

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

(1998)

“Sur le sens d’être minoritaire”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raymond Lemieux

“Sur le sens d’être minoritaire.”

Un article publié dans l’ouvrage sous la direction de Bertrand Ouellet et Richard Bergeron, **Croyances et sociétés**, Première partie : “Nouveaux mouvements religieux et vie en société”, pp. 19-32. Montréal: Les Éditions Fides, 1998, 500 pp. Collection: Héritage et projet, no 59.

M Raymond Lemieux, sociologue, professeur de sociologie des religions à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l’Université Laval, nous a accordé le 27 août 2006 son autorisation de diffuser électroniquement cet article.



Courriel : Raymond.Lemieux@ftsr.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

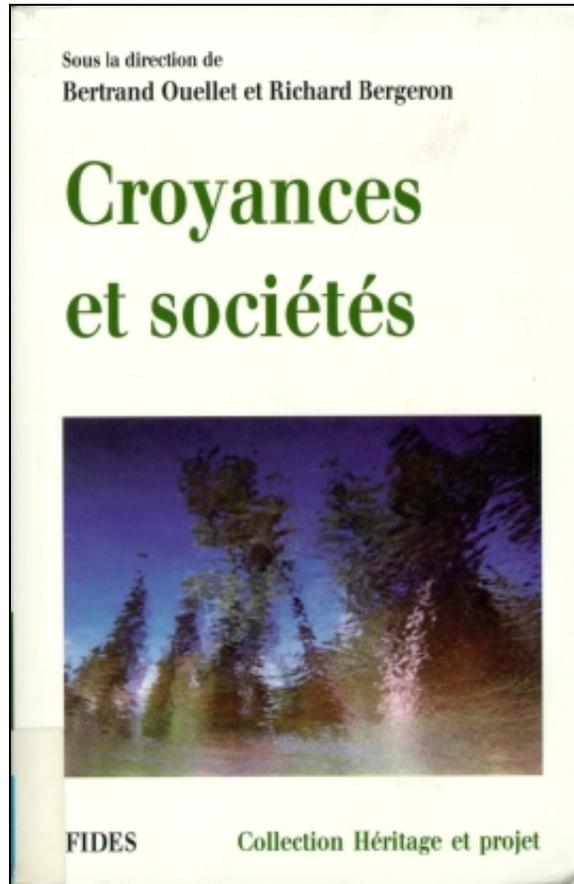
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5’’ x 11’’)

Édition numérique réalisée le 27 août 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Raymond Lemieux

“Sur le sens d’être minoritaire”.



Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Bertrand Ouellet et Richard Bergeron, **Croyances et sociétés**, Première partie : “Nouveaux mouvements religieux et vie en société”, pp. 19-32. Montréal: Les Éditions Fides, 1998, 500 pp. Collection: Héritage et projet, no 59.

Table des matières

Introduction

Première question : qui sont les minoritaires ?

Le dynamisme du champ religieux minoritaire

Sur le sens d'être minoritaire : confesser une quête

Raymond Lemieux

“Sur le sens d’être minoritaire”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Bertrand Ouellet et Richard Bergeron, **Croyances et sociétés**, Première partie : “Nouveaux mouvements religieux et vie en société”, pp. 19-32. Montréal: Les Éditions Fides, 1998, 500 pp. Collection: Héritage et projet, no 59.

Les minorités prises en tension dans un processus d'identifications et de différenciations, soulèvent la question des frontières identitaires. Le danger d'une version ethnique serait d'occulter une dialectique, notamment celle de l'héritage communautaire et de l'histoire moderne de la construction d'une entité politique ¹.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

On qualifie volontiers les nouveaux mouvements religieux de minoritaires. Je voudrais simplement tenter, aujourd'hui, de saisir un peu mieux ce que peut signifier ce terme, une fois qu'on l'a dégagé des pseudo-évidences qui trop souvent le nourrissent.

Désigner quelqu'un ou quelque chose (un phénomène social, par exemple) comme minoritaire n'a rien de neutre. Cela s'inscrit au contraire dans une stratégie discursive, le plus souvent inconsciente, certes, qui implique des forces sociales souvent plus ou moins stables, une vision du monde plus ou moins explicite, bref qui traduit une dynamique sociale complexe. Dans les actes de langage, on le sait, les signifiants prennent sens par leur opposition à d'autres signifiants,

¹ Ernst CASSIRER, « Le judaïsme et les mythes politiques modernes », *Revue de métaphysique et de morale*, no 3, 1991.

dans des *disjonctions* sémantiques ² : beau / laid, juste / injuste, blanc / coloré, culture populaire / culture savante, etc. Il en est de même du concept de *minoritaire* : il nous renvoie logiquement à son opposé, le *majoritaire*. Et dans un contexte social donné, quel qu'il soit, c'est ce binôme, *minoritaire / majoritaire*, qu'il faut considérer si on veut comprendre cette dynamique. En désignant ce qui est différent, on se donne la possibilité de saisir ce qui s'entend sous un terme commun. Quels sont donc les jeux de *minorité / majorité* auxquels nous renvoient aujourd'hui les religions dites minoritaires ? D'abord, qui sont les minoritaires ? Qu'est-ce qu'une religion minoritaire ? À quelle majorité, dans chaque cas, sommes-nous renvoyés ?

Telle est ma toute première question, banale à première vue mais ouvrant des espaces extrêmement variés sur le terrain.

Encore une fois, un acte de langage comme celui qui consiste à *minoriser* un groupe n'est jamais une opération culturellement neutre. Les mots - cela est une évidence pour ceux qui travaillent des questions comme celle des sectes, des mouvements religieux - sont bien souvent des armes, avant d'être des outils de connaissance. Dans le cas présent, ils nous font entrer dans une dynamique d'inclusion / exclusion et une telle dynamique repose elle-même sur un système de valeurs, une certaine vision du monde. Les mots ne font pas que désigner le monde, ils *l'actualisent*. Ils en traduisent la dynamique au sens étymologique du terme : *trans-ducere*, conduire à travers ; les mots font *passer à travers eux* les rapports de forces, les luttes, les stratégies identitaires, les affirmations de privilèges, les grandes et petites souffrances comme les grands et petits bonheurs. Deuxième série de questions, donc : quelle est cette dynamique, dans le cas des minorités religieuses ? Quels en sont les enjeux ?

Tous les groupes humains développent des stratégies de langage qui consistent à conforter leur image aux yeux de leurs membres, en marquant ce qu'ils intègrent et surtout ce qu'ils n'intègrent pas. Dire ce que l'on exclut, c'est d'abord le rapporter à soi-même ; c'est assurer sa propre consistance identitaire. Parce que l'identité des groupes hu-

² Voir Algirdas-Julien GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, 256 p. ; Du sens. *Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970, 314 p.

mains est pour une bonne part un effet de langage, elle se *constitue*, précisément, dans l'acte par lequel ces groupes désignent « les autres ». Une telle désignation permet à leurs membres de supposer cette « identité », ce « commun » qu'ils se prêtent à eux-mêmes en s'associant à une collectivité. Mais à force de parler des autres, on évite aussi de devoir parler de soi. On se dispense de rendre compte de la supposée identité qui constitue le *même*, le *nous*, le « nous *autres* » qui s'oppose à « les autres », comme le montre Yuki Shiose dans sa thèse sur *Les mutations sociales à l'école primaire* ³. On fait l'économie de devoir parler de ce dont est faite la majorité.

On aboutit ainsi à deux paradoxes, d'autant plus actifs puisqu'ils sont en quelque sorte poussés à l'extrême par la mass-médiatisation des cultures contemporaines. Premier paradoxe : *une minorité est d'autant plus minoritaire qu'on en parle beaucoup*. Voire : plus on en parle, plus elle *devient* minoritaire. Ceux qui possèdent les traits par lesquels on la désigne sont appelés, par cela même, à intérioriser toujours davantage ces traits, ou plutôt, devrais-je dire, à les extérioriser toujours davantage, à les *faire voir*, puisque ce *faire voir* de la différence conforte le conformisme de ceux dont ils se distinguent. C'est bien ce que montrait Leon Festinger, déjà, dans sa célèbre étude de psychologie sociale intitulée *L'échec d'une prophétie* ⁴, en 1956. Deuxième paradoxe, corrélatif au premier : plus les minorités sont ainsi désignées et décortiquées par le « nous » implicite qui met en scène leurs différences, plus ce « nous », celui de la majorité, passe au statut de non-dit. En effet, dans la mesure où il se constitue essentiellement en parlant des autres, il n'a pas besoin de parler de lui-même pour exister. Tout simplement, il *va sans dire*. Il fonctionne, en quelque sorte, par *évidence*.

³ Yuki SHIOSE, *Les loups sont-ils québécois ? Les mutations sociales à l'école primaire*, Québec, PUL, 1995, 224 p.

⁴ Leon FESTINGER, Hank RIECKEN et Scanley SCHACHTER, *L'échec d'une prophétie*, traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, Paris, PUF, 1993, 252 p. Édition originale : *When Prophecy Fails : A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, University of Minnesota, 1956.

Dès lors, si on veut comprendre le sens d'être minoritaire, dans une situation sociale donnée, il est extrêmement important de saisir la stratégie discursive qui produit cette minorisation. De quelle *majorité* relève-t-elle ? Par rapport à qui, par rapport à quoi les mouvements religieux, dans les sociétés contemporaines, sont-ils minoritaires ? Bref, que nous disent-ils de la société globale dont ils représentent des marges ?

Première question : qui sont les minoritaires ?

[Retour à la table des matières](#)

Le Canada présente un terrain privilégié pour étudier les rapports majorité / minorités du point de vue religieux. D'abord, le groupe de ceux qu'on peut appeler « religions minoritaires » représente une réalité statistiquement consistante depuis au moins un siècle : en 1901, il représentait 12,5% de la population, en 1991, 15,5⁵. Cependant, les paradoxes qui viennent d'être relevés sont tout à fait actifs dans cette réalité. Les minorités religieuses, ici, représentent une « altérité visible », d'autant plus visible qu'elle est fortement médiatisée, tant par rapport aux encadrements religieux traditionnels que par rapport aux régulations sociales dites « séculières ». Mais la signification de cette altérité, justement, peut varier considérablement selon le point de vue qu'on adopte à son égard. Qu'en est-il au juste ?

Pour l'ensemble du pays, l'appartenance aux trois ensembles confessionnels les mieux établis, soit le catholicisme romain, l'anglicanisme et les principales Églises protestantes (Église unie du Canada,

⁵ Pourcentage calculé d'après le Recensement du Canada 1991, et comprenant les appartenances suivantes : doukhorbor (0,18), huttérite (0,07), juive (1,18), mennonite (0,77), mormone (0,37), Armée du salut (0,42), témoin de Jéhovah (0,62), musulmane (0,94), sikh (0,55), hindoue (0,58) et autres groupes minoritaires (9,92). Pour comparaison historique, le même regroupement totalisait, en 1901, 12,44% de la population, ce qui indique une certaine stabilité globale même si les quatre derniers groupes susmentionnés n'apparaissent pas aux recensements de cette époque.

presbytériens, baptistes et luthériens), représente plus de 70% de la population. Mais ces groupes ne forment pas des blocs compacts et homogènes, loin de là. D'une part, non seulement sont-ils tributaires d'histoires fort distinctes, mais ils sont inégalement distribués tant démographiquement que géographiquement. Le fait que le catholicisme, par exemple, soit devenu la religion principale du Canada n'empêche pas un catholique francophone de Vancouver, un catholique italophone de Toronto ou un catholique anglophone de Québec de vivre son identité religieuse comme celle d'un « minoritaire ». Une recherche récente sur les anglicans de Montréal les présente précisément comme « une Église minoritaire en transition ⁶ ».

D'autre part, la cohésion interne des grandes Églises désormais laisse à désirer ; la participation de leurs membres à la vie des institutions est loin en deçà des déclarations d'appartenance nominale. Dans la ville de Québec, par exemple, le milieu francophone et catholique sans aucun doute le plus homogène du pays (86%), la pratique religieuse dominicale des paroisses urbaines, encore générale il y a 30 ans, se situe désormais bien en bas de 10%. Dans les milieux ruraux, elle dépasse rarement 25%. Ailleurs au Canada, toutes les confessions historiques ont connu une baisse comparable dans la même période : la pratique est passée de 60% à 27% chez l'ensemble des protestants, de 79% à 49% chez les catholiques hors-Québec. Si la chute y a été moins spectaculaire, c'est que d'une façon générale on est parti de moins haut et que la position sociale des diverses confessions, dans le reste du Canada, n'a jamais été analogue à celle du catholicisme québécois d'avant les années 1960. Les « pratiquants », dans ce contexte, ne sont-ils pas des « minoritaires » ? Une telle désignation, chez les catholiques comme chez les protestants ⁷, ne convient-elle pas désor-

⁶ Joan MARSHALL, *A Solitary Pillar : Montreal's Anglican Church and the Quiet Revolution*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994, 220 p. Les anglicans de Montréal, rappelle cette auteure, ont connu un déclin démographique de 75% en 30 ans (1961-1991), effet composé à la fois du solde migratoire négatif des populations anglophones du Québec pendant cette période et de la transformation des modes de vie qui partout préside au déclin des appartenances traditionnelles, toutes confessions confondues. Dans le reste du Canada, le déclin des communautés anglicanes est de 45%.

⁷ Voir Peter BEYER, « The Protestant Mainline in Canada : Cultural Persistence and Denominational Retrenchment », communication à la Conférence

mais à toutes ces organisations significativement plus petites qu'il y a trente ans qui voient fondre les liens affectifs qui les soutenaient il y a quelques dizaines d'années ?

Que nous enseignent ces chiffres ? Une réalité simple, somme toute : *on est toujours le minoritaire de quelqu'un d'autre*. Selon la majorité dont elle dérive, la notion de minorité présente une remarquable élasticité. L'an dernier, dans une communication à la Société internationale de sociologie des religions ⁸, à Québec, j'ai distingué quatre types de minorités religieuses, au Canada, dont je ne reprendrai ici qu'une description générale.

a. - Tout d'abord, ***les groupes minoritaires par leurs connotations ethniques ou culturelles, de confessionnalités par ailleurs traditionnellement établies au Canada***, par exemple les anglicans de Québec ou les catholiques francophones de l'Ouest, déjà signalés. On trouve dans ces cas un lien étroit entre une appartenance religieuse traditionnelle, d'une part, et des caractéristiques culturelles précises parmi lesquelles la langue maternelle joue souvent un rôle de catalyseur. La confession y sert de support à l'affirmation d'une différence identitaire dont les racines sont historico-culturelles et représente souvent, pour eux, *le lieu ultime d'expression d'une identité autrement perdue*. Mais il y a des cas encore plus complexes. Il existe à Montréal une paroisse anglicane *francophone* composée majoritairement de citoyens canadiens d'origine haïtienne. De même, il existe au Manitoba des luthériens chinois, descendants d'une première génération de convertis ayant travaillé à la construction du chemin de fer au XIXe siècle, dont la langue liturgique est toujours le chinois qu'ils ne parlent plus par ailleurs dans la vie quotidienne. Notons au passage que les célébrations pascales du printemps 1995, à Montréal, se sont déroulées dans 22 langues différentes, pour le seul diocèse catholique romain.

internationale de sociologie des religions, Québec, juin 1995, dactylographié, 16 p.

⁸ « Religions minoritaires, nouveaux mouvements religieux, religiosité diffuse au Canada », communication à la 23e Conférence de la Société internationale de sociologie des religions, Québec, 25-29 juin 1995, dactylographié, 16 p.

b. - Le deuxième type est celui des implantations de groupes ethno-co-religieux *minoritaires au Canada mais représentant des traditions solidement implantées ailleurs dans le monde*. L'exemple type, ici, est celui des chrétiens orthodoxes, grecs ou slaves, dont on peut trouver des communautés plus ou moins développées implantées dans certains cas depuis plusieurs générations. Mais tel est le cas aussi, d'une façon générale, des juifs, ashkénazes ou séfarades, des musulmans d'origine asiatique ou maghrébine, des hindous et des sikhs, qui forment désormais partout des minorités religieuses visibles et capables de revendiquer leurs droits. Bien sûr, il faut inclure dans cette catégorie également les Amérindiens et Inuit dont les traditions religieuses ont survécu à la christianisation, ou bien qui leur redonnent aujourd'hui une vitalité dont les statistiques officielles n'ont pas encore appris à rendre compte. Dans tous les cas, ces groupes renvoient à ce qu'il est convenu d'appeler la « mosaïque » canadienne, politiquement mise en relief dans les années 1970 par le concept de « multiculturalisme ». Leur position culturelle est assez souvent ambiguë. Leur « visibilité » est officiellement acceptée, voire encouragée : elle témoigne de l'« ouverture » et de la « tolérance » de la société canadienne. Mais ils sont soumis à des forces assimilatrices importantes, inhérentes aux « valeurs » de citoyenneté prônées pour tous les Canadiens, valeurs qui sont liées, elles, au caractère séculier de la société. Ils vivent donc une tension structurelle qui, si elle ne se solde pas toujours par des conflits ouverts, les soumet néanmoins à une érosion prévisible, à moins qu'ils ne reçoivent de nouveaux apports migratoires ou qu'ils ne se ferment sur leurs propres ghettos. *Dans cette instabilité, le facteur religieux peut très bien devenir, pour ces groupes aussi, un mode privilégié d'affirmation de la singularité dans un monde qui par ailleurs a tout intérêt à les assimiler.*

c. - Le troisième type est celui des groupes religieux *minoritaires au Canada mais également minoritaires ailleurs dans le monde*. Pour en faire une très courte énumération, disons qu'on y trouve plusieurs sous-ensembles. (1) Celui des confessions issues de révélations particulières (mormons, mennonites, huttérites, doukhobors, moonistes, témoins de Jéhovah, Baha'i, etc.). (2) Celui des Églises issues de schismes historiques par rapport aux confessions catholiques ou protestantes (adventistes, évangélistes, piétistes, vieux catholiques, etc.) ou encore de prophétismes particuliers (Église chrétienne mission-

naire, Église Vie et Réveil, etc.). Dans la mouvance judaïque, on pourrait citer aussi les satmars et les lubavitchs. (3) Celui des pratiques issues d'Églises ou de prophétismes antillais, latino-américains ou afro-chrétiens (vaudouïsants, kibanguistes, etc.). Tous ces groupes, surtout quand ils sont de développement récent, présentent parfois de très petits nombres de fidèles. Ils contribuent pourtant de façon visible à la dynamique sociale globale, tant du point de vue culturel, où ils sont des signifiants de la pluralité, que du point de vue proprement religieux dont ils remettent sans cesse en scène l'importance pour la vie individuelle et collective, quelquefois même avec prosélytisme.

d. - Enfin, quatrième type, il faut parler de l'ensemble bigarré des mobilisations religieuses désignées généralement sous le titre de *nouveaux mouvements religieux*, soit parce qu'ils semblent en rupture par rapport à l'une des trois premières catégories, soit qu'ils sont nés hors des traditions reconnues et qu'ils se développent sous forme de corpus de croyances et de pratiques autonomes, dans des « communautés sacrales excentriques ⁹ », ou soit encore parce qu'ils se présentent davantage sous forme de réseaux d'influence plutôt que comme des groupes proprement dits. Or on trouve ici des réalités à extension planétaire comme des groupes à extension purement locale. Signalons parmi les premiers, qui revendiquent d'ailleurs souvent le statut d'« Églises », les adeptes de la scientologie, les groupes chrétiens-scientistes, la Science de la spiritualité, Eckankar, la Mission de la lumière divine, étudiés par notre regretté collègue Roland Chagnon il

⁹ Nous empruntons ce concept à l'équipe Zylberberg, Montminy et Côté. Voir Jean-Paul MONTMINY et Jacques ZYLBERBERG, « Existences excentriques. Les croyances alternatives au Québec », *Questions de culture*, 3, Montréal, IQRC / Leméac, 1982, p. 97-121 ; Jacques ZYLBERBERG, Jean-Paul MONTMINY, Pauline CÔTÉ et Lucie NOËL, « Minorité dans la minorité : femmes, croyances et collectivités excentriques », *Actes de la 17^e Conférence internationale de sociologie des religions*, Londres, 1983, pp. 285-297. Jacques ZYLBERBERG, « Les transactions du sacré », *Sociétés*, no 4, juin 1985, pp. 9-13 ; Jacques ZYLBERBERG, « Nationalisation et dénationalisation dans les collectivités sacrales excentriques », *Social Compass*, no 4, 1984, numéro spécial : *Nationalismes et religions au Canada et au Québec*, pp. 409-426.

y a un peu plus de dix ans ¹⁰. Parmi les deuxièmes, citons les Chercheurs en science cosmique ¹¹, nés dans une petite ville du Québec et dont l'extension n'a probablement pas dépassé Montréal. Entre les deux, d'autres groupes à célébrité plus ou moins grande : les templiers solaires, les raéliens, etc. Parmi les troisièmes, les groupes de méditation d'inspiration orientale, ceux qui se réunissent autour de maîtres ou de gourous, les lecteurs d'Urantia, la plupart des adeptes du Nouvel Âge, les réincarnationnistes, etc. Ces mouvements religieux sont, comme partout dans le monde, très nombreux ¹² et leurs statuts sont fort divers ; ils couvrent un champ de croyances extrêmement vaste pour former l'ensemble de ce qu'on pourrait appeler les « mobilisations paradoxales » du religieux contemporain, parfois groupes fermés, parfois réseaux ouverts, souvent para-chrétiens, d'autres fois hindouïsants, plus rarement amérindianisants, et d'autres fois encore expressions de syncrétismes plus ou moins originaux alliant tradition, modernisme, ésotérisme et sacralités excentriques.

Le dynamisme du champ religieux minoritaire

[Retour à la table des matières](#)

Une telle typologie n'a rien de définitif. Elle a cependant un double intérêt. D'abord, elle permet de mettre en ordre de multiples aspects du champ religieux minoritaire. Mais ce n'est là qu'un intérêt conjoncturel pour notre propos. L'intérêt principal vient plutôt du fait qu'elle nous oriente vers certaines questions spécifiques, concernant moins

¹⁰ Roland CHAGNON, *Trois nouvelles religions de la lumière et du son. La Science de la Spiritualité, Eckankar, La Mission de la Lumière Divine*, Montréal et Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, 1985, 375 p. ; Roland CHAGNON, *La Scientologie : une nouvelle religion de la puissance*, Montréal, Hurtubise HMH, Cahiers du Québec, coll. « Sociologie » CO 82, 1984, 263 p.

¹¹ Madeleine GAUTHIER, « Parascience et parareligion : étude d'un cas québécois », thèse de doctorat en sociologie, Université Laval, 1985.

¹² Le Centre d'information sur les nouvelles religions, de Montréal, en recense plusieurs centaines, phénomène commun à toutes les sociétés contemporaines.

les *contenus* des croyances multiples trouvées dans ce champ que la *dynamique* sociale manifestée par les actes de croire dont témoignent ces groupes.

Cette dynamique, si on reprend les quatre types, repose sur deux critères. Le premier est celui de la collusion entre certains caractères ethnico-culturels et certaines traditions religieuses. Il manifeste bien comme l'effet de *minorisation* est le résultat d'une dynamique sociale. Le second est l'excentricité des croyances et pratiques des groupes minoritaires, qu'on retrouve surtout dans les deux dernières catégories. Ces deux critères présentent un intérêt heuristique et épistémologique. Ils nous permettent, entre autres - ce qui n'est pas rien - d'éviter la dialectique perverse dans laquelle entraînent souvent les catégorisations du champ minoritaire quand elles se font en termes d'opposition entre « religions » et « sectes », ou, si on veut le dire en clair, entre religion supposée « normale » et religion supposée « anormale ».

Le mot « secte », ici comme ailleurs, est « sursaturé de sens ». On peut lui faire dire n'importe quoi, soit par logomachie, soit par sentimentalisme, ou tout simplement par rectitude politique. C'est un concept qui fait partie de la rhétorique habituelle de l'exclusion¹³ et dont la portée polémique n'est plus à démontrer : il est généralement employé comme une insulte à l'égard de ceux qu'il désigne - la meilleure preuve en est que, dans la littérature scientifique elle-même, on commence généralement par s'excuser avant de l'utiliser¹⁴. En conséquence, il doit être considéré comme dangereux sur le plan scientifique. Or le paradoxe des groupes religieux minoritaires est plutôt le suivant : si beaucoup d'entre eux subissent, occasionnellement ou régulièrement, un ostracisme certain soit de la part des religions instituées, soit de la part de la « société séculière », qui s'entendent pour les traiter de « sectes », ils représentent néanmoins, pour ceux qui y adhèrent, non pas un lieu d'exclusion mais bien un outil *d'inclusion dans* le système social global. Observées du point de vue de la dyna-

¹³ Martine XIBERRAS, *Les théories de l'exclusion*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1994.

¹⁴ Arthur METTAYER, « Le mot "secte". Une confirmation des lois du signifiant », communication à la section des sciences religieuses de l'ACFAS, Sherbrooke, 21 mai 1991, dactylographié, 12 p.

mique sociétale, et non pas du point de vue d'une orthodoxie religieuse ou séculière, les religions minoritaires affirment des singularités. Dans le cas des groupes ethnoculturels, cette affirmation représente même parfois l'ultime lieu où peut s'exprimer collectivement la trace d'une histoire commune ¹⁵. Pour les autres, elle traduit ce que j'appellerais des quêtes de sens spécifiques, des quêtes de sens qui prennent le risque de *confesser* les expériences et les croyances sur lesquelles elles se construisent.

Autrement dit, dans un cas comme dans l'autre, les religions minoritaires posent, dans un paysage social qui se veut officiellement accueillant des différences, le problème des identités particulières, un problème éminemment pratique qui se répercute dans toutes les sphères de la société : politique, économique, juridique, administrative et culturelle. Elles représentent alors la mise en place d'un dispositif social qui consiste à fournir aux individus des voies d'expression de leur singularité, basée par ailleurs sur une représentation privée du religieux mais socialisée à travers des *styles de vie* ¹⁶, sinon des appartenances effectives.

Dans cette perspective, le champ des religions minoritaires ne peut être qu'un champ ouvert, ou plutôt, pour le dire avec plus de nuance, un champ qui s'ouvre constamment sur de nouvelles expressions et qui représente, en conséquence, moins les fonctions *instituées* du religieux que ses fonctions *instituant*es. De ce point de vue, on peut même comprendre pourquoi, dans la désaffection des pratiques à laquelle sont confrontées les confessions traditionnelles, les noyaux dont se constitue leur reste ont de plus en plus souvent tendance à se considérer comme des minorités.

Le champ du religieux minoritaire se présente donc ainsi comme un lieu d'identités maintenues ou redevenues possibles, à la fois *restes*

¹⁵ Cf. Joan MARSHALL, *Op. cit.*

¹⁶ Cf. Arnold MITCHELL, *The Nine American Lifesiyles : Who We Are and Where We're Going*, New York, Warner Books, 1984, 302 p. ; Salvador JUAN, *Sociologie des genres de vie. Morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, PUF, coll. « Le sociologue », 1991, 281 p.

d'un passé et *repères* d'autre chose ¹⁷, face aux *non-lieux* de la modernité ¹⁸. Ils proposent la *confession* d'une quête de sens là où, du point de vue de la majorité, le sens est acquis, inhérent à l'ordre des choses, résultat plus ou moins automatique d'une logique socio-économique globale et hors de toute critique. La modernité contemporaine, dans la logique de l'expérience religieuse ainsi constituée, se présente comme une double impasse : celle des religions traditionnelles, à l'appartenance trop nominale et, qui plus est, qui ont largué la masse de leurs fidèles conformistes d'autrefois au profit du conformisme séculier d'aujourd'hui, celle de l'univers séculier lui-même d'autre part, dans sa culture anonyme, sa dissolution morale et surtout son incapacité de pourvoir le monde de lieux de sens.

Sur le sens d'être minoritaire : confesser une quête

[Retour à la table des matières](#)

Le sens d'être minoritaire ne serait-il pas, ainsi, de tenter de *confesser* une quête, un manque, voire une souffrance à être, là même où toute souffrance est bannie au nom de l'efficacité technicienne ? J'emploie le terme, bien sûr, au sens d'Augustin d'Hippone : non pas avouer ses fautes (ce qui n'est que la surface de la démarche) mais prendre le risque d'un *dire* qui donne sens, et par là même rend vulnérable, ce qui semble par ailleurs s'imposer comme inéluctable : là même, oserais-je dire, où la *religion civile* de la majorité se targue précisément d'être non confessionnelle, ou plutôt *ultraconfessionnelle*. Au-delà du risque qui consiste à prendre une option sur le sens et à l'affirmer, les minorités proposent, de façon extrêmement éclatée, d'autres lieux pour le sens, des *utopies*, d'autres citées que la cité des hommes.

¹⁷ Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 244.

¹⁸ Nous empruntons l'expression à Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, 155 p.

De ce point de vue, si on observait le paysage religieux canadien à partir d'une grille privilégiant *l'engagement* religieux, c'est-à-dire le risque d'une telle *confession*, plutôt que les déclarations nominales d'appartenance, on obtiendrait vraisemblablement un petit nombre d'adeptes fidèles - peut-être 5% de la population globale - formant ce qu'il conviendrait d'appeler le lieu nodal de cet espace religieux éclaté. Ce noyau serait constitué d'éléments de toutes provenances : animateurs des institutions chrétiennes, défenseurs de particularismes ethniques, expérimentateurs de nouveaux mouvements religieux... Certes il serait difficile d'assurer l'objectivité de la grille présidant à un tel regroupement. Celui-ci se justifierait, pourtant, de représenter l'ensemble des lieux, éclatés certes mais néanmoins significatifs, qui portent sur la place publique des quêtes de sens qui, autrement, restent voilées. Il traduirait ce en quoi les « collectivités sacrales », pour reprendre une expression de Jacques Zylberberg ¹⁹, deviennent des réalités « excentriques ». Il instituerait une identité qui s'annonce ainsi à l'encontre du « sens commun », dans une dynamique de confrontation, sinon d'exclusion, qui, faut-il le rappeler, peut aller très loin. Une collègue, Solange Lefebvre ²⁰, artisanne de la recherche-action menée dans le diocèse de Saint-Jérôme ²¹, le faisait remarquer : dans certains milieux, « la simple affirmation d'une foi est perçue comme une source de violence ».

Certes, il ne faut pas le nier - mais il ne faudrait pas non plus s'en scandaliser trop vite -, ces espaces religieux peuvent receler une logique parfaitement suicidaire. Qu'est-ce que le suicide, en effet, sinon ce geste qui consiste à payer de sa vie pour que sa vie ait un sens ? Il ne

¹⁹ Parmi les nombreux textes que cet auteur consacre à ce thème, signalons « Nationalisation et dénationalisation dans les collectivités sacrales excentriques », publié dans *Social Compass*, no 4, 1984, pp. 409-426.

²⁰ « Le pluralisme culturel sous observation. Richesses et errances », in Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 50, 1993, pp. 323-338.

²¹ Jacques GRAND'MAISON et Solange LEFEBVRE, (dir.), *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Fides, « Cahiers d'études pastorales » 12, 1993, 436 p. ; Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER, (dir.), *Le défi des générations. Enjeux sociaux et religieux du Québec aujourd'hui*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », 15, 1995, 496 p.

faut pas le nier et il faut en analyser rigoureusement les mécanismes, parce qu'ils peuvent nous donner des informations de premier ordre sur les comportements humains. La situation des mouvements religieux n'est cependant pas différente de celle de bien d'autres secteurs de la vie sociale dans laquelle les sujets sont appelés à investir leur vie pour que quelque chose y fasse sens. Il y a bien plus de personnes qui meurent chaque année en faisant du sport, par exemple, pour y avoir risqué leur vie, qu'il n'y en a dans les mouvements religieux.

Une caractéristique commune à tous ces groupes est certes qu'ils exigent, indépendamment de tout trait culturel spécifique, une implication personnelle (*commitment*) de leurs membres sans commune mesure avec celle qu'on souhaite dans les confessions établies ou qu'on demande pour réussir sa vie selon les normes du conformisme socio-économique. Ils entendent instaurer du sens jusque dans leur vie quotidienne. Minoritaires, ces groupes le sont dès lors doublement : par rapport aux confessions établies mais aussi par rapport à la régulation séculière de la société. Ce sont eux, parmi les groupes religieux, qui semblent porter le plus haut le flambeau de la protestation : ils proposent un « réenchantement du monde » (Zylberberg et Côté, 1987) qui peut se prévaloir à la fois d'un caractère de « nouveauté » (par rapport aux modes institués de vivre le christianisme, notamment) et d'une efficacité visible pour la gestion des problèmes courants rencontrés par les individus, tels que la maladie, la violence, la pauvreté, le manque affectif, le blocage de l'inscription sociale, etc.

La question qui se pose dès lors est la suivante : n'est-ce pas là le lot de toute quête spirituelle, voire de toute quête de sens ? Un certain nombre de théologiens en arrivent en tous cas à cette conclusion, tel le Canadien Douglas John Hall ²² : après avoir constaté la faillite des courants principaux du christianisme (*the failure of mainstream christianity*), il ne peut envisager l'avenir de ce dernier qu'à condition, avance-t-il, de « devenir théologiquement sérieux » pour retrouver l'authenticité d'une « minorité prophétique »... C'est là certes une voie qui peut porter sa part d'ambiguïtés et mener à la plus grande ouverture d'esprit comme au plus étroit fondamentalisme.

²² « Canada Searches its National Soul. A Country at the Crossroads », *The United Church Observer* (New Series), vol. 54, no 2, 1991, p. 16.

Beaucoup d'auteurs voient là, par ailleurs, une privatisation de la religion, ou en tous cas un retrait de la sphère publique, qui est un effet nécessaire de la modernité. Il est certain qu'une certaine idéologie du privé (Beckford, 1982) marque désormais profondément les modes contemporains de penser le religieux. La situation canadienne, de ce point de vue, est exemplaire mais aucunement exclusive. Il ne faudrait pourtant pas sous-estimer la capacité des religions à continuer de proposer du sens dans les circonstances exceptionnelles de la vie. La pérennité des rites de passage, de ce point de vue, doit être considérée non pas comme un simple vestige de leur puissance d'autrefois, mais comme une adaptation au contexte séculier qui est désormais celui de leur discours. Elle représente une sorte de religion civile qui donne un cadre symbolique - voire rituel - aux lieux de passages, aux décisions importantes, aux ruptures collectives, voire aux traumatismes qui continuent, comme de tout temps, à changer le cours de la vie. Elle renvoie en quelque sorte à l'extraordinaire, là où l'ordinaire représente cette part du quotidien dans laquelle l'individu ne dispose pas vraiment de la liberté de ses gestes : le travail, la famille, l'éducation, la participation à la cité... C'est là que s'imposent les lois du marché, les impératifs de performance, la concurrence de chacun contre tous. L'extraordinaire renvoie plutôt aux moments de la vie, limités mais significatifs, qui marquent des seuils et remettent en question l'ordre imposé au reste de l'existence. Parce qu'il y a là des lieux d'indécision, s'y affirme la nécessité d'une production de sens, même si celui-ci reste abstrait, détaché de tout engagement effectif. Dans ce cadre, si le quotidien est sécularisé, l'inhabituel, lui, ne l'est pas nécessairement. Il reste un lieu d'investissement identitaire d'où le religieux ne disparaît pas, même s'il en est radicalement transformé.

Un politicologue aussi averti que Brzezinski ²³, qui a été, notamment, conseiller à la présidence des États-Unis, parlera ici de « métamythes » qu'il oppose aux « petites croyances » (*small beliefs*). Les métamythes, bien en place du fait de la pensée unique générale par l'économisme globalisé, prônant l'automatisme des régulations politi-

²³ Zbigniew BRZEZINSKI, *Out of Control : Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, New York, Toronto, Collier Books Maxwell Macmillan Canada, 1994, 240 p.

ques dans la foulée des régulations économiques. Ils assurent une sorte de religion civile qui, tout en prenant la plupart de ses signifiants dans le *mainstream* judéo-chrétien, préside à la régulation globale de la société. Ils ne laissent place, dès lors, pour l'individu qui veut marquer son histoire de sens particulière, qu'à de « petites croyances » issues de l'expérience individuelle. Qu'est-ce qu'une « petite croyance » ? « A combination of repressed religious aspirations, of basic human libertarian instincts, of some liberal notions, and of many daily and practical encounters with an official reality that defied both reason and simple common sense ». Ces « petites croyances », insiste-t-il, ont présidé à l'implosion du communisme à la fin des années 1980. Ne peuvent-elles pas aussi conduire à l'implosion du capitalisme mondialisé, en passant par celle des États impuissants à le contrôler ?

Les religions minoritaires puisent dans le réservoir sans fond des petites croyances : elles balisent ainsi des itinéraires de sens là même où les métamythes ne fonctionnent pas.

Là aussi, nous sommes en présence d'une forme de construction de l'identité. Elle consiste moins, cependant, à en recevoir le processus narratif d'une tradition instituée, pour le *garder vivant*, selon les mots de Giddens, que de *rendre* vivant ce processus par son *institutionnalisation*, renouvelée ou inédite. Parfois, cela s'effectue à l'intérieur des traditions reconnues, ce qui a été le cas par exemple du mouvement charismatique catholique à la fin de la décennie 1970 ; d'autres fois, cela se passe à l'écart de ces dernières, comme dans la multitude des groupes gnostiques et ésotériques qui semblent désormais bouleverser l'espace du sens par leur esprit conquérant, voire leurs dérives sociales occasionnelles. Là où les confessions traditionnelles ont un caractère *institué*, les nouveaux mouvements religieux présentent des dynamiques *instituanes* : ils valorisent symboliquement *l'expérience* de leurs adhérents pour constituer de nouveaux modes de socialité, parfois éphémères mais toujours vécus comme un rapport inédit au salut.

*

* *

Telles sont finalement les questions auxquelles nous renvoie l'étude de la dynamique culturelle qui produit, dans le monde contem-

porain, la minorisation du religieux. S'il est devenu difficile et complexe de *penser le religieux*, le travail d'intelligence que cela suppose ne peut se passer, désormais, de *penser le séculier* et d'y poser la question du religieux, non pas comme un épiphénomène mais comme une question structurelle, au cœur même de l'analyse.

La minorisation culturelle du religieux peut être vue comme le symptôme d'une oblitération de la question du sens dans une majorité séculière autoproclamée. Or cette majorité elle-même est bien souvent le siège d'une religion diffuse, implicite, engagée par des visions du monde qui déterminent ses actions sans jamais déclarer leur nature. Elle est, elle aussi, tributaire d'une métaphysique et risque également de sombrer dans l'intégrisme, surtout quand elle devient le siège d'une *pensée unique* organisant la vie comme un marché aux dimensions planétaires. La caractéristique principale d'une telle religiosité souterraine, la plupart du temps, est précisément de ne pas se dire. Elle permet alors de porter toute l'attention sur le faire, de privilégier l'efficacité par rapport au sens, d'établir la royauté d'un faire qui va sans dire, légitimé par le seul automatisme de ses effets.

C'est alors que le religieux, minorisé, devient ou bien vestige d'une civilisation périmée, ou bien élucubration d'esprits bizarres. Dans les deux cas, quand elle le désigne comme minoritaire, la « majorité » peut alors faire l'économie de sa propre critique.

Les espaces religieux minorisés renvoient ainsi peut-être à leur corps défendant, à une véritable *dramatique* spirituelle : la « société globale » dans laquelle ils s'affirment et dans laquelle les religions traditionnelles se sont abîmées, laisse béante la question du sens. Elle trahit une « absence de balises », dit Jacques Grand'Maison ²⁴. Certains, comme le philosophe canadien George Grant ²⁵, ou encore l'es-

²⁴ *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales » 10, 1992, 244 p.

²⁵ *Lament of a Nation. The Defeat of Canadian Nationalism*, Ottawa, Carleton University Press, The Carleton Library no 50, 1986, 97p. *Est-ce la fin du Canada ? Lamentation sur l'échec du nationalisme canadien*, traduction de Gaston Laurion, préface de Jacques-Yvan Morin, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec » (sociologie), 1987, 97 p.

sayiste mondialement populaire Albert Jacquard ²⁶ pleurent l'impuissance de la culture devant ces déferlements barbares. C'est alors que les individus, acteurs solitaires soumis au face-à-face angoissant avec un marché mondialisé, se déplacent dans ce monde grouillant d'illusions, pour chercher la garantie ultime de leur subjectivité dans l'art de garder vivant l'acte de croire, par une recomposition constante de ses termes.

Le sens d'être minoritaire, dès lors, est de *confesser* une quête de sens là où le sens *va sans dire*.

Fin du texte

²⁶ *J'accuse l'économie triomphante*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, 167 p.