

Micheline MILOT

L'INVESTIGATION DU CROIRE PARCOURS ET IMPÉRATIFS MÉTHODOLOGIQUES * **DES CHAMPS ET DES FORCES**

L'objectif général de la recherche et son originalité impliquent un double défi méthodologique : soit l'élaboration d'un questionnaire ouvert, mais rigoureux, et la place la plus large possible accordée au discours des acteurs sociaux, avec tout l'intérêt que comporte une telle perspective, mais également avec les risques inhérents à une telle tentative. Il faut bien reconnaître que, dans l'entretien de recherche dans les sciences sociales en général, il n'y a pas que la dimension « contenu » à recueillir : il ne suffit pas d'administrer un questionnaire ; c'est une *situation sociale*, complexe, comportant de multiples enjeux qu'il faut prendre en considération, car c'est le *statut des données* qui est en jeu.

Le problème méthodologique que pose l'entretien en regard du statut des données réside principalement en ce qu'il importe d'obtenir à la fois :

- un matériel discursif *fiable*, c'est-à-dire correspondant effectivement à ce que pense réellement la personne interviewée ;
- un matériel *valide*, autrement dit, conforme aux objectifs de la recherche.

Le fait est que l'on peut obtenir des données pleinement fiables, mais parfaitement stériles du point de vue des objectifs de la recherche, ou valides, mais avec une absence quasi totale de fiabilité, l'induction de l'interviewer étant trop importante. Bourdieu et Passeron disaient :

* Cette présentation couvre la dimension empirique centrale de la recherche, à laquelle se rattachent plusieurs articles du présent ouvrage (Milot, Labouff, Ouldraoui, Richard, Lenoire). Il faut toutefois noter que les perspectives analytiques diffèrent selon les appartenances disciplinaires de chaque auteur. Les notes méthodologiques particulières exposées au sein de chaque projet de recherche pour la collecte d'un matériel discursif sont présentées dans chaque article particulier (Richard et al., Bouchard, Ouldraoui, Jolote et Zylberberg).

DES CHAMPS ET DES FORCES

Micheline MILOT

L'INVESTIGATION DU CROIRE

PARCOURS ET IMPÉRATIFS MÉTHODOLOGIQUES *

L'objectif général de la recherche et son originalité impliquent un double défi méthodologique: soit l'élaboration d'un questionnaire ouvert, mais rigoureux, et la place la plus large possible accordée au discours des acteurs sociaux, avec tout l'intérêt que comporte une telle perspective, mais également avec les risques inhérents à une telle tentative. Il faut bien reconnaître que, dans l'entretien de recherche dans les sciences sociales en général, il n'y a pas que la dimension «contenu» à recueillir: il ne suffit pas d'administrer un questionnaire; c'est une *situation sociale*, complexe, comportant de multiples enjeux qu'il faut prendre en considération, car c'est le *statut des données* qui est en jeu.

Le problème méthodologique que pose l'entretien en regard du statut des données réside principalement en ce qu'il importe d'obtenir à la fois:

- un matériel discursif *fiable*, c'est-à-dire correspondant effectivement à ce que pense réellement la personne interviewée;
- un matériel *valide*, autrement dit, conforme aux objectifs de la recherche.

Le fait est que l'on peut obtenir des données pleinement fiables, mais parfaitement stériles du point de vue des objectifs de la recherche, ou valides, mais avec une absence quasi totale de fiabilité, l'induction de l'interviewer étant trop importante. Bourdieu et Passeron disaient:

* Cette présentation couvre la dimension empirique centrale de la recherche, à laquelle se rattachent plusieurs articles du présent ouvrage (Milot, Leboeuf, GuindonetRichard, Lemieux). Il faut toutefois noter que les perspectives analytiques diffèrent selon les appartenances disciplinaires de chaque auteur. Les autres méthodologies particulières empruntées au sein du projet de recherche pour la cueillette d'autres matériaux sont présentées dans chaque article particulier (Richard et al., Bouchard, Couture, Shiose et Zylberberg).

On peut demander n'importe quoi à n'importe qui, et n'importe qui a presque toujours assez de bonne volonté pour répondre n'importe quoi à n'importe quelle question.

La recherche sociale par mode d'interview s'avère en fait une «situation sociale». Qu'est-ce qui compose cette *situation sociale*?

- un individu joue le rôle d'un questionneur, habituellement mandaté par une institution sociale; il représente une demande sociale, non une demande privée; cette situation implique des *rôles* et des *statuts* différenciés;
- il est le *demandeur* d'entretien auprès d'un autre individu qui quitte temporairement son rôle de citoyen ordinaire pour jouer le rôle d'interviewé; (à la différence de l'entretien clinique, où celui qui produit le discours est le demandeur de l'entretien);
- une relation temporaire se noue, dans un certain contexte, selon les *objectifs définis par le chercheur*, qui tire habituellement les bénéfices de cette situation.

Tout en étant conscients de la présence incontournable de ces variables inhérentes à la recherche, la perspective de notre étude nous invitait tout particulièrement à *donner résolument la parole aux acteurs sociaux*, et à infléchir le moins possible leur discours par des préjugés ou pré-conceptions souvent présentes chez les chercheurs dans ce type d'enquête. Une telle place laissée à la parole de l'informateur le situe d'emblée dans un rôle plus valorisant, où sa subjectivité et ses points de vue strictement personnels ont une teneur valorisée par l'interviewer. Cette orientation méthodologique a certainement des conséquences directes sur les résultats obtenus, en l'occurrence, la mise en relief de façon particulièrement éloquente de systémiques de croyances fortement individualistes, l'individu étant moins enclin à fournir des réponses «socialement acceptables». Nous pensons que la qualité de «fiabilité» des matériaux recueillis réside en bonne partie dans cette optique choisie par l'équipe de recherche.

Un autre aspect, inhérent cette fois-ci au cadre conceptuel de la recherche, a exigé une attention particulière afin de s'assurer de la «validité» du matériel. Le fait est que *le terme même de «croyances» est très généralement associé au champ*

de la religion. Notre structure de mise en situation et de déroulement de l'entrevue, tout en demeurant très souple, devait justement permettre d'éviter une association aussi étroite, afin que ne soient pas élagués du discours des informateurs tous les autres registres de croyances qui étaient englobés dans l'acception du terme pour l'équipe de recherche.

Nous présenterons maintenant successivement les deux grands axes méthodologiques par lesquels nous avons tenté de d'optimiser la fiabilité du matériel discursif recueilli et sa validité: soit la structure générale du questionnaire et les principaux points d'attention qui ont marqué la formation des interviewers.

I. LES PERSPECTIVES DE L'INVESTIGATION

Le schéma d'entrevue présenté dans ce document a été élaboré à partir de la définition même de croyances que s'était donnée le groupe de recherche. Dans un premier temps, nous avons dégagé les éléments centraux de la définition afin de permettre de centrer l'attention sur ce qui est un énoncé de croyance par rapport à ce qui ne l'est pas. Ensuite, nous avons procédé à la construction d'un guide d'interview, en sélectionnant les champs discursifs à aborder et précisant les données pertinentes à recueillir.

Les grandes perspectives d'investigation lors de l'entrevue se présentent comme suit:

1. une énonciation des croyances de l'interviewé, en stimulant chez celui-ci une exploration des quatre axes retenus par hypothèse de recherche, soit:

- le *religieux*
- le *cosmique*
- le *moi*
- le *social*

2. les effets mobilisateurs des croyances chez l'interviewé;

3. le degré de certitude accordé aux croyances énoncées;

4. l'enracinement des croyances;

5. les fonctions de ces croyances.

L'esquisse d'entrevue proposée fait état d'un ensemble détaillé de perspectives à explorer. Les aspects mentionnés correspondent à une logique de questionnement et d'écoute; l'ordre de présentation n'entend pas ici correspondre aux étapes successives du déroulement de chaque entrevue réalisée, mais correspond à l'ensemble des thèmes couverts par chacune. De même, les formulations des questions présentées le sont à titre de suggestion.

L'ensemble du document a été préparé dans le but de fournir un outil de travail directement utilisable par les interviewers. On y retrouve à la fois l'explicitation des diverses perspectives à explorer et le langage même que devaient employer tous les interviewers, afin de minimiser les écarts d'induction d'un interviewer à l'autre. Le lecteur pourra ainsi avoir accès à l'une des variables méthodologiques centrales, soit l'induction incitative de la production discursive demandée.

Pour chaque domaine à explorer dans l'entrevue, des questions-types sont proposées à titre indicatif seulement. Le déroulement de chaque entrevue pouvait amener l'interviewer à moduler la question pour qu'elle s'ajuste au contexte de l'échange.

Le schéma présuppose une bonne connaissance du cadre théorique général de la recherche et une préparation à la technique de l'entrevue. À cet effet, des sessions de formation ont préparé tous les interviewers pour ce qui a trait à chacun de ses aspects.

1. Éléments centraux de la définition de «croyances» retenus pour leur portée opérationnelle

Pour qu'un énoncé soit retenu comme correspondant au concept de croyance défini par l'équipe de recherche, deux propriétés devaient pouvoir être repérées simultanément dans la teneur du discours des informateurs. Ces propriétés s'avèrent des «indicateurs opérationnels» permettant de vérifier les éléments centraux de notre définition:

- a. l'énoncé de croyance se rapporte à une réalité *non-démontrable*, par exemple
 - l'intervention de Dieu;
 - l'influence des astres;

- le pouvoir mental sur la matière;
- la force du mal inhérente à la vie sociale.

Il est essentiel, comme propriété, que l'objet de croyance ne renvoie pas à la logique de la preuve rationnelle, de type scientifique; toutefois, il faut bien reconnaître que très souvent, du point de vue du croyant, l'objet de croyance est affirmé sous le mode de l'évidence première, voisinant ainsi chez lui la logique de la preuve. Cependant, en définitive, c'est à la certitude, à la conviction ou, autrement dit, à l'assurance morale que recourt le sujet qui donne ainsi «créance» à une réalité qui s'avère non-démontrable par la rigueur des règles de la démonstration scientifique.

b. une existence objective est reconnue ou attribuée (implicitement ou explicitement) à ce qui est objet de croyance. C'est ce qui explique que les croyances soient «*mobilisatrices* pour les sujets qui les mettent en scène»: le comportement est fonction de cet «existant objectif», auquel on attribue une capacité d'intervention, un pouvoir, une force, une énergie. Par exemple:

- Dieu comme être personnel ou énergie, en communication avec nous;
- l'influence des astres sur nos vies, indépendamment de notre volonté;
- la volonté qui peut tout;
- la certitude que le social est une force qui évolue vers un monde meilleur, par l'action de tous les humains.

Si le comportement est fonction des attributs reconnus à l'objet de croyance, le type de mobilisation et l'explicitation de l'impératif auquel il répond deviennent des indicateurs permettant de repérer les caractéristiques attribuées à cet objet de croyance par le sujet qui y adhère.

Les croyances se distinguent ainsi des valeurs ou opinions, dont les fondements ne sont pas plus démontrables, mais auxquelles n'est pas attribuée une existence objective: elles relèvent de l'arbitraire, et même si elles peuvent s'avérer très importantes dans la vie de l'individu, on peut en reconnaître la relativité.

Une valeur peut cependant devenir objet de croyance, dès que le sujet lui attribue ce statut d'existence objective, par exemple, «l'amour peut tout et aura raison de tout un jour».

2. Échantillon

Cent cinquante personnes, âgées entre dix-huit et quatre-vingt quinze ans, ont été interviewées. Nous avons veillé à maximiser la différenciation des critères sociologiques (revenus, scolarité, secteur de travail, etc.). La répartition d'hommes et de femmes interrogés est sensiblement équivalente. Les informateurs ont été choisis au hasard à travers toute la région du grand Québec-métro (ville de Québec et régions avoisinantes).

II. LE PARCOURS DE L'ENTREVUE

1. Préambule

Il est préférable que l'interviewé ait été contacté par l'interviewer lui-même; des indications générales doivent déjà avoir été données à l'interviewé: objectif de la recherche, durée de l'entrevue, présence d'une deuxième personne prenant des notes écrites afin de faciliter le dialogue entre l'interviewer et l'informateur (ces notes permettront, en outre, à la fin de l'entrevue, de faire un reflet synthèse à l'informateur pour qu'il puisse, le cas échéant, compléter ou corriger ce qui aura été retenu).

Au début de la rencontre, l'interviewer donne quelques coordonnées le concernant de même que le groupe de recherche, en précisant l'utilisation qui sera faite des données de l'entrevue.

2. Discours de mise en situation¹

a. Objectif

Notre objectif est de brosser le paysage des croyances des Québécois.

b. La signification du terme «croyance»

Situons d'abord un peu ce qu'on entend par «croyance», pour les fins de la recherche.

1. Il s'agit ici du texte fourni aux interviewers.

C'est un processus de lecture de la réalité; une façon de voir, de comprendre la vie et le monde que l'on adopte, et à laquelle on recourt plus ou moins consciemment pour expliquer certains événements de la vie, fonder son action ou ses choix, etc.

(note pour l'interviewer: ne pas induire ici de qualificatifs trop explicites tels: «les croyances, c'est ce qui est "important" dans votre vie», car ce type d'induction risque d'exclure tout un registre de croyances qui, sans être à prime abord importantes dans la vie de l'individu, n'en existent pas moins chez lui).

Pour nous (le groupe de recherche), le mot croyance *n'est pas seulement associé aux croyances religieuses*. Nous retrouvons des croyances dans tous les domaines de l'existence. Chacun de nous les reçoit du milieu, opère une sélection dans ce qu'il reçoit et les agence à sa manière.

c. Notre intérêt

Notre intérêt est de *repérer* avec vous vos propres croyances, d'explorer les *différents registres* de votre vie où vous pouvez en avoir, de voir quel *agencement* vous en faites, et quel *impact* elles ont dans votre vie.

Nous supposons que, même si vos croyances sont plus ou moins clairement conceptualisées pour vous, l'énonciation est quand même possible, l'entrevue pouvant vous permettre justement de les clarifier.

d. Niveau de la recherche

Nous ne voulons pas cependant procéder à une introspection ni à une analyse de ce que vous considérez comme relevant de votre stricte intimité.

Nous n'évaluons absolument pas votre discours: il n'y a pas de bonne ni de mauvaise réponse. Ce qui compte pour nous, c'est que vous représentiez un type d'agencement de croyances qui nous intéresse comme tel.

e. Technique de cueillette de données

Nous entreprenons une conversation, un échange libre d'environ une heure à une heure et demie. Je pourrai vous arrêter pour vous inviter à développer davantage tel point particulier, vous poser des questions plus précises ou pour vous

demander d'établir des liens entre des points que vous aurez mentionnés auparavant.

Deux techniques de conservation des matériaux ont été prévues. Mon (ma) collègue fera une prise de notes écrites, qui va nous permettre à la fin de vous faire un reflet de ce que nous avons conservé comme essentiel, face auquel vous pourrez réagir, à savoir si vous y reconnaissez ou pas. Vous pourrez alors nous corriger.

L'enregistrement sur cassette sera conservé pour référence ultérieure afin d'assurer la bonne compréhension des notes écrites.

f. Consentement

Si, en cours ou à la fin de notre échange, vous souhaitez que le contenu n'en soit pas conservé, nous vous redonnons la cassette et les notes, et tout va rester entre nous.

Les informations nominatives ne sont pas conservées, pour assurer la confidentialité dans l'analyse des données.

3. L'énonciation des croyances par le répondant²

a. Question stimulus

Le stimulus de départ doit être assez large, du type:

Qu'est-ce que ça évoque chez vous le mot «croyances»?

En avez-vous? Êtes-vous capable de les nommer?

Dans un premier temps, l'interviewer doit laisser l'informateur déployer spontanément sa propre *acception* du terme «croyance» ou ses *énoncés* de croyances, ce qui permettra de *cerner dans quel cadre discursif s'oriente l'informateur*.

Si le répondant exprime sommairement: «Je ne crois en rien, je n'ai aucune croyance...», il convient d'essayer de sonder ce qu'il pense d'un certain nombre de croyances que l'interviewer évoque lui-même, ce qui peut alors inviter l'informateur à élaborer davantage sur sa propre conception de la croyance qui se restreint peut-être à un seul champ sémantique (telle la religion).

2. On trouvera à la page 112 le schéma synthèse de l'entrevue.

b. Exploration des quatre axes hypothétiques

Il faut veiller à stimuler chez le répondant une exploration plus approfondie des registres de croyances couverts spontanément au départ par celui-ci, et une exploration des registres de croyances non abordés. C'est dire que si, pour ce répondant, le terme «croyance» ne recouvre explicitement que l'univers religieux, l'informateur devra veiller à explorer quand même les autres polarités, de façon à rendre manifeste tout ce qui peut constituer son univers de croyances. Voici des questions-types pouvant favoriser cette exploration.

- **Le religieux**
 - Existe-t-il des mondes ou des êtres surnaturels?
 - Quels types de rapports avec nous ces êtres ont-ils?
 - Croyez-vous que Dieu ou des dieux existe(nt)?
 - Qu'est-ce que vous croyez possible d'en dire?
 - Que pensez-vous à propos de l'origine du monde?
- **Le cosmique**
 - Croyez-vous que le cosmos a un rapport avec vous, avec votre vie? Lequel? (Astrologie - cycles planétaires - ...)
 - Existe-t-il des êtres vivants ailleurs dans l'univers?
 - Y a-t-il des influences extérieures à nous?
- **Le moi**
 - Quelles sont selon vous les limites de vos capacités? de votre liberté? de votre volonté?
 - Croyez-vous que quelqu'un qui veut peut tout?
 - Est-ce très important la réalisation de vous-même?
 - Qu'est-ce qui est prioritaire: vous ou les autres?
 - Croyez-vous que nous ayons des forces intérieures que l'on peut faire intervenir dans notre existence ou celle des autres?
- **Le social**
 - Que pensez-vous de la société?
 - Quel type d'avenir peut avoir notre type de société?
 - Y a-t-il des forces qui agissent dans la société sans que nous n'y puissions rien?
 - Les humains naissent-ils égaux? Comment l'expliquez-vous?
 - Sur quoi fondez-vous vos choix relationnels?

4. Les effets mobilisateurs des croyances³

a. La nature des comportements inférés par les croyances

• Les comportements *perçus par le répondant* comme découlant directement des énoncés qu'il considère comme de la croyance.

Y a-t-il des choses que vous faites et que vous ne feriez pas si vous ne croyiez pas à telle ou telle réalité?

• Les comportements découlant des objets de croyances tels que *délimités par l'interviewer*. (Une première délimitation dans le matériel brut est effectuée par l'interviewer, et l'investigation porte sur ce qui semble le plus correspondre à des comportements reliés aux énoncés spécifiques de croyance).

Comment telle croyance que vous m'avez énoncée influence-t-elle votre vie?

b. La qualité de la mobilisation

• Les *types* de mobilisation: recherche et évaluation avec le répondant des registres d'expérience touchés par ses croyances: vie affective, identité, registre intellectuel, signification de l'existence, engagement social, religieux, politique ou économique.

Quelles sont les registres de votre vie qui sont les plus touchés par vos croyances?

• Le *degré* de mobilisation: jusqu'à quel point le répondant tenterait-il de maintenir son comportement en adéquation avec sa croyance?

Jusqu'à quel point maintiendriez-vous votre comportement ou votre attitude? (mort? perte d'un ami? scandale public?)

c. Les résultats, expérimentés ou espérés, de cette mobilisation

• Les *résultats* expérimentés de cette mobilisation: recherche d'événements ou d'expériences indiciaires (il ne s'agit pas encore ici d'une évaluation des «fonctions» des croyances). Le postulat implicite est le suivant: les croyances se *vérifient* dans

3. Diverses transactions sont possibles entre croyances et mobilisation. Il peut y avoir:

- croyance et mobilisation
- croyance sans mobilisation
- non-croyance et non-mobilisation
- non-croyance et mobilisation

la pratique, autrement dit, la validité psychologique d'une croyance repose sur une certaine valeur empirique.

Y a-t-il des événements de votre existence ou dans votre environnement qui vous confirment dans ce que vous croyez?

• Les *espérances* qui se greffent aux croyances: les résultats escomptés de ce en quoi on croit.

Que croyez-vous que vos croyances peuvent vous apporter?

d. L'impact de la mobilisation sur la certitude accordée à l'objet de croyance

• *Effet appréhendé d'une absence de mobilisation* par rapport à ce qui fait objet de croyance (il s'agit ici d'un processus de contre-vérification de l'évaluation de la qualité de la mobilisation et de l'impact de la croyance sur celle-ci).

Que se passerait-il, selon vous, si vous agissiez de façon contraire à ce que vous croyez? (procéder par un exemple déjà mentionné durant l'entrevue).

À quels indices vous apercevez-vous que vous agissez en cohérence avec ce que vous croyez?

• L'impact de l'*attitude des autres* en regard des croyances auxquelles adhère le répondant et sur la mobilisation conséquente: le répondant se situe ici lui-même par rapport à ce que partage le groupe; ou situe le groupe auquel il appartient par rapport aux autres. Ceci permet de vérifier si le besoin d'identification et d'appartenance joue un rôle dans le système de croyances auquel l'individu adhère.

Est-ce que les autres (à faire définir par l'informateur) croient à la même chose que vous? Est-ce qu'ils agissent en conséquence?

• *Conséquences de l'attitude différente de la sienne* adoptée par les autres: jusqu'à quel point la force inhérente octroyée à ce qui fait objet de croyance, peut agir et se voir attribuer un caractère objectif, au point d'avoir, selon la croyance du répondant, un impact sur l'environnement.

Ceux qui ne croient pas à telle ou telle croyance et donc qui n'agissent pas conséquemment en fonction de cette croyance, qu'est-ce qui peut en découler pour eux?

À quelles occasions et en quel sens?

5. La certitude accordée aux énoncés de croyances

a. Qualité de la certitude: congruence interne

- *Fondement* de la certitude ou ce à quoi se réfère le répondant pour fonder sa croyance: référence à l'expérience; référence à une autorité (témoin chef, tradition, historicité, groupe d'appartenance); référence à un «croire-savoir», c'est-à-dire une croyance vécue sous le mode d'un savoir objectif de type scientifique). Le type d'autorité fondatrice est, dans notre cadre théorique, l'un des révélateurs des transformations des systèmes de croyances ou, au contraire, de leur stabilité structurelle.

Qu'est-ce qui vous rend certain que ce en quoi vous croyez est vrai?

Avez-vous des indices qui vous renforcent là-dessus?

- *Échelle* de certitude: les différents énoncés de croyances ne comportent pas tous nécessairement le même degré de certitude chez le croyant. La certitude étant soumise aux mouvances des événements de la biographie de l'individu (lectures, épreuves, réseau relationnel...), il s'avère significatif de mettre en relation le degré de certitude octroyée à une croyance et le type de mobilisation qui y est associé. L'échelle permet, en outre, de repérer si certaines croyances sont plus nodales et, par conséquent, structurellement organisatrices de l'ensemble de la systémique de croyances de l'individu.

Pouvez-vous situer sur une échelle allant de «certitude absolue» à «doute» les différentes croyances que vous avez énoncées?

ou

Pouvez-vous classer vos énoncés de croyances par ordre, en partant de ceux dont vous avez une certitude absolue?

b. Qualité de la certitude: congruence externe

- Épreuve mentale de *commutation*: imaginer l'in vraisemblable ou le négatif de ses croyances est une technique psychologique permettant de sonder le degré de certitude à l'égard d'un objet. Les arguments particulièrement défensifs sont souvent un indice de l'attachement à la croyance en cause.

Pouvez-vous imaginer que telle croyance que vous m'avez nommée est fausse? Que ça n'existe pas?

- La certitude «versus» le fait que la croyance soit ou non *partagée par d'autres*: il s'agit ici de vérifier l'effet sur le degré de certitude du fait que sa propre croyance soit ou non partagée par la majorité ou une minorité affectivement significative pour le répondant.

- Qu'est-ce que cela veut dire selon vous que telle ou telle croyance ne soit pas partagée par tous?
- Comment expliquez-vous cela?

- La *résistance affective à la contradiction* comme indice de certitude: selon les lois de la psychologie sociale, ce qui fait objet d'adhésion ferme sera défendu avec émotion s'il rencontre un obstacle, structurel ou psychologique.

- La méthode la plus appropriée ici est l'histoire-situation, articulée à partir de l'un des éléments centraux énoncés par l'informateur et mettant indirectement en péril un lieu de certitude chez lui.

6. L'enracinement (provenance) des croyances

a. Au regard de chaque énoncé, il s'agit de dégager comment le répondant associe l'énoncé de croyance à un *contexte historique* personnel d'où il puise sa croyance (genèse). Ceci permet de distinguer les ancrages historiques différenciés qui peuvent, en partie, expliquer la plus grande persistance de certaines croyances par rapport à d'autres: les croyances ancrées plus profondément dans la biographie de l'individu devraient, théoriquement, résister davantage aux mouvances de l'histoire personnelle.

- Pouvez-vous vous rappeler d'où vous provient telle croyance?
- Comment en êtes-vous arrivé à croire à telle chose?
- Vous rappelez-vous à quels moments de votre histoire personnelle se sont inscrites ou dissoutes telles ou telles croyances?

b. *Évolution* de la croyance: le répondant perçoit-il un changement entre la source de sa croyance et l'état de l'énoncé aujourd'hui?

- Est-ce que à l'intérieur de votre croyance, il y a des choses qui se sont modifiées au fil des ans?
- À quelles occasions et en quel sens?

c. *Facteurs d'évolution*: stimulus ou événement ayant infléchi le contenu des croyances (tel que le perçoit spontanément le répondant; certains facteurs «non-conscients» pourront se révéler à l'analyse).

Qu'est-ce qui a suscité ces modifications, selon vous (expériences, rencontres)?

7. Les fonctions des croyances

a. *Registres de l'expérience* où se manifeste la fonctionnalité des croyances: on peut faire l'hypothèse que certaines croyances sont dysfonctionnelles, d'autres a-fonctionnelles, enfin d'autres fonctionnelles. C'est l'analyse qui est le plus en mesure d'évaluer la fonctionnalité à partir des motifs pour lesquels le répondant considère telle ou telle croyance importante.

C'est important pour vous telle croyance...pourquoi?

Qu'est-ce que cela vous apporte dans votre existence quotidienne?

(Registres hypothétiques: les critères d'attribution de l'importance des croyances peuvent se situer:

- dans le rapport à soi: effet au corps, sens à la vie, promotion personnelle, engagement;
- dans le rapport au social: projet collectif, appartenance;
- dans le rapport au cosmos: genèse de la matière, renforcement énergétique, organisation du monde;
- dans le rapport au religieux: foi, volonté divine).

b. *Portée* (envergure ou intensité) de la fonctionnalité: on peut faire l'hypothèse que certaines croyances englobent les différents registres d'existence de l'individu, alors que la fonction des autres concerne des enjeux très *délimités*.

Disposition graphique sur une échelle ou énonciation verbale par le répondant.

c. *Centralité* des croyances: le répondant essaie d'identifier quelles sont les croyances les plus centrales dans sa vie, les plus directement liées au sens de son existence, à son bonheur, par rapport à des croyances qu'il considère comme étant plus périphériques ou secondaires.

Disposition graphique sur papier ou énonciation.

III. L'ENTREVUE ET LE STATUT DES DONNÉES

Sous-tendant tous les éléments manifestes de la structure d'un questionnaire d'entrevue, l'interviewer doit connaître et savoir considérer au moins quatre types de facteurs qui interviennent dans cette quête d'un savoir, à révéler ou à dévoiler, soit les facteurs liés à la situation, à l'interviewer, à l'interviewé et au langage structurant l'entrevue. Nous ne ferons qu'identifier ici les différentes composantes de ces facteurs qui ont été largement considérés et pris en compte lors de la formation des interviewers pour cette recherche.

1. Les facteurs liés à la situation de l'entrevue

Les facteurs liés à la situation comportent le «lieu» où se déroule l'entretien qui, surtout dans une recherche visant à connaître une partie de la vision du monde des gens, n'est pas sans effet. Il faut essayer d'accorder le but de l'étude et les lieux de l'entretien, dans la mesure du possible.

Le «temps» réel dont dispose l'informateur délimite chez celui-ci l'espace discursif qu'il consentira à déployer; par conséquent, il importe de prendre soin d'annoncer la durée de l'entretien avant, dès le contact premier. Enfin, l'institution à laquelle est rattaché le chercheur-interviewer a souvent un impact sur le discours produit, compte tenu de la représentation sociale associée aux différentes institutions: un interviewer d'une maison anonyme de sondage d'opinions ne produit pas le même impact discursif qu'un chercheur universitaire.

2. Les facteurs liés à l'interviewer

Parmi les facteurs liés à l'interviewer, signalons tout d'abord ses attentes face à la recherche et aux réponses de l'informateur. Par exemple, sa propre conception de la recherche pourra infléchir les données recueillies. On a dénoté, entre autres, chez certains interviewers, des attentes de «cohérence» objective dans les réponses suscitées. L'informateur qui détecte chez l'interviewer ce type d'attentes se sentira évalué, risquant ainsi de fournir des réponses qui tendront à être conformes à l'idée qu'il se fait du point de vue de l'interviewer. Souvent, la tendance

à fournir des réponses «socialement désirables», ou même l'«absence» de réponse, auront une fonction de protection pour l'informateur.

Le cadre de référence implicite de l'interviewer intervient aussi et mérite de la part de celui-ci une certaine «ascèse», afin d'éviter que les réponses recueillies soient davantage le reflet de ses propres expériences, convictions morales, religieuses, politiques, ou encore de ses idéologies personnelles et de ses opinions. Il est facile d'imaginer le type d'inférence que peut produire un interviewer qui considère que l'astrologie, les cristaux et la sorcellerie sont des balivernes, interrogeant un informateur qui croit fermement et passionnément à ces phénomènes! (Ainsi, le chercheur américain Rice avait démontré qu'un socialiste et un démocrate menant des recherches sur les causes de la déchéance sociale vont arriver à des résultats tout à fait différents...).

3. Les facteurs liés à la situation de l'informateur

Pendant l'entrevue, c'est l'interviewé qui est *maître du discours*, c'est son cadre de références qui doit avoir prédominance sur celui du chercheur. Celui-ci n'est maître que du *cadre de la communication*, afin qu'il se situe à l'intérieur des objectifs de la recherche.

Les facteurs liés à l'interviewé et intervenant dans la production discursive de celui-ci doivent aussi être considérés par l'interviewer, car ils interviennent tout autant que ceux liés à ce dernier. La perception ou l'image qu'a l'informateur de l'interviewer joue au premier plan. Il est nécessaire que l'informateur puisse rapidement se référer à une image claire de l'interviewer, en ayant un ensemble suffisant d'indices réels sur la situation objective de ce dernier, l'imprécision à ce niveau pouvant refréner l'énonciation. Il faut considérer le fait que l'informateur est dans un état de mésinformation face à celui qui lui soutire toute une série d'informations qui, au surplus, le concernent directement. On note aussi que la relation d'identité ou de proximité entre informateur et interviewer est un facteur agissant sur la facilité d'énonciation.

L'interview peut parfois devenir le support d'une réactualisation fantasmatique chez l'informateur, particulièrement quand les croyances énoncées sont associées à des réalités affectives importantes pour lui. Le fait n'est pas néfaste s'il est repéré et contrôlé pour permettre la production d'un discours qui ne diverge pas trop de l'objectif de la recherche: il faut alors montrer des signes d'intérêt pour le discours, tout en focalisant sur des points plus pertinents (cf. *supra*: maîtrise de la communication). Le cadre de références langagier habituel de l'informateur, ses connaissances préalables, les concepts utilisés par l'interviewer sont autant d'éléments qui infléchissent aussi le discours produit par les stimuli propres au cadre de la recherche.

Notons que pour l'informateur, la pertinence du thème par rapport à ses préoccupations du moment et l'importance que représente pour lui le thème de la recherche au moment de l'enquête ne sont pas négligeables. La motivation à collaborer à l'enquête (pouvant dépendre du «contrat» établi entre chercheur et informateur) est un élément moteur de la production discursive: elle peut être confuse au départ, ou se présenter comme un besoin d'avoir une oreille attentive, comme un plaisir narcissique à se dire, ou encore celui d'arriver par ce mode d'échange à une clarification de sa propre pensée, et même de maintenir à un niveau acceptable l'estime de soi. Ce sont là des éléments motivationnels qui parfois, à eux seuls, pourront faire toute la différence entre une entrevue «réussie» et une entrevue «ratée». Une saisie adéquate de ce jeu des motivations peut aider à comprendre la fluctuation dans la production langagière.

Enfin, les remarques que l'on entend habituellement de la part des informateurs lors des entrevues doivent faire l'objet d'une grande attention de la part du chercheur. Par exemple:

«Vous pourrez couper ce qui ne vous intéresse pas», pour dire au fond: «Est-ce que ça fait votre affaire ce que je vous dis? Est-ce que je corresponds bien à ce que vous attendez de moi?»

«Les jeunes comme vous, vous ne devez plus croire à ces affaires-là»... pour signifier au fond: «Est-ce que vous me trouvez dépassé d'adhérer encore à de telles croyances?» (mise en cause de l'estime de soi de l'informateur).

«Est-ce que c'est bien ce que vous voulez que je vous dise»? (ce qui peut être un indice que la perception de son rôle d'interviewé n'est pas précise).

4. Les facteurs liés à l'interaction dans la communication

Un quatrième ordre de facteurs est celui lié à l'interaction dans la communication langagière. On distingue deux types de messages: ceux qui sont des indices permettant à l'informateur de situer l'interviewer; et ceux ayant un rapport direct à la signification propre à la recherche. Les premiers doivent habituellement être clairs dès le début de l'entretien. Les seconds devront présenter les qualités suivantes: la possibilité de faire référence à un code commun; être accessible pour le niveau langagier de la personne interrogée; permettre une réponse personnalisée et ouverte; être conforme aux objectifs définis lors du début de l'entrevue.

5. Les styles d'intervention

Nous terminons cette section en présentant les différents modes d'intervention qui ont été utilisés par nos interviewers.

a. Le mode «déclaratif»: utilisation d'expressions brèves, marquant l'intérêt pour ce qui est dit, la compréhension, et le désir de voir le discours se poursuivre. Par exemple: «Voici comment je vous vois»...«Vous me semblez être quelqu'un pour qui sa croyance en Dieu a une grande importance dans sa vie de tous les jours»...

Ce mode permet généralement que le sujet se sente compris et évite le danger de glisser facilement dans l'interprétation et de produire l'effet contraire à celui désiré.

b. Le mode «réitératif»: utilisation du procédé «miroir», permettant de relancer la parole, en vérifiant ce que l'on comprend. Par exemple: «Voici ce que je comprends de ce que vous me dites...». On procède ici par l'encouragement à approfondir l'idée exprimée et par des reformulations.

On utilise ce mode habituellement au début de l'entrevue, quand on n'a pas encore une image d'ensemble de l'univers de représentations de notre informateur. Il faut cependant éviter de tomber dans l'«écholalie», qui aboutit souvent à des réactions

négatives de la part de l'interviewé, qui peut interpréter ces réactions comme une écoute mécanique et superficielle.

c. Le mode «interrogatif»: il s'agit de demandes explicites, le plus souvent pour relancer le discours sur un aspect du thème ou sur un nouveau thème. Par exemple: «Pouvez-vous m'en dire plus sur tel aspect?», «J'aimerais savoir ce que vous pensez de tel phénomène». On évitera toutefois de verser dans le style inquisiteur qui bloque en général l'informateur et ne provoque bien souvent que des réponses brèves ou défensives.

d. Le mode plus «dialogal», selon lequel l'interviewer peut même livrer une indication sur sa propre expérience en rapport avec le thème discuté, permet parfois de faciliter la complicité souvent nécessaire à l'entretien plus approfondi (contrevenant ainsi à l'obstacle de la mésinformation dans laquelle se retrouve l'informateur). Ce procédé permet, en outre, d'éviter le rôle d'inquisiteur, de soutireur d'information, mais l'intervention doit être très brève, absente de polémique et de jugement de valeur.

e. Enfin, le langage non-verbal peut inviter la personne à continuer son discours: regard attentif, signes de tête affirmatifs, etc.

* * *

Il est à noter que le support technique de l'équipe de recherche a été constitué des enregistrements sonores de chaque entrevue et de la transcription *in extenso* de chacun d'eux. Ces données brutes ont été saisies dans une banque informatisée, comportant les quatre axes retenus par hypothèse de recherche, et les différentes rubriques qui ont fait l'objet d'investigation, de façon à permettre un traitement synoptique des champs sémantiques exprimés par tous les informateurs.

ANNEXE STRUCTURE DU SCHÉMA D'ENTREVUE¹

L'ÉNONCIATION DES CROYANCES PAR LE RÉPONDANT

Question stimulus

- Qu'est-ce que ça évoque pour vous le mot «croyances»?
- En avez-vous? Êtes-vous capable de les nommer?

Exploration des quatre polarités

a. Le religieux

- Existe-t-il des mondes ou des êtres surnaturels?
- Quels types de rapports ont-ils avec nous?
- Croyez-vous que Dieu existe?
- Que croyez-vous possible d'en dire?
- Que pensez-vous à propos de l'origine du monde?

b. Le cosmique

- Croyez-vous que le cosmos a un rapport avec vous ou dans votre vie?
- Lequel?
- Existe-t-il des êtres vivants ailleurs dans l'univers?

c. Le moi

- Quelles sont, selon vous, les limites de vos capacités? de votre liberté? de votre volonté?
- Croyez-vous que quelqu'un qui veut peut tout?
- Croyez-vous que nous ayons des forces intérieures que nous pouvons faire intervenir dans notre vie ou celle des autres?

d. Le social

- Que pensez-vous de la société?
- Quel type d'avenir peut avoir notre type de société?
- Les humains naissent-ils égaux?
- Y a-t-il des forces agissantes dans la société et que l'on ne peut contrer politiquement ou autrement?
- Sur quoi fondez-vous vos choix relationnels?

LES EFFETS MOBILISATEURS DES CROYANCES

Comportements inférés

a. Perçus par le répondant

- Y a-t-il des choses que vous faites et que vous ne feriez pas si vous ne croyiez pas à telle ou telle réalité?

1. Nous rappelons qu'il s'agit ici de perspectives à explorer et de suggestions de formulation, et non pas d'un questionnaire fermé et exhaustif.

b. Délimités par l'interviewer

Comment telle croyance influence-t-elle votre vie?

Qualité de la mobilisation

a. Types de mobilisation

Quelles sont les registres de votre vie qui sont le plus touchés par vos croyances?

b. Degré de mobilisation

Jusqu'à quel point maintiendriez-vous votre comportement ou attitude? (mort? perte d'un ami? scandale public?)

Résultats expérimentés ou escomptés

a. Résultats expérimentés

Y a-t-il des événements de votre existence qui vous confirment dans ce que vous croyez?

b. Espérances

Qu'est-ce que vous espérez que cela va vous apporter?

Impact de la mobilisation sur la certitude octroyée à l'objet de croyance

a. Épreuve mentale de non mobilisation

Que pourrait-il se passer si vous agissiez de façon contraire à ce que vous croyez?

b. Attitudes des autres

Est-ce que les autres croient à la même chose que vous?

c. Conséquence d'une attitude différente

Ceux qui ne croient pas à ... et donc qui n'agissent pas en conséquence, qu'est-ce qui peut en découler?

LA CERTITUDE ACCORDÉE AUX ÉNONCÉS DE CROYANCES

Qualité de la certitude: congruence interne

a. Fondement de la certitude

Qu'est-ce qui vous rend certain que ce en quoi vous croyez est vrai?

Avez-vous des indices qui vous renforcent là-dessus?

b. Échelle de certitude

Pouvez-vous classer vos énoncés de croyances sur une échelle, allant de la certitude absolue au doute?

Qualité de la certitude: congruence externe

a. Commutation mentale

Pouvez-vous imaginer que telle croyance que vous m'avez nommée soit fausse? Que ça n'existe pas?

b. Certitude versus croyance non partagée

Qu'est-ce que ça veut dire, selon vous, que telle croyance ne soit pas partagée par tous? Comment expliquez-vous cela?

c. Résistance à la contradiction

Histoire-situation mettant indirectement en péril un lieu de certitude pour le répondant.

ENRACINEMENT (PROVENANCE) DES CROYANCES**a. Contexte historique**

Pouvez-vous repérer d'où vous proviennent vos croyances?

b. Évolution

Est-ce que à l'intérieur de votre croyance, il y a des choses qui se sont modifiées au fil des ans?

c. Facteurs d'évolution

Qu'est-ce qui a suscité ces modifications, selon vous?

d. Ancrages historiques différenciés

Pouvez-vous classer vos croyances par ordre d'ancienneté?

FONCTIONS DES CROYANCES**a. Registres de l'expérience**

Que vous apporte telle croyance dans votre existence quotidienne?

b. Portée ou envergure

Il n'y a pas ici de question directe, mais une attention à: «de très englobantes ou plus délimitées»

c. Centralité

Pouvez-vous classer vos croyances, en commençant par les plus centrales dans votre vie (disposition graphique sur papier)?

Micheline MILOT

TYOLOGIE DE L'ORGANISATION DES SYSTÈMES DE CROYANCES

L'éclosion d'un marché pluriel et fortement concurrentiel de biens symboliques, corrélative à l'érosion des adhésions officielles à des institutions totalisant la vision du monde des adhérents, confine désormais chaque instituant particulier à n'être qu'un «fragment» de la culture. L'ensemble des fonctions d'intégration habituellement imputées à la religion, plus spécifiquement en contexte de chrétienté, se voit déplacé, transmuté quand ce n'est pas tout simplement remplacé chez les acteurs sociaux eux-mêmes qui semblent ainsi faire l'école buissonnière de toute orthodoxie globalisante! Les systémiques institutionnelles se désagrègent, battues en brèche par la reconstruction de systèmes individuels de significations.

Ainsi, d'un système de significations définissant et globalisant l'expression de l'appartenance chrétienne, on passe à un ensemble de systèmes pourvoyeurs de sens, où la persistance d'un certain répertoire de croyances chrétiennes cohabite avec de nouveaux types de croyances dans un vaste ensemble qui redéfinit les frontières de l'orthodoxie. L'individu circule désormais entre différents univers symboliques à partir desquels il se constitue sa propre formule culturelle à ce chapitre des biens symboliques.

Cette constatation a donné naissance, dans le jargon des analystes, à diverses expressions qui tentent de rendre compte de ce nouveau mode de transactions avec l'univers symbolique: «éclatement des champs de significations», «déplacement du sacré», «désenchantement», «religion à la carte» (Bibby, 1988). Il faut toutefois reconnaître que ces expressions connotent, à leur face même, une évaluation de ce qu'est désormais le champ des croyances sur le fond d'une certaine représentation (très souvent mythique!) de ce qu'il fut par le passé. En effet, on

ne peut parler d'«éclatement» que relativement à un univers conçu comme «homogène», de «déplacement» que par rapport à ce qui devait occuper une certaine «place», de «désenchantement» que sur un fond de scène «enchanté», et de menu «à la carte» que par comparaison à...une «table d'hôte» (où le chef vous simplifie en quelque sorte la vie en définissant pour vous l'organisation de votre repas!). Nous sommes donc en face d'analyses différentielles basées sur la considération d'un mouvement diachronique.

Si les transmutations et l'éclectisme des univers symboliques sont des phénomènes reconnus et incontestables, un pas de plus nous semble devoir être fait, tant au plan méthodologique que théorique, afin de dégager *les types d'organisation* auxquels cette nouvelle conjoncture culturelle donne lieu. Il s'agit de tenter de comprendre la dynamique d'*interaction et d'agencement* des différents univers de croyances repérables dans le discours des acteurs sociaux, qui semblent bien désormais être les premiers définisseurs des «systèmes de croyances» auxquels ils donnent leur adhésion.

Notre propos sera donc principalement axé sur l'importance et la variété des types de systèmes de croyances analysés dans leur systémique intrinsèque, en démontrant les *lois d'organisation* et les *traits de transformation* qui sous-tendent la dynamique mouvante de ces univers du croire chez les individus. Quelques «modèles-types» d'organisation sont extraits des données empiriques et regroupés en fonction de la similitude structurelle des propriétés qui semblent le plus adéquatement rendre compte de ces combinatoires symboliques.

I. Perspectives analytiques et méthodologiques

Un mot tout d'abord sur la perspective théorique avec laquelle les contenus de croyances seront ici abordés - soit l'analyse culturelle - et ses conséquences méthodologiques. Ancrée dans la conception weberienne de la culture en tant que tissu de significations élaborées par l'homme (Weber, 1963), l'analyse culturelle s'intéresse surtout aux significations disponibles dans l'horizon culturel et, partant, qu'on suppose

partagées par un certain nombre d'acteurs sociaux. La tâche de l'analyste, pertinemment systématisée par Berger (1981), Camilleri (1988) et surtout Geertz (1973; 1986), consiste à dégager clairement ces significations et à les relier entre elles, en décomposant leurs expressions et en caractérisant celles-ci.

Au plan méthodologique, il s'agit de «traduire» ce que nous livrent les acteurs sociaux. Traduire ici ne veut pas dire une simple refonte de la façon dont les individus interviewés présentent les choses afin de les formuler en termes qui sont les nôtres; mais il s'agit d'une «démonstration logique» de leur façon de penser, selon nos manières de nous exprimer à l'intérieur de notre perspective disciplinaire (Geertz, 1986: 16). Concrètement, c'est dire que la formalisation des propriétés structurelles rendant compte des données empiriques est construite rigoureusement à partir des éléments «substantifs» qui se retrouvent dans le discours des acteurs sociaux, et non construite a priori. On diminue ainsi le risque de «forcer» les données afin qu'elles s'insèrent dans des schémas théoriques pré-établis (Glaser et Strauss).

La formalisation conceptuelle des modèles d'organisation et d'agencement des champs symboliques du croire, spécifiés selon les quatre polarités définies par la recherche (soit le *Religieux*, le *Cosmique*, le *Moi* et le *Social*), repose sur l'analyse des critères motivationnels qui sous-tendent la persistance ou la modification de l'organisation antécédente du croire chez l'individu. Autrement dit, notre étude des combinatoires symboliques ne se base pas uniquement sur une analyse sémantique des contenus de croyances énoncées. Si l'on ne veut pas en rester à un modèle statique, les lois de réorganisation systémique des univers de croyances et leurs traits de transformations doivent être repérés dans le rapport étroit qui relie les énoncés de croyances à l'«axe mobilisateur» qui en découle.

Ce que nous dénommons «axe mobilisateur» est directement en lien avec la problématique générale de la recherche. Cet axe mobilisateur correspond strictement aux catégories suivantes de l'interview:

- le *fondement* de la certitude, ou ce à quoi se réfère le répondant pour fonder sa croyance;

- l'enracinement et l'évolution *historique* de la croyance;
- les *comportements* perçus par le répondant comme découlant directement de ses croyances;
- les *résultats* expérimentés, dans lesquels se vérifie en quelque sorte, pour le répondant, la validité de ses croyances;
- la *fonction* de ses croyances, telle que la perçoit le répondant;
- l'*espérance* qui se greffe aux croyances, ou autrement dit, les résultats «escomptés» de ce en quoi on croit.

En fait, l'organisation du système de croyances auquel l'individu adhère se présente comme un phénomène extrêmement dynamique et mouvant, répondant à une logique qui s'est elle-même déplacée: la *fonctionnalité psychologique* - effective ou virtuelle, ce dont nous discutons plus loin - a pris le relais de l'autorité institutionnelle normative, extérieure au sujet, comme critère de base de l'adhésion consentie à telle ou telle parcelle des différents univers symboliques disponibles dans l'horizon culturel. C'est de cette nouvelle dynamique, considérée dans ses diverses variantes, que nous traçons ici le portrait, illustré d'exemples à partir desquels ces modèles-types ont été mis en forme.

II. Traits généraux dégagés des matériaux analysés

Tout d'abord, présentons quelques assertions d'ordre général que suggère l'analyse de nos données.

1. Les croyances sont habituellement organisées en «système de croyances» chez l'individu, entretenant entre elles des transactions de différents types et souvent hiérarchisées; ce qui s'oppose à l'amalgame hétéroclite ou inchoatif.

2. Ces systèmes de croyances se présentent comme des organisations «psychologiques» de signifiants, se différenciant ainsi de la logique propre aux systémiques «institutionnelles» découlant d'une autorité instituante. Le système de croyances ne se présente pas nécessairement selon une forme logique (Rokeach 1980: 2), au plan de l'orthodoxie ou de la rigueur sémantique objectives.

3. Toutes les croyances d'un individu ne sont pas également fonctionnelles, et leur degré de fonctionnalité n'entretient pas

nécessairement une corrélation positive avec le degré de mobilisation d'un individu. Autrement dit, une croyance peut, à la limite, être complètement dysfonctionnelle au plan psychologique (par exemple, croire que l'on est possédé d'un démon) et être très mobilisatrice dans l'ensemble de la vie quotidienne.

4. L'adhésion à une croyance n'est pas une variable dépendante de sa validité empirique expérimentée par le croyant lui-même. Sa fonctionnalité «virtuelle» est souvent un fondement suffisant pour y adhérer. La virtualité signifie qu'il n'est pas nécessaire de concevoir l'objet de croyance comme une possibilité immédiate ou réalisable «pour soi». Par exemple, plusieurs informateurs croient que les morts peuvent communiquer avec les vivants, sans toutefois concevoir qu'une telle éventualité puisse se présenter pour eux-même. La croyance, dans un tel cas, n'en acquiert pas moins un statut fonctionnel en regard de la gestion psychologique de la question de l'après-mort.

5. Bien que l'organisation des systèmes individuels de croyances s'avère fortement colorée par le parcours biographique de chaque individu, certains traits récurrents d'agencement fonctionnel peuvent être repérés, puisque les différents acteurs sociaux puisent dans un même univers culturel qui s'avère, somme toute, un répertoire multiple mais non pas illimité.

6. Majoritairement dans la population étudiée, le «réaménagement» des systémiques de croyances s'opère à partir du cadre religieux reçu lors de la socialisation première (en général catholique dans notre échantillon).

Considérant cette dernière constatation et l'ampleur qu'elle recouvre dans nos données, nous avons opté pour présenter dans cet article l'analyse des organisations et agencements opérés entre le champ du religieux et l'un ou l'autre des trois autres registres de significations de l'enquête. Pour limiter notre propos, notre présentation couvre seulement les systémiques dans lesquelles le champ du religieux s'avère le cadre de significations *dominant* dans le discours d'un informateur. On peut en effet repérer assez facilement dans tous les discours recueillis que l'une ou l'autre des polarités - *Religion*,

Cosmique, Moi ou *Social* - prédomine l'agencement des croyances chez un individu. Autrement dit, une polarité apparaît sensiblement plus intégratrice de la mobilisation du croyant et plus englobante de sa vision du monde. C'est principalement l'axe mobilisateur qui sert de critère de délimitation d'une telle «dominante»¹.

Il importe de noter que le discours d'une même entrevue comporte rarement un seul champ discursif: on peut en effet distinguer, parmi les croyances énoncées par un individu et auxquelles il adhère, des énoncés provenant d'univers symboliques différents. L'analyse d'une entrevue comporte donc en général le repérage d'une polarité dominante, et très souvent, la délimitation d'un, deux ou trois autres champs de significations dans lesquels sont puisés des objets de croyances. Une analyse encore plus fine révèle la plupart du temps une polarité que l'on pourrait qualifier de «sous-dominante», dans la mesure où elle comporte un ensemble d'éléments significatifs, suffisamment intégrés et mobilisateurs, mais de façon moins globalisante de l'investissement et de l'identification du sujet que peut l'être la polarité dominante. Les différentes combinatoires de sens sont évidemment plus manifestes et significatives au plan analytique entre le champ discursif dominant et celui que nous qualifions de sous-dominant, ou du moins, les indices et les propriétés structurales permettant de délimiter les types d'agencement entre univers de significations y sont alors plus substantielles.

Si la polarité religieuse est celle qui est le plus fréquemment en position dominante dans les discours recueillis (46% des répondants), il faut cependant souligner que cette dominante se présente souvent comme un lieu discursif référentiel qui n'engage pas véritablement un univers de significations qui lui

1. Pour l'ensemble de la population étudiée (soit environ 150 interviews), la polarité *Religion* s'avère dominante dans 46% des cas; la polarité *Moi* dans 20%, la *Cosmique* dans 17% et celle du *Social* est la polarité dominante dans 8% seulement des discours. 9% des cas n'ont pu être clairement délimités, étant donné la pauvreté sémantique du discours recueilli. Quoique ces proportions ne soient pas *exactement* celles qui concernent les «énoncés» de croyances recueillis dans la préenquête (cf. Lemieux, *supra*, p. 66), elles vont dans le même sens. La catégorie du *Moi*, qui comporte moins de signifiants que celle du *Cosmique*, atteint cependant un nombre légèrement supérieur de répondants.

soient congruentes. Dans ce dernier, au contraire, le *cadre d'énonciation* se distingue du *champ des significations et des interprétations*. Ce dernier peut même représenter une importante dérive par rapport au premier. Dès lors le lieu discursif auquel on se réfère et qui définit globalement l'adhésion du sujet, le pôle *Religion*, s'il domine le discours, ne domine pas nécessairement le contenu sémantique. Il est réinvesti par des significations qui, bien que secondaires dans le discours, en altèrent plus ou moins profondément le contenu. L'intérêt réside alors dans l'analyse de ces champs de significations qui réinvestissent le cadre d'énonciation et d'identification du croyant, afin de repérer les modifications substantielles que subit le champ du «religieux», révélant ainsi la porosité de ses frontières.

III. Les modèles-types d'organisation des systèmes de croyances à dominante *Religion*

Cinq modèles-types d'organisation et d'agencement des systèmes de croyances peuvent être dégagés des entretiens présentant un système de croyances à dominante *Religion*. Chacun de ces modèles présente des traits spécifiques de transformation intrinsèque du champ de croyances «religieuses» et de la logique selon laquelle ce dernier compose avec des univers de sens pluriels et différenciés. Nous identifions:

- Le réinvestissement sémantique;
- La complémentarité fonctionnelle;
- Les glissements notionnels;
- La subordination d'un champ de significations;
- La juxtaposition de champs de croyances.

1. Le réinvestissement sémantique

La notion de réinvestissement sémantique renvoie à un type d'organisation des champs de significations où le cadre d'énonciation des croyances et des différents éléments de l'axe mobilisateur est typiquement celui du catholicisme traditionnel, mais dont les contenus sont redéfinis à partir d'éléments complètement exogènes. Cette importation de significations de

champs symboliques autres que celui du catholicisme est repérable à deux plans: celui des énoncés et celui des différentes catégories que recouvre l'axe mobilisateur.

L'exemple suivant illustre bien la redéfinition de signifiants religieux traditionnels:

un informateur, s'identifiant comme catholique, affirme croire en *Dieu* et aux *anges*;

il définit toutefois ce qu'il entend par Dieu et anges comme:
de l'énergie pure avec laquelle on peut communiquer.

On retrouve donc des énoncés faisant partie du cadre discursif associé ici au catholicisme, mais investis d'une signification importée de l'univers symbolique défini comme *Cosmique*. Cette polarité, qui couvre elle-même une bonne partie de l'ensemble de l'entrevue dont l'extrait ci-haut est tiré, infléchit en outre la définition de l'axe mobilisateur. Encore là, des pratiques rituelles et des comportements vécus comme inhérents à la religion catholique seront réinvestis de symboliques nouvelles. Ainsi, la *messe* et le *mariage religieux*, pratiques considérées par le sujet comme conséquentes de ses croyances, deviennent chez lui:

des lieux d'accomplissement de la mission ou de la force énergétique qui nous habite, permettant de joindre les énergies positives.

La vision du monde associée au catholicisme est encore dominante et reconnue telle par l'individu, mais les symboliques du champ de croyances définies en termes cosmiques deviennent de plus en plus restructurantes du sens investi dans les énoncés de croyances et dans les pratiques effectives. Ce degré d'infusion d'un univers de sens à l'autre s'apparente, à strictement parler, à un remodelage du système de croyances antérieur de l'individu, le remodelage étant entendu comme le fait de modifier un objet pour l'adapter aux besoins découlant d'une conjoncture nouvelle.

Une interpénétration aussi étroite des registres de sens rend délicate la délimitation du champ dominant dans le système de croyances présenté par l'informateur. En effet, au plan de l'analyse substantive, on peut considérer qu'une sous-dominante

ayant un impact aussi important sur la dominante s'avère, de fait, la dominante au plan du signifié. Elle s'inscrit alors dans un cadre d'énonciation qui ne lui sert que de répertoire de signifiants. Ou encore, peut-être, la sous-dominante est-elle en voie de devenir, chez le croyant, la polarité dominante à laquelle il s'identifiera désormais. Concrètement dans l'exemple ci-haut, on peut faire l'hypothèse que le remodelage de l'univers religieux à partir de significations de type cosmique est une étape dans un processus graduel de désinvestissement et de désidentification par rapport au catholicisme.

2. La complémentarité fonctionnelle

L'agencement de plus d'un type d'univers de significations dans le système de croyances de l'individu répond fréquemment à une logique de complémentarité fonctionnelle. Dans ce type d'organisation systémique, un champ de croyances s'adjoint à la polarité religieuse dominante en pourvoyant le croyant de significations que ne fournissent pas les énoncés religieux. La sous-dominante de ce type ne remodèle pas en général les énoncés de la dominante, mais s'en tient surtout à fournir à la dominante religieuse un complément ou un renforcement de l'axe mobilisateur. Un tel appui permet en général au croyant de sauvegarder la systémique religieuse dominante, tout en comblant ses lacunes ou sa mauvaise adéquation à l'égard de certains registres de l'existence.

Par exemple, une croyante, dont le répertoire religieux du catholicisme fournit la plupart des signifiants de croyances et de pratiques, décrit les «résultats» expérimentés de ses croyances ainsi:

Dieu m'a soutenue quand mon mari a été opéré pour le cancer du poumon et l'a aidé à guérir.

Toutefois, elle recourt à un autre champ discursif. Le registre *Cosmique* en l'occurrence, s'adjoint à ses croyances religieuses et comporte la croyance au *destin*:

ce qui nous arrive doit nous arriver

et en la *clairvoyance* (boules de cristal):

Je crois aux boules de cristal, parce que c'est arrivé: j'avais eu l'annonce du cancer du poumon de mon mari.

Bien que la religion catholique soit pour cette personne nettement au centre de son investissement et globalisante au plan de sa vision du monde, les symboliques de type cosmique suppléent ici aux manques expérimentés dans cet investissement: soit l'*incapacité d'expliquer* pourquoi les malheurs arrivent aux uns et non aux autres, et l'*absence de prévisibilité*, par les médiations religieuses, des épreuves incontournables. La croyance au destin et à la clairvoyance comble ces deux faiblesses du religieux à fournir certains types de significations psychologiquement fonctionnelles, tout en permettant que ne soit pas érodée la certitude accordée aux croyances religieuses.

La complémentarité des univers de sens apparaît avec beaucoup d'acuité dans un autre registre spécifique d'expérience, révélant ainsi une fois de plus l'étonnante fonctionnalité des croyances et de leur organisation subjective par le croyant. On constate en effet que la complémentarité fonctionnelle est particulièrement opérante dans les secteurs de l'expérience du croyant qui ne peuvent être intégrés ou pris en charge symboliquement par le cadre de référence dominant. Dans de tels cas, une autre polarité de significations (*Cosmique, Moi* ou *Social*) fournit à l'individu les signifiants rendant possibles la cohésion et le soutien psychologiques concernant des registres qui ne s'intègrent pas d'emblée à l'intérieur du schème global de vision du monde que constituent les symboliques religieuses ou qui en sont tout simplement exclus. Cette «exclusion» peut être objective (structurelle) ou subjective (perçue comme telle par l'individu). On y retrouve notamment et de façon récurrente les questions concernant le *divorce*, la *sexualité* et les *problèmes économiques*.

Par exemple, chez un répondant, on peut relever un certain nombre de croyances traditionnelles inhérentes au catholicisme: au *Dieu Père*, aux *saints*, dont les fonctions sont principalement d'être «*source de rééquilibre et de ré-orientation pour mieux se situer quand on a beaucoup d'épreuves et de peine...*». Cela ne fonctionne cependant pas dans le cas de son *divorce*: cet événement n'est en aucun moment associé au «religieux», ni pour l'expliquer, ni pour y puiser une source de rééquilibre. C'est par la «*volonté qui peut tout*», en laquelle il croit

fermement, qu'il affirme avoir surmonté l'épreuve, puisant ainsi à la polarité du *Moi*; et en même temps, c'est par la croyance au *destin* qu'il trouve une explication à ce qu'il conçoit comme un échec, recourant alors aux significations de la polarité *Cosmique*.

La complémentarité fonctionnelle est peut-être, de tous les modèles-types dégagés de notre analyse, le seul type d'organisation de croyances qui, au premier abord, semble correspondre à la qualification de «religion à la carte». Mais on l'aura remarqué, la simple dénomination, tout en comportant une certaine valeur descriptive, ne permet pas de comprendre la logique fondamentale selon laquelle l'individu opère de telles combinaisons de sens. D'où l'importance d'analyser la logique interne aux discours de croyances afin de bien saisir la dynamique du croire chez ceux-là même qui redéfinissent leur système de croyances.

La notion d'«équivalents fonctionnels» (Grönblom et Thorgaard, 1981; Berger et Luckmann, 1986) nous semble d'ailleurs plus adéquate pour traduire la dynamique de l'organisation des croyances décrites dans cette section, que ne peut l'être celle de «religion à la carte» qui s'en tient à une description de surface et très «statique» des univers symboliques en question². L'intérêt du concept d'«équivalent fonctionnel» réside en outre dans sa valeur opérationnelle: il permet de repérer les traits de transformations des systémiques de croyances, en dégageant les différents registres symboliques intégrateurs et compensatoires nécessaires à l'équilibre psychologique de l'individu, mais ne pouvant être imputés à la religion.

2. Nous nous permettons ici, puisque l'expression «religion à la carte» est puisée chez R. Bibby (1990), une remarque à l'effet que la présentation même du volume en question puisse illustrer mieux cette expression que la réalité que veut décrire l'auteur: en effet, le livre est articulé à partir de la référence à de multiples recherches, aux méthodologies différentes et faisant état le plus souvent de données de «deuxième main», ce qui lui donne un peu l'allure d'un «menu à la carte» des diverses études et sondages sur les croyances des individus... plutôt que du menu de leurs croyances.

3. Les glissements notionnels

Les glissements notionnels correspondent à l'importation de concepts ou de signifiants étrangers à l'intérieur du cadre de croyances religieuses. Ces signifiants s'y insèrent sans que ne soit perçue, par le croyant effectuant un tel agencement, l'incompatibilité structurelle à l'égard de la systémique officielle. En fait, la systémique de croyances religieuses catholiques ne semble pas affectée, chez le croyant, par l'ajout d'éléments strictement exogènes à la source chrétienne. Tel est le cas des personnes qui se disent catholiques et qui croient à la réincarnation, mais non à la résurrection, ou bien en même temps à l'une et à l'autre.

Les nombreux glissements notionnels facilement repérables d'un champ de significations à l'autre (mais du point de vue de l'analyste seulement), sont probablement l'indice le plus manifeste que l'orthodoxie des systèmes de croyances ne procède plus de la normativité institutionnelle, battue en brèche par la dynamique subjective de chaque croyant.

Je crois à la *réincarnation* parce que Jésus s'est réincarné...c'est écrit dans les *Évangiles*...

La *pré-destination*... est provoquée par *Dieu*.

C'est probablement en regard de ce type de combinatoires que le terme d'«*éclectisme*» s'avère le plus adéquat. On décrit parfois ce phénomène en termes encore moins flatteurs, comme celui de «*recupération*» dans le cadre chrétien de croyances qui en diffèrent, mais qui représentent un certain attrait pour le croyant qui ne veut pas ébrécher pour autant son appartenance officielle ou psychologique au catholicisme.

Si ce type de glissements notionnels ne semble pas, à prime abord, modifier la systémique globale de la dominante religieuse chrétienne chez le répondant, on peut toutefois faire l'hypothèse qu'un tel phénomène, qui se révèle d'abord au plan des signifiants seulement, est susceptible de conduire à plus long terme à un véritable «*réinvestissement sémantique*» dans la systémique du croyant, telle que décrite au premier point. Les notions exogènes à la source chrétienne sont en effet utilisées dans l'environnement culturel selon d'autres acceptions qui révèlent bien souvent, quant à elles, leur distinction quand ce n'est pas

tout simplement leur incompatibilité logique avec la systématique catholique. La porosité des frontières épistémologiques peut alors amener une transformation interne plus profonde du cadre global de références du croyant.

4. La subordination d'un champ de significations

On rencontre ce type de relation de subordination dans les cas où le répondant importe dans un système sous-dominant (*Cosmique, Moi* ou *Social*) des éléments de significations puisés dans le champ de croyances religieuses. La sous-dominante, bien que possédant alors des caractéristiques suffisantes pour être considérée en soi comme distincte de la dominante, est cependant «imbibée» et «dépendante» de la cohérence de la polarité dominante. Par exemple, en explicitant sa sous-dominante articulée au pôle *Moi*, un répondant dira croire au fait que

quelqu'un qui veut peut tout...
mais, en définitive,
seule la foi peut déplacer des montagnes.

C'est ici la polarité dominante religieuse qui imprègne des conceptions qui appartiennent davantage à la polarité du *Moi*. La subordination se distingue du modèle-type décrit comme «glissement notionnel», en ce sens que les énoncés de croyances peuvent être nettement délimités dans l'un ou l'autre des champs symboliques sans qu'il n'y ait confusion ou éclectisme. Cependant, *c'est la polarité religieuse qui fournit en quelque sorte la «validité psychologique» des autres polarités sémantiques*. On peut noter dans le déroulement de ce type d'entrevue une attention particulière de la part de l'informateur pour maintenir la pertinence totalisante et la crédibilité de la structure religieuse.

5. La juxtaposition de champs de croyances

Ce type d'organisation révèle une hétérogénéité des différentes polarités discursives par rapport à la polarité dominante. Une relation si peu significative par rapport à la dominante n'en constitue pas moins un point d'intérêt pour l'analyse, puisqu'elle

indique un mode de rapport spécifique à l'univers du croyable. Plusieurs visions du monde ou cadres d'interprétation peuvent cohabiter chez un même individu. L'acte de croire peut alors se structurer de façon différenciée à l'intérieur de chaque cadre ou polarité de significations.

Cette structure «multi-axiomatique», apparaissant avec une certaine récurrence dans les entrevues réalisées, révèle que le système de croyances élaboré par l'individu peut comporter plus d'un foyer nodal autour duquel s'organise habituellement l'ensemble de ses croyances. Tout se passe comme si, corrélativement aux multiples rôles et sous-personnalités qu'il est appelé à jouer dans l'organisation sociale contemporaine, cet individu «spécialisait» chaque univers de croyances, imputant chacun aux besoins d'un registre particulier de son existence.³ Plusieurs répondants puiseront ainsi dans le répertoire du catholicisme à l'occasion de certains événements de leur existence (par exemple la mort, la maladie), mais se dissocieront radicalement de cet univers de sens pour résoudre les problèmes liés à d'autres questions telles l'avortement, les liens familiaux, etc. Ils laissent ainsi cohabiter, dans leur conscience, plusieurs systèmes de significations ayant des effets mobilisateurs dans des sphères de leur existence qui deviennent, en quelque sorte, indépendantes.

Cette constatation nous oblige à prendre distance par rapport aux analyses habituelles de la psychologie sociale (Rokeach et autres), où les systèmes individuels de croyances et de valeurs sont conçus selon le «modèle nucléaire», comportant un noyau central fort dont l'ancrage historique est ancien, qui s'avère structurellement résistant et organisateur de l'ensemble de la systémique de significations: une sorte de pierre angulaire qui soutiendrait tout l'édifice des croyances. Au contraire, la

3. Tout en considérant qu'un tel agencement puisse refléter jusqu'à un certain point la structure du déroulement de l'entrevue dans certains cas - celle-ci pouvant à l'occasion s'être déroulée un peu mécaniquement et produisant un discours en autant de chapitres qu'il y avait de questions -, il importe de souligner que la structure du questionnement permettait de contourner cet effet possible, en introduisant une section investiguant la centralité et le degré de certitude et d'adhésion accordés à chaque énoncé de croyance formulé pendant l'entrevue. Cet ajout méthodologique permettait de vérifier s'il y avait effectivement «un» centre de gravité pour l'ensemble du système de croyances de l'individu.

spécialisation de certains types de croyances au regard de certains secteurs de la vie semble, chez plusieurs de nos répondants, l'un des traits de transformation importants de l'univers des croyances.

Chez eux, l'étanchéité de chaque sous-système par rapport aux autres est plutôt mise en évidence. Il est alors improbable qu'une seule institution symbolique puisse s'avérer suffisante pour assurer leur identité en tant que sujets et le maintien de cette identité, de même que la stabilité de leurs valeurs, opinions et attitudes.

IV. RÉFLEXIONS ET DISCUSSION

Un certain nombre de réflexions et d'hypothèses dérivent directement de l'analyse des modèles-types d'organisation de systèmes de croyances que nous venons de décrire.

Un fait attire d'abord notre attention: il semble bien que l'individualisation des systèmes de croyances désagrège la corrélation entre le degré d'adhésion à une croyance et le fait qu'elle soit partagée par l'environnement humain, tel qu'on le constatait dans les analyses de psycho-sociologie de la dernière décennie, particulièrement chez Rokeach (1980). Ce dernier constatait en effet que plus les croyances concernant l'existence étaient partagées, plus elles semblaient fonctionnelles et mobilisatrices pour l'individu. Nos données suggèrent toutefois que dans le cas des croyances «religieuses», étudiées ici en position dominante, le fait que ses propres croyances soient ou non partagées n'affecte pas l'intensité de l'adhésion ni le degré de mobilisation du croyant. Très souvent d'ailleurs, les individus considèrent que les croyances qui s'avèrent à leurs yeux les plus importantes ne sont pas partagées par la majorité des gens. On dénote même une évaluation plutôt négative des univers de croyances d'autrui, par exemple: «Moi, je crois en Dieu, à l'Amour et à la Volonté personnelle»,...et «les autres ne croient qu'à l'Argent et au Prestige personnel». On peut donc constater une certaine mutation dans les transactions d'identification qu'entretient l'individu avec le groupe au registre du champ des croyances, si on compare, par exemple, les données

de notre étude avec celles recueillies par Moreux (1982) qui soulignait le fort degré d'identification de l'individu au groupe, dans le cas du Québec.

Un fait structurel très manifeste et significatif mérite alors d'être souligné: *l'autonomie des biens symboliques par rapport aux institutions qui les diffusent, donnant lieu à des organisations particularistes de systèmes signifiants chez les acteurs sociaux*⁴. Ce fait confirme à quel point l'identité psycho-sociale se détache de l'appartenance officielle à une institution englobante, normative et totalisante de la vision du monde de ses adhérents.

En se plaçant du point de vue du système de l'acteur social, on doit admettre que des éléments appartenant à des champs symboliques différents et parfois même divergents, peuvent coexister et faire sentir simultanément leurs effets, même s'ils ne revêtent pas tous le même degré d'ancrage historique ni le même degré de profondeur. Et, de même que les éléments d'une combinatoire symbolique peuvent devenir autonomes les uns par rapport aux autres, de manière à permettre l'inclusion d'éléments nouveaux et à en maintenir d'autres inchangés, on constate que l'autonomie relative de «séquences» de signifiants permet de les réinvestir de sens nouveau, sans pour autant en modifier leur manifestation concrète (Remy, Hiernaux, Servais, 1975: 100-101; Castoriadis 1975).

Un fait fort intéressant se dégage alors de l'ensemble des entrevues réalisées. Nous l'évoquions dans notre introduction: c'est le réaménagement des systèmes de croyances qui s'effectue à partir de la systémique religieuse chrétienne transmise lors de la socialisation première. Celle-ci sert en quelque sorte de référent de base. Elle fournit des «schèmes» de croyances, dont les contenus seront redéfinis et modifiés, mais à travers lesquels on peut repérer la persistance d'un donné primordial. Ainsi, d'un point de vue culturel, le christianisme semble-t-il

4. La méthode de cueillette de nos données favorisait certainement le fait que transparissent aussi manifestement les systèmes de significations individuels, puisqu'elle était résolument orientée de façon à donner le plus largement possible la parole aux informateurs, comme nous le décrivions plus largement dans le chapitre précédent.

indissociable de la civilisation occidentale: l'histoire a bien inscrit dans cette culture un schème de pensée structurellement relatif à une altérité manquante et nécessaire (Certeau et Domenach, 1974: 62-63).

Nous constatons empiriquement la récurrence de ce schème du croire sous des contenus de croyances puisés aux champs de significations non-religieux. Tout se passe *comme si le paradigme de la croyance religieuse transmise dans l'enfance avait définitivement inscrit son schème cognitif*, et que celui-ci servait de base aux différentes variations de contenu du croire qui s'effectueront tout au long du parcours biographique⁵. Cette logique de base semble persister chez la majorité des individus interviewés. Reste à voir si la mutation interne des significations n'affectera pas, à long terme, ce schème structurel du croire forgé par la chrétienté...

Nous n'avons abordé ici que les configuration de croyances à dominante *Religion*. Certes les structures à dominante *Moi* et *Cosmique* entretiennent elles aussi des transactions avec les diverses formations du champ de la conscience croyante. Cependant, jamais le «religieux», en position sous-dominante, n'est en mesure de redéfinir sémantiquement le *Cosmique*, le *Moi* ou le *Social*. Tout au plus est-il associé en appui (et dès lors redéfini) ou juxtaposé à sa dominante, comme on le voit dans la présentation qu'en fait Alain Leboeuf (*infra*). Autrement dit, les rapports d'influence entre le pôle *Religion* et les autres pôles de l'imaginaire croyant sont unidirectionnels. Les sous-dominantes *Cosmique*, *Moi* et *Social*, sont capables d'influencer la dominante *Religion* jusqu'à en redéfinir le contenu, mais l'inverse n'est pas vérifiable. Quand on met en place une dominante autre que «religieuse», on a plutôt tendance à donner un statut très secondaire aux signifiants «religieux» qui peuvent subsister.

* * *

5. Voir à ce propos, *infra*, «Histoires de vie et postmodernité religieuse».

Une analyse intrinsèque des systèmes symboliques s'avère une voie pertinente dans l'étude des phénomènes religieux. Elle diminue le risque des *a priori* qui enferment bien souvent nos interprétations dans ce qui s'apparente davantage à une évaluation qu'à une réelle analyse systématique. De plus, la compréhension de la dynamique interne des univers symboliques permet de circonscrire les caractéristiques des traits de transformation de ces pans de la culture et, à la limite, d'en dégager une certaine prévisibilité.

Enfin, les modèles types dégagés, tout en reflétant le plus adéquatement possible la teneur des matériaux analysés, transcendent les particularités locales et peuvent être importés dans d'autres études sur l'organisation et l'agencement des systèmes de représentations du monde des acteurs sociaux. Une recherche permettant d'étudier les systémiques individuelles en les inscrivant à l'intérieur des systèmes socio-culturels plus globaux prolongerait pertinemment notre propre analyse.

RÉFÉRENCES

BERGER, Peter L.

1980 *Affrontés à la modernité*, traduit de l'américain par Alexandre Bombieri, Paris, Éditions du Centurion, 1980, 271 p.

1967 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Company, 229 p.

BERGER, Peter L. et KELLNER, Hansfried

1981 *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation*, New York, Anchor Books, 183 p.

BERGER, Peter L. et LUCKMANN, Thomas

1986 *La construction sociale de la réalité*, traduit de l'américain par Pierre Taminiaux. Préface de Michel Maffesoli, Paris, Méridiens Klincksieck, 288 p.

BIBBY, Reginald

1988 *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 382 p. Traduction de, *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin Publishing.

BOURDIEU, Pierre

1980 *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 475 p.

CAMILLERI, Carmel

- 1988 «Pertinence d'une approche scientifique de la culture pour une formation par l'éducation interculturelle», in Fernand Ouellet (dir.) *Pluralisme et école. Jalons pour une approche critique de l'éducation interculturelle*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 565-594.

CASTORIADIS, Cornelius

- 1975 *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 503 p.

CERTEAU, Michel de et DOMENACH, Jean-Marie

- 1974 *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 118 p.

GEERTZ, Clifford

- 1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, traduit de l'anglais par Denis Paulme, Paris, Presses universitaires de France, Coll. «Sociologie d'aujourd'hui», 293 p.
- 1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books Inc., 470 p.

GLASER, Barney G. et STRAUSS, Anselm L.

- 1967 *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine Publishing Company, 271 p.

GRÖNBLOM, Gunnar et THORGAARD, Jørgen

- 1981 «The Notion of Functionnal Equivalence with Special Regard to its Usage in Empirical Sociology of Religion», *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, volume 5, 133-166.

MOREUX, Colette

- 1982 *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 454 p.

MOSCOVICI, Serge

- 1986 «L'ère des représentations sociales», in Willem Doise et Augusto Palmonari (dir.), *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 34-80.

REMY, Jean, HIERNAUX, Jean-Pierre et SERVAIS, Émile

- 1975 «Formes religieuses en transformations. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques», in *Changement social et religion, Actes de la 13^e Conférence internationale de sociologie des religions*, Louvain, 87-109.

ROKEACH, Milton

- 1980 *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*, San Francisco, Jossey-Bass, 214 p.

WEBER, Max

- 1963 *The Sociology of Religion*, traduit de l'allemand par Ephaim Fischhoff, introduction de Talcott Parsons, Boston, Beacon Press, 304 p.

Alain LEBOEUF

CHAMPS DE SIGNIFICATIONS ET POLARITÉS DES CROYANCES

Le travail dont nous rendons compte ici consiste à tenter de repérer les contenus propres à chacune des quatre polarités de croyance mises à jour antérieurement. Il a consisté essentiellement à classer les énoncés de croyances, selon les expressions ou les mots utilisés par les interviewés, dans l'une ou l'autre de ces polarités, en utilisant les notions de *dominance* et de *sous-dominance* mises au point par Micheline Milot (cf. *supra*).

Au total, la grille a été appliquée à quatre-vingt dix-sept entrevues, soit toutes celles où les répondants ont exploité plusieurs des pôles impliqués et auxquelles pouvait être appliquée sans ambiguïté, dès lors, la notion de «système de croyances». Sur ce total, soixante-treize se sont avérées présenter des énoncés de croyances dans la polarité *Religion* (R), soixante dix-neuf dans la polarité *Cosmique* (C), soixante-cinq dans la polarité *Social* (S) et cinquante-huit dans la polarité *Moi* (M).

Les deux tiers des entrevues présentent des énoncés de croyances dans la totalité des champs sémantiques dégagés. Cette première mise en ordre des données nous indique donc à quel point l'imaginaire religieux québécois ne se nourrit plus exclusivement d'apports traditionnels. Au contraire, les croyances n'y sont que rarement exclusives. Elles sont fragmentées et diversifiées, se répartissant selon des proportions pondérables d'une polarité à l'autre.

Déjà, plusieurs questions se dégagent d'un tel constat. Comment arrive-t-on à maintenir une certaine cohérence à l'intérieur de ce morcellement des croyances? Adopte-t-on de nouvelles croyances sans en changer la signification? Ou encore, change-t-on la signification des anciennes croyances pour faire place aux nouvelles? Quelle est la nature du lien entre les anciennes croyances, objectivées dans des traditions codées,

et les nouvelles qui semblent souvent davantage l'objet d'une intériorisation?

Nous tenterons d'apporter des éléments de réponse à ces questions par un premier repérage de l'univers sémantique en présence dans chacun des champs évoqués. Plus particulièrement, nous essaierons de dégager les ensembles de signifiants constitutifs des polarités délimitées par la recherche.

La démarche du travail est fort simple. Il est important de noter à nouveau, cependant, que c'est strictement au niveau des énoncés qu'elle s'effectue. Elle consiste, d'abord, à chercher les *expressions-types*, caractéristiques de chacun des discours. Ensuite, elle tente de déterminer s'il existe une *logique structurelle* dans l'énonciation de ces expressions. Si celle-ci s'avère décelable, nous tentons alors de savoir si certains champs sémantiques sont plutôt amalgamés ou s'ils sont exclusifs les uns aux autres. Il devient alors possible de formuler des hypothèses concernant la dynamique même de l'imaginaire religieux québécois contemporain.

Cette contribution sera divisée en deux parties. La première traitera de façon générale des énoncés-clés, ceux que l'on retrouve le plus fréquemment dans le discours des interviewés et qui sont représentatifs des quatre polarités. Nous aborderons alors ces dernières sans tenir compte de leur fréquence relative, ni de l'importance qu'elles prennent dans chacune des structures discursives des interviewés. Nous pourrions, à partir de là, nous demander par la suite quels sont les énoncés qui jouissent d'une certaine immunité et quels sont ceux qui subissent le plus fréquemment les contrecoups du morcellement. Nous tenterons alors de discerner les éléments mis en jeu par cette transformation de l'imaginaire religieux et les lignes générales qui seront tracées nous aideront par la suite à préciser la recherche.

I. Remarques générales sur les quatre polarités

Presque toujours, dans un discours donné, l'une ou l'autre des polarités se démarque nettement des autres. On l'appellera alors *polarité «dominante»*. Généralement, cette polarité dominante est celle qui organise le discours de l'interviewé.

Elle revient comme un pôle d'attraction, et présente un rapport étroit entre les énoncés de croyances et l'axe mobilisateur de sa conscience. En d'autres mots, elle structure l'organisation de ses croyances et, même si elle n'est en rien exclusive, elle polarise son identité et souvent ses énergies.

Selon chacun des quatre pôles théoriques qui structurent notre grille d'analyse, on trouvera donc quatre possibilités de polarités dominantes. Chacune d'elle pourra cependant recevoir jusqu'à trois *polarités secondaires* et des liens logiques pourront commencer à être établis entre le jeu du pôle axial et ceux des pôles subordonnés.

Les croyants à dominante *Religion*, par exemple, présentent par hypothèse des caractéristiques différentes de ceux à dominante *Cosmique*. Les premiers acceptent que l'ordre du monde soit soumis à un Dieu-créditeur, une transcendance qui renvoie à l'Ailleurs, l'Autre. Les seconds posent un ordre interne du monde, inscrit dans la matière ou le cosmos, mais toujours immanent aux réalités terrestres. Comment les uns et les autres réussissent-ils à intégrer des croyances secondaires qu'ils empruntent à l'autre pôle sans mettre sérieusement en péril le sens de leur vie? Y a-t-il des configurations secondaires particulières qui sont liées d'une façon privilégiée à certains types de dominante? Si tel est le cas, nous pourrions alors énoncer à notre tour des règles qui régissent ces jeux d'influence d'un type de croyance à un autre.

Comme il s'agit d'un premier repérage sémantique, le présent texte prendra le plus souvent l'allure d'un commentaire sur les données statistiques. Notons cependant que nous avons essayé de tenir compte le plus rigoureusement possible du *verbatim* des énoncés en les laissant tels quels. Toutefois, un travail d'interprétation s'est avéré nécessaire dans certains cas, de façon à rendre possibles des regroupements significatifs. Par exemple, les mots «télépathie», «télékinésie», «prémonition», ont été placés sous la bannière de la notion de «clairvoyance». De même, l'expression «qui veut, peut» a été comprise comme faisant partie de l'énoncé «volonté».

Si on étudie les polarités une à une et que l'on porte attention aux contenus des discours qui les révèlent, on remarque un

premier trait caractéristique: les interviewés ont évoqué des concepts qu'ils connaissent bien, avec des mots de tous les jours. Ces mots, d'ailleurs, ont pu être facilement repris par les interviewers eux-mêmes. Ils font partie du discours commun sur les croyances et reviennent fréquemment d'une entrevue à une autre. Cela certes ne leur donne pas à priori une garantie de clarté. Cela permet cependant de repérer des isomorphismes au sein des discours retenus. Ce sont ces isomorphismes que révèlent les énoncés-clés faisant l'objet de notre étude.

1. La polarité *Religion*

De façon générale, la polarité **R** présente des énoncés empruntés au discours religieux traditionnel. Ses mots-clés sont «Dieu», «Jésus», «Marie», «ciel», «enfer», «prière», «sacrements», «Église». Ils sont extrêmement nombreux, puisque tout le corpus des doctrines et traditions chrétiennes peut, théoriquement, y prendre place. Dans nos entrevues, on trouve l'énoncé «dieu» pas moins de soixante-deux fois, ce qui veut dire que près de 90% des interviewés évoquant la polarité *Religion* l'ont utilisé. L'expression «être supérieur» a par ailleurs été évoquée trente-quatre fois, pour un taux de 30%. Mais il n'y a pas d'exclusion de l'un à l'autre; plusieurs répondants ont évoqué la notion d'«être supérieur» concurremment au mot «dieu», ce dernier constituant sans équivoque l'énoncé-clé de la polarité *Religion*.

2. La polarité *Cosmique*

En **C**, le discours est moins clairement structuré. Dans cette polarité, les mots ou les expressions gravitent autour de signifiants plus variables, tels «force cosmique», «télépathie», «télékinésie», «extra-terrestres», «énergie cosmique», «influence des planètes», etc.

Quoiqu'on n'en trouve pas toujours le mot textuellement, pas moins de quarante-six entrevues, soit 58% de celles qui présentent des signifiants propres à cette polarité, introduisent la notion de «clairvoyance». Il faut certes englober sous ce terme le champ complexe des techniques de divination de toutes sortes, de l'astrologie à la graphologie, la numérologie, la cristologie, de même que la télépathie, la télékinésie, la cartomancie, etc.

La «clairvoyance» est une capacité, propre à l'individu (ce qui nous renvoie au *Moi*), mais dérivée de son inscription dans le cosmos. Autrement dit le devin, par exemple, ou le télépathe ou télékinésiste, est celui ou celle qui sait «lire les choses». Contrairement à ce qu'on pourrait penser, il n'est pas un «interprète» mais un «lecteur» qui se laisse porter par le «réel», c'est-à-dire la nature des choses telle qu'elle se livre à lui par le médium du don qu'il possède. Il faut donc comprendre la notion de «clairvoyance», quand elle fait noeud dans le discours d'un interviewé, comme intégrant tout ce qui sert à voir plus loin que l'immédiat et supposant un ordre intime du monde qui peut, à certaines conditions (par initiation, étude, illumination, ou autre chose) être révélé. La notion de «clairvoyance» n'évoque donc pas seulement une réalité psychologique; elle suppose un rapport objectif au monde, signifié dans la transparence du temps et de l'espace. C'est pourquoi nous la considérons comme un concept-clé, multiplié dans ses énoncés, du champ *Cosmique* de l'imaginaire religieux. Dans tous les cas, il s'agit de faire appel à des forces occultées ou à un ordre caché de la nature, qui va de l'influence de la lune sur la vie quotidienne jusqu'à l'ordre cosmique et concentrique de l'univers supposé par certains discours réincarnationnistes.

3. La polarité *Moi*

Il en va de même, analogiquement, de la polarité *Moi*. Cinquante-huit entrevues y font référence, d'une façon plus ou moins forte, 90% d'entre elles évoquant la notion de «volonté» ou l'un ou l'autre de ses équivalents, telle par exemple l'expression «quand on veut, on peut». Cette référence à la force de la volonté, cependant, prend deux colorations bien distinctes. D'un côté, il y a une volonté mystérieuse, de caractère parapsychologique, qui se présente comme une force capable de transcender les barrières humaines; de l'autre, on trouve la volonté de chaque jour, celle qui permet à l'individu de travailler d'arrache-pied pour obtenir ce qu'il désire, biens matériels ou autres. On trouve en proportion égale, en gros, les deux volets de cette polarité de l'imaginaire religieux.

4. La polarité du *Social*

Enfin, pour ce qui est de la polarité S, les résultats sont beaucoup plus dispersés. Parmi les soixante-cinq entrevues qui l'évoquent, le mot-clé qui revient le plus souvent est «égalité» (34%). Les êtres humains sont égaux, non seulement en loi, mais en nature. Cette égalité ne saurait donc être remise en question. Elle est fondatrice des comportements, même si elle n'est pas toujours évidente dans la vie quotidienne. Mais d'autres énoncés évoquent d'autres «valeurs» tout aussi fondamentales: la «paix», la «justice», l'«injustice», l'«influence de la société sur l'individu», le «changement», etc. en leur donnant également le statut objectal de réalités inscrites dans la «nature des choses».

Dans la lecture du tableau I, on constate que la polarité R ainsi que la polarité M manifestent une certaine constance chez les interviewés. On peut d'ores et déjà affirmer que l'énoncé «dieu» et l'énoncé «volonté» prennent une place primordiale dans l'imaginaire religieux québécois. Or ces deux énoncés ont en commun une certaine approche de la notion de «personne» qui s'y trouve en quelque sorte cristallisée: on croit en une personne divine avec une volonté forte qui agit sur le monde, ou encore on croit en la personne humaine qui possède, elle aussi, une volonté forte capable d'agir sur la société. Il y a donc une certaine congruence d'un champ à l'autre.

Dans beaucoup de cas, par exemple, la volonté individuelle et humaine est comme un duplicata terrestre d'une volonté divine qui provient, elle, d'un ailleurs céleste. À l'inverse, il arrive que la volonté divine prenne l'allure d'une projection dans les cieux d'une volonté humaine. Deux expressions se concertent: «Il existe un Tout-Autre qui me parle personnellement et qui m'aide à renforcer quotidiennement ma propre existence»; «Dieu m'a créé au commencement, mais c'est à moi, désormais, de me construire une personnalité forte». Dans l'une et l'autre de ces affirmations, l'enjeu du rapport à la croyance est, on le voit, de supporter un effort de renforcement du moi.

Les modes individualistes qui, dit-on, caractérisent notre époque n'ont pas épargné l'imaginaire religieux québécois. Les grandes idées des psychologues modernes percent également

Tableau I

Fréquence totale des polarités				
Total des entrevues: 97	R	C	M	S
	73	79	58	65
Énoncés-clés				
«dieu»	62			
«clairvoyance»		46		
«volonté»			53	
«égalité»				22
%	85	58	91	34

sous l'appréhension du monde dont font état nos répondants: on recherche un sens certes, mais aussi une sorte de bien-être psychologique qui peut se réaliser ici et maintenant. Pour trouver ce bien-être, il faut apprendre à contrôler sa vie. Parfois des accidents en ébranlent pendant les assises. Les humains de tous les temps ont été désarmés devant le caractère incontrôlable de ces situations critiques qui engendrent le malaise dans les esprits. Il faut se donner les moyens de surmonter ces situations: tel est, à ce niveau, l'enjeu du *croire*.

Si le croyant affirme l'existence d'un Dieu fort, maître de son existence, il se tournera spontanément vers Lui. Si, par contre, la personne divine ne tient pas une grande place dans sa vie, il aura plutôt tendance à avoir recours à la «clairvoyance», c'est-à-dire à évoquer un monde qui possède son ordre en soi. Il en est de même pour le moi; si le croyant croit en un moi central et fort, il se fera lui-même confiance pour contourner les obstacles. Mais si sa «volonté» individuelle n'est pas assez forte, il pourra avoir recours à la «clairvoyance», par exemple. Les «réalités» que recouvrent les techniques du contrôle du monde enracinées dans le champ *Cosmique* peuvent

donc ainsi être conçues comme des alternatives à la force divine autant qu'à la volonté humaine défaillante. La catégorie énonciative de la «clairvoyance» avec son taux d'occurrence de 58%, est donc un outil pertinent à bien des cheminements.

On peut aussi s'attarder aux notions de «tout-autre» et d'«ailleurs». Peu importe la structure discursive dans laquelle on se situe, ces notions mettent en scène les deux vecteurs possibles du rapport au monde: vertical et horizontal. Le vecteur vertical intègre, par exemple, la réalité d'un Moi en communication avec le Tout-Autre qui habite un Ailleurs céleste, ou bien qui est en relation avec une force cosmique plus ou moins définie. Le vecteur horizontal intègre, en contre-partie, la réalité d'un moi en relation avec les autres qui habitent un ailleurs terrestre. L'Autre devient autre, l'Ailleurs devient ailleurs.

C'est probablement cette polyvalence de l'ailleurs qui peut le mieux nous introduire au champ du *Social*. L'énoncé-clé «égalité», par exemple, charpente une conscience religieuse capable d'une conscience morale. Il suppose une existence *objective* de l'égalité entre les humains, c'est-à-dire non pas une égalité négociée, résultat d'une conjoncture de survie, telle que peuvent la penser les théories de la démocratie par exemple, mais une égalité inscrite dans la nature des choses, incontournable. Bref, une égalité qui trouverait son statut de son appartenance à un autre ordre que celui de la vie quotidienne. Mais cette égalité renvoie cependant à un travail quotidien qu'il faut accomplir pour réaliser l'égalité effective. L'*Ailleurs* fonde l'*ici* et l'*orienté*. On trouve le même type de dialectique exprimée par des énoncés tels que «l'Amour sauvera le monde», «la Paix est le défi de l'humanité», ou leur inverse, «la Violence domine le monde». Le discours, ici, oscille constamment d'un versant éthique à un versant religieux.

Ce sont là, on le voit, un certain nombre d'ouvertures qui ne sont d'ailleurs même pas encore des hypothèses de recherche en bonne et due forme, qui peuvent être soulevées à partir du tableau. Les chiffres, même s'ils restent sommaires, nous donnent à penser...

II. Polarités dominantes et polarités secondaires

On vient d'amorcer un type de réflexion qui, de fait, s'avère nouveau: les énoncés de croyance, qui semblent a priori fournir un matériel hétérogène et sans structure dans le monde éclaté de la «religion à la carte», seraient-ils tributaires d'une structure? S'il en était ainsi, les changements qu'on observe constamment dans l'imaginaire religieux québécois auraient-ils un sens? Nos données, certes, ne nous permettent pas de répondre péremptoirement à de telles questions. La recherche est encore trop au stade de l'exploration. Elles peuvent nous indiquer des questions et nous allons continuer leur exploration dans le sens de ce questionnement.

Nous allons maintenant fouiller de manière plus systématique les quatre ensembles de croyances dominantes qui ont été répertoriées. On y trouve quatre *systèmes*, dont trois au moins ne répondent pas aux critères par lesquels on avait, jusqu'ici, l'habitude de définir le religieux: l'évocation d'un Dieu personnel et unique présidant aux destinées de l'univers. Mais ce passage d'un système dominant à d'autres n'est pas, loin de là, un renoncement au défi d'affirmer les sens du monde et de la vie. Il représente au contraire des essais constants et *cohérents*, dès lors qu'on s'attarde à retracer la logique qui les structure, pour construire ce sens, le rendre compréhensible, et éventuellement l'énoncer. Il en est ainsi du *Cosmique*, du *Moi*, et du *Social* comme pôles d'un monde qui, à travers les structurations de l'imaginaire qu'ils proposent, devient croyable.

Chacune de ces polarités entretient cependant un ensemble de rapports avec les autres. Les concepts de *polarités dominantes* et de *polarités secondaires*, introduits plus haut, nous aideront à démêler l'écheveau de ces rapports. Mais sans doute faut-il tenter de mieux les définir. Une *polarité dominante* est celle qui, dans la structure d'un discours particulier (représentant un système individuel de croyances) sert en quelque sorte de noeud aux autres. Elle domine, c'est-à-dire organise, en fonction de sa propre cohérence, les références aux autres polarités qu'on peut trouver dans ce discours. Une *polarité secondaire* au contraire apparaît comme subsidiaire

de la première. Elle prend, bien sûr, moins de place dans le discours. Mais ce n'est pas là le seul trait de sa position secondaire. Elle sert généralement aussi à pondérer la première, parfois à la réinterpréter, selon un ensemble de fonctions variées¹ dont nous ne ferons pas état ici mais qui nous permettent de parler d'un discours croyant comme d'un système intégré.

Nous étudierons donc une à une les polarités dominantes en prenant soin de dégager les rapports qu'elles entretiennent avec les traits caractéristiques de leurs polarités secondaires. Quels sont les énoncés-clés de chacun des quatre ensembles de polarités dominantes et quels sont les énoncés-clés de chacune de leurs polarités secondaires? Peut-on repérer une certaine logique structurelle de ces ensembles?

1. Les entrevues à polarité dominante *Religion*

Cinquante entrevues constituent cet ensemble. On y constate à première vue que la polarité dominante R comporte des énoncés de croyances assez homogènes d'un individu à l'autre. La plupart des énoncés que l'on retrouve dans cette polarité dominante font référence au champ discursif conventionnel du christianisme catholique qui fait partie de la culture de base des Québécois: Dieu, les Saints, la Vierge, la Résurrection. Quelle spécificité peuvent présenter les polarités secondaires rattachées à cet ensemble?

a. La polarité secondaire *Cosmique* de la dominante R

Trente-neuf entrevues sur les cinquante qui viennent d'être évoquées présentent aussi des énoncés qui peuvent être classifiés dans la polarité *Cosmique*. Celle-ci y forme donc une polarité secondaire importante. Outre le concept-clé de «clairvoyance» qu'on y trouve énoncé de la même manière que lorsqu'il se trouve en position dominante, plusieurs références font aussi état de la croyance à l'«astrologie», comprise moins comme

1. Ces fonctions font l'objet d'une partie du texte de Micheline Milot, «Typologie de l'organisation des systèmes de croyances», présenté dans ce collectif.

technique de divination ou d'interprétation du caractère que comme référence à l'influence de la lune et des planètes sur la vie quotidienne, et de la croyance aux «extra-terrestres». De fait, les trois types d'énoncés-clés s'y trouvent en proportions comparables:

Clairvoyance (prémonitions, télépathie...)	49 %
Influence de la lune, des planètes	43 %
Extra-terrestres	24 %

La transcendance accordée à Dieu semble donc quelque peu partagée avec un ensemble de forces cosmiques multiformes mais recevant, dans chacun des discours donnés, une forme bien déterminée. Ces forces cosmiques ne se présentent qu'assez rarement, cependant, comme des contestations de la transcendance. Elles en sont plutôt des adjouvants. Elles sont alors elles-mêmes le fait de la création divine. Créé à l'image de Dieu, le croyant peut donc lui aussi y avoir accès. Si Dieu habite en lui, le cosmos est son royaume potentiel. Pourquoi ne pas l'utiliser?

La dominante *Religion*, quoique l'objet d'un enseignement magistériel et d'une catéchèse scolaire qui, normalement, ne comportent pas ce genre de digression, entretient donc un ensemble de liens logiques avec le *Cosmique*. Cela peut sans doute sembler paradoxal à quiconque poursuit un idéal de pureté dogmatique. Pour le croyant qui intègre ainsi un monde qui autrement lui échapperait, il n'y a là ni contradiction, ni dissidence. Il y a, simplement, réinvestissement sémantique (cf. Micheline Milot: 121 ss.), à l'aide de matériaux contemporains offerts et trouvés sur le marché du sens. Il ne saurait, ni ne voudrait se départir du substrat religieux qui est celui de sa culture. Il le réinvestit à sa façon.

Certes ce réinvestissement peut l'éloigner graduellement de sa tradition et même, petit à petit, lui en faire perdre le fil. Il passera alors, concrètement mais la plupart du temps sans douleur, d'une dominante religieuse à une dominante cosmique trouvant son dynamisme en elle-même. Jésus cessera, par exemple, d'être Dieu-fait-homme pour devenir un extra-terrestre qui a visité le monde, dans le but de lui apporter des avancées nouvelles, à moment choisi.

b. La polarité secondaire *Moi* de la dominante *R*

Dans un pourcentage de 65 %, la polarité secondaire *Moi* introduit dans l'ensemble *R* dominant la notion de «volonté», c'est-à-dire un appel à une puissance générale, localisée à l'intérieur de la personne, qui l'habilite à réaliser son existence d'une façon valorisante. « Cette notion côtoie parfois des concepts tels que «force psychique» et «dons paranormaux».

Ici encore, c'est le besoin d'avoir des outils pour manipuler l'incontrôlable qui pourrait motiver l'utilisation de l'énoncé-clé «volonté». Celui-ci, en effet, se rapproche beaucoup de l'ensemble «clairvoyance». Cependant, il ne renvoie plus à une force extérieure mais il suppose une force intérieure, dans l'intimité du moi qui devient ainsi en lui-même le dépositaire du sens. Don de Dieu, cette force représente la capacité illimitée de la race humaine, l'appel à sa vocation sublime.

Encore ici, il n'y a pas d'antinomie entre la dominante *Religion* et sa polarité secondaire *Moi*. Il y a plutôt un ensemble de transactions où, en fin de parcours, la dominante se trouve réinterprétée en termes de rapports au moi. Si «Dieu est en moi», pourquoi ne serais-je pas le dépositaire d'une parcelle, sinon de tous les attributs, de la divinité? Si le cerveau humain n'utilise qu'une infime proportion de ses possibilités, pourquoi cette présence de Dieu en moi ne se manifesterait-elle pas par le développement indéfini de mes facultés? Pourquoi ne prendrais-je pas en charge les qualités exceptionnelles jadis attribuées à Dieu seul?

Dans cette polarité secondaire, l'Ailleurs et le Tout-Autre préoccupent moins que la réalisation de soi. Petit à petit, on peut, ici aussi, remplacer la bienveillance de Dieu par l'appel à ses propres forces sublimées. Comme dans la dynamique de la polarité secondaire *Cosmique*, celle du *Moi* laisse place à une *force* qui trouve en elle-même sa consistance et conduit vers un détachement progressif de sa dominante.

c. La polarité secondaire *Social* de la dominante *R*

La sous-polarité *Social* de l'ensemble *R* introduit à parts égales (25 % dans chaque cas) les champs structurés autour de

Tableau IIA

Les polarités secondaires de la dominante R			
	C	M	S
Nombre d'entrevues	39	32	30
Énoncés-clés			
a. clairvoyance		volonté	justice
b. la lune			égalité
c. extra-terrestres			
Occurrences			
a.	19	20	7
b.	17		7
c.	9		
Pourcentages			
a.	49	65	25
b.	43		25
c.	24		

la notion de «justice» et d'«égalité» (comprenant, bien sûr, leur négation).

À première vue, cette polarité secondaire semble entretenir un lien assez étroit avec sa dominante R. Les concepts-clés «justice» et «injustice», «égalité» et «inégalité» nous rappellent étrangement les valeurs véhiculées par les grandes institutions religieuses. Elles renvoient incontestablement à un ensemble d'idéaux religieux, voire d'utopies, que le christianisme primordial n'a jamais boudé: construire un monde apte à supporter les différences, où «il n'y a ni pauvres ni riches», voire «un Royaume où se côtoient le lion et la brebis».

Toutefois, ces «valeurs» sont ici réifiées. C'est-à-dire qu'elles prennent leur consistance non plus de leur référence à l'Ailleurs, telles qu'elles sont quand on les pose comme des expressions de la volonté divine par exemple, mais de leur *nécessité objective*. Aussi, il s'agit moins, pour ceux qui les évoquent ainsi, de tirer une conséquence éthique de la foi religieuse que

d'affirmer l'autonomie de la destinée du monde. Dieu, la religion, apportent certes des dons surnaturels aux êtres humains, mais l'humanité est maîtresse de sa propre destinée. C'est à elle seule de prendre conscience du fait que l'anarchie vient de l'«injustice», ou que la «paix» est la clé de son évolution.

Les signifiants-clés de la polarité secondaire *Social* associée à une dominante *Religion* prennent presque toujours naissance dans la dominante. Mais ils se donnent un caractère exclusif, comme s'ils pouvaient acquérir vie et force en eux-mêmes, indépendamment de leur origine. Ils représentent donc, eux aussi, une trajectoire sémantique introduisant un imaginaire dans lequel le monde est représenté comme capable d'autonomie, en contraste de son appropriation traditionnelle.

En général, quand la dominante est religieuse, on peut donc affirmer qu'on risque de rencontrer davantage de polarités secondaires dissidentes et exclusives. Quoique les énoncés de ces dernières prennent leur source dans la dominante, et malgré la force relative de celle-ci, on ne peut plus ou on ne veut plus réfléchir seulement à partir de cette dominante. Le monopole du religieux est brisé.

À la suite de cette première analyse de la dominante **R**, on se rend bien compte ainsi du caractère désormais relatif de l'imaginaire religieux traditionnel. Le croyant ne cesse pas pour autant d'être croyant. Il multiplie simplement les chemins possibles à sa quête, s'aventurant dans d'autres voies que celles qui lui étaient proposées par la tradition: c'est ce que représentent, grosso modo, les structures du *Cosmique* et du *Moi* en polarités secondaires de la dominante *Religion*. Dieu lui-même peut alors changer de visage pour devenir à son tour une force mystérieuse ou le créateur retraité d'un *Moi* central.

Voyons maintenant si une telle tendance se maintient quand nous considérons d'autres types de dominantes. Que trouverons-nous dans leurs polarités secondaires? Les dominantes *Cosmique* et *Moi* entretiennent-elles avec le religieux traditionnel des rapports comparables à ceux que nous venons de dégager?

2. Les entrevues à polarité dominante *Cosmique*

a. La polarité secondaire *Religion* de la dominante *C*

Dans la polarité dominante *Cosmique*, les énoncés de croyances évoquent assez généralement une *force* supérieure et universelle qu'on expérimente dans des activités paranormales ou le recours à des êtres hors du commun. On pourrait penser, à partir de ce que nous avons dit plus haut des relations entre le religieux et le cosmique, que le recours à une dominante *Cosmique* implique une sortie du religieux. N'y a-t-il pas, d'ailleurs, antinomie théorique entre une conception de l'univers qui noue ses questions en rapport au sens à partir de l'acceptation de la transcendance et une conception qui les noue en faisant recours à l'immanence?

De fait, contrairement à l'ensemble *R* qui avait une polarité secondaire *Cosmique* assez consistante, la polarité secondaire *Religion* de l'ensemble *C* est très faible. Seulement le tiers des entrevues comportent des énoncés de ce type. Les concepts en sont d'ailleurs peu élaborés. Ceux qui reviennent le plus souvent se structurent autour des énoncés-clés «dieu» (pour 85% des cas) et «être supérieur». Ce Dieu ou cet Être supérieur prend alors un visage profondément marqué par l'influence de sa dominante *Cosmique*. Il est lui-même, à toute fin utile, une «force cosmique». Il est même parfois difficile d'en distinguer la valence cosmique de la valence proprement religieuse.

Intégré à une dominante *Cosmique*, Dieu n'est plus perçu comme une personne mais plutôt comme une force, une énergie contenue dans l'univers. Quelle est la dynamique d'une telle structuration de l'imaginaire? Le mot «dieu» n'est-il qu'une autre façon de désigner la «force» ou l'«énergie» qui habiterait le monde? Assiste-t-on à un glissement du signifié, qui change de nature, alors que le signifiant, toujours emprunté au corpus des traditions chrétiennes, continue d'habiter le discours?

Une chose est certaine, en tous cas, la dominante *Cosmique* implique une redéfinition du pôle religieux, quand elle intègre les signifiants de ce dernier. Dieu en tant que personne n'a plus une place centrale, c'est maintenant le cosmos, l'univers et l'humanité qui ont pris sa place. Cela ne signifie pas pour autant

un rejet explicite ou une protestation à l'encontre de la tradition. Pour le croyant, toutes les instances pertinentes à la formation de sa représentation du monde sont en interrelation. L'Autre religieux devient force cosmique et l'Ailleurs devient cosmos; ils en deviennent plus faciles à atteindre, plus présents au monde.

b. La polarité secondaire *Moi* de la dominante C

On rencontre un phénomène semblable dans la polarité *Moi*. Ici encore, seulement le tiers des entrevues considérées (6/19) présentent des énoncés de croyances significatifs. La notion «volonté» est toujours centrale, tout comme dans la dominante R (pourcentage: 65%) mais contrairement à sa situation dans ce premier cas, elle ne côtoie plus des concepts tels que «force psychique» ou «dons paranormaux». Dans ce cas-ci, elle réfère plutôt à la «force de caractère».

etant plus →

L'ensemble-clé d'énoncés volontaristes trouvés ici évoque en quelque sorte une habilité naturelle à pouvoir tirer son épingle du jeu dans la société humaine. Celle-ci, nous l'avons vu, se structure autour de l'idée de «force». Or, le moi sublimé implique lui-aussi l'idée de «force». On peut donc s'attendre à une congruence assez forte entre les deux champs sémantiques. Pourtant, ils ne s'accordent pas nécessairement. La force cosmique est inhérente à la nature du monde, la force du moi est inhérente à la nature de l'individu. Plusieurs types d'interrelations peuvent en être tirées. D'une part, le moi peut être une parcelle de la divinité cosmique. Il participe alors à sa puissance. D'autre part, il peut en être indépendant, trouvant sa source en lui-même. C'est ce qu'implique le plus souvent, en fonction des contextes discursifs de ses occurrences, la notion de «force de caractère».

Du lieu de la force cosmique, l'individu a en main tout ce qu'il lui faut pour apprivoiser l'inconnu. La clairvoyance et les arts divinatoires lui apportent des réponses claires à propos de ce qui lui apparaît autrement incompréhensible, en même temps la force de sa volonté humaine lui permet de se lancer au coeur de l'action sociale. Le rapport *Cosmique / Moi* est donc un rapport tout à fait opérationnel. À mesure qu'on

l'approfondit, on se rend compte qu'il est aussi de type *horizontal*. Il n'y a pas ici de normes ou de lois arbitraires qui gèrent les comportements humains, il y a participation à la nature des choses. L'autre et l'ailleurs deviennent très proches du croyant.

c. La polarité secondaire *Social* de la dominante C

La moitié des entrevues à dominante *Cosmique* (13/19) présentent aussi des énoncés de croyances de type *Social*. Il s'agit donc d'une polarité secondaire d'une importance certaine. On y rencontre souvent, comme lorsque le social est dominant, la notion d'«égalité sociale» (38% des cas). Mais quelque chose de nouveau apparaît également. En effet, un autre ensemble sémantique prend encore plus d'importance, celui qui se structure autour de la notion de «changement». Pour 50% des répondants à dominante *Cosmique* qui réfèrent aussi à la réalité sociale, c'est l'affirmation que la société est en période de mutation, de changement profond.

Quel est, ici encore, le lien qui unit cette polarité secondaire à sa polarité dominante? Certes, la notion de «période de changement» peut avoir un rapport avec l'astrologie, par exemple. Si l'ordre du monde est inscrit dans le cosmos, ou dans la matière, on ne peut qu'en tirer une conception matérialiste de la société, c'est-à-dire une conception du changement qui se définit comme une manifestation de la nature des choses: les influences planétaires ne sont alors qu'un des avatars possibles d'une telle conception. Mais il y a autre chose.

Sous certains aspects, l'énoncé «période de changement» présente une étrange parenté avec les expressions volontaristes trouvées dans la polarité secondaire *Moi*: nous sommes rendus à une période charnière de notre histoire; l'humanité est obligée de se tourner vers l'action si elle ne veut pas sombrer dans le chaos; relevons nos manches, il est encore temps de changer la société plus ou moins malade. On trouve donc relativement le même type de congruence entre le *Social* et le *Cosmique* dominant qu'entre le *Moi* et le *Cosmique* dominant. Le *Cosmique*, paradoxalement, n'appelle pas une démission de la volonté ou de l'engagement social. Au contraire, il provoque

Tableau IIB

Les polarités secondaires de la dominante C			
	R	M	S
Nombre d'entrevues	7	6	13
Énoncés-clés			
a. dieu		volonté	égalité
b. être supérieur			changement
Occurrences			
a.	6	4	5
b.	2		4
Pourcentages			
a.	85	66	38
b.	28		30

un renforcement du volontarisme et de l'implication collective. Cependant, cette volonté et cet engagement n'y sont pas en mesure de définir le sens du changement ou son orientation. Ils participent à un sens et à des orientations *déjà là*, inscrits dans la nature des choses. Il s'agit donc moins, pour le croyant de type *Cosmique*, d'engager son désir que d'engager sa force, dans une entreprise de fusion au monde.

Les trois polarités secondaires de l'ensemble C semblent donc fortement congruentes avec les traits principaux des énoncés qui dominent cet ensemble. La relation du cosmique au religieux, particulièrement, est ici très étroite. Quand cet énoncé est présent dans un discours à dominante *Cosmique*, il acquiert des connotations relativement éloignées de celles qu'il a lorsqu'il est lui-même le noeud d'un ensemble dominant, au point que les énoncés «dieu» et «force cosmique» semblent ici ne faire qu'un. Dans ce sens, le pôle cosmique de la structuration de l'imaginaire des Québécois que nous avons interrogés se

démarque considérablement du pôle religieux traditionnel, puisqu'il n'accepte les données de ce dernier qu'en les réinterprétant. Cela confirme, bien sûr, les observations que nous avons pu faire à propos du religieux dominant, puisque nous avons vu alors que celui-ci était réinterprété par des énoncés de type cosmique en position secondaire.

On ne peut pas vraiment dire la même chose des pôles noués par des énoncés moïques ou sociaux. Il n'y a pas nécessairement de réinterprétation de leurs données quand ils sont en relation avec une dominante *Cosmique* et ils semblent conserver leur propre cohérence, indépendamment de cette dominante. Serait-ce qu'il y a davantage de proximité sémantique entre elles? L'hypothèse est ouverte, l'état actuel de nos données ne nous permettant pas d'aller plus loin.

3. Les entrevues à polarité dominante *Moi*

On se rappelle que le concept de «volonté» est central dans la dominante *Moi*, tout en prenant des connotations qui nous mènent à en considérer deux versants: les énoncés qui l'expriment peuvent renvoyer à une «force de caractère», de type psychologique, ou bien une «force objective» du moi, de type parapsychologique. Les deux tendances se présentent en proportion à peu près égale. Des vingt entrevues qui forment l'ensemble *M* dominant, treize comportent des énoncés classifiés en *R*, quinze en *C* et treize en *S*.

Le petit nombre d'occurrences à l'intérieur de chaque sous-dominante ne nous permet évidemment pas de tirer des conclusions statistiquement significatives des données que nous analysons. Cependant, les proportions restent intéressantes pour leur valeur indicative. Des recherches ultérieures sur des populations spécifiques pourraient les confirmer ou les infirmer. Voyons donc maintenant les énoncés-clés qui caractérisent chacune de ces polarités secondaires.

a. La polarité secondaire *Religion* de l'ensemble *M*

Trois énoncés-clés reviennent assez fréquemment dans cet ensemble:

«être supérieur», «être suprême»	68%
«dieu» (une déité plutôt vague)	30%
«lumière»	7%

Encore une fois, dans cette dominante, les énoncés relatifs à l'univers religieux traditionnels, surtout ceux qui concernent la divinité, semblent profondément réinterprétés: «dieu» perd même sa place au profit des expressions «être supérieur», «être suprême». L'image du Dieu créateur et transcendant semble se diluer dans le sillage d'un moi fort, lui-même créateur et clairvoyant.

On ne s'intéresse d'ailleurs que peu à la nature de cet «être supérieur», et on ne cherche pas à en connaître davantage. Dans la polarité dominante *Moi*, comme dans la polarité dominante *Cosmique*, le religieux perd son caractère transcendant, au point que, dans certains discours, l'«être supérieur» devient lui-même une projection du moi. Il est en quelque sorte conçu à l'image de ce dernier.

Encore ici, la polarité secondaire *Religion* se définit en très étroite congruence avec sa polarité dominante. Le religieux s'y exprime toujours à l'aide de signifiants traditionnels, qui n'induisent pas de coupures explicites dans l'univers symbolique des interviewés. Mais ces signifiants sont encore une fois réinterprétés. Ils acquièrent eux-mêmes une structure sémantique privilégiant le moi, comme ils acquéraient une structure sémantique cosmique quand la dominante était de ce type.

b. La polarité secondaire *Cosmique* de l'ensemble M

Quatre énoncés-clés caractérisent cet ensemble:

«Influence des astres»	53%
«Vie extra-terrestre»	38%
«Clairvoyance»	30%
«Destin»	30%

La polarité secondaire *Cosmique* entretient des liens assez étroits avec sa dominante *Moi*, puisque dans les deux cas, on trouve la notion de «force» au coeur du discours. Certes les dites «forces» peuvent être différentes. Elles présentent cependant des possibilités comparables. Y référer, c'est pour

l'individu se rendre *capable* de prendre la place qui lui revient dans le monde.

Nous avons vu, lorsque la dominante est *Cosmique*, que les énoncés moiïques en position secondaire avaient tendance à se fondre dans cet univers sémantique cosmique, le moi devenant, par exemple, une parcelle de divinité cosmique. Il en est exactement de même quand la dominante est moiïque et que les énoncés cosmiques viennent en position secondaire. Ils ont alors tendance à s'intégrer à la «force» du moi. Et la «clairvoyance», caractéristique de l'appropriation cosmique de la cohérence universelle, devient alors une capacité inhérente au *Moi*.

c. La polarité secondaire *Social* de l'ensemble M

Les énoncés spécifiques de ce troisième sous-ensemble sont évidemment assez dispersés. On peut cependant les regrouper sous forme d'idées générales:

Jugement de valeur	
sur la société (bonne ou mauvaise)	54 %
Influence de la société sur l'individu	38 %
«Égalité»	31 %

On voit bien ici aussi que la polarité secondaire perd de son éclat au profit de la dominante *Moi*. Les interviewés ont généralement situé leur discours au niveau d'opinions personnelles et relativement vagues: aussi, les énoncés-clés sont-ils difficiles à détecter. En fait, ils évoquent la plupart du temps l'éventail très large des champs qui peuvent être influencés par un moi-centre qui se réfléchit sur son environnement.

En portant ces jugements de valeur sur la société, on peut penser que l'individu continue de porter les normes d'une morale chrétienne. Toutefois, à l'analyse plus approfondie des discours qui ont été tenus, il apparaît que les individus conçoivent la société moins en termes de moralité et d'éthique qu'à la lumière de ce qui les constitue eux-mêmes comme êtres conscients de l'éminence de leur moi. Le croyant fait état de l'interrelation entre lui-même et la société, plutôt que des conditions éthiques de la coexistence sociale. Il sait qu'il peut

Tableau IIC

Les polarités secondaires de la dominante M			
	R	C	S
Nombre d'entrevues	13	15	13
Énoncés-clés			
a. être supérieur		astres	valeur de la société
b. déité		extra-terrestres	influence de la société
c. lumière		clairvoyance	égalité
Occurrences			
a.	9	7	12
b.	4	5	4
c.	1	4	4
Pourcentages			
a.	69	47	92
b.	31	33	31
c.	7	27	31

agir sur cette société, sans ignorer pour autant qu'elle peut, elle aussi, l'influencer.

Au fond, pour ce type de croyant, le rapport à la société ne se traduit pas en termes d'utopies (évoquant le paradis terrestre) ou d'idéal social. Il a plutôt tendance à faire des éléments du social qu'il évoque des satellites de son rapport au moi.

Malgré ses occurrences relativement peu nombreuses si on la compare au religieux et au cosmique, la dominante *Moi* constitue donc un centre très fort. À l'instar de la dominante *Cosmique*, elle inaugure un lieu de réinterprétation du monde. Ce travail n'en est cependant que rarement un de contestation ou de protestation contre l'univers conceptuel hérité du christianisme. Quand elle évoque cet univers, c'est pour l'intégrer et le réinterpréter, lui aussi.

4. L'ensemble des entrevues à polarité dominante *Social*

À cause de ses données trop fragmentaires, les structures sémantiques du dernier ensemble sont plus difficiles à repérer. De plus, les énoncés de la polarité dominante elle-même sont peu nombreux et hétérogènes. Les neuf entrevues retenues, cependant, nous permettent encore une fois d'esquisser certaines lignes générales. Il nous a souvent semblé, au cours de l'enquête, que cette polarité formée d'énoncés portant sur la société, son fonctionnement ou ses valeurs, était quelque peu résiduelle. Pourtant, ceux qui donnent au *Social* une place centrale dans la structuration de leur imaginaire du monde organisent, eux aussi, à leur façon, leur rapport aux autres dimensions possibles de cet imaginaire. Cinq interviewés proposent des énoncés concernant la *Religion*; six des énoncés de type *Cosmique* et quatre, dans la polarité secondaire du *Moi*. Tentons donc de saisir les axes possibles de cet univers sémantique.

Dans la polarité secondaire *Religion* de l'ensemble S:

- deux répondants se disent athées;
- deux évoquent un chef d'orchestre - grand maître;
- un répondant espère en une divinité quelconque.

Dans la polarité secondaire *Cosmique* de l'ensemble S:

- trois évoquent l'existence d'extra-terrestres;
- deux font mention de l'environnement;
- un attache une importance primordiale à la musique.

Dans la polarité secondaire *Moi* de l'ensemble S:

- deux parlent des capacités limitées de l'être humain en faisant référence aux déterminismes sociaux;
- deux autres évoquent plutôt la responsabilité de l'être humain sur lui-même.

L'énoncé «dieu», chez chacun des cinq répondants à polarité dominante *Social* qui évoquent la dimension religieuse de l'existence, disparaît complètement du discours. À la relecture attentive des entrevues, on garde même l'impression très nette que si l'axe religieux n'avait pas été introduit par l'interviewer, l'interviewé n'y aurait aucunement fait appel. L'affirmation de l'athéisme apparaît d'ailleurs ici pour la première fois. Et si l'on parle d'un être divin, non seulement celui-ci n'est pas

personnalisé, mais il n'est pas non plus caractérisé. L'énoncé reste vague. Les mots qui le désignent, telle l'expression «chef d'orchestre», sont généraux. Bref, on veut bien qu'il y ait quelque chose à la clé de l'univers, mais on n'arrive pas véritablement à le concevoir, ou on n'en sent pas le besoin.

Par ailleurs, on reste émerveillé par la complexité de l'univers et si on admet qu'il puisse y avoir à sa source quelque intention, là s'arrête la spéculation théologique. Le fait de privilégier le *Social* comme pôle structurant de l'imaginaire, ne met pas nécessairement en cause le goût du merveilleux et de l'ordre. Au contraire, il peut appeler le recours à un sens général du monde qui s'inscrit dans le cosmos et se manifeste, par exemple, par le recours à des êtres qui appartiennent à cet ordre. Sinon, le politique, l'environnement ou les arts suffisent à donner un sens à sa vie.

Par ailleurs, les rapports de la société au moi restent ambivalents. On peut tout autant envisager la première comme une entité capable d'agir sur les individus et de les contraindre, comme on peut la considérer comme un produit du regroupement des individus. Dans le premier cas, il va sans dire, la propension du discours va vers différentes formes de déterminisme social et on trouve une conscience très forte des limites personnelles. Le moi est immergé dans le social, et le poids de ce dernier implique peu de mobilisation. Dans le second cas, si le moi est une cellule de l'organisme social, on est davantage porté à cultiver la conscience de sa responsabilité personnelle envers celui-ci, car une cellule malade risquerait de ralentir le fonctionnement général du corps. Il y a donc davantage de complicité entre le pôle secondaire *Moi* et le pôle dominant.

Dans un cas comme dans l'autre, le *Moi* en position secondaire semble entretenir avec la polarité dominante *Social* des rapports beaucoup plus étroits qu'il n'en entretient avec les deux autres dominantes. La dynamique, ici, est intégrative et horizontale.

Tableau IID

Les polarités secondaires de la dominante S			
	R	C	M
Nombre d'entrevues	5	6	4
Énoncés-clés			
a. chef d'orchestre extra-terrestres limites			
b. athéisme environnement responsabilité			
Occurrences			
a.	2	3	2
b.	2	2	2

Conclusions

Les données obtenues par cette exploration, encore une fois, ne nous permettent pas de tirer des conclusions définitives mais nous ouvrent un ensemble d'hypothèses de recherche.

Comme première remarque générale, on peut cependant affirmer que le champ discursif des croyances des Québécois, à toutes fins utiles, est plutôt restreint, même s'il reste complexe. D'une part, la structuration de l'imaginaire québécois est fortement marquée par un tronc religieux traditionnel dont la force est réelle. D'autre part, elle est sollicitée par de nouvelles croyances dont l'offre est large mais pas illimitée. Il n'y a certes plus de monopole dans le contrôle et l'inspiration de cet imaginaire. Mais le pluralisme rencontré en est rarement un d'exclusivité. Au contraire, les produits consommés par les individus, sinon les produits offerts par le marché, sont très souvent appelés à se compléter les uns les autres dans une mise en ordre qui renvoie, dans tous les cas, à la conscience des individus.

Mais les consciences individuelles ne sont pas anarchiques. Elles organisent leur rapport aux signifiants de sens que leur présente la société selon un certain ordre. Il ne nous appartient

pas, dans cet article, d'établir les lois de cette organisation. Le traitement des données que nous avons effectué permet cependant d'esquisser une première ébauche des principaux plans de sa logique.

Dans un discours donné, en effet, les énoncés qu'on rencontre dans les polarités secondaires entretiennent toujours un rapport spécifique avec la dominante. Parfois, ils apparaissent comme des croyances substituts: ils semblent appelés à combler les manques de la dominante ou à la compléter. Ils en dépendent alors plus ou moins complètement. D'autres fois, ils se la réapproprient. Ils redéfinissent alors les termes de la dominante, au point qu'on peut finir par se demander ce que devient cette dernière, si elle n'en est pas complètement pervertie. Le concept de *dynamique intégrative*, dans le premier cas, indique la propension de la polarité secondaire à intégrer sa dominante, à prendre sens par rapport à elle et, en dernière analyse, à la renforcer. Le concept de *dynamique disjonctive*, dans le second, indique la propension de la polarité secondaire à former un univers sémantique autonome, polarisant l'imaginaire de son côté. L'exemple le plus typique du premier cas peut sans doute être trouvé dans les rapports du religieux au social, dans un contexte de polarité dominante *Religion*: si les êtres humains sont «fils de Dieu», si la référence au Dieu créateur introduit la notion de «fraternité», la polarité secondaire S prolongera ce concept à la société entière en insistant sur la «justice sociale» et l'«égalité». On pourrait alors aller jusqu'à parler de croyances secondaires induites par des croyances premières. L'exemple typique du second cas est celui qui se présente le plus souvent dans les rapports du religieux au cosmique. Le Dieu créateur, réinterprété par des références cosmiques, devient un «être supérieur» au visage plus ou moins évanescent.

Les mêmes énoncés, les mêmes mots, ne portent pas nécessairement la même signification d'un ensemble à l'autre. Ici encore, l'énoncé «dieu» est l'exemple le meilleur. Il peut désigner tout aussi bien le Dieu personnel des traditions judéo-chrétiennes que le «grand horloger» du déisme rationnel, ou le divin diffus dans la nature du matérialisme cosmologique, voire, il peut encore apparaître au terme de la sublimation du

moi. C'est donc un signifiant particulièrement polyvalent qui mérite, à lui seul, une enquête systématique.

Mais ce complexe de conjonctions et de disjonctions, tel que nous venons de l'évoquer est lui-même relativement polyvalent. L'intérêt principal de nos tableaux, dans ce contexte, est de nous indiquer certains chemins de cette polyvalence. Dans l'ensemble dominant **R**, par exemple, on voit que si le rapport au *Social* est intégratif, les rapports au *Cosmique* et au *Moi* sont généralement disjonctifs. Quand **C** ou **M** sont dominants, leurs rapports à chacune des trois polarités secondaire sont fortement intégratifs. Seul le *Moi*, à un certain niveau, quand il privilégie la «force de caractère», peut présenter un certain mode disjonctif par rapport au *Cosmique*. À son tour, quand il est dominant, il est capable de redéfinir ce dernier, comme il propose des redéfinitions du religieux et du social. Mais à l'instar de **R**, l'ensemble dominant **S** présente deux tendances disjonctives et une tendance conjonctive. Il conjugue le *Moi*, mais tout se passe comme s'il était impossible d'y intégrer les polarités secondaires *Religion* et *Cosmique*, ou si ces dernières comprendraient dans leur nature quelque chose d'incompatible avec la dominante.

