



Vers une convivialité possible? Les croyants au Québec aujourd'hui

Deirdre Meintel¹

Depuis 2006, nous menons une recherche en équipe sur la diversité religieuse développée au Québec à la suite de la Révolution tranquille². Les analyses issues de cette recherche visent à enrichir les discussions sur le pluralisme religieux.

Trop souvent, les réflexions sur ce sujet se réduisent à des débats polarisés sur la « laïcité ». Or, les théoriciens de la laïcité, comme Micheline Milot, considèrent que le terme « laïcité » concerne l'État et les institutions plutôt que les relations sociales de tous les jours. Solange Lefebvre, quant à elle, questionne la pertinence de ce terme pour qualifier le modèle québécois de neutralité religieuse de l'État.

L'approche anthropologique de notre recherche traite justement des relations sociales quotidiennes, celles des individus évoluant au sein des groupes dans des réseaux. Nous présenterons d'abord les motifs à l'origine de ce projet et un aperçu des méthodes de notre enquête. Puis, nous passerons en revue certains constats, notamment en ce qui concerne les tendances qui traversent les divers courants religieux selon les diverses origines ethniques ou nationales des croyants. Au-delà de certaines

formes de fermeture envers l'Autre dans le paysage religieux québécois actuel, nous soutenons qu'il existe néanmoins des bases pour une vraie convivialité religieuse au Québec et même un certain « cosmopolitisme religieux ».

L'enquête

À l'origine, notre enquête a été motivée par le constat de l'importance du religieux dans les recherches respectives de l'équipe portant sur les immigrants ou divers thèmes liés à la pluriethnicité. En même temps, les intervenants (en santé, par exemple) exprimaient leur besoin de connaissances sur les religions. Au moment de la tenue de la Commission Bouchard-Taylor, où la diversité religieuse suscitait de grands débats publics, la rareté d'études empiriques sur les groupes religieux au Québec étonnait vraiment. La présente recherche vise donc à faire état de la nouvelle diversité religieuse qui a émergé à la suite de la Révolution tranquille

ainsi qu'à comprendre la signification de la religion dans la vie quotidienne des Québécois.

Notre recherche concerne à la fois des groupes religieux représentant des religions ou courants religieux implantés au Québec depuis les années 1960 par des immigrants (islam, hindouisme, bouddhisme, évangélisme et pentecôtisme) ou des natifs (wicca, druidisme et néo chamanisme). Elle couvre aussi de nouvelles formes de pratiques dans le cadre de religions bien établies, comme certaines congrégations juives et catholiques. De plus, l'étude englobe des congrégations de religions « classiques » (catholiques, presbytériennes) composées majoritairement d'immigrants³. Depuis 2006, nous menons des observations de groupes religieux établis à Montréal et dans plusieurs régions (notamment à Saguenay, Sherbrooke, Saint-Jérôme, Rawdon).

À ce jour, des rencontres ont eu lieu auprès de 137 groupes, dont 47 ont fait l'objet d'études en profondeur (observation et entretiens auprès de membres et de dirigeants). Des 137 groupes, 90 sont mixtes (immigrants et natifs) et 47 sont composés majoritairement de natifs. Les études en profondeur - la

plupart réalisées par des assistants - se déroulent sur plusieurs mois, mais dans quelques cas, pendant plusieurs années. Nous avons également réalisé des recensions de ressources religieuses dans différentes zones géographiques dans les mêmes régions ainsi que dans plusieurs quartiers de Montréal.

Religion et spiritualité

Précisons que, le plus souvent, les Québécois « de souche » décrivent leurs fréquentations et pratiques comme « spirituelles » plutôt que « religieuses ». Pour eux, la « religion » concerne les institutions religieuses (le clergé, la hiérarchie). Ils décrivent leurs fréquentations « autres » comme « spiritualité ». À la question d'identifier « leur religion », ils répondront: « Bien, j'étais baptisé catholique ».

Dans la grande majorité des cas, alors que nous constatons des conversions à l'Islam et aux Églises évangéliques, ou bien aux Mormons ou Témoins de Jéhovah, les autres fréquentations concernant des mouvements centrés sur la subjectivité (néochamanisme, spiritualisme, etc.) ou sur l'expérience personnelle du sacré ne comportent pas de discours de conversion. D'un côté, ces courants semblent représenter autre chose que « la religion »; de l'autre, ils ne remettent pas en question l'identité catholique — aussi nominale soit-elle — des individus. Néanmoins, du point de vue de l'anthropologie de la religion, ces « spiritualités » font partie du phénomène religieux.

L'étude dirigée par Raymond Lemieux, *Les croyances des Québécois*,⁴ à partir de 600 personnes de la région de Québec, montrait que les Québécois, en général, croient en Dieu et plus largement à une conscience commune englobant la totalité du monde, à une réalité transcendante qui dépasse le quotidien et le visible. S'ils ne sont pas toujours très articulés ou précis sur ce en quoi ils croient, ils croient néanmoins en quelque chose qui dépasse le visible. Notre recherche indique que beaucoup sont en fait à la recherche d'« outils de transcendance » : ils recherchent une expérience subjective et vécue d'une réalité qui dépasse le niveau des apparences.

À cet égard, il faut souligner que, dans le langage utilisé, bien des croyants - au sens large - ne se considèrent pas « religieux ». De leur point de vue, les gens « religieux » seraient les catholiques pratiquants, les musulmans dits « traditionnels », les gens d'une pratique religieuse classique. Ce qui nous amène au premier constat basé sur les résultats de la recherche, soit que le religieux des Québécois, toutes origines confondues, est largement invisible malgré les débats soutenus au sujet des signes visibles du religieux, ce qui fait des croyants une sorte de « majorité silencieuse ».

L'invisibilité relative du religieux au Québec

La recherche souligne la grande diversité de ressources religieuses disponibles aux Québécois. La plupart des nouveaux lieux de culte - dont 800 ont été répertoriés à Mon-

tréal par Annick Germain⁵ et ses collègues en 2003 - accueillent des congrégations évangéliques ou des groupes non chrétiens. Alors que les premières concernent surtout des immigrants d'origine africaine, haïtienne, latino-américaine ou philippine: les seconds incluent des bouddhistes Vietnamiens et Chinois, des musulmans nord-africains, moyen-orientaux et Pakistais, des hindous de l'Inde et du Sri Lanka, etc. Dans certains secteurs de la ville, on observe une grande densité de lieux de culte. Sur une même rue dans le secteur Côtés-Neiges, on peut trouver une synagogue ashkénaze hongroise, deux petites mosquées, une pagode, une église adventiste et une église pentecôtiste très proches les unes des autres.

Cependant, un grand nombre de lieux de culte sont peu visibles dans le paysage urbain, parce que les contraintes économiques obligent des groupes à occuper des espaces privés⁶ ou loués (des congrégations spiritualistes ou évangéliques immigrantes). D'autres groupes encore se rencontrent discrètement dans des jardins publics, notamment ceux caractérisés par des spiritualités centrées sur la Nature, dont les druides, les wicca et ceux d'inspiration autochtone. En règle générale, les groupes qui louent des espaces pour leurs cultes peinent à en trouver à prix abordable, surtout pour les groupes d'immigrants. Des congrégations de catholiques tamouls, de pentecôtistes congolais et aussi de musulmans nord-africains touchés par notre enquête ont vu leur tentative d'acheter des lieux de culte bloquée par des propriétaires ou des voisins craignant un excès de bruit et de circulation.

À ces difficultés s'ajoute la réticence généralisée des Québécois natifs majoritaires (anglo ou franco) à dévoiler à leur entourage leurs pratiques et fréquentations religieuses. Beaucoup redoutent le ridicule, surtout s'ils sont affiliés à des groupes plus marginaux. D'autres de professions libérales craignent de « scandaliser » leurs clients. En général, nous observons un tabou social à propos des croyances et pratiques religieuses (ou spirituelles). Nous croyons même que cette grande discrétion s'étend aussi à des catholiques pratiquants.

La religiosité des natifs majoritaires demeure donc peu visible, tout comme celle de beaucoup d'immigrants. De plus, des croyants musulmans, catholiques ou autres ne fréquentent aucun groupe. Autrement dit, le bassin de croyants est beaucoup plus grand qu'on ne le pense, si on élargit la définition de « croyants » au-delà de la notion de fréquentation hebdomadaire d'un lieu de culte des grandes traditions religieuses classiques pour y inclure tous ceux qui croient à une forme de transcendance et qui la recherchent à travers la fréquentation de groupes définis comme spirituels, religieux ou de développement personnel.

Qui plus est, la diversité religieuse rencontrée sur le terrain ne correspond pas à l'image habituellement présentée dans les médias où l'attention est typiquement centrée sur certains « signes ostentatoires » de minorités religieuses immigrantes (le voile islamique, le kirpan sikh)⁷. Tout en reconnaissant l'apport des immigrants à la diversité religieuse, il importe de souligner

celle qui existe au sein même de la majorité sociale. Dans la recension des 137 groupes religieux effectuée à Sherbrooke par Lorraine Derocher⁸, un seul est de composition immigrante tandis qu'une quarantaine sont des catholiques; tous les autres représentent des groupes d'installation relativement récente sur le territoire et sont fréquentés principalement par des gens nés au Québec. Ainsi, la réelle diversité religieuse québécoise semble être autant, voire davantage, le fait des natifs que des immigrants. Par ailleurs, nous constatons plusieurs points de convergence dans les comportements religieux ou spirituels des Québécois, peu importe leur confession, fréquentations ou pratiques religio-spirituelles.

La circulation religieuse des individus

Une vaste étude menée aux États-Unis révèle que 44 % des Américains ont changé d'affiliation religieuse au cours de leur vie⁹. On remarque cette même tendance parmi les gens interviewés au cours de notre recherche, natifs et immigrants confondus, mais de façon moins marquée chez les musulmans. Néanmoins, signalons que l'Islam attire le plus grand nombre de convertis québécois en ce moment, surtout parmi les cohortes des plus jeunes, généralement des Québécois élevés dans le catholicisme. Par ailleurs, un certain nombre de musulmans deviennent pratiquants ou adoptent une pratique plus assidue de leur religion à la suite de leur migration, ou d'autres encore adoptent des pratiques islamiques différentes de leur socialisation primaire (des chi'ites

fréquentent une mosquée soufie à Montréal). Nous rencontrons également des immigrants élevés dans la foi catholique ou issus de milieux animistes qui se convertissent aux Églises évangéliques, parfois avant, parfois après leur immigration.

Le plus souvent, les Québécois natifs de - socialisation catholique - circulent entre des groupes liés à d'autres traditions (bouddhistes, spiritualistes, néochamaniques) et fréquentent assez souvent plusieurs groupes à la fois, sans pour autant se convertir. Dans ce cas de figure, nous observons de nombreuses situations où l'imaginaire religieux catholique est toujours très présent. Nous avons recensé plusieurs cas où les individus qui fréquentent un groupe spiritualiste ou bouddhiste finissent par reprendre une pratique catholique régulière. Même après de longues années de pratique et de fréquentation d'un groupe non catholique, on observe aussi, chez de nombreux natifs, une certaine réticence à s'identifier à ce groupe en termes de confession. Par ailleurs, certains individus se disent « sans religion », « sans affiliation fixe ». Finalement, des études en cours tant à Montréal qu'en région attestent de phénomènes de mobilité à l'intérieur du catholicisme, soit entre différents niveaux de pratique (une période de coupure avec l'Église, suivie d'un retour à la pratique), soit d'une pratique routinière vers une pratique assidue dans le cadre d'un regroupement de laïcs.

Un autre constat de notre recherche concerne l'importance accordée à l'agentivité religieuse, notamment chez les jeunes à l'idée que, tout en étant formés par le

social et le collectif, les individus ont la capacité d'agir sur ce qui est social, culturel ou collectif, et donc sur le religieux. De nombreux auteurs, dont Danièle Hervieu-Léger, ont souligné la prééminence actuelle de l'expérience subjective religieuse par rapport aux institutions religieuses, en ce sens que les individus mettent davantage l'accent sur l'expérience religieuse (individuelle ou collective) que sur l'institution ou la confession. Un constat amplement confirmé dans notre recherche. Par ailleurs, comme l'a montré Hervieu-Léger¹⁰, même les individus qui pratiquent la religion transmise par filiation se considèrent en quête de sens, soit comme des « pèlerins ». Cette tendance est illustrée par la circulation religieuse précédemment décrite. Cependant, même les individus qui pratiquent la religion de leurs aïeux (les catholiques pratiquants, les musulmans) peuvent se voir comme engagés dans une quête de sens. Les musulmans concernés par nos enquêtes insistent souvent sur l'importance centrale de la trajectoire spirituelle individuelle, même ceux nés musulmans. Il arrive souvent que, chez les migrants, le fait de se trouver dans une société non musulmane suscite une démarche spirituelle personnelle.

Certains chercheurs trouvent très suspectes les spiritualités hybrides de gens qui circulent entre différents groupes religieux, les considérant amorphes, individualistes, voire nombrilistes. Notre recherche montre une autre facette de l'individualisation de la vie religieuse, soit les responsabilités et obligations qui s'y rattachent. En contexte d'abondance et de choix, la qualité de l'expérience religieuse

repose sur l'individu. Être « pèlerin », selon le terme d'Hervieu-Léger (*seeker*, si on veut) implique une prise de responsabilité pour la qualité et l'assiduité de sa propre vie spirituelle. Les jeunes, en particulier, cherchent des ressources spirituelles au-delà de leur milieu immédiat. Ils ont principalement recours à l'Internet pour parfaire leurs connaissances sur leur religion de naissance, chercher des avis sur des questions religieuses, faire du réseautage avec leurs coreligionnaires, trouver des rituels ou prières pour satisfaire leurs besoins ou pour découvrir d'autres spiritualités ou religions. S'ils forment des groupes de prière sur le Net (chez les musulmans et les évangéliques), ils font aussi des démarches actives dans la « vraie vie » : tenir un rituel, former un groupe de prière, etc. Par ailleurs, l'agentivité religieuse concerne aussi la créativité au niveau des rituels, particulièrement en ce qui a trait aux spiritualités centrées sur la nature (wicca, druidisme, néochamanisme), mais également, bien que dans une moindre mesure, dans les églises catholiques¹¹ et ailleurs.

L'apport du religieux

Une autre tendance traverse les différents courants religieux. Elle concerne l'apport de la religion pour les individus; quelle que soit, du point de vue des croyants, leur affiliation, la religion ou la spiritualité servent à donner sens aux difficultés de la vie : chômage, rupture, divorce, maladie... À l'instar des immigrants qui trouvent dans la religion des ressources symboliques importantes pour réinterpréter les souffrances associées à la mi-

gration et à l'établissement dans une nouvelle société, les gens nés au Québec y cherchent des outils symboliques qui leur permettent de donner un sens et de la valeur aux épreuves de la vie. Autre tendance généralisée : la guérison, ou du moins une certaine conception de la guérison et de la santé, demeure un phénomène présent au sein d'un grand nombre de rituels et de discours religieux actuels. On le remarque surtout chez les évangéliques, les catholiques charismatiques, mais aussi dans les courants dits « spirituels » qui ont émergé au cours des dernières années, comme le spiritualisme, le néo-chamanisme, le wicca ou diverses formes de yoga¹².

Évidemment, la culture d'origine des immigrants laisse son empreinte sur le religieux : la langue du culte, la musique, la nourriture servie lors des repas suivant les rituels, l'habillement des gens et le style de prière, de louange, la façon de faire le pèlerinage. Par ailleurs, la communauté religieuse acquiert des fonctions supplémentaires dans le cas des immigrants (voir l'article de Géraldine Mossière dans ce numéro). Pour leur part, les non-immigrants semblent s'orienter vers des regroupements basés sur les affinités religieuses (les groupes laïcs catholiques) ou bien vers des réseaux dont les frontières sont assez floues (groupes wiccans, druides, d'inspiration autochtone). Soulignons toutefois que les deux populations (natifs et immigrants) s'entremêlent, puisqu'il est rare de trouver un groupe religieux vraiment mono-ethnique à Montréal.

Quant aux tendances sectaires, on en trouve chez des immigrants, mais également chez les natifs.

Le vivre-ensemble religieux

La convivialité concerne la sociabilité entre égaux caractérisée par le partage, l'entraide et la confiance. Elle relève des dimensions « informelles et performatives » plutôt que du « formel et institutionnel »¹³. Le sociologue britannique Paul Gilroy¹⁴ parle d'un « vivre-ensemble » de proximité entre groupes religieux et ethniques différents où les particularités des uns et des autres ne représentent pas de problèmes insurmontables de communication ou de discontinuités incommensurables d'expérience. Cette convivialité intergroupes est très proche de l'idée du « cosmopolitisme religieux », de l'ouverture à la différence sans présumer pour autant la célébration de la différence, et ce à l'intérieur du religieux.

L'ouverture au sein du religieux à l'égard de la diversité ethnique à l'intérieur des groupes à vocation universelle s'observe assez souvent chez les catholiques et les musulmans, comme chez les évangéliques et chez les baha'is pour qui la « solidarité de croyance » prévaut sur les différences culturelles. Nous avons trouvé toutefois quelques exceptions chez les musulmans et chez les catholiques où des tensions se sont manifestées autour de différences culturelles et ethniques. Notons aussi l'expérience de pèlerins tamouls qui, au cours d'un pique-nique en grand nombre, se sont sentis mal accueillis, ou encore l'apparition de tensions religieuses entre les membres ouest-africains et

leurs confrères nord-africains dans un centre musulman en région.

Qu'en est-il de la convivialité entre les différents groupes religieux ? Dans les groupes spirituels fréquentés par les Québécois natifs, nous trouvons beaucoup d'exemples de ce type de cosmopolitisme. Ce genre de groupe ne pose pas d'objection à la conservation de l'identité religieuse initiale. Au contraire, celle-ci est parfois encouragée, comme dans le Centre Sai Baba. Certains groupes qui se définissent comme « églises » ne proposent pas une identité religieuse, voire confessionnelle, mais plutôt des outils spirituels. Leur discours met en valeur les diverses traditions religieuses du monde, comme dans la communauté « inter foi » à Sherbrooke, dans plusieurs églises spiritualistes à Montréal, ou de l'Église du Nouveau Penser. L'exemple le plus frappant du cosmopolitisme religieux concerne l'Oratoire Saint-Joseph, fréquenté par des croyants de confessions diverses. Le personnel de cette basilique a notamment adopté une approche inclusive, en permettant aux gens d'autres religions (groupes protestants, juifs, hindous ou bouddhistes) d'organiser des activités sur le site, à condition de ne pas incommoder les autres et de respecter l'identité catholique du lieu. L'Oratoire accueille aussi des événements qui mettent en valeur la diversité religieuse ainsi que la diversité culturelle à l'intérieur du catholicisme.

Vers une convivialité possible?

En conclusion, permettez-moi de souligner l'aspect suivant : les débats autour de la laïcité dans les médias donnent l'impression d'un Québec divisé entre des immigrants très religieux et pratiquants et des natifs athées ou presque. Si on adopte une vision large du religieux et de la croyance religieuse (spirituelle), les frontières entre les deux groupes — immigrants et natifs — sont beaucoup moins étanches. Notons, à cet égard, que l'engagement envers la société n'est pas forcément moindre dans les nouvelles spiritualités — nouvelles dans le contexte québécois, bien sûr — qu'elles soient d'inspiration orientale, centrées sur la nature, hybrides ou autres, bien que ce soit plus souvent le fait des individus que de la collectivité. On y trouve souvent un environnementalisme très fort, des attitudes assez progressistes par rapport au vivre-ensemble ethnoculturel et religieux, ainsi que par rapport à l'engagement social visant à combattre les inégalités économiques, sociales, de genre, etc.

On entend souvent parler de la « menace » ressentie par des Québécois francophones de « vieille souche » face à la religiosité visible des autres, bien que leur propre appartenance religieuse soit nominale, voire même virtuelle. Cependant, sur des centaines de Québécois pratiquants ou croyants interrogés au sujet de leur rapport avec d'autres religions, aucun n'a exprimé des attitudes négatives concernant les religions des autres. Par le fait même de leur propre cheminement, ils semblent moins

déstabilisés par les signes de religiosité des autres que leurs pairs « inactifs ». Ils sont engagés dans une « quête de sens » et donc, ils ont l'occasion de confronter leur lien avec le religieux. De plus, certains fréquentent des milieux spirituels marginaux et peuvent ressentir une certaine empathie envers les minorités religieuses « visibles ». Enfin, notre recherche montre que l'ouverture à la différence peut se vivre à l'intérieur même du religieux. Si l'espace ne nous permet pas de développer les détails observés sur le terrain, force est de constater que les résultats de notre recherche remettent en question l'idée préconçue que les différences religieuses constituent inévitablement une source de conflit social et de ghettoïsation. ●

1 Professeure au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et co-directrice du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM).

2 Le projet a bénéficié de l'appui financier du Fonds québécois de la recherche sur société et la culture (FQRSC), Québec, et du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH), Ottawa. Ont collaboré à cette recherche Deirdre Meintel (directrice), Marie-Nathalie Le Blanc, Josiane Le Gall et Claude Gélinas. Géraldine Mossière coordonne le projet. Les collaborateurs incluent Sylvie Fortin et John Leavitt de l'Université de Montréal, ainsi que Gilles Routhier et Raymond Lemieux de l'Université Laval.

3 Les rapports issus de la recherche sont en voie de publication en version abrégée et sont disponibles sur la page Web : <http://www.grdu.umontreal.ca/fr/publications-workingpapers.html>.

4 Raymond Lemieux, «Histoires de vie et postmodernité religieuse», dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.) *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, 1992, *Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, 11(1992):187-234.

5 Elizabeth Gagnon et Annick Germain, « L'autre, là où on ne l'attendait pas... Les lieux de culte des minorités ethno-religieuses », dans Michel Venne (dir.), *L'annuaire du Québec 2004*, Montréal, Fides, pp. 294-301.

6 Marie-Nathalie Le Blanc. (2002). « Processes of Identification among French-Speaking West Africans in Montreal », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol.34, no.3, Special Issues: The New French Fact in Montréal: Francization, Diversity and Globalization, pp. 121-141.

7 Selon le juriste Pierre Bosset, les demandes d'accommodement en matière de religion ne proviennent pas d'immigrants, mais plutôt de Témoins de Jéhovah et d'autres protestants, particulièrement en région : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2007/01/10/011-laicite-quebec2.shtml> (lien consulté le 17 juillet 2012).

8 Lorraine Derocher, *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse: Comprendre pour mieux intervenir*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007.

9 Pew Research Center, « U.S. Religious Landscape Survey », Washington, D.C., Pew Research Center, 2008, p.22. (En ligne: <http://religions.pewforum.org/>). Les auteurs précisent que ce chiffre ne prend pas en compte les multiples changements d'affiliation des individus, ni les changements de ceux qui retournent à leur affiliation initiale après avoir changé de religion.

10 Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 89-118.

11 David Koussens, « Vivre sa spiritualité dans le catholicisme. Des homosexuels en paroisse... et en Église? », dans, *Catholicisme(s). Lignes de force, interrogations et changements*, C.Béraud., F.Gugelot et I.Saint-Martin, (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.

12 Deirdre Meintel et Géraldine Mossière, « Reflections on Healing Rituals, Practices and Discourse in Contemporary Religious Groups », *Ethnologies*, vol. 33, no. 1, 2011, pp. 19-32.

13 Joanne Overing et Alan Passes, *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, London, Routledge, 2000, pp. xiii-xiv.

14 Paul Gilroy, « Multiculture in times of war : an inaugural lecture given at the London School of Economics », *Critical Quarterly* vol. 48, no. 4, 2007, pp. 27-45.