ce besoin que nous voyons réapparaître et qui relie nos sociétés actuelles aux anciennes demandes chamaniques comme aux cultes des saints thérapeutiques et autres pratiques liquidées au Québec dans les années soixante.

Nos intelligences modernes n'avaient, en somme, que repris la catégorie théologique de «superstition» pour condamner et expurger de la culture des recours qui se moquent des stratégies d'action sur le monde élaborées par le pouvoir savant en mal de s'installer exclusivement aux commandes de l'histoire. Le retour du religieux que j'évoque ici, dans ses modalités rituelles les plus subjectives, force à une remise en cause de nos modèles normatifs de modernité. Nous n'avons pas à abdiquer notre tâche de penser critique-ment les manifestations humaines et à déserrer le poste de vigie qui nous situe irrémédiablement, en tant que tels, en dehors des mythes et des rituels qui réengendrent la vie

sociale. Nous n'avons pas à perdre notre agnosticisme méthodologique qui donne une grandeur tragique à l'Occident depuis l'émergence de la rationalité grecque. Nous sommes convoqués à penser de nouveau l'irrationnel, à l'accepter même comme une dimension constitutive de l'ère postmoderne qui s'inaugure, porteuse comme toutes les autres d'ambiguïtés dont l'exploration critique nous incombe. Refuser de prendre en compte les nouveaux foisonnements religieux, comme la plupart le font depuis une génération, équivaldrait à un repli sectaire, à une véritable trahison du mandat historique des sciences humaines sommées d'éclairer le présent.

### Se pourrait-il que les anciens mots...?

Il ne faudrait pas, cependant, céder à la fascination des nouveaux mots, des manifestations encore minoritaires où un avenir en révolte semble rompre avec le passé, sans prêter attention à ce qui semble perdurer de la religion traditionnelle et qui constitue encore le réseau symbolique de la culture québécoise majoritaire. Les spécialistes de la religion, dont je suis, commencent d'ailleurs à interroger de nouveau des phénomènes qu'on a peut-être un peu trop vite qualifiés de survivance parce qu'ils semblaient être d'anachroniques échos de l'ancien pouvoir de la Grande Église si largement affaibli sur la scène publique. Que révèlent donc les vieux mots et les gestes anciens qui «ne devraient plus être là», serait-on tenté d'écrire avec l'insouciance habituelle, mais qui pourtant continuent de ponctuer la trame de l'existence commune?

Comme toujours, ce sont les paradoxes qui, à force d'agacer l'intelligence, finissent par emporter la résistance naturelle qui cherche à maintenir la fausse évidence de l'opinion reçue. Le paradoxe le plus étonnant qui surgit de la conduite actuelle des Québécois d'origine catholique tient au contraste de plus en plus incompréhensible entre l'affaiblissement de leur pratique religieuse dominicale permettant de jauger le degré de leur sentiment d'appartenance commu-

nautaire et de leur valorisation du religieux traditionnel, et la persistance remarquable de gestes et de décisions libres qui trahissent la force à peu près constante d'un lien personnel avec cette aire autrefois dépositaire de la signification commune du monde. Les indices les moins contournables de cette étrange situation proviennent de la très forte demande de rites d'inscription et de passage (baptême, première communion, mariage, funérailles) et du choix presque unanime de l'enseignement religieux catholique que font les parents pour leurs jeunes enfants alors que celui-ci est devenu optionnel. On pourrait sans doute ajouter à ces indices comportementaux un intérêt surprenant pour certains aspects sociaux des messages des évêques, ces grands déçus du centre idéologique de la culture.

La courbe de l'effondrement de la pratique religieuse depuis le début des années soixante a donné au Québec une petite notoriété internationale que la Pologne de demain viendra peut-être lui ravir. Il n'y a plus que le tiers des catholiques québécois qui fréquentent l'église paroissiale avec une grande régularité. À Montréal, il est plus juste de parler de 10 %. Aucune modification de tendance n'a vu le jour, au contraire, même pas à la suite du blitz missionnaire de Jean-Paul II en 1984. La complexité des explications de ce phénomène de rupture ne doit pas masquer l'importance de la disparition d'une conduite devenue unanime depuis un siècle. Il est bien évident que la pression sociale jouait à fond durant cette période et que la pratique religieuse, aujourd'hui, renvoie à des motivations personnelles capables d'appuyer un comportement devenu minoritaire. Il est sûr, également, que l'on a sous-estimé l'ancienneté de la tendance au décrochage qui, en milieu urbain anonyme et pluraliste, apparaissait déjà nettement à la fin des années cinquante. Mais ces remarques n'affaiblissent nullement l'intérêt d'éclaircir ce qui se cache sous le paradoxe d'une sortie massive des Québécois catholiques de l'aire de contrôle de l'institution ecclésiastique s'accompagnant du maintien d'une demande de rites et de formation religieuse pour les enfants de ces non-pratiquants.

Ici encore la logique que nous avons imaginée pour comprendre comment se transforment les besoins religieux liés à une culture commune semble bien avoir été incapable d'accéder à la profondeur requise. Les stratégies symboliques empruntées par les individus voulant donner une cohérence rationnelle à leur éloignement du monde catholique et tenant, pour ce faire, d'un programme de laïcisation systématique des institutions et de privatisation des décisions religieuses n'ont pas correspondu aux déplacements effectués jusqu'ici par la masse qui combine autrement sa négociation avec le passé dans sa demande actuelle de rites de passage et d'enculturation des nouvelles générations.

On peut sourire de retrouver la même frustration exaspérée devant ces conduites paradoxales tant chez les tenants d'un modèle de culture entièrement laïcisée que chez les pasteurs les plus soucieux de la vérité profonde des gestes censés marquer un engagement personnel dans la communauté croyante. Pourquoi, se demandent certains, tant de gens «qui n'y croient plus» préfèrent-ils appuyer des moments forts de leur existence sur des passerelles symboliques proposées par l'Église catholique plutôt que sur les institutions laïques maintenant librement accessibles pendant que les autres font différentes tentatives pour interdire l'accès à des sacrements dont les récipiendaires n'acceptent surtout pas d'être contraints de tirer les conséquences pratiques par une adhésion aux règles de la communauté?

Une recherche récente permet d'apercevoir enfin ce qui justifie, aux yeux d'une génération née depuis les débuts de la révolution tranquille, l'étonnant mélange de traditionalisme et de rupture qui la caractérise en matière religieuse. L'importance de ce qu'a découvert Micheline Milot<sup>1</sup> au cours de ses longues entrevues avec de jeunes parents m'incite à faire exception à la règle que je me suis donnée dans ce texte, soit de ne pas résumer les trop nombreux travaux particuliers sur lesquels s'appuie ma réflexion. En lisant son analyse fleu-

1. *Une religion à transmettre? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, Québec, PUL, 1991.



rant bon la sévérité des règles savantes, je découvrais le fonctionnement d'une couche profonde de la culture québécoise actuelle beaucoup plus complexe et fluide que ce que nos schémas volontaristes des transformations historiques avaient permis d'imaginer. Pourtant le thème des entrevues n'a rien de particulièrement excitant ou novateur: Pourquoi inscrire ses enfants aux cours de religion à l'école catholique? L'idée aurait pu jaillir dans l'esprit d'un fonctionnaire du Comité catholique en mal de connaître sa clientèle! Il n'est pas sûr que l'analyse se fût alors engagée sur les mêmes voies et qu'elle eût débouché sur les mêmes résultats ni que ceux-ci eussent été rendus publics car, il faut l'admettre, la réponse des parents a de quoi inquiéter tout le monde.

Une première découverte, pourtant présente dans tous les manuels d'anthropologie, mais que la représentation que nous avons de notre passage spécifique vers la modernité nous interdisait d'appliquer au Québec actuel: les parents choisissent d'inscrire leurs enfants à l'enseignement religieux pour leur donner accès à ce que leurs propres parents valorisent et leur ont eux-mêmes jadis transmis par le même canal scolaire. Les parents ressentent le lien de la tradition familiale à la fois en amont, par rapport à leurs ascendants, et en aval, face à leur descendance. Et ce lien vécu par les transmetteurs opère à la manière d'une nécessité intérieurement ressentie. Interrompre volontairement la chaîne, ce que permettrait l'inscription de l'enfant en «formation morale», ferait naître une culpabilité: «Je ne peux faire cela à mes parents et puis mon enfant pourrait me reprocher plus tard de ne pas lui avoir donné accès aux choses religieuses», confient les parents. Nulle référence ici au discours normatif de l'Église, bien au contraire, nulle référence non plus au regard de l'opinion, mais l'évocation assurée de cette silencieuse inconnue que nous estimions morte, la suite familiale, l'impératif intérieur d'une tradition à assumer.

Que s'estime-t-on obligé de transmettre à ses enfants? Certainement pas la totalité de ce que l'on a reçu et encore moins les messages issus des responsables autorisés de ce catholicisme à l'enseignement duquel on tient à inscrire ses



jeunes enfants. Les parents se voient ici comme le filtre de la tradition et exigent que les enseignants les représentent ainsi. Tout ce que signifie la religion peut se retrouver, selon eux, dans l'histoire de Jésus; ils reprennent ainsi sans le savoir l'ancienne réduction typiquement catholique du message biblique à celui des quatre évangélistes que j'avais jadis constatée en examinant la prédication montréalaise du début du XIX<sup>e</sup> siècle. On peut y puiser l'essentiel de ce qui fait l'utilité de la religion aujourd'hui, pensent-ils.

Ici, les parents confient ce qui fait la vérité de cette région particulière d'un savoir traditionnel, ce qu'elle permet, au moins virtuellement, de détenir comme compétence existentielle devant faire partie du legs à remettre à leurs enfants. La religion se présente comme un soutien lorsque surviennent les grandes épreuves de la vie. Elle permet de tenir, de ne pas lâcher. Elle seule affirme un espoir d'après-mort dont on a le sentiment de ne pas pouvoir se passer sans affecter son courage de durer. Finalement, elle pose l'existence de «quelque chose» qui est plus grand que l'individu, la famille, la société, l'histoire et qui sauve le sens de tout cela en l'englobant, ce qui est une version populaire et contemporaine d'une théodicée passée au flou, mais gardant sa fonction de niveau ultime d'interprétation. Reste la fonction éthique, l'apprentissage de la distinction entre le bien et le mal dont la religion fournit le cadre général, même si les prescriptions morales de l'Église sont globalement disqualifiées.

Sous l'impératif de la tradition ressenti par les jeunes parents dont la pratique religieuse semble tout au plus marginale, se révèle donc une sorte de vérification personnelle de l'importance cruciale, à certains moments de la vie, du soutien que la religion est seule à offrir à l'existence et qui doit faire partie du legs culturel. Évoquant la fonction du grément dormant dans la marine à voile, Milot propose l'image d'étai à l'existence pour en figurer la fonction. Dans le cours ordinaire de la vie, il n'est pas sollicité; mais lorsque vient le coup de vent, il empêche que ne se rompe la mâture et que ne prenne fin le voyage. De cela, sans doute, les parents ont déjà fait l'expérience personnelle ou, du moins,

ils indiquent la fonction virtuelle qui justifie leur sentiment d'obligation.

Le rôle que l'on tient encore fortement à faire jouer à l'école dans tout cela signale un croisement cohérent entre ces formes de l'appartenance religieuse personnelle et les structures culturelles globales qui composent l'image de la société québécoise à laquelle s'identifient le très grand nombre des parents. Ici l'inscription à l'enseignement religieux catholique signifie une volonté de faire participer l'enfant à une vision du monde perçue comme partagée par d'autres qui ne sont plus définis par leur inscription dans la communauté croyante instituée, mais par leur commune référence à une totalité québécoise assez floue dont se démarquent cependant les «autres», ceux qui choisissent pour leurs enfants des cours de morale. La religion fait donc partie des schèmes de base d'une identité qui, on le voit bien, contient toutefois des poches de différence. Les parents souhaitent transmettre cette identité tout en protégeant la liberté de choisir de leurs enfants lorsqu'ils auront été soumis à la première socialisation. Par ce geste même ils participent eux-mêmes au registre religieux de la culture québécoise qui devient ainsi le cadre d'une pratique qui n'a plus guère l'Église pour site. Et c'est bien la raison pour laquelle les professionnels de la transmission des connaissances de base que sont les enseignants reçoivent, en quelque sorte, ce mandat de culture, et que l'école, et non la paroisse perçue comme un lieu minoritaire, se voit reconnue comme l'institution la plus appropriée pour assurer l'enculturation de la jeune génération.

La logique culturelle résumée ici et qui ne peut être réduite à de purs effets de coutume ou d'environnement juridique, comme le démontre nettement Milot, montre la place occupée au cœur de notre société actuelle par une dimension religieuse qui ne se conforme ni aux schémas de la «privatisation de la conscience» ni à ceux des renouveaux religieux dont nous avons traité précédemment. Pour la majorité des parents de jeunes enfants, la transmission d'un legs religieux fait partie de l'espace public de l'école et n'utilise le référent catholique qu'à titre de pointeur d'identité et non comme un

champ de régulation et de contrôle auquel on se soumettrait dans un processus de réfection communautaire. L'institution catholique, c'est hier, pensent les parents. Demain, disent-ils, nos enfants peuvent avoir besoin des recours religieux encore transmissibles et participant d'une vision du monde commune; nous voulons assurer cela en inscrivant nos enfants à la catéchèse et en signant ce geste d'une inscription rituelle par le baptême et la première communion. À eux ensuite de choisir leur avenir librement. Nous aurons fait ce que nous devons faire, concluent-ils.

Pour beaucoup d'entre nous, il n'y a plus de mots qui permettent la traversée des apparences quotidiennes. Pour des milliers d'autres reflourissent de nouvelles gerbes de symboles de toutes origines qui propulsent à vif dans le monde de l'Altérité. Pour le plus grand nombre, déserts et oasis n'empêchent pas la suite têtue d'une tradition qui, délestée de ses anciens organes de contrôle, réduite à une bien maigre surface de croyances, se repose sur un très ancien récit, sommé lui aussi de rendre des comptes à la vraisemblance moderne de l'exégèse, mais auquel on demande encore d'assurer la trame presque invisible de la culture.

### Pour des mots divers, une Cité commune

Avais-je assez raison de ne plus voir clair, au départ de ce texte? Faut-il regarder ailleurs pour augmenter le sentiment de confusion qui empêche toute analyse simple du devenir religieux québécois? Tant qu'à marcher déjà à l'aveugle sur de multiples pistes de traverse, autant continuer encore un peu cet exercice sans superbe et accepter de voir, dans une dernière station, le retour de la religion, chez nous, comme question politique.

Depuis l'explosion de la «révolution islamique» en Iran et la résurgence, dans la plupart des pays où l'Islam constitue une force religieuse importante, d'une réaction de rejet de certains traits majeurs de la modernité occidentale, les observateurs ont manifesté une incompréhension totale d'un phéno-

mène rapidement classé dans les catégories inventées dans le monde catholique par les Ultramontains du XIX<sup>e</sup> siècle pour s'opposer à leurs coreligionnaires libéraux, celle d'*intégriste*, ou dans le monde protestant, celle de *fondamentaliste*. On s'est même demandé un instant si le nouveau pape polonais n'allait pas provoquer dans nos sociétés un «effet Jean-Paul II» analogue à «l'effet Khomeiny» à travers le monde musulman. Dix ans plus tard, la civilisation euro-américaine ne semble pas prendre cette voie, malgré les efforts de «rechristianisation» déployés par le Pape, tout particulièrement dans le nouvel espace européen délesté de la chape marxiste-léniniste. Des réveils religieux apparaissent partout, des hommes politiques en quête de légitimité vont chercher la bénédiction des Églises, des cultures nationales vont réadmettre leur héritage religieux dans le miroir de leur identité, mais il y a gros à parier que nous ne connaîtrons pas d'essais réussis d'instauration des règles religieuses dans le corps des processus de décision politique des pays de culture chrétienne, ce qui constitue le modèle idéal de la réaction islamique en cours depuis les années cinquante et qui aujourd'hui fait la manchette.

Mais voyez la place étonnante que la religion occupe sur la scène publique aux États-Unis où, durant les années Reagan et Bush, les prédicateurs et les politiciens se bousculaient sur les mêmes tribunes en rivalisant pour confesser leur foi et leurs exigences morales dans le cadre d'une vocation divine manifeste, qui doit se traduire impérativement autant dans la politique intérieure que dans l'instauration d'un ordre mondial se modelant sur l'expérience de la «nouvelle Jérusalem» *made in USA!* Quand on veut se faire peur il y a toujours moyen d'agglomérer des phénomènes disparates qui présentent des analogies de surface. Le fait que l'intelligentsia occidentale libérale ait pensé, comme Marx, que la religion allait disparaître avec la victoire de la rationalité moderne et qu'aujourd'hui cette prédiction s'avère douteuse, autorise à tort des conclusions hâtives, surtout lorsqu'elles s'appuient un peu trop mécaniquement sur le schéma d'une révolution culturelle dont la forme s'annoncerait toujours, depuis soixante-huit, à partir de l'«Amérique».



Or, il faut le dire, l'histoire religieuse des États-Unis a toujours été singulière et l'est encore. Avant tous les autres pays de souche chrétienne, la société américaine est la seule à avoir opéré une séparation de principe entre l'espace de la légitimité politique et légale et celui des multiples institutions où se déploie l'adhésion religieuse. La séparation de l'État et des Églises fait partie de la culture profonde de notre voisin du Sud et cela semble avoir donné une aire de liberté à la libre association de croyants qui pourrait bien expliquer, dans une certaine mesure, l'étonnante force actuelle de l'adhésion religieuse. Il n'y a que les habitants de l'île de Malte qui donnent à Dieu une plus grande importance dans leurs vies que les Américains, si l'on en croit les sondages! Ils se sont dotés d'une religion civile dont le corpus déiste et l'imagerie biblique servent de recours ultime en temps de crise nationale, mais elle tient à distance, précisément à cause de sa fonction unifiante, toutes les communautés de foi particulières dont aucune ne peut imposer à l'ensemble sa vision spécifique de l'organisation de la Cité.

Si la question religieuse s'impose à nouveau sur la scène politique québécoise, mieux vaut tenter de l'analyser à partir de notre propre histoire et dans une conjoncture telle qu'il y a peu à gagner de l'application de modèles issus d'autres sociétés. Le foyer central des questions que nous auront à clarifier dans les années qui viennent se situe, me semble-t-il, autour du problème de l'intégration de la différence religieuse au sein d'une nouvelle image de l'identité collective en émergence. L'arrivée importante de groupes immigrants provenant de l'extérieur du monde euro-américain pose des problèmes qui vont beaucoup plus loin que celui de l'intégration linguistique. L'émoi causé par la demande de parents issus du Maghreb d'avoir des cours de religion islamique et de pouvoir bénéficier du support d'une école de leur confession, comme les catholiques et les protestants, illustre bien que nous sommes à une nouvelle croisée de chemin. La peur immédiate déclenchée par le stéréotype séculaire du «fanatisme arabe», devrait servir d'aiguillon pour lancer un débat collectif que nous avons toujours voulu éviter et qu'il ne fau-



drait surtout pas mener sous l'empire d'une telle peur capable de susciter les pires réactions.

La question posée, en un sens, n'est pas nouvelle. Les premiers contacts avec les autochtones la mettaient à l'ordre du jour et la stratégie intégrative totale nous a valu les entreprises missionnaires de conversion, les «traités», les réserves, la Loi des Indiens. On assiste aujourd'hui à la révolte générale de ceux qui n'ont pas voulu disparaître et qui, précisément, exigent un nouvel aménagement politique. Il convient de prendre très au sérieux les recours religieux d'une pareille résistance culturelle que nous voulons toujours réduire au statut de folklore. Mais la question autochtone doit recevoir un traitement particulier, privilégié en droit du simple fait des premiers occupants du territoire qui ne peut être réduit à une problématique du multiculturalisme.

La question s'est posée une nouvelle fois avec l'arrivée des immigrants d'origine britannique et la solution a pris la forme d'une cohabitation protégée par différentes provisions constitutionnelles dont celle d'une certaine séparation de l'Église et de l'État et surtout d'un régime de protection des écoles confessionnelles. Notre nationalisme conservateur s'est appuyé ainsi sur une stratégie de séparation efficace dans l'enclos québécois. L'Anglais protestant constituait l'Autre, l'adversaire contre lequel s'arc-boutait l'image du groupe majoritaire et dominé. Les effets d'exclusion à long terme d'une pareille solution expliquent sans doute, dans une large mesure, pourquoi les jeunes anglophones d'aujourd'hui affirment ne pas se sentir chez eux au Québec, affirmation que nous avons bien du mal à considérer avec tout le sérieux qu'elle devrait mériter.

Le test historique le plus important de notre stratégie d'exclusion s'est joué avec l'arrivée massive des populations de religion juïque au <sup>xx</sup>e siècle. Chassées d'Europe centrale, ne parlant ni anglais ni français, ces immigrants peu fortunés ont été refoulés à l'extérieur des écoles catholiques de leur voisinage. Porteurs d'une culture yiddish en pleine maturité qui a fait du Montréal de l'entre-deux-guerres une des capitales mondiales de la vie juive en pleine prise sur la

modernité, ces immigrants se sont accommodés des écoles protestantes un peu plus hospitalières avant de réclamer et d'obtenir une certaine reconnaissance officielle de leurs écoles privées. Combien d'adultes juifs d'aujourd'hui se souviennent encore avec douleur de cette expérience initiale d'exclusion qui les a forcés à bâtir de toute pièce des institutions parallèles dont ils ont raison d'être fiers, mais qui les ont tenus à l'écart de la culture de la société majoritaire. N'y a-t-il pas quelques raisons de comprendre la perplexité actuelle de tous ces exclus d'une ancienne image du Nous collectif, à l'heure où cherche à se construire une nouvelle définition de l'identité québécoise qui se veut, pour la première fois, inclusive? Les enjeux étaient donc depuis longtemps en place et les nouvelles vagues d'immigrants ne font que poser avec plus d'acuité, et dans un contexte politique nouveau, un ancien problème qui ne peut plus s'accommoder des anciennes réponses.

Dans la mesure même où l'avenir politique du Québec se trouve dans la direction d'une autonomie sociopolitique accrue, et si l'on cesse de tout voir à partir du magma entretenu par nos «buveurs de lait», je vois mal qu'il puisse en être autrement, alors nous avons à rédiger le programme d'une société civile qui aura à fabriquer les éléments fondamentaux d'une identité québécoise grâce auxquels fournir des axes normatifs d'intégration des différences, y compris ces aspects du groupe majoritaire qui appartiennent à la spécificité de son héritage catholique. Grâce à l'ouverture d'un débat portant sur les valeurs communes à promouvoir, essentiellement celles de l'utopie démocratique héritière de la tradition parlementaire britannique, des révolutions américaine et française, ainsi que sur les règles issues de la tradition des États de droit, grâce également à une relecture critique et sympathique à la fois de la mémoire immigrante implantée en sol autochtone depuis bientôt quatre siècles et enrichie des acquis difficiles des meilleurs espoirs de liberté et de justice sociale des dernières décennies, nous devons nous doter d'un modèle capable de conjuguer identité et différence, loin des leurres d'un multiculturalisme de pacotilles.

Dans ce processus dont il est urgent d'accélérer le mouvement, se posera la question du rapport nouveau entre religion et société civile et il se posera avec urgence à propos de l'institution centrale qui permet l'entrée en culture, l'école. Je ne détiens pas un modèle achevé de solution à cet égard. Mais quelques paramètres essentiels me semblent s'imposer.

Plus que jamais l'école commune paraît incontournable. Un système dont l'objectif est de promouvoir la continuité des différences communautaires nous mène directement à la fragmentation croissante, aux conflits intercommunautaires et à la crise de légitimité des instances démocratiques d'où originent les décisions cherchant à réguler et contrôler notre vie collective. Il s'agit d'un immense défi qui suppose une prise de conscience très exigeante de la part tant des responsables d'Églises que de la classe politique qui n'en finissent plus de transiger autour du *statu quo* depuis trente ans. La prise de conscience à venir doit aussi s'effectuer chez tous les citoyens. On a bien vu, précédemment, combien la majorité francophone d'origine catholique compte essentiellement sur l'école pour transmettre les bases religieuses qu'elle estime partie intégrante de sa vision du monde... qui se démarque de l'Autre. Cela requiert-il absolument la professionnalité scolaire? Ne saurait-on aménager un l'enseignement religieux pluriconfessionnel, respectueux des valeurs démocratiques communes, au sein des écoles primaires? Ne saurait-on fournir une formation culturelle ouverte et informée scientifiquement, portant sur les traditions religieuses de l'humanité et tout particulièrement sur celles auxquelles appartiennent les jeunes citoyens, à l'étape de l'école secondaire? Ce sont là des voies qu'explorent des pays aussi différents que l'Angleterre et la France, soucieux autant de désamorcer les conflits entre leurs populations d'origines diverses que de rendre accessibles les richesses d'humanité transmises par le canal des religions qui se rencontrent aujourd'hui dans les rues de toutes les grandes villes de l'Occident.

Les prescriptions du Droit canon, les règles du Talmud et les versets du Coran ne peuvent régir la vie de nos sociétés. Il n'y a pas de retour possible à d'anciennes unités culturelles de

ce type. Pour jouir ensemble de nos droits de citoyens, les règles religieuses doivent se transformer afin d'organiser la vie des communautés, dans l'espace des libres associations dont nous pouvons penser que, globalement, elles continueront encore longtemps à fournir les recours ultimes de la vie des individus. Mais nos institutions collectives québécoises ont à répondre à un défi dont nous avons trop longtemps reculé l'échéance, soit celui d'élaborer et de transmettre les valeurs de base d'une société qui vise à favoriser le déploiement des libertés individuelles à l'abri des règles démocratiques évoquées, aujourd'hui encore et malgré toute la dérision dont nous l'entourons au vu des ratés de l'histoire, par le titre si simple de citoyen. C'est bien là le noyau d'une religion commune.

#### RÉFÉRENCES

- ANCTIL, Pierre (1990). «Ni Catholiques, ni Protestants: les Juifs de Montréal», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXXVII, n° 289, p. 179-187.
- CHAGNON, Roland (1985). «Les nouvelles religions dans la dynamique socioculturelle récente au Québec», dans W. WESTFALL et L. ROUSSEAU (dir.), *Religion/Culture. Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, (Canadian Issues-Thèmes canadiens VII), Montréal, Association des études canadiennes, p. 118-151.
- CHAMPION, Françoise et Danielle HERVIEUX-LÉGER (1990). *De l'émotion en religion. Renouveau et tradition*, Paris, Casterman.
- CÔTÉ, Pauline et Jacques ZYLBERBERG (1990). «Univers catholique romain, charisme et individualisme: les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone», *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n° 2, p. 81-94.
- DESROSIERS, Yvon (dir.), (1984). *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides.
- GAUCHET, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- HAMELIN, Jean (1984). *Histoire du catholicisme québécois*, tome 3, *Le XX<sup>e</sup> siècle*, tome 2, *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal.



- LEMIEUX, Raymond et Micheline MILOT (dir.), (1992). *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, Québec, PUL.
- LEMIEUX, Raymond (1990). «Le catholicisme québécois: une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n° 2, p. 145-169.
- MILOT, Micheline (1991). *Une religion à transmettre? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, Québec, PUL.
- PROULX, Jean-Pierre (1993), «Le pluralisme religieux dans l'école québécoise: bilan analytique et critique», *Repères*, n° 15, p. 157-210.
- TURCOTTE, Paul-André (1981). *L'éclatement d'un monde. Les clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 366 p.
- WILLS, Garry (1990). *Under God: Religion and American Politics*, New York, Simon and Schuster.