

Jean-Paul Montminy
et Jacques Zylberberg

(1982)

“Existences excentriques.
Les croyances alternatives
au Québec.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
[Page web](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
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/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Jean-Paul Montminy et Jacques Zylberbert

“Existences excentriques. Les croyances alternatives au Québec.”

Un article publié dans la revue *Questions de culture*, no 3, sous la direction de Fernand Dumont, pp. 97-122. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC) / Leméac, 1982, 172 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

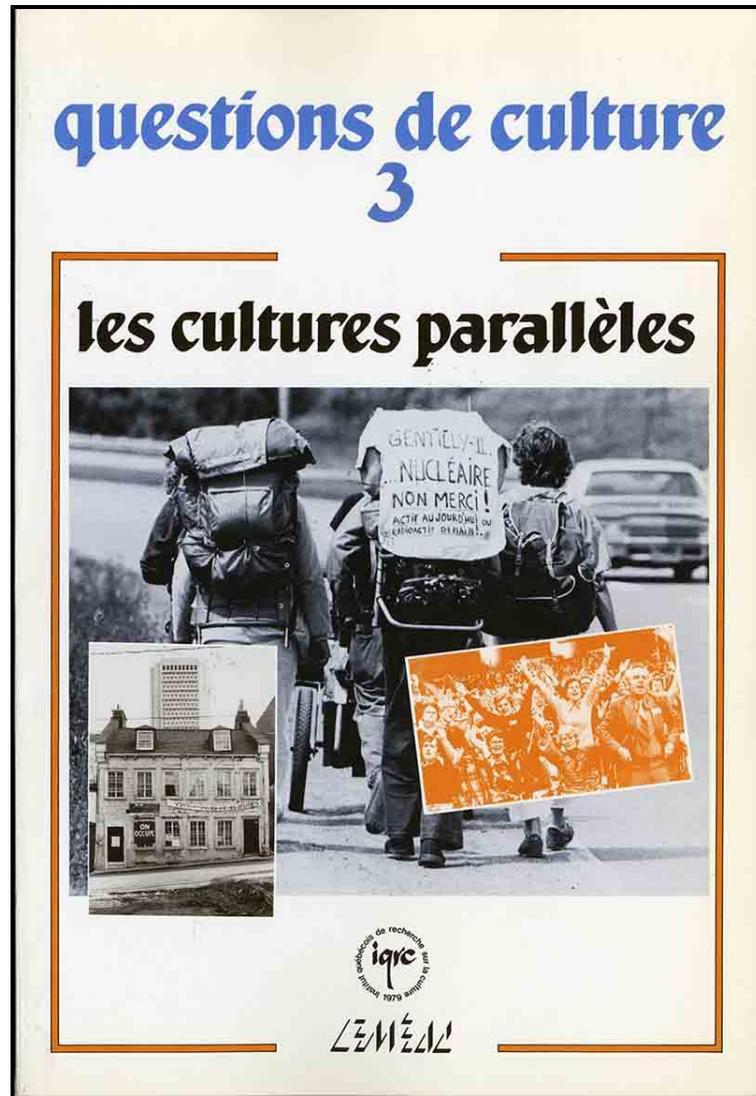
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 21 septembre 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Jean-Paul Montminy et Jacques Zylberberg

“Existences excentriques.
Les croyances alternatives au Québec.”



Un article publié dans la revue *Questions de culture*, no 3, sous la direction de Fernand Dumont, pp. 97-122. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC) / Leméac, 1982, 172 pp.

Les auteurs

Jean-Paul Montminy est professeur titulaire à l'université Laval ;

Jacques Zylberberg est professeur titulaire et directeur du Laboratoire d'études politiques et administratives à l'université Laval.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

Table des matières

- I. [Didactique de l'excentricité](#) [98]
- II. [Herméneutique de l'excentricité : les idéaux types du pouvoir central](#) [99]
- III. [Hypothétique : pouvoir central — vécu excentrique](#) [102]
- IV. [Historique : fusion et fission franco-québécoises](#) [107]
- V. [Empirique : croyances alternatives](#) [110]
- VI. [Canonique : ébauche des règles de limitation et finitude du mouvement](#) [119]

[97]

Jean-Paul Montminy
et Jacques Zylberberg *

**“Existences excentriques.
Les croyances alternatives au Québec.”**

Un article publié dans la revue *Questions de culture*, no 3, sous la direction de Fernand Dumont, pp. 97-122. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC) / Leméac, 1982, 172 pp.

[Retour à la table des matières](#)

(Le corbeau) a quatre traits distinctifs : il n'admet pas d'étranger dans son cercle intime ; s'il crie si fort, c'est pour ne pas entendre les bruits du dehors. D'autre part, il est convaincu que dans le monde des oiseaux lui seul existe, et que les autres ne sont que des corbeaux déguisés. Et enfin : un corbeau ne tolère pas la solitude ; au moment où il s'égare et s'écarte de ses compagnons, il s'expose à la pire des angoisses, à la mort...

Légende hassidique (rapportée par Elie Wiesel)

* Jean-Paul Montminy est professeur titulaire à l'université Laval ; Jacques Zylberberg est professeur titulaire et directeur du Laboratoire d'études politiques et administratives à l'université Laval. Ils animent ensemble, depuis 1978, le groupe de recherches interdisciplinaires « Le vécu religieux des Québécois », qui bénéficie de subventions de l'université Laval, de la Fondation Gérard Dion et du Fonds F.C.A.C. Une première version de ce texte a été présentée en septembre 1981 à la Conférence internationale de Sociologie des Religions à Lausanne et en novembre 1981 à la Chaire Jacques Leclercq de l'Université de Louvain. Les personnes suivantes ont contribué, parfois involontairement, à la rédaction de ce texte : Julien Bauer, Jean-Pierre Hiernaux, Léo Moulin, Jean Rémy, Maxime Rodinson, Jean Séguy, Françoise Cormier, Pauline Côté, Jean Deaudelin, Gisèle Gratton, Lucie Noël, Irène Silverblatt, Gérard Marier, Jean-Paul Régimbal, ainsi que des centaines de Québécois croyants alternatifs qui nous ont toujours reçu avec gentillesse et même tendresse.

Une chose est à rappeler : S'il y a une vertu que l'on peut exiger d'un « intellectuel » c'est l'obligation, à lui recommander d'ailleurs instamment, de garder toujours la tête froide dans le sens de l'autorité personnelle, face à tous les idéaux même les plus majestueux qui règnent à une époque déterminée et s'il le faut de « nager contre le courant ».

Max Weber

[98]

I. Didactique de l'excentricité

Une notion apparemment banale, la *différence*, confirme à chaque instant son importance théorique et pratique. [...] Cette notion exprime quelque chose en ce qui concerne le passé ; elle signifie quelque chose en ce qui concerne le possible. Qui diffère et de qui et de quoi ? Qu'est-ce que différer ? Sommes-nous destinés (vous et nous — toi et moi) à perdre nos différences, à nous battre pour une ombre, là nôtre ? Ne devons-nous pas gagner de haute lutte ce que nous sommes, notre différence ? Est-ce un fait ou un droit, une attitude ou une chance ?...

Henri Lefebvre

Argumentabimus

[Retour à la table des matières](#)

Les êtres humains effectuent en permanence, volontairement ou non, de manière latente ou manifeste, des transactions matérielles, structurelles et structurales variées dans la production et la reproduction incessante de leur existence composite. Lorsque cette activité sociale s'écarte des balises institutionnelles et débouche sur des œuvres de civilisation alternatives, elles sont refusées activement ou passivement par les élites, l'amplitude du rejet variant de la persécution active jusqu'à la connotation linguistique négative, le maximum de tolérance possible apparaissant dans la cooptation paternaliste qui les intègre comme « cultures parallèles » ou « marginales » dans le lexique de la domination. *De fait ce type de production différentielle est excentrique*

dans sa genèse par rapport aux centres du pouvoir dont elle s'écarte quotidiennement par le type de croyance, les orientations structurales, et les manifestations autonomes du vécu. Tel est le cas des effervescences et des dynamiques engendrées par l'émergence au Québec du pentecôtisme catholique, du hassidisme et des Témoins de Jéhovah ; ces collectifs, à vocation sacrale, articulent des éléments structurels et structuraux dans des œuvres de civilisation apparemment réfractaires aux codes et aux credo hégémoniques des acteurs du pouvoir ; ils développent des dissidences sur un mode mineur face aux systèmes centraux d'action historique — l'ecclésiastique, l'étatique, le capitalistique — qui deviennent l'objet d'une protestation implicite par des êtres humains qui revendiquent leurs droits à la différence.

Itinéraire

Le déchiffrement de ces collectivités excentriques n'échappe pas à la tradition la plus banale, qui soumet les activités sociales aux codes limités et vérifiables de la pratique scientifique. Cette pratique, il ne faut pas le dissimuler, constitue une des formes d'homogénéisation des œuvres de civilisation excentriques dont les partisans voient souvent les sociologues comme des censeurs du pouvoir mais les accepteraient volontiers comme scribes apologistes. En précisant leurs *points de repères herméneutiques*, leurs approches, leurs concepts, leurs hypothèses, les sociologues peuvent du moins indiquer leur neutralité méthodologique, sinon affective, et leur propre excentricité face aux producteurs de civilisations, étatiques et dissidents. [99] L'herméneutique n'est pas une métaphysique, reproductrice d'universaux, les concepts par elle dégagés visent à dire des distinctions *historiques* : temps de la rationalité occidentale, espace nord-américain, gens du Québec et croyances plurielles. Tout le monde croit croire ou croit ne pas croire ; une fois cet invariant posé, il faudra procéder à des *distinctions empiriques* entre les variantes de ces croyances judéo-chrétiennes hétérodoxes retenues comme exemples dans la recherche des croyances alternatives. Ces dernières, quelle que soit la vigueur de leur dynamisme sont soumises à des *règles de limitation et de finitude* qui seront esquissées en fin de parcours.

II. Herméneutique de l'excentricité : les idéaux types du pouvoir central

La science de l'homme — ou les sciences sociales dans leur ensemble — est l'étude des efforts collectifs et individuels par lesquels la société et les hommes qui la composent se créent ou se produisent eux-mêmes. C'est la science de la liberté et de tous les obstacles que celle-ci rencontre.

Georges Gurvitch

L'emploi de concepts collectifs indifférenciés, utilisés par le langage courant, ne recouvre jamais que des obscurités de la pensée ou de la volonté ; trop souvent il est l'instrument de mirages dangereux et toujours un moyen qui entrave le développement de la façon correcte de poser les problèmes.

Max Weber

Réminiscences wébériennes : l'excentricité de l'intellectuel

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit de faire œuvre scientifique, c'est-à-dire de livrer un *corpus provisoire* de propositions et matériaux, soumis cependant à la ruse de la *raison doctrinale* et informé initialement par les jugements de valeur. Il s'agit pour le chercheur de se maintenir lui-même comme intellectuel excentrique, en n'occultant point les contradictions engendrées par sa condition salariale et sa nécessaire subjectivité humaine. Il y a risque doctrinaire chaque fois que le chercheur est utilisé *nolen volens* comme *bourgeois sémiocrate*, c'est-à-dire un sociologue qui décode pour le compte du pouvoir les dissidences et les fissures des pouvoirs institutionnels. Cette activité policière revêt au moins trois formes pour l'acteur scientifique : collaborer activement avec « l'État producteur de culture » dans ses plans d'homogénéisation et de standardisation de catégories structurelles et du répertoire structural ; accepter que l'Étatique, le Capitalistique et l'Ecclésiastique, gardiens des mœurs, des valeurs morales et monétaires et des discours indiquent les

normes de l'activité de déchiffrement ; de manière plus bénigne il suffit, de se référer explicitement aux codes des macro-organisations, d'insérer mécaniquement son travail dans les garde-fous institutionnels qui canalisent l'activité de recherche vers les buts et objectifs du pouvoir. Inversement [100] les croyants inorthodoxes pourraient vouloir justifier leurs valeurs à partir de l'empathie, voire de la sympathie, montrée par le chercheur pour les catégories minoritaires. Notre jugement de valeur initial, le droit à la différence, à toute différence, n'est pas un appui à l'universalisation de telle ou telle différence particulière, c'est-à-dire l'évacuation des autres différences, ou encore une sanction positive à la tentative logique de chaque groupe différencié minoritaire de devenir hégémonique. Comment ne pas voir cependant la correspondance profonde entre la tâche intellectuelle et son objet d'étude : l'activité scientifique, la production de connaissances provisoires, le démenti aux rigidités théoriques devenus credo doctrinal, se développent mieux, aurait dit Gurvitch, auprès des effervescences sociales que des technocrates du pouvoir.

Le corpus de propositions et matériaux ne s'est donc pas constitué explicitement à partir de la spéculation normative du philosophe, des préoccupations éthiques du théologien, des visées idéologiques des sociologues ministériels et certainement pas pour conforter les élites cléricales laïcisées dans leur déréliction de l'imaginaire fantastique... d'autrui. Il s'est constitué à partir de leur intentionnalité originaire : *la volonté de saisir scientifiquement les œuvres de civilisation reliées explicitement au vécu des acteurs sociaux et non comme éléments d'un répertoire muséologique des bizarreries religieuses, cette volonté étant associée à une valorisation du droit à la différence*. Depuis quatre ans, nous avons animé des recherches interdisciplinaires afin de débroussailler le terrain vierge des orientations sacrales de ces dizaines de milliers d'acteurs dont les activités symboliques ne peuvent être réduites aux simplifications binaires des idéologues de la « Révolution tranquille » : confessionnalité catholique traditionnelle, déconfessionnalisation modernisante. Ethnographie, sociographie, sémiologie sont des termes insuffisants pour répertorier la variété des méthodes et techniques utilisées pour comprendre les mille manières de croire... et donc d'exister au Québec. Parmi les groupes étudiés, nous en avons isolé trois pour les opposer à l'axe central des représentations dominantes. La plus ancienne de ces croyances est le *Hassidisme*, ré-

action mystique au sein du judaïsme ; des isolats existaient très probablement déjà, à Montréal, à la fin du siècle dernier. En deuxième lieu, les *Témoins de Jéhovah* apparus depuis quelque soixante ans au Québec comme réaction fondamentaliste chrétienne. Finalement, les *Pentecôtistes catholiques* connus sous le nom de Charismatiques au Québec, qui y sont apparus il y a treize ans environ, comme protestation implicite envers le dessèchement bureaucratique de l'Église romaine et la frigidité des œuvres de civilisation centrales.

Sémantique : quelques idéaux types

Les faits ne parlent pas, ils se présentent encore moins d'eux-mêmes aux chercheurs. Pour être connus, ils nécessitent des concepts descriptifs et des concepts analytiques : « les uns ne se dérivent pas, écrit Jean Rémy, des autres, notamment les concepts interprétatifs ne se dérivent pas à partir d'une schématisation de traits empiriques. S'ils sont distinctifs, ils sont néanmoins nécessaires les uns et les autres au travail sociologique et l'on [101] peut regretter que certaines sociologies surdéveloppent un niveau au détriment de l'autre ». Par rapport à nos travaux antérieurs qui ont privilégié l'aspect empirique, nous voulons désormais insister sur l'interprétation des œuvres de civilisation différentielles, excentriques par rapport à l'axe central du pouvoir ; cette interprétation aura recours prioritairement à la notion d'*idéal type* : « L'idéal type, écrivait Max Weber, est un tableau de pensée, il n'est pas la réalité historique, ni surtout la réalité « authentique », il sert encore moins de schéma dans lequel on pourrait ordonner la réalité à titre d'*exemplaire*. Il n'a pas d'autre signification que celle d'un *concept limite* (Grenzbegriff) purement idéal auquel on *mesure* (mes- sen) la réalité pour clarifier le contenu empirique de certains de ses éléments importants, et avec lequel on la compare. Ces concepts sont des images (Gebilde) dans lesquelles nous construisons des relations, en utilisant la catégorie de possibilité objective, que notre *imagination* formée et orientée d'après la réalité *juge* comme adéquate. » Nous examinerons les idéaux types qui constitueront le noyau de notre ensemble hypothétique dans l'ordre suivant : les types d'action, les fonctions de l'action, le système social de l'action, les systèmes centraux

d'action historique, les œuvres de l'action et les légitimations de l'action.

Nous distinguerons trois types d'action : l'action *est civile* lorsqu'elle dépend principalement des choix volontaires d'un ou de plusieurs acteurs, agrégés par affinité élective ou par liaison structurelle, qui agissent temporairement, de manière non codifiée, sans intention explicite de production ou reproduction ; le *mouvement* désigne une action qui actualise des éléments matériels, des fractions structurelles et des symboles structuraux dans une configuration provisoire dont l'articulation dépend encore partiellement du choix des acteurs sociaux qui la produisent et dont l'intention explicite est la *production* ; l'*organisation* désigne une action qui actualise une configuration permanente de forces matérielles, de fractions structurelles, de symboles structuraux dont la « maintenance » ne dépend pas du choix personnel des acteurs sociaux agissant en son sein et dont la fonction intentionnelle est la *reproduction*.

Nous opposerons deux *fonctions de l'action*. La fonction de *production* caractérise l'action innovatrice qui combine dans un nouvel équilibre précaire des catégories matérielles, structurales ou structurelles ; la fonction de *reproduction* découle de l'action mimétiste qui reconstitue avec un degré variable de réussite, les combinaisons pré-existantes de structures.

Toute action humaine est médiatisée par le champ social : la personne agit toujours en fonction d'un rapport à l'extérieur et à autrui. Les relations récurrentes entre acteurs débordent toujours l'accident et le hasard parce qu'elles s'inscrivent nécessairement dans un *système social objectivé*, autonome par rapport à l'acteur qui les engendre, c'est-à-dire les produit et les reproduit. Le système social peut être décomposé en trois structures prioritaires, non exhaustives, pour l'analyse de l'orientation des acteurs : le *matériel* englobe les objets de production et de reproduction sociale, entre autres les êtres humains, l'espace, le temps, les instruments techniques ; le *structurel* articule les rapports d'agrégation involontaire des acteurs [102] sociaux par rapport au matériel, principalement les relations ethniques et de classes ; le *structural* signifie symboliquement les orientations des acteurs par la médiation des discours mythiques, idéologiques et scientifiques ; le système social objectivé est compatible avec les différents types et fonctions d'action.

Dans la modernité occidentale, les différents types d'actions sont conditionnés, et les structures du système social sont sur-déterminées, historiquement par des *systèmes supra-structurels et macro-organisationnels* que nous dénommons *systèmes centraux d'action historique* dont la fonction prioritaire est leur propre expansion et reproduction. Cet idéal type peut être défini complémentaiement par les attributs du pouvoir, objectivé et hypostasié : *le centre* exprime la réification topologique de la domination sociale ; *le sommet* exprime la transcendance, l'inaccessibilité des rôles dominants ; *l'institution* signifie l'autonomie, l'objectivité du sommet et du centre ; *l'ordre* est une notion qui exprime et valorise l'intangibilité de l'institution, l'immobilité du centre, l'inaccessibilité du sommet. Nous relèverons trois types de *systèmes centraux d'action historique*. *Le capitalistique* est un système d'intégration des structures sociales, de détermination matérielle des acteurs sociaux et d'accumulation des significations mercantiles dans un ensemble abstrait de signes monétaires ; *l'étatique* est un système d'inclusion des structures sociales, de coercition structurelle des acteurs sociaux et de concentration des significations juridiques dans un ensemble abstrait de normes légales ; *l'ecclésiastique* est un système de fusion des structures sociales, d'inhibition structurelle des acteurs sociaux et d'amalgame des significations symboliques dans un ensemble abstrait de fétiches magiques.

Les actions sociales engendrent un certain nombre d'œuvres que nous dénommons *œuvres de civilisation* ; il s'agit de la production ou de la reproduction par l'action sociale d'une constellation linguistique, esthétique, sacrale, juridique ou scientifique, signifiée par un ou plusieurs éléments structuraux, véhiculés par un ou plusieurs éléments matériels ; elles consolident ou fissurent les différentes formes d'agrégation élective ou structurelle.

Les actions sociales sont légitimées par un certain nombre variable de *croyances*, c'est-à-dire de valorisations poussées d'éléments symboliques sélectionnés dans le répertoire structural. Les croyances rendent plausibles et fondent les formes d'agrégation élective ou structurelle. L'acteur contemporain est sollicité, entre autres, par deux types anti-nomiques de croyance, la *croyance sacrale* et la *croyance technocratique*.

III. Hypothétique : pouvoir central — vécu excentrique

Le symbolisme en question s'articule dans trois ensembles solidaires et complémentaires :

1) Au centre du monde se trouve la « Montagne sacrée », c'est là que se rencontrent le Ciel et la Terre.

[103]

2) Tout temple ou palais et par extension, toute ville sacrée et toute résidence royale sont assimilés à une « Montagne sacrée » et sont ainsi promus chacun « centre ».

3) À leur tour le temple ou la cité sacrée, étant le lieu par où passe l'Axis mundi, sont regardés comme le point de jonction entre Ciel, Terre et Enfer.

Mircea Eliade

Les systèmes centraux

[Retour à la table des matières](#)

Les systèmes centraux d'action historique jouent un rôle hégémonique et dominateur par rapport aux systèmes sociaux objectivés dont ils assument les fonctions générales de reproduction tendant à canaliser les conflits et les contradictions structurelles en relation précaire — la précarité étant déguisée idéologiquement sous le masque du consensus social — tout en produisant de nouveaux conflits et de nouveaux déséquilibres au sein du système. Ils finissent par incarner symboliquement la généralité sociale et par se constituer en axes centraux du pouvoir, des pouvoirs. Ils peuvent se reproduire et se renforcer mutuellement par leur capacité systémique, historique et instrumentale, de domination, de contrôle et d'influence des autres acteurs sociaux dans un cercle vicieux devenu paradigme « naturel » du pouvoir dans les représentations dominées sinon aliénées : elles sont nécessaires parce qu'efficaces, efficaces parce que centrales, centrales parce que historiques, historiques parce qu'institutionnelles, institutionnelles

parce que supra-historiques, supra-historiques parce qu'assurant des fonctions nécessaires...

Les systèmes centraux dominent les autres acteurs sociaux historiquement par la légitimation de leurs fonctions de production matérielle, d'agrégation structurelle et de cohésion structurale. S'étant imposés historiquement aux autres formes d'action, ils occupent la scène synchronique au nom d'une ancienneté historique, devenue institutionnellement extrahistorique dans les croyances diffusées parmi les acteurs de base. Toute croyance, toute œuvre de civilisation, doit nécessairement s'inscrire dans les balises placées par les élites de ces systèmes, pour pouvoir accéder à l'histoire et à la légitimité institutionnelle.

Les systèmes centraux contrôlent les autres acteurs systématiquement par leur capacité de contrôle techno-bureaucratique, par la concentration « au centre et au sommet » des rôles et des statuts prestigieux du système social objectivé, par le contrôle des fonctions de sécurisation de l'ordre. Tout acteur social, toute existence humaine s'inscrivant en dehors des balises systémiques placées par les élites du pouvoir deviennent excentriques et potentiellement subversives.

Les systèmes centraux ne doivent pas être analysés en termes théologiques, ils ne sont ni fatals, ni nécessaires, ni mystérieux. Il s'agit de rapports de forces, de conflits et de coopération, hypertrophiés, hypostasiés dans la modernité ; leurs idéaux types leur imputent le maximum d'hégémonie dans les formes actuelles de sociabilité humaine ; au niveau descriptif, l'on constate que les systèmes centraux d'action historique ont généralisé [104] les possibilités de contrôle formel du système social objectif ; ils n'en constituent pas encore, en dépit de leurs efforts pour ce faire, *la nature sociale intrinsèque*. Inversement, les idéaux types leur imputent, étant donné leur concurrence, le maximum de *contradictions* ; de fait, au niveau descriptif, l'on constate dans la société occidentale une rétroaction intense d'actions civiles et de mouvements qui seraient impossibles face à des systèmes absolument homogènes et clos ; l'intensité de cette rétroaction n'a pas de précédent dans l'histoire dite occidentale.

La légitimation des pouvoirs s'appuie sur une croyance dans l'identification du système social objectivé et des systèmes centraux du pouvoir. La croyance technocratique valorise la capacité des systèmes

centraux d'universalisation des échanges matériels, de maintien des liens structurels et de reproduction du répertoire structural « commun ». Cette légitimation, partiellement justifiée par les apports concrets du pouvoir aux acteurs civils et aux catégories ethniques et de classes, met entre parenthèses les fondements tout aussi réels de l'action du pouvoir, le parasitisme, c'est-à-dire l'usufruit des productions d'autrui, la censure, c'est-à-dire l'inhibition des productions d'autrui, la surdétermination, c'est-à-dire la gouverne exogène des productions d'autrui.

Les œuvres de civilisation

Les systèmes centraux surdéterminent les œuvres de civilisation et les croyances, par la capacité instrumentale de *régulation* des productions d'autrui, *d'appropriation et de reproduction* altérée de celles-ci et finalement par la *reproduction* et la *diffusion* d'œuvres centrales stéréotypées aux acteurs subordonnés comme expressions authentiques de leur appartenance et de leur référence au système social objectivé.

Les pouvoirs centraux codifient, encadrent, règlent et limitent les possibilités de production des œuvres de civilisation et des croyances. Face à l'action civile et au mouvement qui s'efforcent de *produire* des croyances et des œuvres de civilisation pertinentes, significatives pour l'agrégation élective et structurelle, c'est-à-dire de débroussailler les sentiers d'une « socialité » humaine, non aliénée, non perçue comme étrangère, les élites des systèmes centraux contrôlent les médiations de l'œuvre : l'acteur ecclésiastique s'approprie les codes du structural et dit l'orthodoxie, l'acteur étatique régleme et encadre dans le territoire national les voies d'accès au structural, au structurel et au matériel et décrète les parcours légaux, l'acteur capitaliste détourne, exproprie, accumule et réduit à une pseudo-équivalence monétaire, les valeurs symboliques et les objets matériels produits et développés par les autres types d'action.

Les œuvres de civilisation développées par les acteurs civils à partir de leur vécu quotidien sont confisquées par les systèmes centraux d'action historique, dans leur expansion incessante associée à l'inclusion structurelle, l'intégration matérielle et la fusion structurale. L'ap-

préhension et la fusion des œuvres de civilisation par le centre ajoute des filtres et des parasites à la communication initiale de l'émetteur-acteur civil ; l'émetteur macro-organisationnel ajoute ses codes normatifs aux messages interceptés [105] et retire de ceux-ci l'humanité existentielle singulière. Le centre diffuse donc des œuvres de civilisation en rupture avec les significations directes conférées par leurs producteurs civils immédiats ; ces œuvres sont isolées du vécu humain quotidien dans lesquelles elles ont été générées. Sous prétexte de diffusion universelle, les œuvres de civilisation, par exemple la langue, la religion, l'art, sont reproduites sur un mode abstrait, formel et général qui brise les liens entre la geste humaine et la symbolique extériorisée. Cette dernière est objectivée et socialisée après sa réduction au commun dénominateur de la norme orthodoxe, de l'obligation légale, de la mesure monétaire, concise et incompréhensible, abstraite et insignifiante, formelle et vide, générale et asociale, universelle et supra-humaine dites par le prêtre, le financier, le fonctionnaire.

Le pouvoir ne se contente pas de confisquer, d'altérer et de reproduire les œuvres d'autrui, il diffuse ses propres élucubrations, dogmes, signes, « valeurs » comme langue, foi et « culture » au sein des agrégats structurels et en fait ainsi des masses uniformisées par les codes centraux de communication. Ainsi les systèmes centraux, qui ne sont ni des données d'appartenance, ni des cadres de référence sociaux « naturels », mais des surdéterminations historiques, prétendent transcender, se superposer à, pénétrer et confisquer la nature sociale et la sociabilité pour s'attribuer ses caractéristiques ; les systèmes centraux se représentent désormais comme primaires et secondaires, communautaires et sociétaux, se projettent comme sommet de l'appartenance, centre de la référence, institution de la croyance et ordre de l'œuvre. L'État produit une nation préfabriquée, l'Église une divinité simulée et le Capital un ersatz de valeur.

Les écarts collectifs

Les efforts de pénétration des acteurs systémiques au cœur de la quotidienneté et la dislocation du système social objectif réduisent l'acteur civil à une existence sociale en *soi*. Les mouvements animés par des élites intermédiaires dissidentes offrent aux acteurs civils la

possibilité de dépassement de l'existence en soi, de découvrir des alternatives d'existence *pour soi* et de création d'œuvres de civilisation autonomes. Ces *écarts collectifs* sont considérés comme des atteintes à l'ordre social.

Les institutions centrales sont perçues progressivement comme illégitimes et aliénantes étant donné la contradiction croissante entre leurs idéologies fonctionnelles et leur action de dépossession, de dislocation et de déshumanisation. L'intégration capitaliste multiplie les inégalités de développement, l'inclusion étatique multiplie les inégalités de participation, la fusion ecclésiastique multiplie les inégalités de croyance. Une inflation de signes abstraits et de règles formelles, négatives et stéréotypées dévalorise, inhibe, voire interdit l'échange direct, la participation active, l'immersion sociale. L'inflation sémiotique de tabous mystérieux, de règles incompréhensibles, de principes sans enracinement concret et immédiat, accroît les distances entre le centre et l'acteur civil : le centre devient le sommet inaccessible à l'humanité ordinaire, une institution transcendant négativement la praxis quotidienne, un ordre anémiant la dynamique de la [106] sociabilité. Les croyances qui justifient le centre cessent d'être crédibles, le centre devient illégitime. Les croyances n'ont plus de fondement humain, elles sont aliénantes. L'aliénation engendre la passivité lorsque les actions centrales sont perçues comme inévitables et échappent à la compréhension de l'acteur civil, celle-ci étant soumise au cercle vicieux alogique qui justifie la domination institutionnelle, la pérennité de celle-ci remplaçant la nécessité fonctionnelle.

L'existence des acteurs civils reste toujours excentrique par rapport à l'axe dominant des pouvoirs centraux. Les êtres humains ne peuvent vivre un vécu formel, général et abstrait, ou encore cimenter les relations structurelles à partir d'œuvres de civilisation externes à leur praxis quotidienne. De plus, chaque existence est différente, étant donné la différenciation sociale, mais aussi la spécificité de chaque corps du point de vue biologique et psychologique. Enfin les normes du pouvoir sont toujours contradictoires, variables et relayées par une hiérarchie d'acteurs du pouvoir, différentes les unes des autres. Par contre, le centre réussit avec un certain succès à imposer certaines œuvres de civilisations homogénéisées et à obtenir la soumission à certaines règles. Ce succès contribue à maintenir en équilibre hiérarchisé différentes catégories, mais il ne s'agit jamais d'une coopération

fonctionnelle spontanée entre éléments réciproques d'un tout organique. Même dans les cas limites de subordination maximale et d'homogénéisation généralisée, l'acteur civil conserve ses caractéristiques propres, mais se verra limité dans ses possibilités de transaction autonome avec d'autres acteurs civils, ayant avec lui une affinité élective ou structurelle. Dans cette situation limite d'isolement — voire d'opacité sociétale — l'acteur civil ne peut résister à la dislocation de sa quotidienneté par le centre que grâce à un repli narcissique et à une évolution apathique sur soi, *en soi*.

Parmi les acteurs civils, un certain nombre ne se résignent pas à l'*en soi*, à l'atomisation indifférenciée dans une masse homogénéisée ou à la contemplation passive des œuvres centrales ou narcissiques de ses propres créations ; ils veulent se projeter, objectiver leurs croyances, rencontrer d'autres acteurs en dehors des codes uniformisés. Il s'agit non seulement d'exister, de croire, mais d'actualiser une appartenance et une référence sociétale, qui transcende l'accident erratique et occasionnel de la rencontre sans être absorbé par les matières in-signifiantes et aliénantes des systèmes centraux. Les contradictions inter et intra-systémiques, les différenciations permanentes entre acteurs, les conflits entre élites, interdisent la clôture et la fusion parfaite des systèmes centraux et autorisent à des degrés divers des rencontres non accidentelles, préméditées entre acteurs civils agrégés à partir de leur affinité élective ou de leurs référents structurels ou structuraux communs par des élites systémiques dissidentes. La position élitiste facilite une certaine généralité qui permet de rapprocher des acteurs civils distanciés, et est corrélative à une certaine connaissance interne du système central et de ses contradictions. Le rapprochement d'acteurs civils dans une croyance commune, dans un projet collectif de civilisation est perçu comme une production du bas de la société, une production humaine fondamentale, prétendument autonome, autogérée, innovatrice.

[107]

Cette fusion des nous dans une croyance collective véhiculée dynamiquement, cet écart collectif des actions civiles se démarquant des institutions, est dénommée idéal typiquement *mouvement*. Il se légitimera par une croyance technocratique, lorsque le centre utilise de préférence les croyances stéréotypées ecclésiales pour assurer son emprise, il proclamera une croyance sacrale lorsque le centre impose ses

credo technocratiques. Au sein du mouvement, l'acteur civil *croit* exister en ouverture directe sur autrui et sur l'altérité, sans renoncement à sa spécificité, sans médiations, sans régulations exogènes, aliénantes, dans la transparence personnalisée et directe. Cet effort commun vers la liberté permet à l'acteur civil d'exister *pour soi* dans le mouvement et de participer à la *production d'œuvres de civilisation, significantes pour lui et ses partenaires à l'écart des rigidités centrales*.

À l'écart du centre, protestant implicitement ou explicitement contre celui-ci, le mouvement menace, sinon le fonctionnement des systèmes centraux, du moins son hégémonie structurale, sa coercition structurelle et surtout la suprématie de ses élites ; une partie de la société ne prétend-elle pas produire ses actions, ses croyances, ses œuvres de civilisation en dehors de l'ordre central. Les appareils de socialisation du centre traduisent cette exclusion volontaire comme une atteinte à l'ordre *social*, à la nature des choses. Les *écarts collectifs* sont soumis dans les *systèmes fusionnés* à la répression étatique ; dans les *systèmes sociaux fissurés*, ils sont soumis à la dérision, à la censure symbolique des intellectuels organiques et au poids des institutions.

IV. Historique : fusion et fission franco-québécoises

Religion de mes pères, vous êtes conservée, puissances spirituelles de l'Église vous êtes respectées ! Voilà ce que me dit ma conscience ; à sa voix je ne balance pas mes frères, à vous donner l'exemple de l'obéissance à la loi. Je jure donc de veiller avec soin sur les fidèles de cette paroisse qui me sont confiés, d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi...

Le curé de Choisy-le-Roy, 1791

À l'Occident, l'homme fait face à une société qu'il considère subconsciemment comme n'ayant pas de liens avec lui. Il joue son jeu personnel. La société lui fixe certaines limites qu'il ne doit pas transgresser ; en échange, il reçoit d'elle la garantie que personne ne se mêlera pas trop de ce qu'il fait. S'il perd, on dit que c'est sa propre faute. Que le psychanalyste lui vienne en aide.

Ceslaw Hilosz

[108]

Le système social franco-qubécois

[Retour à la table des matières](#)

Il faut passer des types idéaux aux concepts plus descriptifs pour appréhender un système social franco-qubécois affecté par un développement inégal des systèmes d'action historique dans la grande vague de modernisation occidentale. Depuis la conquête, l'ethnie canadienne-française, agrégée aujourd'hui majoritairement dans un système social franco-qubécois, s'est insérée dans des appareils économiques et politiques dépendants, tandis que l'ecclésiastique assurait la fusion structurale et même l'inclusion structurelle endogène. Le développement du capitalisme financier et de l'étatique qubécois relègue en position subordonnée l'Église. Avant 1960, le système social franco-qubécois était en situation de *fusion structurale*, puisque l'ecclésiastique y déployait une influence *hégémonique* bien que non exclusive. Après 1960, les systèmes sociaux qubécois sont en état de *fusion structurale* étant donné les modes de coopération, de concurrence et de contradiction des divers systèmes d'action historique, les croyances sacrales explicites ayant été remplacées par des croyances technocratiques *diffuses*, bien que prédominantes, dans le champ social.

De la conquête au XIX^e siècle, l'activité matérielle des hommes, dans une région qubécoise à fort peuplement rural, privilégie l'exploitation agraire, minière et sylvestre dans un cadre colonial d'abord puis après 1763 dans une dépendance progressive du capitalisme britannique, puis anglo-canadien. Au XX^e siècle, la population s'insère majoritairement dans des centres urbains ; le mercantilisme agraire, sylvestre et minier, renforcé par des enclaves industrielles, se mue en capitalisme financier dépendant du capitalisme nord-américain. Depuis 1960, nonobstant la situation d'industrialisation inachevée et de dépendance exogène, les acteurs civils sont insérés dans la modernité capitaliste « mature » avec son quadrillage de réseaux financiers, ses

pulsions hypertrophiées de consommation, son instrumentalité cybernétique et ses croyances technocratiques.

Dans la situation coloniale, puis de dépendance, l'Église est à la fois un acteur ecclésiastique et un acteur étatique, ce dernier remplissant entre autres les fonctions *de solidarité* conflictuelle, de médiation entre la subordination et la continuité ethno-linguistique, de *substitution* de l'État dans la création des appareils de production idéologique (éducation), de reproduction sociale (santé), d'inclusion obligatoire (état civil). Cette situation permettra à l'Église catholique romaine de maintenir en situation de *fusion* structurale le système social franco-québécois. Le développement étatique « moderne » qui débute vers 1930 ne touche au monopole religieux et aux fonctions de substitution de l'Église qu'à partir des années 1960. Le déplacement ecclésiastique se vérifie d'abord dans le contrôle organisationnel, par suite de la perte de son hégémonie, à la réduction démographique de sa clientèle et de ses cadres, ainsi que dans sa propre adaptation au contexte modernisateur et technocratique de la société. Après 1960, l'Église accepte en effet, sinon doctrinalement, de s'insérer pratiquement dans une société libérale capitaliste : en son sein, les « experts » modernisent, « mettent à jour » par le haut, de manière formelle et abstraite les réseaux d'encadrement et de socialisation.

[109]

L'étatique, au niveau régional, se réduit longtemps à des réseaux d'élites, notables et marchands, qui concurremment avec l'Église, assurent l'insertion conflictuelle de l'ethnie franco-canadienne en général, québécoise en particulier dans le réseau de domination anglo-canadienne. À partir de 1930, se développe progressivement un système central d'autorité étatique à autonomie relative. Jusqu'en 1960 l'on assiste à un renforcement d'un pouvoir provincial à forme autoritaire et à base populiste qui assure la stabilité politique dans une période de changements économiques et sociaux rapides. Le renforcement graduel d'un pouvoir laïc laisse subsister cependant le monopole religieux de l'Église catholique au sein de la population francophone du territoire québécois. À partir de 1960, l'État québécois se modernise par le haut et s'adapte à l'évolution bureaucratique puis technocratique du mode de production capitaliste mature. Cette adaptation se fait dans un cadre de pluralisme relatif (parallèle aux régimes politiques des autres régions de l'Amérique du Nord) qui conduit à la rupture du mo-

nopole ou du quasi-monopole religieux dans les domaines de l'état civil, l'éducation et la santé. La prépondérance instrumentale de l'étatique québécois est renforcée par le développement concurrentiel des appareils centraux de la confédération étatique canadienne : les deux systèmes étatiques, en situation de solidarité conflictuelle permanente, accentuent la surdétermination bureaucratique non seulement de la population franco-québécoise mais de l'ensemble des Québécois, à l'imitation de l'État-nation européen.

Il n'y a plus fusion du répertoire structural des systèmes d'action historique en présence bien qu'il y ait homologie dans les croyances technocratiques que constituent les prémisses symboliques de leurs modes d'action. Le culte de la libre entreprise, le fédéralisme centralisateur, le nationalisme étatique franco-québécois, le catholicisme romain renforcent la concurrence des systèmes d'action historique, développés inégalement, combinés dans le même territoire, mais en situation d'autonomie relative l'un par rapport à l'autre. Réciproquement, les contradictions et le développement différencié de l'Église, de l'Étatique dédoublé et de l'Économique assurent un espace d'autonomie relative aux acteurs civils. Dans cette situation de *fission* sociale l'Église ne peut plus contrôler et monopoliser l'ensemble des expressions du sacré. *La fissure n'est pas synonyme de pluralisme, d'acceptation normative de la différence : la société québécoise est devenue plurielle : les clivages des forces historiques en relation précaire offrent une tolérance de fait aux choix des acteurs civils qui ne peuvent ni ne veulent plus vivre dans la dépendance immédiate des technocrates et des hiérarchies centrales.*

Si l'on se retourne vers les collectifs ethniques québécois non francophones, il n'est pas erroné d'utiliser les mêmes schémas interprétatifs et descriptifs ; la plupart des ensembles ethniques étaient en situation de fusion structurale établie par la domination d'une Église historique. La modernisation capitaliste anglophone a touché ces groupes, positivement et négativement, plus tôt que la collectivité franco-québécoise et y a introduit la fissure structurale en même temps que la réaction sacrale des acteurs civils face à des institutions religieuses adaptées aux idéologies du progrès, [110] au règne des bureaucrates et des experts, au mode d'action technocratique. Comme pour les Franco-québécois dans ces collectivités, croyances sacrales, croyances

technocratiques, se concurrencent, s'opposent, et donnent lieu à des mouvements qui résument la modernité des axes centraux du pouvoir.

V. Empirique : croyances alternatives

La terre était confuse et vide et les ténèbres couvraient la superficie de l'abîme mais l'Esprit de Dieu se reflétait sur la surface des eaux.

Genèse

La Bible, lue ou non, c'est le symbole du recommencement. Il faut partir de zéro, quitte à brûler les étapes. En matière de religion, ontogenèse et phylogenèse s'identifient. Le sort de l'humanité et celui de chaque individu sont liés. Chaque conversion implique, devrait impliquer un changement d'histoire.

Marc Augé

[Retour à la table des matières](#)

Conceptualisés par les théologiens, démonétisés par les financiers, exclus par les légistes, Dieu — et l'homme — sont morts mais certains acteurs civils l'ignorent. Contournant les ukases des intellectuels, ils se permettent même des actions non prévues dans les organigrammes du pouvoir. Cette impertinence envers le savoir officiel se vérifie moins dans la survivance routinière des institutions religieuses que dans la croissance exponentielle des mouvements voués au sacré dans la société post-industrielle. Par opposition aux Églises et autres institutions historiques, nous dénommons *mouvement sacré*, *cette production symbolique qui redéfinit les perceptions signifiant et intégrant la sociabilité quotidienne, et modifie celle-ci sans prétendre altérer directement les appareils économiques et/ou étatiques comme dans le cas des mouvements sociaux et/ou idéologiques*. Trois de ces mouvements — parmi les dizaines qui ont fait irruption de l'intérieur dans le Québec contemporain — ne peuvent être réduits entièrement à la reproduction dépendante d'une identité importée. Une acculturation dynamique a mis chaque fois en branle un mouvement endogène, produit

localement par des acteurs relativement autonomes, en marge des hiérarchies institutionnelles, attestant des conduites et des valeurs différentes de celles prévues par les nouvelles idéologies dominantes au sein de la technocratie et de l'intelligentzia québécoises.

Les Témoins de Jéhovah

Dans le Québec de la « fusion », le monopole catholique romain au sein du système social franco-québécois fut contesté explicitement, entre autres par les *Témoins de Jéhovah* qui se sont opposés vigoureusement au [111] césaro-papisme et aux appareils répressifs du système étatique. Dans un Québec francophone contrôlé hégémoniquement et socialisé de manière homogène, cette dissidence n'a été rendue possible que par un mouvement s'appuyant sur des élites intermédiaires exogènes et des schèmes structuraux empruntés aux États-Unis et acculturés au Québec. Aux œuvres de civilisation du catholicisme romain, liées au royaume terrestre, le nouveau credo devait opposer une eschatologie millénariste issue des courants adventistes. Face aux malheurs de la condition humaine, l'humanité occidentale connaît périodiquement des vagues d'imaginaire apocalyptique, celles-ci ayant particulièrement affecté l'Amérique du Nord au XIX^e siècle. S'inspirant du prophétisme juif et chrétien, l'adventisme a donné lieu à plusieurs variantes, l'une d'elles fondée en 1874 aux États-Unis, et connue depuis 1931 sous le nom de « Témoins de Jéhovah » agglutinés par les « anciens » aux alentours des corporations de « la Tour de Garde » et autres noyaux de diffusion d'une pensée fondamentaliste. Les « anciens » ont renoncé à prédire *la fin des temps*, mais annoncent depuis 1914, *le début de la fin des temps*. Fondamentalistes scripturaires comme les autres adventistes, ils sont cependant moins chrétiens et plutôt disciples d'Arius dans le refus de la divinité du Christ et une affirmation monothéiste constante ; ils sont plus intransigeants dans leur prosélytisme en faveur du « royaume de Dieu » et leur refus des pièges sataniques incarnés dans les Églises historiques — spécialement le catholicisme romain — les États et le Veau d'Or. Ils refusent de travailler dans la fonction publique, d'être électeurs ou candidats, d'accepter un rôle militaire, d'honorer le drapeau ou l'hymne national, ou encore de prêter serment d'allégeance. Ce refus des royaumes de la

terre, les a exposés à de nombreuses persécutions ; en dépit de celles-ci ou grâce à celles-ci, ils ont réussi à atteindre après un siècle quelque deux millions de « proclamateurs » du Royaume de Dieu dans le monde, dont dix-sept mille environ au Québec.

Toute croyance chemine d'abord dans les catacombes d'autant plus refoulée qu'elle doit faire face à un système social fusionné. En butte aux États-Unis aux refus et à l'intolérance qui affectent inévitablement toute innovation ou toute reprise spontanée d'un discours ancien dissimulé dans les généralités pontifiantes du rituel — il était inévitable que les « pionniers » envoyés au Québec se heurtent à la barrière du système social franco-qubécois, et des connexions césaro-papistes entre l'État québécois naissant et l'Église romaine mature. Anglophones d'origine, blasphémant contre le Pape et la divinité du Christ, les premiers Témoins ne pouvaient substituer que l'affinité élective à la différence ethnique dans les premières rencontres entre les Témoins du Royaume et les Canadiens français. Assignant à l'Église romaine et à l'État le rôle d'agents sataniques, les missionnaires exogènes furent évidemment l'objet de harcèlements, de représailles et de coercition de la part des autorités. Indépendamment des persécutions dont ils furent l'objet de la part du gouvernement « clérical » de Maurice Duplessis, il était peu probable qu'un mouvement sacré puisse concurrencer l'Église catholique romaine tant que les œuvres de celle-ci représentaient non seulement le lieu privilégié du consensus pour paraphraser [112] Durkheim — mais aussi une articulation concrète — à travers la médiation de la paroisse — entre le vécu quotidien, le réseau familial, l'appartenance ethnique et la généralité historique. La dissolution contemporaine du système social, le caractère obsolète des paroisses, la réification modernisante et intellectuelle de l'Église, ne permette plus à cette dernière d'assurer cette symbiose sociétale. Le capital éthique *traditionnel* cherche des investissements nouveaux autres que ceux de cette Église s'essoufflant à sauver son pouvoir organisationnel, et marmonnant de manière incompréhensible son attachement à des symboles devenus mythes creux, stéréotypés au sein d'une idéologie explicite de progrès. Aux dévots socialisés dans les valeurs pré-libérales, les « Pionniers » pourront ajouter la clientèle des non-dévôts, déçus par l'idéologie du progrès, heurtés par le quadrillage étatique et agressés par les changements économiques.

D'abord « proclamateurs » ensuite « pionniers » sous l'autorité des « anciens » des communautés fraternelles, de la congrégation de base à la « filiale » en passant par les districts et les zones, les Témoins québécois restent très peu nombreux jusqu'au milieu des années 1950 et commencent à croître parallèlement au recul de l'Église catholique et à la croissance de l'État. Le recensement canadien de 1961 indique 4287 membres, dont 2217 femmes et 2070 hommes, 3461 urbains et 826 ruraux. En 1970, après dix ans de révolution tranquille, les Témoins du Royaume de Jéhovah arrivent au nombre de 17 130 personnes dont 8875 hommes et 8255 femmes ; 15 365 d'entre eux urbains et 1765 sont ruraux. L'on constate que leur croissance a été faible en milieu rural où le monopole catholique et l'encadrement paroissial se sont désagrégés plus lentement. Actuellement une certaine stagnation numérique semble se produire étant donné les exclusions qui affectent un réseau sectaire et intransigeant dans les questions doctrinales, et la concurrence contemporaine d'autres réseaux offerts aux désillusionnés du progrès. Bien que les adeptes franco-québécois de la Tour de Garde restent de loin les plus nombreux dans les collectifs à vocation sacrale non catholiques, tous ne sont cependant pas Franco-québécois au sens ethnique. Aux Franco-québécois anciens ou nouveaux adeptes, s'ajoutent un certain nombre de « pionniers », missionnaires envoyés par les « anciens » des États-Unis. Outre l'importance numérique, il importe de signaler la jeunesse des adeptes dont la majorité a de 25 à 35 ans ; ce trait démographique confirme la probabilité sinon la certitude de la double hypothèse sur l'origine des nouveaux proclamateurs : ils ont eu la possibilité d'être exposés à la socialisation rigide de l'Église catholique et aux désillusions de la modernité. Ils appartiennent en général à des positions sociales subalternes, aux « couches populaires », en situation sociale « malaisée ». Si l'on se rappelle que la majorité des « proclamateurs » a une éducation secondaire, il faut expliquer la discontinuité entre la formation et les emplois subalternes : d'origine sociale modeste, les Témoins de Jéhovah ne progressent pas dans l'échelle sociale et même régressent parce qu'ils investissent dans les affaires du Père et non dans les affaires surnaturelles terrestres. Ils sont pauvres parce que Témoins de Jéhovah et non Témoins de Jéhovah parce que pauvres.

Le Témoin investit en effet dans sa « fraternité » sacrale ses énergies. S'il est « proclamateur », donc débutant, il consacrerait quinze heures par mois au porte à porte missionnaire outre sa participation à trois réunions hebdomadaires, trois assemblées et un congrès annuels. S'il devient pionnier, il donnera 100 heures par mois comme commissaire-voyageur de Jéhovah, comme « pionnier spécial », 140 heures et tout son temps s'il devient « ancien ». Cet investissement sacré se reflète dans l'ensemble de la vie des adeptes qui forment un collectif rigide, endogame, vivant selon un code moral strict : famille et congrégation procurent au Témoin des piliers d'encadrement rigides au sein du vide social. Croyance alternative et existence excentrique sont des concepts interprétatifs qui deviennent descriptifs sans médiation dans le cas des Témoins : l'adhésion d'acteurs civils se regroupant volontairement contre les systèmes d'action historique est indéniable même si la spontanéité fait défaut à un mouvement devenu de plus en plus sectaire et dominé par un réseau théocratique et gérontocratique localement et internationalement. Les témoignages s'accordent pour reconnaître une rigidité plus grande chez les Témoins franco-québécois, s'opposant à la « décadence doctrinale » de l'Église romaine, que chez leurs frères du reste de l'Amérique du Nord. Au Québec, le réseau s'est replié dans un ghetto pour vivre sa quotidienneté loin du pape, de César et de Mammon, et en même temps sollicite incessamment les autres acteurs civils du Québec pour les ramener à Dieu. En attendant cette mutation du Québec contemporain, les adeptes poursuivent entre eux une pratique utopique des valeurs et des normes vraies qui sous-tendent une nouvelle fusion des représentations des rôles et des conduites homogénéisées, par exemple la « pureté des mœurs », l'endogamie, les loisirs en commun, la fraternité sectaire, l'activité missionnaire. Le Témoin de Jéhovah refuse sa « liberté » de jeu entre les trois centres historiques et préfère s'insérer dans un espace social non historique, mais signifiant. *Au « désordre » de la modernité et à la solitude de la massification se substitue la fusion rigide du groupe retrouvé.*

Le Renouveau charismatique

Les croyances chrétiennes ont toujours connu une variante célébrant une importance exceptionnelle au récit événementiel de la Pente-

côte dans le Nouveau Testament et à son acteur symbolique principal : l'Esprit-Saint. Comme l'indique J. Séguy « on appelle pentecôtisme, ou en un sens plus restrictif, mouvement de Pentecôte, les groupes religieux, généralement du type de la secte, qui placent au premier rang de leur croyance la conviction que toute vie chrétienne comprend nécessairement une réactualisation des charismes de la primitive Église. Parmi ceux-ci, le baptême du Saint-Esprit (comme au jour de la Pentecôte), accompagné du don de parler en langues (glossolalies) et de celui d'accomplir des miracles, surtout de guérison, joue un rôle primordial. Dans un sens plus large on peut appeler, ou l'on a parfois appelé, pentecôtistes, en Amérique surtout, certaines Églises ou sectes parce qu'elles insistent sur la réception des dons du Saint-Esprit, sans cependant recourir à aucune pratique charismatique au sens strict. On [114] pourrait, de façon encore plus lâche, désigner par l'épithète pentecôtiste les Églises pour qui la sanctification de la vie chrétienne suppose l'infusion des dons du Saint-Esprit, dans un acte sacramentel, par exemple la confirmation dans le catholicisme. Dans celui-ci, on rencontre en tout cas de façon sporadique des personnages charismatiques doués de dons miraculeux de guérison, ou même des glossolales ». Au XXe siècle, cette variante influence surtout des groupements chrétiens non catholiques, souvent dans des dénominations « non historiques », groupements qui sont recrutés principalement mais non exclusivement dans des strates sociales marginales et des aires périphériques des États-Unis, de Scandinavie et de l'Amérique latine. Dans les années 50, le « Pentecôtisme » pénètre les milieux de petite bourgeoisie et de classes moyennes du protestantisme « historique ». Dans les années 60, il fait son apparition dans la clientèle du catholicisme romain. C'est en 1967 en effet, qu'à partir d'initiatives non hiérarchiques, la tradition pentecôtiste s'infiltré au sein des noyaux de croyants catholiques de milieux universitaires aux États-Unis. En quelques années, le nombre des « pentecôtistes catholiques » ou encore des « charismatiques catholiques » va croître à un rythme impressionnant dans l'ensemble du monde catholique. Ainsi, au Québec, cette tendance va rejoindre progressivement entre 1970 et 1977 quelques dizaines de milliers d'adhérents.

C'est dans la société québécoise que plusieurs dizaines de milliers de croyants disent rencontrer l'Esprit et agissent en conséquence même si la révélation initiale eut lieu jadis en Judée pour se reproduire

à l'époque contemporaine aux États-Unis, berceau actuel de tous les mouvements pentecôtistes contemporains. « Société québécoise » est une nation-substitut trop large sans doute, en 1970, pour signifier l'Église catholique romaine. C'est, en effet, à l'intérieur du monde catholique romain que jaillit et se développe le « Renouveau charismatique catholique ». Cette Église qui a été un pilier essentiel de la société québécoise, s'est vu infliger une situation de « *diminutio capitis* » lors de la Révolution dite tranquille. Ses établissements de santé et d'enseignement passent à l'État, une partie importante de ses cadres se laïcisent. Une portion significative de sa clientèle délaisse le culte marital pour celui du « Veau d'or ». Suite au Concile, l'Église accepte — temporairement — son insertion pratique et sa minorisation sociologique dans la société libérale. Une Église repliée sur elle-même, subordonnée à la société civile, animée par des cadres en perte de prestige face à la montée des technocrates laïcs, n'anime plus qu'une pratique routinière au sein d'un système hiérarchique et bureaucratique froid et desséché en dépit, ou à cause, des efforts des experts laïcs et clercs qui mettent à jour, par le haut, la catéchèse et la liturgie. Dans la société de consommation québécoise, il n'y a cependant pas eu disparition totale ni même majoritaire de l'investissement symbolique dans les croyances sacrales. Le répertoire sacré continue à influencer les représentations et les conduites mais ne peut s'appuyer activement sur une Église institutionnelle traumatisée par la suprématie des deux autres systèmes étatique et capitalistique qui président aussi à la dissolution du système social objectivé, à la désintégration du structural et ainsi à l'atomisation des acteurs sociaux. [115] L'idéologie de la croissance, du progrès, de la science, de la nation, diffusée abstraitement par les systèmes centraux ne compense point le vide social et l'aliénation croissante des acteurs civils. Devant l'incapacité des évêques de développer un nouveau mode relationnel, face au non-sens des projets technocratiques, les acteurs sociaux doivent se soumettre, se démettre ou protester... s'ils le peuvent. Les clivages des élites, la disparition du monopole ecclésiastique, le caractère pluriel — sinon pluraliste — du Québec et du Canada contemporains, les valeurs démocratico-bourgeoises du libéralisme, les fissures post-conciliaires du catholicisme romain sont autant de facteurs qui vont permettre à une partie du « peuple de Dieu »... aux fidèles sans pouvoir, prestige ni autorité d'entrer en dissidence sur un mode mineur, de protester de manière implicite contre la misère de la quotidienneté. Privées du sens clas-

sique, refoulées par le non-sens de la modernité technocratique, les brebis se cherchent de nouveaux pâturages, voire de nouveaux pasteurs.

Dès 1970 apparaissent quelques îlots pentecôtistes ou charismatiques au Québec. Ce n'est cependant qu'entre 1973 et 1976 que le « Renouveau charismatique » émerge démographiquement au sein de l'Église catholique romaine. Cette période correspond au début d'un cycle ascendant d'anomie — masqué partiellement par la propagation dynamique du nationalisme étatique — et à un resserrement et une recentralisation de l'autorité ecclésiastique après la période de flottement due à la perte de ses monopoles. Ce resserrement, dédié à la maintenance de l'institution, est particulièrement pauvre en termes de vécu et de croyance sacrale, et influencé par les experts et les bureaucrates plus que par les prophètes. C'est donc à l'étranger, aux États-Unis, qu'un leader charismatique — au sens wébérien — Jean-Paul Régimbal va chercher les *inputs* d'une nouvelle œuvre de civilisation, légitimée par des croyances chrétiennes de longue durée. Le père Régimbal, membre d'un ordre « mineur », est représentatif de tout un ensemble de clercs des deux sexes qui n'ont ni abandonné l'Église, ni été promus experts de l'Église modernisée et ne jouissent plus du prestige clérical de la société globale. Le nouveau leader, à partir d'une maison de retraite, se met à prêcher une cosmovision, mi-scripturaire, mi-traditionnelle qui donne le primat à l'harmonie intérieure, au vécu quotidien, aux micro-solidarités plutôt qu'à « l'engagement » historique dont les experts farcissent les discours de l'Écclésiastique. Cette prédication, d'une élite cléricale — dissident mineur — touche à travers d'autres dissidents cléricaux mineurs, un ensemble de religieux et de laïcs qui forment des « groupes » de prière un peu partout dans la province.

En dépit de la cooptation habituelle, discrète et efficace, réalisée par la hiérarchie catholique, ses experts et autres inquisiteurs « correspondants », le mouvement, quelque dix ans après son essor initial, englobe toujours un « noyau dur » d'environ 12 000 personnes, un « noyau mou » d'environ 25 000 adeptes et une périphérie de 40 à 50 000 sympathisants occasionnels, répartis entre quelque 800 « groupes de prière » et diverses associations volontaires de jeunes, d'hommes d'affaires, ou encore des communautés dites prophétiques. Biographiquement, l'on pourrait présenter la clientèle [116] charisma-

tique en termes lapidaires et schématiques : un noyau dominant de religieux, des deux sexes, très instruits et plutôt âgés occupant des positions professionnelles intermédiaires, sans prestige et sans pouvoir ecclésiastique, agglutine à son alentour une majorité de femmes laïques, instruites et inactives dans la société civile ou politique, accompagnées de fractions de toutes les catégories socio-démographiques et socio-économiques. La majorité des membres laïcs a, avant son adhésion, un taux élevé de pratique religieuse mais un taux plutôt modéré d'activité et de participation sociale. En somme, la catholicité, la féminité, l'inactivité, découpent un champ privilégié pour la nouvelle réforme. La clientèle débouche dans le Renouveau charismatique non par la filière paroissiale, familiale ou les organisations catholiques mais par *initiative personnelle* ou par *contact amical*, c'est-à-dire par *affinité élective*. L'on a présenté trop facilement les charismatiques québécois comme des « marginaux », des « aliénés » alors qu'ils représentent un effort de désaliénation, de création immédiate de relations plus signifiantes que les surdéterminations abstraites et glacées des systèmes centraux.

Il faut écarter toute théorie de la normalité et tout impératif de devoir être pour comprendre que le mouvement charismatique représente le maximum de conscience possible et de contestation active pour des ménagères, des retraitées, des religieuses contre divers aspects, traditionnels et modernes, de la société québécoise contemporaine, tels que la prédominance de la hiérarchie bureaucratique mâle dans l'Église et dans la société, le dessèchement structural de l'Écclésiastique et des autres systèmes d'action historique, l'éclatement des réseaux familiaux et autres formes de sociabilité élective ou structurale dans un environnement de masses et l'imposition exogène du changement. Échappant à la biographie sociale imposée, fuyant l'inactivité sociale, récusant les organigrammes hiérarchiques, les pentecôtistes catholiques développent une communion des nous, un réseau de communication direct *entre* eux et entre chacun d'eux et la Divinité avec le minimum d'intermédiaires. La texture et la logistique du quotidien — langue et corps — écrasées par la hiérarchie, refoulées par les tabous, confisquées par les maîtres du rituel peuvent se mouvoir un peu plus spontanément. L'expression spontanée, la communication directe, une piété vive, la tolérance souriante, la valorisation du corps, le désir de bonheur immédiat sont des valeurs qui différencient un mou-

vement — et ses membres — opposés discrètement à la généralisation abstraite qui caractérise les institutions historiques. Le mouvement informe un sous-ensemble ecclésial qui recrée la communauté perdue des fidèles dans un cadre quasi autogestionnaire. Les charismatiques vivent intensément le privilège d'une nouvelle quotidienneté, désormais signifiée *pour soi* et réalisent l'échange des sentiments et des émotions au sein d'une grande tribu amicale. C'est ainsi que le corps, la spontanéité, la participation démocratique se retrouvent juxtaposées à l'animisme dans sa version paulinienne et à des manifestations de quasi-transe propre aux groupes pentecôtistes sous-prolétaires, aux cultes des modes de productions précapitalistes et aux régions dépendantes. *Dans une civilisation de masses, urbaine et technocratique, [117] l'Esprit est un symbole-prétexte à une réunion de réseaux restreints, privés, où prime l'imaginaire autogéré.*

Le hassidisme

Le judaïsme ayant donné naissance au christianisme, il n'est pas étonnant de retrouver dans les deux, des croyances sacrales analogues sinon homologues. Le *hassidisme*, fondé entre 1730 et 1760 par un leader charismatique judéo-polonais connu depuis lors sous le nom de BAAL SHEM TOV (Maître du Bon Nom), déployant ses talents de thaumaturge aux confins de la Pologne et de la Lituanie, a réintroduit le mysticisme — d'inspiration cabalistique — et la spontanéité dans un judaïsme soumis à l'encadrement bureaucratique rigide de l'institution rabbinique. L'*Encyclopedia Judaica* définit le hassidisme comme un « mouvement religieux populaire donnant lieu à un modèle de leadership et de vie communautaire ainsi qu'à une perspective sociale particulière qui émerge dans le judaïsme et chez les juifs dans la seconde moitié du siècle. Extase, enthousiasme de masse, cohésion groupale serrée et leadership charismatique d'une sorte ou l'autre sont les traits socioreligieux distinctifs du hassidisme. [...] Avec le déclin de la lutte contre le hassidisme à la fin de sa troisième génération, et son acceptation comme part du camp orthodoxe, le hassidisme réalise la spécificité d'être le premier courant religieux dans le judaïsme depuis l'époque du Deuxième Temple qui a un style de vie auto-défini et un rituel spécifique mais malgré tout est reconnu (même si c'est en re-

chignant) par ceux qui en diffèrent comme un phénomène juif autonome ». Arrivé en Amérique du Nord vers les années 1880, le hassidisme s'était transformé, comme partout, en une mosaïque de sectes, agents de reproduction et de conservation, intégristes encore plus orthodoxes, de noyaux ethniques. Depuis 1940, le hassidisme connaît une forte reprise en Amérique du Nord — et ailleurs —, deux types idéaux pouvant être tracés des réseaux promoteurs de cette reprise : l'un, le réseau *Satmar*, incarne l'ordre, la tradition, la minorité sectaire retranchée sur son passé, *reproduisant* l'orthodoxie au sein de noyaux ethniques d'origine roumano-hongroise, bref un judaïsme canonique, maintenant cependant le principe du leader charismatique contre le principe du fonctionnaire rabbinique ; l'autre, le réseau *Lubavitch*, est un mouvement de réforme vigoureux *produisant* une symbolique synchrétique reprenant les thèmes originels tout en réussissant une percée décisive dans les jeunes générations modernisées. Actuellement, ce deuxième réseau est en plein essor à Montréal.

L'évolution du hassidisme n'est pas sans présenter des similitudes avec le mouvement pentecôtiste catholique, en dépit du cloisonnement ethno-religieux qui a longtemps affecté la société québécoise. Après une lente période de contacts croissants entre prolétaires, classes moyennes mercantiles, et activistes syndicaux, de 1930 à 1960, la période de fusion du système social franco-québécois aggravée par l'intolérance d'une partie des élites socialisées dans l'antijudaïsme préconciliaire, va provoquer la fermeture graduelle entre les deux collectifs et le rejet croissant de l'ethnie juive dans le champ de domination anglo-saxonne. La plupart des juifs, [118] concentrés à Montréal, reprendront les modèles de modernisation économique de l'Amérique du Nord et maintiendront leur cohésion ethnique par une intégration religieuse moins poussée cependant que celle qui caractérise le système franco-québécois. La modernisation rapide de la « communauté juive » provoque une sclérose, sinon un déclin, des institutions religieuses judaïques qui maintiennent une certaine capacité instrumentale grâce aux relations privilégiées entretenues avec les deux paliers de gouvernement. Ce système religieux de rencontre socioethnique s'érode progressivement dans sa fonction sacrale après la Révolution tranquille : docile — comme l'Église catholique face aux pouvoirs étatiques — la « communauté » soumise à des dirigeants ternes et bureaucratés n'intéresse pas les juifs non croyants, sa frigidité institu-

tionnelle ne suscite pas l'enthousiasme des fidèles anciens et des jeunes croyants.

Les hassidim, sont d'abord isolés dans le système social juif québécois dominé par la poursuite du rêve modernisateur et des idéologies du progrès. À partir de 1940, le réveil du hassidisme à New York, accentué par le choc de l'Holocauste, entraîne un lent essor de « succursales » montréalaises. De 1947 à 1952, une immigration canadienne de juifs européens permet une consolidation de groupes prolétaires ou de petites classes moyennes traditionnalistes qui vont vivoter à l'écart des mutations de la société québécoise en général et du judaïsme institutionnalisé en particulier. En 1970, l'on estimait qu'il y avait au moins sept réseaux de hassidim à Montréal englobant plus ou moins 2 000 personnes. Dix ans après, nous estimons que le « noyau dur » regroupe 3 000 personnes mais qu'il y a désormais un « noyau mou » de 13 000 personnes et une périphérie de 6000 personnes environ. Ce dynamisme démographique est surtout dû au réseau Lubavitch dont le leader réside à New York, et qui, depuis 1941, a engendré une pléthore d'activités qui débordent la communauté Lubavitch au sens strict, laquelle regroupe un millier de personnes. Le prosélytisme Lubavitch, exprimé dans le porte à porte, même le racolage dans la rue, dans des centres d'éducation, de loisirs et non seulement de prière, est original par rapport au judaïsme institutionnel et aux autres groupes hassidiques. Le succès de ces nouveaux missionnaires, qui touche aussi des universitaires et de nombreux jeunes éduqués dans l'idéologie du progrès, démontre une fois de plus les désillusions de la modernité, l'existence d'un marché important de consommateurs du sacré et l'incapacité des institutions religieuses historiques de les satisfaire.

Le succès du réseau Lubavitch s'explique par son adaptabilité à la société environnante. Tout en rusant avec les institutions historiques considérées comme plus ou moins illégitimes, ce mouvement a néanmoins effectué une série de *transactions* entre la modernité et la tradition pour devenir plausible dans la société occidentale contemporaine, pour déborder une routine sécurisante qui ne s'adressait plus qu'à un public de ghetto, sous-prolétaire, et pénétrer dans une clientèle collégiale et universitaire. Le rabbin, le fonctionnaire, est déplacé par le *rebbe*, le prophète, doté d'autorité charismatique. L'image du prophète mystique des Lubavitch, jouissant de pouvoirs miraculeux, est nuancée par son charisme scientifique [119] qui lui a permis de dominer le

monde profane de la science : il a fait des études d'ingénieur. La sagesse du rebbe est à la fois mystique et rationnelle. *La tradition mystique n'est pas synonyme d'ascétisme ; une doctrine de la joie, de la spontanéité, de la corporéité accompagne une pratique de la morale juive conventionnelle, l'adoration du Dieu sévère n'exclut pas le chant et la danse.* Les liens sociaux, communautaires, personnalisés, déplacent les *lieux* officiels du culte. Le culte suit les personnes dans leur *chtibel* (litt : chambre, lieu de réunion par extension). Le culte, bien que suivant des codes invariants exprimés dans des rites, permet des moments nombreux de spontanéité, où le corps occupe un rôle fondamental. La décentralisation des lieux du culte, la personnalisation des relations, offrent un espace privé de rencontre soustrait à l'anonymat des relations urbaines à l'époque contemporaine, et autorisant le défolement psychosomatique. Bien que d'origine populaire, au sens socio-économique du terme, le réseau Lubavitch devient populaire, au sens d'extension socio-démographique du terme, en pratiquant un recrutement *ethnique* et *polyclassiste* généralisé, contrastant avec les segmentations culturelles et les divisions socioéconomiques judéo-montréalaises. Le hassidisme est non seulement un culte rendu à un rebbe miraculeux mais devient un genre de vie intégré avec un réseau d'appareils scolaires et récréatifs concurrençant pacifiquement et efficacement ceux de la judaïté montréalaise institutionnalisée et attirant une clientèle flottante de sympathisants. *Le repli* sur des petits groupes informels se double aussi de référents *extérieurs*, d'une *ouverture* sur le monde, médiatisé par le réseau d'appareils montréalais, le culte du rabbin miraculeux à New York et les pèlerinages à la Terre promise, Israël, symbole spatial de *l'ethnicité et du messianisme*. La prédication d'une doctrine intimiste valorisant le spontané, le mysticisme, le privé, les traditions moyenâgeuses n'est pas contradictoire avec le *marketing moderne* : les médias électroniques notamment (y compris les émissions transmises par satellite) sont utilisés pour recruter de nouveaux membres. L'inspiration mystique est contrebalancée systématiquement par la diffusion de brochures stéréotypées et le contrôle souple mais effectif d'une administration centrale établie à New York.

VI. Canonique : ébauche des règles de limitation et finitude du mouvement

On me crie de Séir
Veilleur, où en est la nuit ?
Veilleur, où en est la nuit ?

ISAÏE

L'eau à laver les consciences a des odeurs crues qu'effacent avec arrogance les effluves d'un encensoir à couronne... Du sol feutré au plafond feuillu d'où pendent les visages oblongs des apôtres, ce ne sont que vacillements de flammes pleureuses [120] et bruissements de prières que chiffonnent des lèvres usées.

Jeannine Moulin

Nous n'aimons point les réveils de nos cœurs déjà vieux.

Jacques Brel

[Retour à la table des matières](#)

L'esquisse tracée des trois types de croyances alternatives confirme notre démarche, idéal typique au niveau descriptif. La poussée démographique contemporaine des mouvements sacraux est la conséquence d'une défense spontanée des gens du bas, une résistance opposée à la transformation et à l'atomisation de leurs activités par la normalisation de règles juridiques et de signes monétaires. À partir du répertoire structural, le mouvement sacré réorganise un ensemble normatif « légitime » opposé à l'idéologie dominante, et développe une entreprise populaire d'œuvres de civilisation face aux religions officielles de l'Occident. Il devient ainsi une entreprise de sociabilité contournant la segmentation des acteurs non organisationnels dans les sociétés contemporaines.

Chacun des trois mouvements étudiés est cependant limité par la répression à laquelle il a à faire face de la part des systèmes historiques : les Témoins de Jéhovah à la répression physique directe ; les charismatiques aux représailles canoniques ; les hassidim à la ségréga-

tion institutionnelle. Les trois variantes ont vu leurs croyances alternatives et leurs modes différentiels, excentriques, de vie soumis à un « racisme sociologique » exprimé par les stéréotypes et les préjugés, les mises en garde, les dérisions produites par les intellectuels et reproduites par les appareils idéologiques des systèmes centraux d'action historique.

La répression directe ou indirecte, la censure symbolique ne suffisant pas à éroder vraiment les mouvements, ceux-ci sont soumis à la cooptation du centre. Ainsi l'autorité ecclésiastique a encadré plus ou moins strictement le mouvement pentecôtiste ; l'autorité étatique règle et subventionne les activités éducatives et sociales des hassidim qui, peuvent à la rigueur refuser les subventions mais non les règlements ; seuls les Témoins de Jéhovah maintiennent une défense rigide de leur autonomie.

Les frontières majeures tracées autour du mouvement sont endogènes, aurait dit Weber. Le mouvement sacré représente aussi une cooptation *sociétale* des gens du bas, atomisés, effectuée par des élites mineures des institutions historiques. Qu'elles s'agrègent le mouvement ou qu'elles l'utilisent pour leur propre promotion, ces élites mineures président à la routinisation des charismes, à l'institutionnalisation reproductrice des rituels, et tendent à diluer, voire à confisquer, les embryons d'autogestion au profit d'une adhésion personnelle de l'adepte au leader. Si le mouvement ne s'étend pas, le prophète mystique devient un chef arbitraire présidant tyranniquement à l'involution. S'il s'étend, le leader charismatique devient un responsable organisationnel.

[121]

Quelle que soit son évolution, toute apparition d'un nouveau mouvement accentue la fission des systèmes centraux, au prix, parfois, d'une reprise homologue de ses procédés instrumentaux. L'accentuation des contradictions centrales amplifie les possibilités d'essor de nouveaux schismes qui s'opposeront à la routinisation et à l'institutionnalisation des mouvements refroidis. Pour Durkheim, la religion était lieu d'intégration, pour Gurwitsch, la société était lieu volcanique. Nous devons réapprendre à vivre dans cet espace à deux dimensions.

[122]

Fin du texte