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

(1984)

“La morgue scientifique :
*les mouvements religieux et
le sociologue chercheur*”

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

“La morgue scientifique: les mouvements religieux et le sociologue chercheur.”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean-Paul Rouleau et Jacques Zyberg, **Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques**, pp. 151-172. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 5, 1984. Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1984, 382 pp.

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 29 août 2006 son autorisation de diffuser électroniquement cet article.

Courriel : Raymond.Lemieux@fts.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 5 décembre 2006 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Raymond Lemieux

“La morgue scientifique: les mouvements religieux
et le sociologue chercheur”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean-Paul Rouleau et Jacques Zyberg, **Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques**, pp. 151-172. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 5, 1984. Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1984, 382 pp.

Table des matières

Introduction

L'analyse québécoise des mouvements religieux

Les mouvements religieux de l'Église dominante

La mort du sens et la transition communautaire

La sociologie du flic, ou le danger du religieux

Le mouvement religieux au futur antérieur

Conclusion

Références

Raymond Lemieux

**“La morgue scientifique: les mouvements religieux
et le sociologue chercheur”.**

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean-Paul Rouleau et Jacques Zyberger, **Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques**, pp. 151-172. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 5, 1984. Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1984, 382 pp.

Dans le sépulcre habité par l'historien, il n'y a que le vide.

MICHELET

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Il y a deux sens au mot *morgue* : 1) « *contenance* hautaine et méprisante », 2) « lieu où les cadavres non identifiés sont exposés pour les faire reconnaître » (Petit Robert). La *morgue scientifique*, sans doute tient-elle un peu des deux sens.

Ce n'est pas sans une certaine condescendance ironique, qui fait trace dans ses discours et ses textes, que le scientifique bien souvent aborde les mouvements religieux. Ces derniers sont pour lui, comme pour bien d'autres, des vestiges du passé ou des accidents du présent, sans avenir dans une société technique et rationnelle essentiellement axée sur des performances à atteindre, donc vers l'avenir. D'emblée, ils suscitent une curiosité *ethnographique* qui, forte de son savoir, ne saurait se laisser prendre au miroir aux alouettes de leur prétendue efficacité sociale. Qu'on laisse à d'autres le loisir et la naïveté d'y trouver ce qu'ils cherchent : qui une alternative d'identité sociale ; qui un refuge,

un peu de chaleur dans le désert humain ; qui le partage éphémère d'une parole autrement impossible ; qui, enfin, un sens possible à sa vie. Le pouvoir est aux forts en thème, aux logiciens. Seules la science et la raison sont *dignes de foi* (sic). Qu'est-ce que ces mobilisations paradoxales des consciences, et parfois aussi des corps, qui *risquent* de soulever la passion du peuple (entendre : des enfants, des femmes, des personnes âgées), sinon de l'entraîner hors du monde réel, dans l'hallucination ou plus simplement le sommeil de la raison ?

Opium ou somnifère, refuge ou substitut thérapeutique, fuite hors du réel ou formule de rechange pour une vie sociale autrement impossible, la religion prête ainsi bien souvent le flanc à la morgue scientifique. Il serait trop long de montrer comment les intellectuels de toutes postures en ont pris occasion, chez nous aussi, pour se donner contenance, tant dans leurs regards sur les formes religieuses traditionnelles, ces dernières relevant désormais d'un certain *folklore* et d'une culture *populaire*, que dans l'analyse des institutions (*triomphalisme, collusion, suppléance*) et dans l'aveu perplexe des *résurgences* contemporaines. Une simple analyse du vocabulaire courant de la production scientifique pourrait être ici un bon indicateur des phantasmes qui l'habitent.

Les réalités religieuses nouvelles, ruptures, refus ou affronts à l'ordre de la raison, suscitent, bien sûr, la curiosité. Mais que cherche-t-on à y apprendre, finalement ? Le difficile effort de production d'un sens - où la marginalisation est souvent le coût à payer - dans une société qui s'adonnerait à la « tranquille *pratique du non-sens* » (Moreux, 1982), ou bien *l'effet de cirque*, c'est-à-dire le spectacle plus ou moins divertissant, mais toujours bruyant des *aberrations* humaines. On craindra, dans le premier cas, que le chercheur doive dévoiler ses sympathies ou antipathies par rapport aux sens projetés devant lui, mais oubliera, dans le deuxième cas, qu'il s'y trouve, *de facto*, dans la connivence de la norme.

Le mouvement charismatique, quant à lui, semble attirer plus que d'autres la morgue scientifique, mettant d'ailleurs en cela à l'unisson les diverses scholastiques marxistes, behavioristes ou autres. Comment, en effet, une telle mobilisation de *femmes*, âgées, pourrait-elle avoir un sens et, qui plus est, *politique* ? *Comment* pourrait-on y voir

autre chose que la manipulation des faibles par de petits maîtres ? (Ce qui, bien sûr, peut *aussi* s'inscrire dans la réalité du mouvement.) On évite, en posant ainsi les questions et, surtout, en leur donnant l'exclusivité épistémologique, de rendre compte de questions *préalables*. Si l'autre, celui qui s'écarte des pratiques courantes, est le faible qu'on manipule, l'ordre qu'on affirme implicitement est bien celui de la force. Où en est le scientifique, dans ce rapport de forces ? Quelle est sa conception de ces forces, i.e., des tensions et mouvances sociales ?

De là à inscrire le mouvement religieux comme *objet* (*ob-jicere* : jeter devant soi) dans son laboratoire pour mieux le disséquer, il n'y a qu'un pas. Les objets de morgue, surtout quand cette dernière masque une crainte refoulée, indicible parce que liée à la fascination de l'autre (*tremendum et fascinens*), deviennent facilement des objets de laboratoire. La science, d'autre part, ne travaille-t-elle pas essentiellement sur des objets *morts*, des objets par rapport auxquels elle inscrit une distance contrôlable, vérifiable donc immuable ? Elle a besoin de la mort de l'autre, celui dont elle fait objet, pour exister. Aussi faut-il tuer le mouvement pour l'analyser, le disséquer. La morgue scientifique est, bien sûr, également ce laboratoire où figure, pour fins d'identification, le cadavre de l'autre, celui qui était mouvement, c'est-à-dire vie, pulsion, désir et peut-être délire. Là, enfin, ce en quoi il faisait risque peut être livré aux discours du savoir et du pouvoir, répertorié et nommé, Le., inscrit dans *l'ordre* symbolique du *connu*.

Le scientifique reste toujours quelque peu anatomiste : il nomme, après les avoir disséquées, les parties du corps, c'est-à-dire de ce qui ne faisait vie qu'à la condition d'être un *tout*. L'envergure de son savoir se mesure au nombre et à la qualité des mots qu'il met en scène, en lieu et place de ce tout, pour le *représenter*. Il tire profit de cette dissection, dans la mesure où le savoir s'échange et que cet échange inaugure à son tour un réseau de places sociales. Quand des mots nouveaux, des mots savants, apparaissent, c'est qu'un ordre nouveau, un ordre savant, en permet la mise en scène.

Le terme *morgue* est ici pour nous rappeler que toute science, si elle veut être autre chose que rapport d'un sujet mort à un objet mort, i.e., pur rapport de forces entre des rôles où aucun désir, ni aucune éthique, ne saurait affleurer, doit être *mouvement* critique par rapport à

son propre mode de production. Sinon, ayant besoin de la mort de l'autre pour affirmer sa propre existence, cette science risque fort de devenir complice de cette mort, sinon d'en être l'agent, en objectivant ce qui fuit dans la mouvance du désir.

Mais ce mouvement critique, cette *distance*, quelles en sont les conditions ? Est-il toujours seulement possible ?

La mobilisation religieuse, comme tout ce qui est de l'ordre du mouvement, pose ainsi un défi à la science. Au moment où on l'observe, quand elle vient à piquer la curiosité des chercheurs, c'est qu'elle a déjà produit ses effets. Ce n'est plus le mouvement lui-même, mais ses traces qui motivent le chercheur. Et ce dernier, pour cette raison, est toujours au moins une longueur d'onde en arrière. La religiosité, en ce qu'elle est mouvement - et si elle contribue à l'insatiable quête de l'autre qui est la condition de l'être parlant, elle ne peut qu'être mouvement -, possède ainsi l'inéluctable pouvoir de nous échapper. On n'en repère toujours que les après-coups, les sédimentations institutionnelles, les dépôts dans la mémoire collective ou individuelle.

Pour quelques-uns qui laissent traces, qui arrivent à capter la curiosité et l'attention des chercheurs, combien d'autres naissent et meurent dans l'oubli ? Et surtout, à l'intérieur et à côté des formes institutionnelles, des langages constitués que nous repérons, combien d'essais plus ou moins ratés, trop fulgurants ou trop éphémères, nous restent méconnus ? Pour un Bernard de Clairveaux ou un Bruno de Cologne, aux XI^e et XII^e siècles, combien de fuites au désert sont restées stériles, i.e., sans traces, et ont été vouées à l'oubli des historiens comme des ecclésiologues ? Combien de *folies* (i.e., de paroles inaudibles) nous restent étrangères ?

Non seulement la science construit-elle son objet, ce qui est la loi fondamentale de son discours, mais encore le choisit-elle, ou plutôt est-il le résultat d'un processus de sélection qui n'est pas innocent. Ce processus, s'il peut idéalement être déterminé par la nature de l'environnement, le réel ou si l'on veut l'altérité avec laquelle le scientifique, à l'instar de tous les hommes, est aux prises, l'est aussi par bien d'autres choses : les alliances, objectives et subjectives, de la science et du

pouvoir, les *intérêts* du scientifique (au double sens de ce qui l'intéresse et de ce qui lui rapporte), qui peuvent aller de la soumission totale à un profil de carrière, jusqu'au compte à régler avec sa propre histoire personnelle, etc.

Pour comprendre une production scientifique régionale concernant les mouvements religieux, tous ces facteurs, ceux qu'on imagine à priori et les autres, doivent entrer en ligne de compte. Notre connaissance et notre appréhension de ce type de mobilisation sociale ne sont pas sans rapport avec les autres débats qui animent les formations sociales auxquelles nous participons, avec les risques qui paraissent s'y prendre et les sécurités qui y sont recherchées, ni avec les jeux de dominance et de marginalisation qui s'y déroulent.

L'analyse québécoise des mouvements religieux

[Retour à la table des matières](#)

Au Québec, l'analyse des mouvements religieux prend une certaine originalité. Cette dernière lui provient non pas des mouvements eux-mêmes, - on y trouve plutôt le même échantillon que dans les autres sociétés occidentales (Foucart, 1982) -, mais de la conjoncture particulière des transformations sociales qui ont marqué cette société depuis trente ans. Ces transformations, d'une part, reprennent à leur compte, dans un lieu culturel dont l'unité est assez remarquable, le mouvement général qui a marqué l'Occident des deux derniers siècles ; d'autre part, elles se présentent ici avec une densité et une rapidité toutes particulières. L'ensemble de la société québécoise a acquis son caractère urbain, industrialisé et sécularisé pendant cette période qui va de l'après-guerre jusqu'au début des années soixante-dix. L'histoire des mobilisations religieuses qui prennent place pendant cette période y épouse donc l'histoire de cette pénétration de la modernité.

Par bien des aspects de l'analyse des phénomènes religieux, la société québécoise présente un microcosme d'intérêt tout particulier. Le

passage d'une culture traditionnelle, où la reconnaissance d'une institution religieuse dominante était quasi unanime, à la modernité et la pluralité de l'offre religieuse, a présenté une sorte de condensé où les différents facteurs du changement social apparaissent d'emblée dans leurs interrelations, mettant foncièrement en cause les rapports du religieux et du politique (Lemieux, 1975), là où une plus longue histoire aurait pu les laisser paraître isolés les uns des autres. Cette histoire présente cependant une difficulté spécifique : le changement religieux y est si intimement relié au changement social qu'il devient malaisé d'en isoler le texte par rapport à celui qui se joue sur une scène plus large. Quels sont les facteurs *religieux* du changement religieux ? Quels rôles jouent-ils, parmi d'autres facteurs sociaux autrement qualifiés ? Par ailleurs, quand on arrive à considérer la spécificité de ces facteurs religieux, en quoi sont-ils *québécois* ? Comment sont-ils marqués de leur implication dans la société d'ici, alors que bien souvent ils apparaissent également dans l'ensemble du catholicisme qui, on le sait, pendant cette même période, a connu un ensemble de mobilisations et de transformations relativement importantes ?

Que traduisent, dans un tel contexte, les mobilisations religieuses d'ici ? Que représentent, surtout, les différences observables entre les types de mobilisations qui se suivent et se recoupent ? Dans quelle mesure les mouvements religieux relèvent-ils, ici, d'une mouvance sociale dont le religieux, somme toute, serait un épiphénomène, ou d'un rapport de force interne, spécifique à l'univers religieux lui-même, inscrit dans l'histoire sociale selon son mode propre et y inscrivant des qualités relationnelles irréductibles ?

La recherche, à notre connaissance, n'aborde que rarement ces questions, sauf dans ses marges, là où elle se fait philosophie ou épistémologie. Pourtant, dans la mesure même où elle ne les pose pas, elle dépend très étroitement des a priori qu'elle leur donne, selon qu'elle considère d'emblée la mouvance religieuse comme épiphénomène d'une autre réalité, ou qu'elle lui accorde plus ou moins grande autonomie par rapport au social, considérant ce qu'elle imagine être ses lois propres. Bref, selon la place qu'il assigne au religieux dans le social, le sociologue produira une vision bien particulière des phénomènes qu'il « objective ». De ce point de vue, le discours sociologique savant devient très vite le symptôme d'un autre discours, là où se joue

non seulement un partage des forces religieuses, mais un partage de forces sociales dont la science, à son tour, n'est peut-être qu'un épi-phénomène.

Nous distinguerons ici trois phases dans l'histoire récente des mouvements religieux au Québec. Cette périodisation est elle-même marquée par la conjonction de trois facteurs :

- 1) la nature des mouvements religieux eux-mêmes, i.e., ce qu'on désigne par ce terme au moment de chacune des trois phases et le type de mobilisation qu'ils suscitent ;
- 2) la situation générale des rapports entre religion et société québécoise, pour chacune (Église dominante, sécularisation, fragmentation de l'univers religieux) ;
- 3) enfin, les modes dominants de la structure idéologique du monde scientifique lui-même, dans la mesure où ces modes dominants en représentent aussi la régionalité ¹.

On ne peut comprendre analytiquement les discours concernant les mouvements religieux d'ici, sans considérer au moins ces trois facteurs. Une telle périodisation met donc en rapport le mode de production scientifique et le mode de production religieux : on y trouvera à la fois trois types de mouvements religieux, trois types de situation religieuse générale ou, si l'on veut, de rapports religion-monde, et trois types d'approche descriptive et analytique de ces phénomènes.

Dans chacune de ces trois périodes, nous parlerons de ce qui nous apparaît comme un ou des axes discursifs dominants, qui ne sont évidemment pas exclusifs. Par exemple, il va de soi qu'une vision traditionnelle du religieux, telle qu'elle a pu dominer la pensée tant analytique que militante avant 1960, peut perdurer au cœur même de certaines affirmations de modernité, trente ans plus tard, de même que des points de vue radicalement séculiers ont pu habiter certains cou-

¹ Nous renvoyons, pour cette question de la *régionalité* de l'approche scientifique de la religion, à notre étude Précédente : *Production scientifique et pratique québécoise de la sociologie de la religion* (LEMIEUX, 1980).

rants de pensée par ailleurs relativement bien intégrés au monde traditionnel.

Les mouvements religieux de l'Église dominante

[Retour à la table des matières](#)

Nous étendrons volontiers la première période jusqu'au milieu des années soixante. On y est en présence d'une Église encore dominante, tant du point de vue de la conscience qu'elle exprime d'elle-même que de la vision qui en est produite de l'extérieur. Pourtant, une certaine rupture est déjà repérable (rupture qui s'exprime volontiers par le terme de *fissure*, tel qu'il se laisse entendre dans les discours mêmes de l'époque) : l'image produite et véhiculée ne correspond pas pleinement aux situations réelles, le discours sûr de lui ne correspond pas non plus à l'influence effectivement exercée sur des modes de vie et des mentalités en voie d'urbanisation, qui lui échappent. L'opinion publique, comme le leadership social, sont de plus en plus mobilisés sur d'autres théâtres, selon leurs lois propres de mise en scène. L'Église est appelée à recevoir des questions de fond et, soupesant l'effritement des appartenances, mesurant les distances idéologiques qui, de plus en plus visiblement, la sépare de modèles engendrés ailleurs et livrés à tous par les mass-média, elle s'interroge sur sa fécondité, cette fécondité que, dix ans auparavant, personne n'aurait osé mettre en question.

Les mobilisations religieuses, dans ce contexte, restent (peut-être plus que jamais) des mobilisations d'Église, et on entend par *mouvements religieux* des organisations catholiques institutionnelles. Le terme lui-même leur est réservé, excluant ce qui se produit à l'extérieur de l'Église (et assez largement persécuté ; par ex., les Témoins de Jéhovah) comme des accidents de l'histoire, sans signification autre que celle de protestations stériles. Le terme *mouvement* est donc ici un terme réducteur ; il ne rend pas compte de toute *mobilisation* religieuse, mais inscrit plutôt l'orthodoxie de certaines d'entre elles.

Au premier chef, ces mouvements portent les divers noms de *l'Action catholique*, dans ses développements sectoriels (étudiants, ou-

vriers, indépendants, féminins) qui représentent une organisation de l'action pastorale non plus uniquement sur la base des appartenances communautaires traditionnelles (le village, la paroisse), mais sur celle des *univers sociaux* qui sectorialisent désormais la vie urbaine et déterminent d'autres types d'appartenance. Mobilisation institutionnelle, donc, mais qui présente à la conscience religieuse des problématiques nouvelles : déchristianisation de certains modes de vie, voire de certaines couches de population, mission dans un monde somme toute étranger, sensibilisation aux structures sociales, économiques, démographiques et politiques, bref la problématique d'une pénétration qui est *encore* à faire, comme *mission intérieure*, dans un monde qui *échappe* à une Église pourtant toujours dominante. L'Action catholique a d'ailleurs largement inspiré, au Québec de la révolution tranquille, l'effort concerté des missions diocésaines, intégrant les institutions paroissiales elles-mêmes à des objectifs nouveaux de pastorale *d'ensemble* (régionale) et *des ensembles* (sectoriels). Il y a donc ici mobilisation interne des forces de l'Église, pour assurer la *pénétration* d'un monde qui lui reste étranger.

Mais les mouvements religieux de cette période ont aussi nom *mouvements paroissiaux*, d'implantation traditionnelle, plus limités dans leurs objectifs, mais non moins mobilisateurs à leur façon. Ils sont encore très nombreux au cœur des années soixante ; on en a recensé jusqu'à 35 en certaines paroisses (Ayotte, 1965) : groupe de piété, mais aussi rassemblements en fonction de certaines caractéristiques sociales, généralement traditionnelles (jeunes filles, dames, messieurs, etc.), groupes voués à l'action caritative, souvent sensibles aux déséquilibres des micro-sociétés qui sont les leurs. On est porté aujourd'hui à minoriser l'importance de ces mouvements dans la vie religieuse d'autrefois : ils ne paraissent pas, en effet, présenter *l'intensité* de mobilisation, ni d'expérience religieuse individuelle ou collective, qu'on trouvera plus tard en d'autres types de mouvements. Ils sont foncièrement des modes institutionnels de l'expression religieuse et cultivent, en ce sens, beaucoup plus la conformité que l'expérience. Ils ont essentiellement pour fonction de *consolider* l'appartenance religieuse, une appartenance encore une fois générale et commune. Ils ont pour fonction non de la définir, encore moins de la susciter, mais d'affirmer la force de son caractère intégratif. Ils reproduisent assez fidèlement, en milieu rural, l'ordre même de la société que recouvre la pa-

roisse. En milieu urbain et semi-urbain, ils proposent (déjà) une solution de rechange aux modes communs de réalisation personnelle et de participation sociale, tout au moins pour des segments de population incapables d'intégrer rapidement et efficacement ces modes communs qui sont aussi des modes nouveaux (Bélanger, 1963). Pour cela même, ces mouvements religieux, placés pour ainsi dire « en porte-à-faux entre le religieux et le profane... finissent par exister en marge des secteurs clés de la vie sociale » (Dumont, 1963). Mobilisation interne à l'Église, ici encore, mais comme solution de rechange, par rapport aux modes dominants d'identification sociale.

Comme l'Action catholique, ces mouvements religieux généralement paroissiaux établissent un système de ponts entre l'Église et le monde. Ils représentent, eux aussi, une problématique de *fécondité*, sociale et culturelle, dans un réseau d'appartenances par ailleurs essentiellement défini comme extension de l'institution ecclésiastique, Proposant des voies de rechange de présence au monde, ces mouvements définissent *l'idéologie* religieuse (Dumont, 1960) d'un groupe qui, à travers eux, se voit et se donne à voir comme différent, *autre*. Paradoxalement, alors que l'appartenance religieuse est commune et traditionnelle - en 1964, les évêques affirment encore, face au projet de loi instituant le Ministère de l'éducation, son caractère quasi unanime -, le mouvement religieux appréhende et livre celle-ci comme une altérité, à la fois par rapport à la masse des catholiques et par rapport au monde.

L'unanimité religieuse, comme fondement d'une culture, repose essentiellement sur une équation d'identité entre la masse des fidèles et la masse des citoyens. Par rapport à une telle équation, le mouvement religieux (qu'il recherche la pureté de l'esprit ou le feu de l'action) est essentiellement ségrégatif : il établit un système de *différences* comme conditions de *transactions* entre l'Église et le monde. Il propose à ses membres, comme à tout usager, une *dialectique* de l'identité et de l'altérité : cultiver les idéaux de l'Église, c'est trouver son identité dans une différence, et par rapport à la masse des fidèles, et par rapport au monde. Aussi retrouvera-t-on facilement, dans les mouvements religieux de l'Église dominante, une critique du monde et une critique de l'Église (explicite dans l'A.C., implicite dans les mouvements paroissiaux). Au nom d'un idéal *trop peu partagé* dans l'Église même, on

propose au monde d'autres valeurs que celles qui y ont cours, valeurs dès lors dites *chrétiennes*, jusqu'à faire parfois l'effort d'y intégrer une véritable technologie de l'action et du changement.

Mais dans cette dialectique de l'identité et de l'altérité, la mobilisation religieuse reste équivoque. Elle appelle le monde au salut, mais de quel salut s'agit-il ? Le mouvement religieux se retrouve très souvent devant la nécessité de redéfinir son identité. Formant ses militants à lire et à interpréter les déséquilibres sociaux, les injustices, le sous-développement, les invitant à travailler à la transformation du monde, dans l'axiomatique chrétienne du service aux plus pauvres, il les rend aussi sensibles à la logique propre de cette action sociale, logique se confondant plus ou moins facilement avec les incidences morales d'une spiritualité chrétienne. Mobilisation *religieuse* et mobilisation *sociale* établissent alors une sorte de syncrétisme de l'action, qui s'est par ailleurs souvent traduit en de très longues et très laborieuses discussions théoriques : *qu'est-ce que le spécifiquement chrétien ?*

L'enjeu d'un pont à lancer entre l'Église et le monde, c'est-à-dire une situation générale des rapports Église-monde, est donc ici ce qui mobilise les consciences. Mais c'est aussi ce qui, souvent, démobilise. On est alors placé devant le choix à faire entre ce qu'on appelle des objectifs d'Église et ceux qui sont proprement des choix sociaux, les choix d'un engagement humain fort de ses raisons propres. Ces choix, bien sûr, sont ceux des militants, mais aussi parfois ceux des mouvements comme tels : quelle solidarité y développera-t-on ? Il faudrait, de ce point de vue, faire l'histoire du laïc missionnaire, tel qu'il s'est développé au début des années soixante, en grande partie dans les milieux universitaires (approche médicale, soignante), tiraillé qu'il a été ensuite entre son versant *développementaliste* et son versant *missionnaire* proprement dit. Deux options, mais aussi deux lectures s'y sont affrontées : celle qui fonde la mobilisation religieuse dans la sensibilité aux déséquilibres sociaux, extension nécessaire de la charité chrétienne, et celle qui la fonde dans l'appartenance institutionnelle. La première aura orienté son action vers des objectifs *d'évangélisation des structures*, c'est-à-dire vers un travail de transformation du monde, au besoin par la politisation de ses moyens. Elle se sera inspirée des Lebreux, Sauvy, et aura parfois poussé des incursions théoriques jusque dans la pensée révolutionnaire d'un Franz Fanon, pour établir sa lec-

ture de situation. La seconde se sera plutôt associée aux implantations d'Église déjà en place : engagement de laïcs missionnaires dans ses dispensaires et ses écoles, envoi de médicaments, de livres, etc., dans une visée essentiellement caritative.

Bien peu ont pu, ici, faire le pont entre ces deux options. Aussi, la capacité mobilisatrice du laïcat missionnaire en a-t-elle été sans doute réduite. Elle a été grugée, en tous cas, par une institutionnalisation civile de son vecteur développementaliste, dans des organisations paragouvernementales et par l'éparpillement de ses engagements proprement missionnaires. D'un côté comme de l'autre, pourtant, une vitalité remarquable a continué de s'y manifester, jusqu'à aujourd'hui.

Comment dire la spécificité chrétienne ? On trouvera encore une problématique de mobilisation assez proche de celle du laïcat missionnaire, quoique relative à un tout autre contexte d'implantation, dans le *mouvement catéchétique* qui a fortement marqué le catholicisme québécois des années soixante : l'enjeu en est de dire l'altérité Église-monde dans un contexte scolaire où, institutionnellement, cette distinction ne s'opère pas. Le catéchète est celui qui reçoit un mandat d'Église dans une institution civile, celle-ci étant par ailleurs dénommée catholique. Employé de l'État, agent d'un système éducationnel dont la visée est l'intégration du citoyen, il est aussi responsable, vis-à-vis de la communauté chrétienne, de la réalisation ou de la transmission de valeurs chrétiennes chez les enfants. Lui aussi vit, dès lors, une expérience des limites où son identité, institutionnelle d'une part (l'école, les enjeux du système d'éducation), religieuse d'autre part (l'Église, non pas comme institution, puisqu'il n'a pratiquement rien à y dire, mais comme communauté *d'expérience*) est constamment mise en cause (Lemieux, 1970). Par rapport à quel système de fidélité se définira-t-il ?

À cette époque, la sociologie du catholicisme québécois sort à peine des démarches pastorales qui en ont d'abord inspiré le besoin. Par ses grandes enquêtes, elle s'efforcera de décrire les implantations régionales, s'accordera à la découverte des *ensembles* régionaux et sectoriaux par l'Église, et travaillera, surtout, à mesurer et expliquer les effritements. À la problématique de mobilisation qui insiste sur la présence de l'Église au monde, le discours scientifique répondra par la

mesure des efficacités, le compte rendu des fécondités, le repérage des faiblesses. Il entérinera, à sa façon, l'altérité de l'Église et du monde en poussant, lui aussi, sa critique du monde et, surtout, du monde traditionnel.

Devant les problèmes du développement, comme devant la question scolaire, il tentera également le diagnostic général, par l'enquête de contact global, accompagnant les efforts de l'Église dans sa recherche d'une présence régionale (Dumont-Martin, 1962 ; C.R.S.R., 1963 ss) et l'effort du renouveau catéchétique lui-même, tentant par ses enquêtes d'éclairer le terrain de ce qui est en train de devenir, dans la première moitié des années soixante-dix, la « guerre des catéchismes » (C.C.C., 1975).

La mort du sens et la transition communautaire

[Retour à la table des matières](#)

Par bien des côtés, la première période s'est ainsi inscrite dans une idéologie générale d'adaptation de l'Église au monde moderne, telle que le discours en a été tant de fois tenu, entraîné à la fois par le constat de transformations sociales en profondeur et par le mouvement intra-ecclésial de recherche d'une plus grande pureté, dans le sillage conciliaire. La deuxième période verra dominer un autre type de discours mobilisateur, mais un type que nous appellerons volontiers de transition. Celui-ci prend d'abord acte, sans possibilité de retour en arrière, de l'altérité inéluctable du monde et de l'Église. Il constate également ce qu'il considère comme un échec de l'idéologie de l'adaptation : cette dernière, en effet, n'a pas produit les fruits escomptés. Malgré la réforme liturgique, la pratique dominicale a continué de baisser, jusqu'à son plancher. Malgré la réforme catéchétique, les mêmes incompréhensions subsistent entre parents, maîtres, curés de paroisses. L'émerveillement religieux éveillé au primaire ne fait que trancher péniblement avec les mornes débats du secondaire, autour de la sexualité, de la pratique dominicale délaissée, de la conviction des maîtres, de la nécessité des structures confessionnelles. La vie paroiss-

siale paraît peu engageante, les voies normales de l'épanouissement humain semblent la désert.

La rupture a ainsi été établie entre l'Église institution et la conscience de l'identité québécoise. Cette dernière, désormais, se donne par les voies qui lui sont propres, de plus en plus politiques. L'imaginaire québécois est sécularisé. Les transformations importantes de la société se sont produites à l'aide de la mise de fonds de la rationalité : critique des institutions du passé (dont l'Église dite dominante), mise au point de nouvelles institutions, rentabilisation des efforts, dans tous les domaines et mise à la disposition du peuple de nouveaux outils censés assurer son devenir collectif : éducation, services de santé et de bien-être, etc. La construction sociale ne passe plus, ou très peu, par le religieux. Ce dernier est appréhendé, quelle qu'en soit la forme, comme le vestige d'une autre société, voué à disparaître ou, tout au moins, à rester un élément mineur de la vie sociale.

Constat d'échec à l'intérieur, minorisation à l'extérieur. On a là les conditions d'apparition d'une autre mobilisation, qui, bien sûr, restera marginale à l'ensemble de la société et sans doute à l'Église elle-même, mais qui exprimera, chez des chrétiens conscients de leur état de marginaux, un nouveau besoin de définir l'identité chrétienne et la présence au monde. Réinventer l'Église et réinventer le monde : tels en sont à la fois l'utopie et le mot d'ordre. Naissent ainsi de nombreuses *communautés* dites *de base*, surtout dans des franges intellectuelles de l'Église, rompant parfois avec les pratiques paroissiales, prétendant d'autres fois les régénérer.

La problématique centrale qu'on trouve ici est celle de la mort du sens : les institutions sont devenues incapables de le porter : il faut donc le réinventer et réinventer, du fait même, la fidélité. Elles sont stériles, si elles ne sont pas radicalement régénérées dans le retour aux sources, par la redécouverte et la résurgence des fondements communautaires, et surtout, dans la réactivation d'une expérience chrétienne de base. Alors qu'on mobilisait autrefois au nom de l'appartenance, celle-ci encadrant des expériences souhaitées, mais souvent menaçantes pour elle, on mobilise désormais au nom de l'expérience, appelant cette dernière à authentifier l'appartenance, sinon à la définir.

Ce mode de mobilisation religieuse, lui aussi, est congruent par rapport aux états généraux de conscience sociale dans lesquels il se déploie. Il emprunte, d'une part, à un courant de créativité sociale qui le dépasse largement. Le mouvement communautaire n'a pas été spécifiquement religieux, ici comme ailleurs ; il a marqué l'émergence de ce qu'on a appelé les contre-cultures et s'est aussi développé dans d'autres constellations d'enjeux sociaux, avec d'autres connotations : sexuelles, écologistes, pacifistes, esthétiques, etc. Partout, il a voulu actualiser de nouvelles valeurs, là où les valeurs anciennes avaient manifesté leur inaptitude à inscrire les sujets des nouvelles générations dans une histoire sociale à leur portée et selon leur désir. Il porte, par ailleurs, dans sa connotation chrétienne, une espérance spécifique, qui encore là pose l'Église comme altérité par rapport au monde. Contre les idéologies dominantes qui sont devenues techniciennes et rationalistes, il affirme une pérennité de la foi, un autre salut. Mais en même temps, il accepte, jusqu'à l'intégrer à son propre discours, partiellement sinon totalement, la critique que ces idéologies font du religieux tel que vécu traditionnellement et partant, son inaptitude supposée à traduire les aspirations contemporaines.

Cette mobilisation religieuse traduit donc une problématique spécifique du rapport société-Église. Cette dernière n'est plus *dominante*. Dans la rupture institutionnelle se laisse lire l'échec des tentatives concordataires ou impérialistes du religieux. L'écart est non seulement osé, il est souhaitable. Mais en même temps, cette Église est renvoyée à son propre idéal : dans la mesure où elle est lieu d'une autre expérience, elle représente le salut du monde. La mobilisation religieuse, ici, radicalise la fidélité, même là où elle institutionnalise les distances. Elle la concentre dans le lieu utopique de l'appartenance spirituelle, médiatisée cependant par le groupe de base où se vit l'expérience. Elle valorise l'intériorisation du partage, plutôt que la conformité sociale. Elle met ainsi en scène une dialectique de l'essentiel et de l'accidentel.

Il y a très peu d'analyse véritable, ici, de cette mobilisation religieuse, sinon pour en repérer les coordonnées sociographiques. Par ailleurs, la dynamique mobilisatrice, telle que nous venons succinctement d'en faire état, est très proche, elle aussi, de la position intellectuelle dominante de son époque : elle est, en effet, essentiellement cri-

tique des vestiges du monde traditionnel pour la mise en place d'un autre monde. Ailleurs, on aura misé pour cela sur la rationalité technique, sur l'intelligence du monde. Ici, on mise sur le retour aux sources profondes, la pureté originelle et surtout le partage, transcendant cette intelligence (et ne la reniant pas pour autant). On s'inscrit donc à la fois en harmonie et en porte-à-faux par rapport à elle. Il y a parenté évidente entre la mobilisation de l'esprit scientifique et celle de l'esprit religieux pour la construction d'un monde meilleur, mais une parenté de demi-frère.

Du lieu même du mouvement, on mesure sans cesse les distances prises par rapport à l'institution mère, distances qu'elle-même, d'ailleurs, ne se prive pas de rappeler, pointant sans cesse les ruptures possibles et engageant parfois malgré lui le mouvement dans une problématique de la secte, l'accusant d'élitisme et opposant son intensivité expérientielle à l'extensivité institutionnelle d'une Église pour tous. Du lieu de la science, c'est également cette dialectique qui transparait au discours : réinventant et l'Église et le monde, cultivant de nouvelles valeurs, quelles sont les nouvelles trajectoires de promotion sociale qui sont mises en place ? Jusqu'à quel point le mouvement communautaire ne tend-il pas à définir une nouvelle élite ?

La sociologie du flic, ou le danger du religieux

[Retour à la table des matières](#)

Bien différente est la problématique des rapports entre le sociologue et le mouvement religieux dans notre troisième période, celle qui aura marqué la deuxième moitié des années soixante-dix.

La mobilisation religieuse, d'une part, a désormais coupé à peu près toute référence institutionnelle traditionnelle, même si l'institution, dans certains cas (par exemple, le mouvement charismatique), tente de la récupérer à son profit, i.e., dans le sens d'un renforcement de l'appartenance. Elle reçoit désormais ses noms d'un autre patrimoine, celui que la normalité institutionnelle a jusque-là traité de *sectaire*, s'inspirant, pour exprimer la radicalité d'une expérience reli-

gieuse toujours originale, de la multitude des expériences faites ailleurs, dans d'autres cultures, ou inventant au besoin ses propres formes. Aussi, dans les débuts de son développement, est-elle apparue d'emblée comme *sauvage*. Elle n'avait été prévue ni par les stratégies ecclésiastiques, trop occupés à la recherche d'un langage susceptible de rendre à nouveau l'Église présente au monde, ni par les stratégies séculiers, pour qui le religieux dans son ensemble ne méritait que peu d'attention. Elle a émergé là où on l'attendait le moins, là où les pratiques traditionnelles étaient à leur déclin le plus évident : chez les jeunes, dans les collèges, en milieu urbain, en proximité des contre-cultures dont elle a pris parfois le relais.

D'abord *expérience* de l'autre, avant tout essai de formalisation, cette mobilisation religieuse ne paraît pas viser une mission salvatrice ni un renforcement d'appartenance. L'un et l'autre viennent après. Elle vise plutôt un vécu, ce par quoi elle échappe aux programmations éducationnelles et aux prévisions institutionnelles. Là où précédemment l'expérience s'articulait à l'institution, ici elle décolle, se donne dans sa propre logique (logique de *l'Esprit*, de l'autre en tant qu'absolu) et comme base d'organisation tant du savoir que des nouveaux modes relationnels qui en émergent. On *s'autorise* d'une conviction, dans le vécu expérimenté du rapport à l'altérité, plutôt que de se *légitimer* d'une institution, dans la médiation d'un langage constitué.

Une telle dialectique de mobilisation peut évidemment mener loin. Elle se donne d'emblée, implicitement, comme hors-la-loi, puisque la loi, tant civile que religieuse, y est relativisée et mesurée à l'aune du vécu. Elle apparaît ainsi, pour les tenants de cette loi, comme un danger.

La problématique religion-société, dans ce contexte, devient très proche de celle qui préside aux rapports entre santé mentale et société. L'expérience psychique est, en effet, en toute société, ce qu'il faut contrôler, conserver dans le registre du langage où le sujet prend sa place, sinon elle devient délire. L'expérience religieuse, de même, peut permettre un certain épanouissement des personnes, pourvu qu'elle reste dans le registre d'un fonctionnement social normal. Aucune instance sociale ne se préoccupera véritablement d'en juger les contenus, fussent-ils bouffons ou sataniques, sérieux ou dérisoires. On s'efforcera,

par ailleurs, d'en contrôler les limites, les excès, là où ils *risqueraient* de produire des sujets en rupture sociale telle que la société elle-même en serait menacée, comme certains cas en ont récemment démontré la possibilité.

Cette mobilisation religieuse dite sauvage (du lieu de la normalité), paradoxale (du lieu des idéologies dominantes), marginale (du lieu des centres de pouvoir) a suscité, au contraire des mouvements des périodes qui l'ont précédée, une grande curiosité scientifique. On peut se demander, cependant, quelle est cette posture du scientifique, devant le danger latent du religieux, d'autant plus qu'elle semble répondre à une demande de plus en plus pressée du droit, de la psychiatrie, de l'administration publique, voire de la police (2), pour en savoir davantage de ce qui peut autrement échapper aux contrôles sociaux.

2. *La revue de la Sûreté du Québec* (12e année, no 3) publiait, en mars 1982, un dossier sur les sectes religieuses, insistant sur les phénomènes d'endoctrinement, d'escroquerie, et de déviance légale, de même que sur la déprogrammation.

Devant le sauvage, la science contemporaine a fait en grande partie ce qu'elle a toujours fait : elle est devenue ethnographie. Elle a appliqué ses théories à la nomination des différences, mesurant l'autre à l'étalon de ce qui fait, chez elle, pouvoir. Que l'inspiration, ici, soit marxiste ou fonctionnaliste, change peu de choses. Pour l'un, il s'agira de montrer comment le mouvement religieux est un leurre, littéralement opium du peuple, déviant les forces sociales qui s'y engagent d'options autrement méritoires. Pour l'autre, il s'agit de montrer comment le mouvement est déterminé socialement, et comment il correspond à des besoins spécifiques et *marginiaux*. Dans un cas comme dans l'autre, il y a entre le scientifique et le sujet mobilisé l'antinomie de deux solidarités. Offrant son savoir pour mesurer les déviations, la science, au lieu de permettre un lieu d'écoute, vient objectivement conforter le *normal*. Face au *mouvement* religieux, elle est objectivement proche du pouvoir.

Le mouvement religieux au futur antérieur

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes donc en présence de trois types de mobilisation : *institutionnelle, critique, expérientielle*. Ces mobilisations correspondent à trois types de rapports religion-société : religion dominante, par une institution clé, religion marginalisée par la conscience dominante de la sécularité, religion étrangère au tissu social *normalement* (et *normativement*) constitué sans elle. Enfin, trois modes de production de l'analyse se dégagent de ce complexe, ou mieux, trois objets : mesure de *la fécondité*, mesure de la *distance*, mesure du *risque*.

Du mouvement intra-ecclésial, structurant les forces vives de l'appartenance institutionnelle, lu dans sa fécondité sociale et historique, au mouvement sauvage, hors contrôle institutionnel, lu comme risque social et individuel, il y a tout le passage d'une sociologie auto-interprétative à une sociologie hétéro-interprétative. L'objet du discours sociologique paraît en effet avoir radicalement changé ; il est sorti de la centralité culturelle, où il s'accordait aux modes dominants de l'accord social, pour entrer dans l'espace ouvert de la désinstitutionnalisation. Il se livre, par le fait même, fragmenté, multiplié, pluralisé (relevant d'ordres multiples : *des-ordre*). Il devient, par là même, une sorte de discours délirant, c'est-à-dire un discours dont on est incapable de repérer la syntaxe. Mais dans ce passage de l'auto à l'hétéro-interprétation, la position sociologique a-t-elle, de son côté, véritablement bougé ?

Elle nous paraît, plutôt, rester fortement congruente par rapport aux structures générales de société au sein desquelles elle prend place. Elle offre ses outils, en fonction d'usages qu'elle ne contrôle pas, mais qu'elle paraît accepter : mesure de la fécondité dans un enjeu de production sociale où la religion est collaboratrice de l'ordre établi, mesure de la distance dans l'enjeu de nouveaux lieux de fécondité à éta-

blir, mesure de l'aliénation dans l'enjeu du risque pris d'une expérience hors cadre.

On pourrait épiloguer longuement sur cette congruence de l'analyse scientifique et d'enjeux sociaux qui en déterminent, bon gré mal gré, la pratique. On serait alors amené, rapidement, à juger et peut-être déplorer la proximité de la science et du pouvoir. Cela, bien sûr, nous permettrait de développer une critique méthodologique et épistémologique. Mais cela nous permettrait-il de tirer au clair le rapport, toujours ambigu, entre deux mobilisations dont l'une, la scientifique, figure comme métalangage capable de rendre compte de l'autre ?

Ce rapport, en effet, est quelque peu paradoxal. La science, nous dira le philosophe, est contrôle d'une certaine distance, distance s'instituant par le discours, entre le *sujet* de la connaissance et *l'objet*, ce qui est produit comme *autre*, puisqu'elle en construit *l'image*, le modèle. Ce contrôle, cette appropriation de la distance, s'effectue dans le rapport à une méthode. Par cette dernière le sujet (i.e., celui qui est position de désir par rapport à l'autre) se donne les moyens de *rendre compte de la distance* qu'il instaure entre lui-même et l'objet de son désir. Il ne fait pas que produire une distance, il la produit de façon à pouvoir en rendre compte, la donnant, par sa méthode, à vérifier par tous et chacun. La vérité scientifique, Bachelard (1970) l'a rappelé bien souvent, est selon l'ordre et les limites de la vérification. Aussi, « s'il est adepte (le sociologue) devra veiller à la méthodologie de ses distanciations et, s'il est outsider, à la méthodologie de sa participation » (Desroche, 1968).

Le scientifique produit donc son objet comme distance. Or, qu'est-ce donc que le mouvement religieux, sinon, lui aussi, une prise de distance ? Autrement dit, antérieurement à l'effort de production scientifique qui peut se déployer à son égard, le mouvement religieux est déjà inscription d'une certaine distance ; il se donne comme tel, du lieu même de la normalité sociale dont il représente l'écart. La science, ici, doit donc se faire distance de la distance. Tout le problème revient alors à savoir, pour elle, jusqu'à quel point il lui est possible, à son tour, de prendre distance par rapport à la normalité sociale, de façon à produire un autre discours que celui de cette dernière, c'est-à-dire un discours qui, capable d'écouter l'autre, pourra remettre en cause, à son

tour, ses propres appartenances et produire autre chose qu'une réaffirmation normative.

Ici encore, on est en présence d'une épistémologie proche de celle qui préside au discours sur la folie : production d'un écart, cette dernière est nécessairement entérinée (comme folie, c'est-à-dire *ce qu'il faut exclure*) par tout discours familial, médical, religieux, qui se donne en affirmation des normes (sociales) de la santé, du normal. Un tel discours peut même développer des technologies capables de *forcer* le malade (*l'autre*) à réintégrer les termes de la normalité. Mais dès lors, qu'entend-il de l'autre ? Toute technologie de la normalité (chimio-thérapeutique, par exemple) est de ce point de vue, dans l'effacement de la différence, un effort pour *ne pas* avoir à entendre ce qui est dit du lieu de l'altérité, pour *ne pas* avoir à *rendre compte* d'une mobilisation qui autrement risquerait de mettre en cause la loi même de la normalité. Un tel discours savant, on le pressent, n'a rien à voir avec une démarche *analytique*. Cette dernière, pour exister, doit au moins être double distance : par rapport à la normalité sociale qu'elle doit objectiver, d'une part, à l'instar de son objectivation de ce qui se donne comme mouvement, c'est-à-dire processus de différenciation, déviance par rapport à cette normalité.

Mais que devient, dans ce contexte, le vécu religieux, c'est-à-dire cet agent mobilisateur grâce auquel, somme toute, l'autre se donne comme une distance et surtout, distance en train de s'établir, éloignement, mouvement ? Le vécu, comme tout réel, est, bien sûr, ce qui échappe au discours, que ce dernier soit analytique ou normatif. Sans doute faudrait-il le considérer, ici, comme la parole dans le langage, énonciation où se manifeste une subjectivité, où le langage est traversé par le désir, mais qui ne laisse que des *traces*, qui n'est pas repérable ailleurs que dans ses restes, ses sédimentations, lorsque la parole est devenue *énoncé*.

Le mouvement religieux, en ce sens, est essentiellement *ce qui échappe au sociologue*, quand il construit les modèles de la religiosité, institutionnelle ou autre, voire quand il construit les modèles différenciés des types de mobilisation observables en fonction des modes de production propres à un groupe, dans un espace et un temps donnés.

La pratique historique, ici, a encore beaucoup à nous apprendre. Quand il considère les lieux de créativité religieuse ou sociale du passé, l'historien sait qu'il ne travaille toujours que sur un système de traces, système qui lui est restitué à travers des archives, des vestiges monumentaux ou autres, bref des écritures dont les enjeux lui sont étrangers.

On ne connaît que très peu, en ce sens, les grandes mobilisations médiévales, hérétiques ou mystiques, qui ont poussé au *désert* un grand nombre de ceux pour qui la normalité sociale devenait intenable. On en sait ce que l'histoire a retenu, par la suite, de créateur, c'est-à-dire ce qui a eu des effets de retour, pour la transformation de cette normalité elle-même (D'Haenens, 1981). Ces restes se sont alors sédimentés dans les discours et les archives de ceux qui avaient intérêt à en prendre acte. L'enjeu du travail de l'historien est justement d'aller plus loin, de tenter (sans doute utopiquement) de retrouver, au delà des sédimentations, ce qu'a été la vie.

Ce faisant, l'historien inscrit à son tour cette altérité dans un nouveau registre de la sédimentation discursive. Il reproduit l'autre qui lui échappe, le passé, au *futur antérieur*. Objet de sa recherche, le passé n'est rien d'autre que ce qui aura été, quand il aura enfin pris consistance dans le discours de l'historien (De Certeau, 1975).

De même le discours sociologique, comme construction symbolique, est-il beaucoup plus tributaire de l'actualité de ses problématiques, dans les enjeux d'intérêts qui sont les siens en fonction des modes de production dominants et propres à la formation sociale dans laquelle il vit (et là, dans le concert des discours dits scientifiques, universitaires ou savants) que du réel dont il prétend rendre compte. Le sociologue, pas plus que l'historien, n'a accès à ce réel, la vie en mouvement. Il en interprète les traces, en reconstruit les restes, produisant à son tour, à son égard, un système de traces organisé et plus ou moins cohérent selon la rigueur méthodologique qu'il y investit. La vie, dès lors, mise en spectacle par l'imaginaire sociologique (sinon l'imagination) (Mills, 1967), est la vie du mouvement en autant qu'elle aura été *reconstruite par* le sociologue, travail analogue à celui de l'historien qui reconstruit l'image actuelle du passé. Le *mouvement*, essentiellement, est ce qui aura été.

Au sens strict, le mouvement échappe à l'histoire et partant, à la science, dans la mesure où ces dernières sont institutionnalisées d'un discours. Aussi, ne peut-on que considérer la mort du mouvement, c'est-à-dire ses restes, son cadavre, comme conditions de possibilité de ce discours,

*
* *

La morgue scientifique, ici, prend sans doute un sens tout particulier : lieu où les restes de l'autre, encore une fois, sont appelés à témoigner de la vie. Mais elle est aussi le lieu où le désir du sociologue aura été appelé, quand il aura lui-même pris conscience des intérêts, des enjeux et des luttes dans lesquels il s'inscrit, quand il aura appris à les inscrire dans son discours pour en rendre compte, à rencontrer le désir de l'autre. Dans cette posture, il n'y a certes pas de place pour la « contenance hautaine et méprisante », cette morgue du scientifique, symptôme s'il en est de l'impuissance à entendre.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

AYOTTE, Robert, *Le comté de Lotbinière, étude sociologique*. Québec. Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 1965.

BÉLANGER, Paul, *Les associations paroissiales et la conception de la paroisse à St-Jérôme-de-l'Auvergne*. Étude présentée au Comité de vie paroissiale, Québec, 1963.

C.C.C. (Conférence catholique canadienne), *Évaluation des catéchismes canadiens (secteur français)*. Rapport de l'équipe de travail sous la direction de Claude MICHAUD, Ottawa, Conférence catholique canadienne, 1974.

C.R.S.R. (Centre de recherches en sociologie religieuse), *Rapports de recherches préparatoires aux Grandes Missions dans le diocèse de Québec*, 8 vol. (auteurs divers), Québec, Université Laval, 1963.

DE CERTEAU, Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

DESROCHE, Henri, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, coll. Le sociologue, 15.

DUMONT, Fernand

_____, « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, vol. 1, no 2, 1960, pp. 161-187. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

_____, « Recherches sur les groupements religieux », *Social Compass*, vol. X, no 2, 1963, pp. 171-191.

DUMONT, Fernand et MARTIN, Yves, *L'analyse des structures régionales*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1961.

FOUCART, Éric, *Sectes et mouvements religieux marginaux de l'Occident contemporain. Répertoire bibliographique*. Études et documents en sciences de la religion, Outil I, Groupe de recherche en sciences de la religion, Université Laval, Québec, 1982.

LEMIEUX, Raymond

_____, *L'enseignement catéchétique à l'élémentaire dans le diocèse de Québec*. Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 1970.

_____, « Discours politique et légitimité religieuse. Le déplacement du rapport religion-politique en société industrielle », in *Changement social et religion*, Actes de la 13e Conférence internationale de sociologie religieuse, Lloret-de-Mar, 1975, (C.I.S.R., Lille), 133-153.

_____, « Production scientifique et pratique québécoise de la sociologie de la religion », *Les Cahiers du C.R.S.R.*, vol. 3, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 1980.

LOURAU, René, *Sociologue à plein temps. Analyse institutionnelle et pédagogie*. Paris, Épi, 1976.

MILLS, C.W., *L'imagination sociologique*. Paris, François Maspéro, 1967.

MOREUX, Colette, *Douceville en Québec : la modernisation d'une tradition*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1982. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Fin du texte