

UNIVERSITÉ D'OTTAWA

ÉCOLE D'ÉTUDES POLITIQUES

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

Unions opportunes ?

Droite évangélique, Parti conservateur et la question du
mariage entre conjoints de même sexe au Canada

REMIS À DIMITRIOS KARMIS

LE 17 DÉCEMBRE 2012

PAR : JEAN-PHILIP GUY

REMERCIEMENTS

À ceux et celles qui sont toujours là,

À Dimitri, à qui je dois ce retour inespéré,

À ma mère et mon père pour leur soutien indéfectible,

À Sandra, sans ton amour je n'aurais jamais pu me rendre jusqu'ici.

À celles qui sont parties,

À Arlette avec qui j'aurais aimé partager ce moment (et tout le reste!),

À Ginette, qui m'a montré en six semaines ce que signifiait le mot courage,

Vous êtes parties trop tôt.

Table des matières

Remerciements.....2

1) Introduction5

Chapitre 1 :Évangélicisme et politique aux États-Unis

1)Introduction 9

2) La droite évangélique : foi et politique

2.1) Bref historique de l'évangélicisme. 10

2.2) Bases théologiques de l'évangélicisme 11

2.3) Après ou avant? Eschatologies évangéliques et action politique 13

3) Idéologies et politique : évangélicisme et droite américaine 16

3.1) « Nous reviendrons » : du retrait temporel des évangéliques jusqu'aux années cinquante. 17

3.2) Renaissance de la droite américaine : le conservatisme fusionniste et son corolaire anticommuniste 18

3.3) Évangéliques et politique américaine : des idées derrière l'opportunité anticommuniste. 23

4) De l'importance du temporel : le retour politique des évangéliques 28

4.1) *For the times, they are a-changin'*: mouvements sociaux et mobilisation politique de la droite évangélique aux États-Unis 29

4.2) Réalignements politiques du Nord au Sud : opportunités et allégeances politiques. 29

4.3) Importance de la *New Right*: Une idéologie pour en politique les amener tous, et dans le conservatisme, les lier. 31

4.4) : Du haut vers le bas, puis du bas vers le haut : la *Christian Coalition* et la nouvelle cible de l'évangélicisme politique. 35

4.5) La gouvernance « Au nom du Père » : du dominionisme, du reconstructionnisme et de la Bible comme gouvernement. 37

5) Conclusion. 39

Chapitre 2 : Mouvement et environnement, pertinence et utilité de l'approche des *Political Opportunity Structures* 40

1)Introduction 41

2) La société civile dans les rues : de la foule au mouvement 43

2.1) Approches classiques : libéralisme, marxisme, psychologie des foules. 44

2.2) Approches contemporaines I : les modèles classiques. 46

2.3) Approches contemporaines II : la mobilisation des ressources 49

2.4) Approches contemporaines III : la perspective culturaliste des nouveaux mouvements sociaux 53

3) De l'environnement politique du mouvement : explication de la structure des opportunités politiques. 55

3.1) Processus politiques et structure des opportunités politiques : premières approches. 56

3.2) McAdam, le processus politique et le soulèvement des noirs américains. 62

3.3) Sydney Tarrow et le pouvoir des mouvements sociaux 63

- 4) La structure des opportunités politiques dans le cadre de notre mémoire. 64
- 5) Conclusion 72

Chapitre 3 :Évangélicanisme canadien, Parti conservateur et mariage entre conjoints de même sexe : quelle opportunité ? 74

- 1)Introduction 74
- 2) Évangélicanisme canadien et mobilisation politique 76
 - 2.1) Bref historique de l'évangélicanisme canadien 77
 - 2.2) Du conservatisme religieux au conservatisme religieux et politique 81
- 3)Mariage entre conjoints de même sexe, évangélicanisme et Parti conservateur 83
 - 3.1) Concurrents dans le régime politique : l'utilité d'une approche basée sur l'étude des processus politiques. 84
 - 3.2) De la libération au mariage : les mouvements LG 85
 - 3.3) Alliance stratégique : l'union des forces socialement conservatrices 91
- 4) Conclusion 93

Conclusion 96

Bibliographie 100

Introduction

Le verbe tiré des Écritures surprend. Sa clarté, sa rigidité fascinent. Sans être d'accord avec celui-ci, on reste néanmoins pantois devant cette verve qui semble anachronique. C'est en cela que l'étude de ces mouvements « purs » (dans le sens que lui donne Melucci [1980]2007) et sans compromission est intéressante. Cependant, la clarté de ces « lumières » diffusées par les plus fervents prosélytes, nous empêche souvent de distinguer les éléments plus modestes dans l'organisation de ces mouvements. Ainsi, pour certains, les idéologues tels que Pat Robertson, Jerry Fallwell et T. T. Shields prennent toute la place. On considère leurs opinions comme représentatives de l'ensemble de leur mouvement. Affublés d'une visibilité extraordinaire, on attribue à ces forces religieuses des pouvoirs d'influence à la hauteur de leurs affirmations.

Qu'en est-il vraiment ? Peut-on examiner, au-delà des grandes affirmations, la portée, mais aussi les modalités de l'expression de ces forces conservatrices religieuses, surtout protestantes, et plus spécifiquement, évangéliques ? Doit-on nous rendre, face à des arguments structuraux, qui prônent la place naturelle de la religion en politique¹ ? Le mémoire que nous présentons offre une réponse possible à ces questions, qui s'imbriquent une dans l'autre. Ainsi, en allant plus loin que les affirmations et les groupes particulièrement radicaux, nous souhaitons nous inscrire dans une tradition qui favorise l'agentivité (*agency*) des groupes. Dans cette perspective, l'action des mouvements sociaux peut s'expliquer, en partie, par la poursuite de leurs intérêts à l'intérieur d'un contexte politique spécifique.

En ce qui a trait aux mouvements de la droite religieuse, leur mobilisation survient souvent en réponse à des événements qui heurtent leurs intérêts socialement conservateurs. C'est ainsi que plusieurs auteurs (Belin 2011; Berlett et Lyons 2000; Diamond 1995; Farney 2012; Fetner 2008;

¹ En ce sens l'utilisation abusive de Bellah (1967) est révélatrice. Cet auteur utilise la notion de religion civile pour montrer comment le « Dieu » souvent nommé n'est pas tant chrétien, que la manifestation divine d'un intérêt national.

Malloy 2009; McDonald 2010; Utter et Storey 2007), démontrent l'importance de la lutte pour les droits civiques, dans l'irruption politique des forces de la droite évangélique. Après ce grief initial qui permet la première mobilisation, nous voyons comment ces mouvements seront d'abord organisés par des éléments du Parti républicain, pour finalement organiser celui-ci autour de leurs propres demandes.

Dans le cas canadien, l'influence des forces religieuses est plus difficile à cerner. Contrairement aux États-Unis, il n'existe aucune loi au Canada séparant l'Église de l'État. C'est ainsi que, comme le mentionne Katzenberg (2000 : 289-290), les dénominations les plus importantes (protestants traditionnels (*mainline*) et catholiques), sont près des pouvoirs politiques canadiens. Cette proximité aux structures politiques va mener éventuellement à une sécularisation de ces églises quand les pouvoirs auxquels ils sont attachés vont se séculariser. Dans le cas des évangéliques, comme ceux-ci sont surtout retirés dans leurs propres institutions (Stackhouse 1993), cette évolution n'a pas lieu². Dès lors, dans le dernier tiers du XXe siècle, les forces évangéliques sont toujours très pratiquantes, ne s'étant jamais suffisamment approchées des instances temporelles pour que cela ait un quelconque effet modérateur sur leurs opinions. Leur « arrivée »³, en politique fédérale, spécifiquement autour des débats entourant la loi sur le mariage entre les conjoints de même sexe, peut donc paraître surprenante. Comment peut-on expliquer cette irruption soudaine, en politique fédérale canadienne, d'enjeux importants pour la droite évangélique ? Selon nous, le contexte politique canadien de l'époque offre une piste d'explication. Notre hypothèse est donc que la question du mariage entre conjoints de même sexe a généré une structure d'opportunités favorable à l'émergence de liens de nature politique entre la droite évangélique et le Parti

² On croit souvent à tort que les organisations religieuses sont plus près des institutions politiques aux États-Unis qu'au Canada. Une situation d'extrême proximité comme celle vécue à l'époque du Gouvernement Duplessis serait inconstitutionnelle aux États-Unis. Cela dit, comme les évangéliques sont de plus en plus identifiés au Parti républicain, cela est en train de changer. De plus en plus d'Américains identifient la religion évangélique au Parti républicain. Cette situation cause d'ailleurs beaucoup de soucis à des congrégations qui voient des membres plus modérés, ou démocrates, les quitter pour d'autres lieux (voir à ce sujet Campbell et Putnam (2012)).

³ Les communautés évangéliques étaient politiquement actives avant ce temps, comme nous le verrons dans le chapitre 3.

conservateur du Canada. Nous verrons en effet, que comme dans le contexte américain, la présence d'un parti politique socialement conservateur va profiter aux forces de la droite évangélique⁴.

Nous tenterons donc, d'abord, d'isoler la droite évangélique dans ses éléments constituants. Ainsi, nous commencerons par exposer une certaine définition d'un évangélisme militant.⁵ Ensuite, nous verrons comment la (re)naissance de la droite américaine, la redéfinition de ses principes, puis sa politisation explicite, modifient durablement le terrain idéologique. En ce qui concerne le contexte, nous expliquerons par la suite comment les mouvements sociaux des années 70, plus spécifiquement celui des droits civique, montre l'exemple à suivre d'une mobilisation réussie.

Nous continuerons en expliquant comment la théorie des processus politiques (*political processes*) (PP) élaborée d'abord par Rule et Tilly (1975), puis raffinée par McAdam (1982), Tarrow (1994, 2012) et Meyer et Staggenborg (1996), entre autres, nous aide à comprendre non seulement les raisons de l'implication politique de ce mouvement, mais aussi le moment de leur émergence. En ce sens, le concept de structures des opportunités politiques (SOP), d'abord pensé par Eisinger (1973), va se montrer très utile. Ces précisions théoriques vont ensuite nous aider à comprendre l'émergence particulière de la droite évangélique canadienne, dans le cadre de l'adoption de la loi sur les mariages entre conjoints de même sexe.

Un bref historique de l'évangélisme canadien démontrera la nature de cette dénomination, qui détone avec sa version américaine, surtout dans la forme que prend son engagement politique. Nous verrons comment l'arrivée du Parti conservateur du Canada permettra de légitimer les valeurs et opinions de ce courant, jusque-là assez marginal en politique fédérale canadienne. Cela nous amènera à restreindre substantiellement la portée des affirmations de ceux qui voient en cette

⁴ Voir Farney (2012), Malloy (2009, 2011, 2011a), McDonald (2010), Nadeau (2010), Rayside (2011), Reimer (2011) Smith (2007, 2008, 2008a, 2008b, 2010),

⁵ Van Geest (2007) démontre d'ailleurs comment il faut bien différencier les orientations politiques de diverses dénominations évangéliques, qui ne sont pas toutes conservatrices.

mouvance une sinistre et insidieuse force politique à deux pas d'une mainmise sur la société canadienne. D'un même souffle, nous définirons les objectifs politiques réels et les modalités d'action de ceux qui voudraient utiliser les valeurs de cette mouvance dans le cadre d'un projet politique socialement conservateur. Nous verrons que l'influence de cette mouvance est assez restreinte dans le cadre de la politique canadienne.

Commençons donc par un aperçu historique qui va nous permettre de comprendre de quelle façon les groupes évangéliques de droite en sont venus à s'impliquer en politique partisane. Nous verrons que le prosélytisme inhérent à leur foi les prédisposait à se mobiliser politiquement, mais qu'il fallu attendre un contexte politique favorable pour que cette mobilisation en vienne à se concrétiser de façon durable.

Chapitre 1

Évangélicisme et politique aux États-Unis

« The Communists are today spraying the world with ideological and propaganda missiles designed to create a deadly cloud of Marxism-Leninism. The deadliest of these Communist missiles [...] are being directed against the Christian pulpit. Communist gunners, with special ideological training and schooled in atheistic perversity, are « sighting in » the clergy - hoping to shatter, immobilize, and confuse this powerful form of idealism, morality, and civic virtue. »

-J. Edgar Hoover, *Christianity Today*, 1960

1) Introduction

Cette citation, tirée de Diamond (1995 : 101), illustre bien les liens présents, dès l'après-guerre, entre les autorités politiques et les courants chrétiens de droite. L'hypothèse de ce mémoire porte sur les liens entre la droite évangélique et le Parti conservateur du Canada. L'objectif général de ce chapitre est donc de comprendre l'émergence de cette mouvance, de la circonscrire dans le temps et l'espace, et de montrer comment elle a pu saisir les opportunités qui se sont présentées à elles afin de devenir une force politique majeure. C'est pour cela, selon nous, qu'il nous faut étudier l'évolution de sa manifestation américaine. En effet, nous pourrions utiliser ces points que nous mettrons en relief afin d'expliquer les particularités du cas canadien ce qui nous aidera, par la suite, à départager les mouvements canadiens et américains. Nous arriverons donc à comprendre en quoi ces mouvements partagent ou non certaines caractéristiques, et ce que cela implique pour le contexte politique canadien.

Nous commencerons donc par présenter les bases théologiques générales du mouvement protestant évangélique proprement dit. Nous expliquerons ensuite comment les membres de cette mouvance disparurent, un moment, de l'arène politique. Par la suite, nous montrerons comment l'idéologie conservatrice « fusionniste », qui lie les courants libertaires et conservateurs

traditionalistes, sous l'égide de l'anticommunisme, fournira un nouveau point d'entrée pour cette force politique. À cet anticommunisme primaire, s'ajoutera, en réaction aux changements sociaux des années soixante et soixante-dix, la sphère de la défense/promotion de la famille traditionnelle et la lutte contre « l'humanisme séculier ». Nous expliquerons, finalement, cette nouvelle implication à la lumière de la « théologie dominioniste » (*dominion theology*), courant qui, modéré, sert de socle philosophique à plusieurs de ces mouvements. Commençons par les croyances particulières de la théologie évangélique.

2) La droite évangélique : foi et politique.

2.1) Bref historique de l'évangélicisme.

Qu'est-ce que l'évangélicisme, ou le protestantisme évangélique? En quoi peut-on différencier ces croyances de celles des autres chrétiens? Il faut d'abord souligner le manque de précision des catégories utilisées dans la littérature. Une définition précise s'impose donc. Une partie de la réponse se trouve d'abord dans le contexte historique de la naissance de ce courant de pensée théologique que nous décrirons brièvement ici.

En premier lieu, son étymologie se rapporte directement au terme de Grec ancien, *evangelion*, qui signifie « la bonne nouvelle » (Utter et Storey 2007 : X). Cependant, une fois cela établi, il s'avère qu'au cours des siècles où il a été utilisé, le terme s'est appliqué à de nombreux groupes et qu'il a changé de signification à plusieurs reprises (Belin 2011 :77; Utter et Storey 2007 : X). Depuis les années 40, on l'utilise pour désigner ces évangéliques américains qui souhaitent se distinguer des fondamentalistes.

Selon Utter et Storey (2007 : X), cette distinction n'est que superficielle, ou à tout le moins uniquement révélatrice d'intensité ou de ferveur religieuse et non du contenu des croyances. Belin

(2011 : 89-93), quant à elle, note que les « fondements » [*fundamentals*] sont développés lors de conférences tenues à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, en réponse à des « normes protestantes [qui] avaient été mises à mal par les questionnements du siècle de l'industrialisation. » (Belin 2011 : 89). Ces « fondements » chrétiens tiennent à certains principes : « l'incarnation de Jésus, Fils de Dieu et Dieu lui-même, la naissance virginale du Sauveur, sa mort expiatoire sur la croix pour le salut des humains, la résurrection corporelle à la fin des temps, la réalité du péché, qui sépare de Dieu et rend l'expiation nécessaire, le salut par la Grâce et l'autorité de la Bible infaillible [dans le sens anglais *d'inerrancy*, sans erreurs] » (Belin 2011 : 89-90). Nous verrons que la plupart de ces exigences sont remplies par le corpus évangélique, et qu'il devient dès lors difficile de différencier les évangéliques des fondamentalistes, encore plus dans le contexte de leur implication politique. Ainsi, Berlett et Lyons (2000 : 205) regroupent fondamentalistes, pentecôtistes et « charismatiques » sous l'égide d'une « broadly defined evangelical subculture ». Finalement, Lambert (2010 : 204) démontre que dès les années 60, il y a eu « a blurring of the line between the terms « fundamentalist » and « evangelical » », et qu'au niveau de la pratique, cette classification ne tenait plus la route. Dès lors, aux fins de ce mémoire, l'appellation évangélique englobera à la fois les évangéliques et les fondamentalistes, ces derniers étant des évangéliques qui prennent la Bible encore plus littéralement⁶. Ceci nous mène donc à examiner en quoi consistent les croyances évangéliques. Nous verrons comment elles permettront au mouvement de justifier son implication dans les affaires temporelles.

2,2) Bases théologiques de l'évangélicisme

Les « critères » de la foi évangélique diffèrent selon les auteurs (Gallup cité dans Lambert 2010 : 203; Utter et Storey : 2007 : IX; Belin 2011 : 78-81). La catégorisation de Belin est la plus

⁶ Le mouvement dominioniste que nous verrons plus loin, est un bon exemple de fondamentalisme chrétien.

exhaustive et la mieux étayée, et c'est celle-ci que nous allons utiliser. Ainsi, on peut qualifier d'évangélique celui ou celle qui :

1. reconnaît le principe d'inerrance de la Bible;
2. a vécu une « nouvelle naissance » en religion;
3. entretient une relation directe et personnelle avec Jésus-Christ;
4. respecte les valeurs morales;
5. a un devoir d'évangélisation.

Ces lignes directrices génèrent une vision du monde singulière qui mérite d'être explorée davantage. Ainsi, le premier principe, celui de l'inerrance de la Bible, signifie que celle-ci est reconnue comme la parole directe de Dieu. Dès lors, on ne doit pas analyser narrativement ou historiquement le contenu de la Bible. Selon une telle perspective, la Bible est un objet sacré, témoin de la parole divine, que l'on ne peut remettre en question (Belin 2011 : 79). Le deuxième principe la « nouvelle naissance » en religion s'avère être l'élément déterminant de la nouvelle vie chrétienne. Il s'agit d'un rite de passage essentiel où la foi est réaffirmée. Il peut prendre diverses formes, mais s'apparente à un baptême, où l'on (re)confirme sa foi. Le troisième principe, cette relation personnelle avec Jésus-Christ, implique un dévouement tout particulier à celui-ci, au-delà de toute dénomination (Belin 2011 : 80). Il faut se rappeler qu'à la base de la Réforme se trouve une critique virulente de la corruption endémique de l'institution de l'Église catholique de Rome. La relation est donc « personnelle » parce qu'elle ne s'embarrasse pas de la médiation d'un agent extérieur, mais se veut directe, entre le croyant et Jésus. Selon le quatrième principe, se dit « évangélique » celui ou celle qui respecte les valeurs morales, mais qui, tout particulièrement, s'inscrit en porte à faux contre tout relativisme moral. Le bien et le mal existent de façon absolue et, nous le verrons, ceci mène à la lutte particulièrement féroce que les groupes évangéliques font à un concept général qu'ils appellent « l'humanisme séculier ». Finalement, les évangéliques doivent être prosélytes. Inclus dans les préceptes évangéliques est ce devoir de faire connaître la « bonne

nouvelle ». Dès lors, il ne faut pas s'étonner de l'existence de ces émissions télévisées et radiophoniques, de ces églises immenses et de ces campagnes militantes : il en va de leur foi même de faire connaître celle-ci. Chacun devrait être prophète en son pays, et ailleurs.

Ce portrait des croyances les plus importantes permet d'expliquer, du moins en partie, la ferveur de ces dénominations⁷. En effet, tout dans ces principes trace le portrait d'individus aux croyances extrêmement rigides, d'un aspect très personnel, mais qui s'ouvrent aussi sur le monde. Il s'agit d'une combinaison particulièrement propice à l'implication politique. Cependant, si les évangéliques se créent un monde, ils créent aussi un non-monde, une apocalypse, une révélation. La façon dont ils conçoivent ces fins du monde influence aussi leur action politique.

2.3) Après ou avant? Eschatologies évangéliques et action politique

Les eschatologies évangéliques ont ceci en commun : Jésus reviendra un jour sur Terre et les chrétiens qui lui sont fidèles seront récompensés. Au contraire, les incroyants et les hérétiques seront punis. Elles comprennent aussi diverses périodes troubles, ou tribulations, et impliquent, pour la plupart, une grande confrontation finale dans un endroit situé au Moyen-Orient qui se nomme Armageddon. Là où il y a divergence, c'est dans le moment de son retour, et surtout dans la foi que placent les évangéliques dans ces conceptions. Le « Facteur Armageddon » (McDonald 2010) existe, mais il n'est pas compris de la même façon par tout le monde. Pour le besoin de ce mémoire, nous n'entrerons pas dans le détail des deux grandes conceptions, pré- et postmillénaristes. Nous allons plutôt nous concentrer sur les deux grandes catégorisations et sur ce qu'elles impliquent en tant que vecteurs d'activité politique. Nous verrons plus loin comment ces deux perspectives s'intègrent dans une même théologie politique nommée « dominionisme ».

⁷ Cette ferveur ne se limite pas au contexte américain, voir entre autres Stackhouse (1993, Introduction). Il explique ainsi, que même si les évangéliques canadiens sont beaucoup moins nombreux que les protestants traditionnels (*mainline*) ces premiers sont beaucoup plus actifs, tant religieusement que politiquement.

La première conception, dite « prémillénariste », stipule le retour du Christ sur Terre après une période plus ou moins longue de catastrophes nommées « tribulations ». Cette approche implique une attention toute particulière portée aux signes de « la fin des temps » (End Times). D'ailleurs, en lisant MacDonald (2011) et Belin (2011), on peut en voir un exemple dans le retour des Juifs en Israël. Ainsi, pour plusieurs de ces croyants, ce retour signifie le début d'une des dernières périodes appelées « dispensations », qui précèdent le retour du Messie. Au plan politique, cela crée des perceptions uniques de dessein divin, qui sont plaquées sur des mesures adoptées par les gouvernements. Elle fait de cette communauté des alliés naturels d'Israël. Cette situation est paradoxale, car la plupart des prémillénaristes se soucient d'abord « with converting as many people as possible before the End Times » (Berlett et Lyons 2000 : 248), chose à laquelle les juifs d'Israël « risquent » de s'opposer. Des deux côtés, on semble, par opportunisme politique, observer une politique d'aveuglement volontaire. D'un côté, les évangéliques passent outre au fait que les juifs israéliens ne sont pas chrétiens. De l'autre, les juifs israéliens laissent aussi passer le fait qu'ils devront se convertir au christianisme afin de survivre à l'éventuelle apocalypse. Cette prise de position théologique n'est cependant pas naturellement porteuse d'engagements politiques, puisqu'elle inscrit les actes temporels dans une histoire déjà tracée d'avance. Nous verrons plus loin comment le « dominionisme » poussera ces croyants plus passifs à s'impliquer.

Selon la deuxième conception, celle que l'on nomme « postmillénariste », que le Christ reviendra sur Terre une fois que les « gens de foi » se seront saisis des institutions temporelles. Après un millénaire de contrôle du temporel par le spirituel, la Terre est rendue prête au retour du Messie. Ceci implique forcément la subjugation de tous les « éléments » non chrétiens de celle-ci. Cette approche favorise l'implication politique des évangéliques, qui tentent d'accélérer le retour du Christ en prenant le « contrôle » de certaines institutions. En effet, car si les prémillénaristes

cherchent à convertir les non-chrétiens, « postmillennialists are more concerned with long-term changes in society » (Berlett et Lyons 2000 : 248), et c'est une différence importante.⁸

Cette section nous a permis de présenter les croyances évangéliques. Ce portrait global nous permet d'envisager pourquoi et comment les évangéliques en sont arrivés à s'impliquer politiquement. Leurs croyances sont rigides et tournées vers l'extérieur dans un monde divisé entre ceux qui croient et ceux qui devraient croire. Elles structurent la vision du monde des évangéliques et les amènent à appuyer des factions politiques pour des raisons religieuses et morales, ce qui change la donne politique américaine. Finalement, ces croyances font d'eux des citoyens très engagés dans le processus politique, ce qui les amène à avoir un poids politique important.

Dans la prochaine section, nous nous concentrerons sur les idéologies politiques qui émergent dans l'après-guerre, et qui favorisent l'entrée des forces évangéliques en politique. Nous commencerons par montrer comment deux courants d'apparence incompatibles, le libertarisme et le conservatisme traditionaliste, se lieront. Sous l'égide d'une lutte contre le communisme, et avec l'aide de la revue *The National Review*, ces deux courants forgeront une alliance circonstancielle et éclairée qui créera des opportunités politiques aux fins du conservatisme religieux évangélique. Tarrow (2012 : 78) définit les opportunités politiques ainsi : « by political opportunities, I mean *consistent - but not necessarily formal, permanent or national signals to social or political actors that either encourage or discourage them to use their internal resources to form social movements* ». Dans le cas qui nous concerne, à travers l'anticommunisme, les chrétiens trouveront un point d'entrée dans la politique américaine.

Ensuite, nous tenterons d'éclairer cette conception du rôle politique qui se nomme dominionisme. Cette théologie, développée par R.J. Rushdoony, est cruciale. Il s'agit d'une approche qui prône la création d'un régime théocratique orientera, une fois diluée, les actions politiques des groupes évangéliques. Sa nature ouvertement politique rendra légitime, à la fois pour

⁸ Il s'agit d'ailleurs d'une précision que McDonald (2010) ne fait pas dans son ouvrage. Son *Facteur Armageddon*, n'existe que pour les prémillénaristes.

les prémillénaristes et les postmillénaristes, l'implication dans les institutions temporelles afin de les transformer pour les rendre compatibles avec une morale biblique extrêmement rigoriste.

3) Idéologies et politique : évangécalisme et droite américaine

3.1) « Nous reviendrons » : du retrait temporel des évangéliques jusqu'aux années cinquante.

La mobilisation politique des évangéliques n'est pas nouvelle. Nous avons parlé précédemment de l'élaboration, à la fin du XIX^e siècle, de « fondements » religieux qui devaient permettre aux croyances chrétiennes de composer avec les innovations sociales et technologiques de la modernité. Ainsi, les évangéliques firent connaître leur influence au cours de la Première Guerre mondiale en s'impliquant dans la campagne de tempérance, qui mena à « l'adoption en 1919 du Dix-huitième Amendement de la Constitution américaine, à l'origine de la prohibition » (Belin 2011 : 91).

Cependant, un événement mit un terme à leur implication politique. Il s'agit, curieusement, d'une victoire juridique qui mena à la suspension temporaire de leurs activités. Le point de départ de cette lutte fort médiatisée, baptisée « procès du singe », est la signature, en 1925, du Butler Act. Celui-ci « interdisait l'enseignement de la théorie de l'évolution dans toutes les universités et écoles publiques de l'État [du Tennessee] » (Belin 2011 : 91), afin de favoriser la vision d'un monde créé tout entier par Dieu. Cet événement tire cependant son nom réel, le « *Scopes Trial* », de John Scopes, un jeune instituteur qui s'opposait à cette interdiction. Défendu par l'*American Civil Liberties Union*, il devint célèbre dans la défaite. L'amende qui lui fut imposée n'a pas été célébrée par les conservateurs religieux. En fait, « the case proved to be a substantial embarrassment not only to fundamentalists but to all evangelicals, who were widely portrayed as ignorant, backward, and irrational » (Berlett et Lyons 2000 :205) par les médias de l'époque.

Dès lors, après cet échec, la plus grande partie de ce mouvement décida de retourner vers ses bases et de s'appliquer à attiser la ferveur des croyants. C'est ainsi qu'apparurent des prêcheurs comme Billy Graham, Oral Roberts et Pat Robertson, qui lancèrent, chacun à leur tour, nombre de « croisades », desquelles naquirent les premières mégaéglises, lieux de cultes surdimensionnés et symboles du renouveau évangélique. (Berlett et Lyons 2000 : 205; Belin 2011 : 93-94; Utter et Storey 2007 : 4-6; Diamond 1995 : 95-103).⁹ En réponse au relâchement des règles de diffusion (Diamond 1995 : 97-98), on vit apparaître des programmes presque entièrement dédiés aux questions religieuses. C'est là que naquirent la *National Association of Evangelicals* (NAE) (Diamond : 1995 : 95), lobby évangélique qui avait travaillé afin d'arriver à cet assouplissement des règles de diffusion. Le « message évangélique » se propage très rapidement à cette époque, pour devenir de plus en plus présent.

Autre élément majeur, l'apparition, de la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la fin des années 60, d'un courant de pensée conservateur qui allait s'avérer compatible à la mobilisation politique des évangéliques. Ce courant qui mélange un modèle économique « libertaire » avec le conservatisme traditionnel, tout cela sous l'égide d'une lutte contre le communisme, jettera les bases de l'édifice idéologique qui favorisera la mobilisation des évangéliques. Dans la prochaine section, nous aborderons ce mouvement, nommé « fusionnisme », et verrons comment celui-ci aidera les évangéliques à s'intégrer à la vie politique.

3.2) Renaissance de la droite américaine : le conservatisme fusionniste et son corolaire anticommuniste

L'analyse idéologique d'un mouvement est cruciale. Ainsi, selon Saurette et coll. (2009 : 14), « les théories politiques sont intimement liées à la politique concrète et aux politiques publiques,

⁹ Nous verrons comment, au chapitre 3, les évangéliques canadiens vont adopter cette approche. Ils demeureront, eux-aussi, très longtemps dans leurs propres institutions (Stackhouse 1993).

non seulement parce que les théories ont historiquement influencé les grandes valeurs et les principes qui orientent les politiques publiques, mais aussi parce que les développements théoriques et conceptuels contemporains de la théorie politique peuvent avoir une influence directe sur la façon dont les principaux leaders d'opinion perçoivent les paramètres des politiques publiques. » Ainsi, l'étude de l'idéologie de la droite américaine dans l'après-guerre nous permet de comprendre comment ont pu s'imbriquer des concepts peu compatibles que sont le libéralisme économique et le conservatisme traditionaliste.

D'ailleurs, Saurette et coll. (2009 : 27) se demandent « pourquoi des principes aussi opposés historiquement que le libéralisme classique de marché et le conservatisme se sont unis pour former le tout quelque peu contradictoire que représente l'idéologie conservatrice néolibérale au sein de la droite contemporaine au Canada et aux États-Unis ». On peut trouver une réponse à cela dans l'étude de Cochrane (2010). En effet, celui-ci cherche à déterminer le rôle de l'idéologie dans les habitudes des électeurs canadiens. Il remet ainsi en question la notion de *brokerage*, qui selon Carty et Cross (2011), caractérise la politique fédérale canadienne. Les conclusions de Cochrane proposent que les croyances de droite et de gauche sont importantes pour les électeurs. Selon lui, les idées de gauche sont regroupées dans une seule catégorie idéale d'égalité, alors que celles de droite sont divisées en trois catégories : croyance dans la divinité des Écritures (*belief in the divinity of scriptures*), croyance dans l'efficacité du libre-marché (*belief in the efficiency of free market capitalism*) et une croyance dans la supériorité de son groupe (*belief in the superiority of one's group*) (Cochrane 2010 :588). Ce qui est remarquable dans l'étude de Cochrane, est qu'il arrive à souligner de façon quantitative, ce qui l'est le plus souvent de façon théorique, comme nous le verrons dans la section suivante.

Ainsi, Farney (2012 : chap.1) propose une théorisation du conservatisme en trois axes principaux. Ces axes rejoignent la catégorisation de Cochrane. Il affirme qu'il existe trois grands courants de la pensée conservatrice : les conservateurs traditionalistes (*traditionalists*), les conservateurs économiques (*laissez-faire conservatives*) et les conservateurs sociaux (*social*

conservatives). Les conservateurs traditionalistes trouvent leur origine dans les écrits de Burke sur la Révolution de 1789¹⁰. Selon une telle perspective, chaque société possède des structures immuables, qu'on ne peut que changer graduellement. Ses trois valeurs centrales sont « authority, allegiance and tradition » (Farney 2012 : 15). La religion n'a sa place dans une telle perspective que dans la mesure où celle-ci facilite la stabilité sociale (Farney 2012 : 15). Les traditionalistes se retrouvent dans la catégorie « croyance dans la supériorité de leur groupe » de Cochrane, surtout en ce qui a trait aux notions hiérarchiques d'autorité et d'allégeance. On définit la deuxième approche, le conservatisme économique, ainsi : il s'agit essentiellement des positions proposées par des « classical liberals who fear that human freedom is threatened by the growth of government » (Farney 2012 : 17). Leurs conceptions se retrouvent particulièrement, comme nous le verrons plus en détail, dans les écrits de Hayek, particulièrement dans *La route de la servitude*. Soucieux de la taille du gouvernement, ils ne désirent pas que l'État s'occupe de questions sociales. Ces conservateurs économiques se retrouvent évidemment dans la catégorie « croyance dans la supériorité de son groupe ». On retrouve finalement, comme dernière école de pensée, les conservateurs sociaux, qui croient en l'utilisation de l'État afin de promouvoir une morale traditionnelle (Farney 2012 : 23). Contrairement aux tenants des deux premières approches, pour eux, le « social » fait partie du politique et ils utilisent ce dernier afin d'agir sur le premier. La famille devient l'unité politique de base, et les conservateurs sociaux construisent leur approche autour de mesures qui cherchent à la protéger. Ils s'opposent ainsi à des mesures qui favoriseraient le divorce (moins maintenant), l'avortement et l'homosexualité. Cette vision foncièrement, mais pas obligatoirement, religieuse se base en grande partie sur les écrits de Neuhaus (1984), où il affirme l'origine religieuse des institutions américaines, maintenant vidées de leur substance (d'où le *Naked Public Square*) par la sécularisation insensée de celles-ci (résumé dans Farney 2012 : 25). Cette approche recoupe les croyances sur la sainteté des écritures, relevée par Cochrane. Dans le cadre canadien, ces trois forces seront réunies seulement lors de l'arrivée du

¹⁰ À ce sujet, voir Burke ([1791]2009 :37-39).

Parti conservateur (Farney 2012 : chap.7). Aux États-Unis, cela arrivera beaucoup plus tôt. Résumée, l'union de ces forces, telle que nous la verrons dans sa version initiale fusionniste, dépend premièrement de l'établissement d'une cause commune, et puis d'un calcul politique explicite, donc d'une vision à long terme, qui empêchera les failles idéologiques du mouvement de le faire éclater.

Selon Berlett et Lyons (2000 : 200), l'après-guerre constitue une période sombre pour la droite et le conservatisme américain. En fait, ils dénotent avec justesse que ce mouvement cherchera d'abord à se distinguer du fascisme. Il marginalisera rapidement la droite raciale et antisémite, qui formait pourtant jusqu'à ce moment, une partie importante du mouvement conservateur américain (voir Berlett et Lyons 2000 : Chapitres 3, 5 et 9; Diamond 1995 : Chapitres 3 et 6). C'est donc dans ce contexte que l'on voit naître un mouvement intellectuel (Diamond 1995 : 35) nommé fusionnisme.

Brièvement résumés, les trois principes du fusionnisme sont « economic libertarianism, social traditionalism, and militant anticommunism » (Berlett et Lyons 2000 : 200). Ce mouvement n'est pas qu'intellectuel, cependant. Diamond (1995 : 29) contextualise son émergence : « Fusionism [simply put] was the historical juncture at which right-wing activists and intellectuals focused, diversely, on the libertarian, moral-traditionalist and, emerging anticommunist strains of conservative ideology, recognized their common causes and philosophies, and began to fuse their political agendas ». Dès lors, on est en présence d'un mouvement intellectuel qui cherche à changer la nature du paysage politique américain de l'après-guerre.

Au milieu des années 40, les États-Unis sont loin des principes de « laissez-faire » social, économique et international qui les avaient caractérisés jusqu'à ce moment. En effet, les politiques intérieures sont celles du *New Deal* de Roosevelt, et leur popularité ne se dément pas. Il s'agit aussi de l'âge d'or de la production industrielle américaine et de l'apogée du syndicalisme américain. À l'international, les grands succès de la Deuxième Guerre mondiale et la nouvelle lutte contre le communisme sont toujours frais à l'esprit des citoyens, et plus personne à l'époque ne pourrait

suggérer un retour à l'isolationnisme. À ce moment dans l'histoire, la droite doit donc se redéfinir et tenter de s'unir afin de s'opposer aux mesures interventionnistes ayant cours à l'époque.

Diamond (1995) attribue la naissance du fusionnisme à un trio d'intellectuels. Premièrement, Russel Kirk et sa publication de *The Conservative Mind* en 1953 propose les idées traditionnelles du conservatisme, liées à la préservation des inégalités et de l'ordre moral de la société (Diamond 1995 : 29). Deuxième figure majeure du conservatisme de l'après-guerre, Leo Strauss met l'accent sur l'importance de la liberté en tant que moyen d'arriver à une société vertueuse (Ibid). Troisième source théorique, Friedrich Hayek en 1944, souligne les risques posés par le socialisme, une « route de la servitude », et propose les idéaux libertaires de l'économie libérale classique, avec un accent particulier sur la compétitivité comme antidote au totalitarisme (Diamond 1995 : 26). À cela s'ajouteront, de façon plus limitée, les théories de l'individualisme de marché mises de l'avant par William F. Buckley, mais comme nous le verrons plus loin, sa contribution stratégique sera bien plus importante que sa contribution idéologique.

Dès lors, Kirk, Hayek et Strauss proposent des visions qui comportent des éléments divergents qui seront intégrés par Meyer (1955) dans une approche qui constitue le corpus théorique central du fusionnisme. La vision du conservatisme de Meyer se décline ainsi : « without a basis in moral values, personal freedom is meaningless; and without freedom of choice, society's pursuit of virtue and order would lead to totalitarian authority » (Diamond 1995 : 31). Par cette description, Meyer réussit à colmater certaines des brèches du mouvement conservateur nouvellement apparu. Liberté et morale sont toutes deux avancées afin de lutter contre le totalitarisme.

Ce processus est facilité par la menace objective que représentait le communisme. L'anticommunisme permet, essentiellement, l'intégration stratégique de ces courants de pensée (Diamond 1995 : 31)¹¹. En effet, les libertaires de l'époque conçoivent fort bien qu'il faille plus que des théories fiscales pour affronter le « problème » du socialisme. D'une même façon, les

¹¹ Nous verrons plus loin comment ceci se produira à nouveau, dans les années 60 et 70, lorsque le communisme perdra de sa valeur comme menace. On opposera le conservatisme à ce que l'on appellera « l'humanisme séculier » qui permettra encore à ces courants divergents de rester liés.

conservateurs traditionalistes comprennent bien que les institutions sociales traditionnelles et la persuasion morale ne peuvent non plus lutter contre le socialisme à eux seuls (Diamond 1995 : 31).

En somme, la droite de l'époque, surtout traditionaliste et économique, selon la vision que l'on a développée plus haut, s'unit essentiellement afin de contrer la gauche au sens large, représentée ici par le communisme totalitaire soviétique. Nous verrons que sous l'égide de William F. Buckley, elle unit l'appareil politique américain aux idées de la droite conservatrice.

Buckley ne s'en est jamais caché : il souhaite le pouvoir à son « idéologie » : « The secret to political power would be to combat liberals within the labor, professional and intellectual institutions, starting with the academy » (Diamond : 1995 : 30). À cette fin, Buckley fonda *The National Review*, revue académique de droite où les grands ténors allaient combattre le courant « libéral » (dans le sens américain de progressiste et socialiste¹²) aux États-Unis et ailleurs. Selon Diamond (1995 : 32-33) cet organe fut, vital dans la création d'un mouvement conservateur flexible, capable de tolérer des visions différentes du conservatisme, pourvu que celles-ci se mettent d'accord sur l'impératif stratégique à la racine du mouvement, c'est-à-dire la propagation, en tout temps, d'idées antilibérales (dans le sens américain du concept).

En résumé, on peut définir le fusionnisme selon trois grandes caractéristiques. Les deux premières semblent opposées. Ce courant prône premièrement, un conservatisme moral traditionaliste (que Farney considérerait traditionaliste), et deuxièmement, la liberté individuelle. Troisièmement, l'union de ces deux tendances se fait, dans un premier temps, par désir de propagation d'idées anticomunistes et antilibérales et, dans un deuxième temps, par l'objectif politique avoué de Buckley de faire en sorte que les idées de la droite en viennent à dominer à nouveau le paysage politique américain. C'est ainsi que ces tendances « began to make common cause against welfare statism at home and communism » (Diamond 1995 :35). *The National Review*

¹² Libéraux et libéralisme dans cette section réfèrent à la définition américaine de ces termes, qui englobent des opinions politiques de gauche centrées sur des notions davantage progressistes et socialistes. À partir de Buckley, on opposera toujours à celles-ci les notions de conservateur et conservatisme.

deviendra l'incubateur intellectuel de cette tendance qui domine aujourd'hui le discours politique aux États-Unis et ailleurs. Diamond affirme d'ailleurs que « beyond ideology and moving into the realm of party politics, the unity of conservatives around the cause of anticommunism also made possible their growth into an influential faction of the Republican party. » (Diamond 1995 : 38).

Il nous reste cependant à indiquer quel lien cette idéologie arrive à tracer avec les mouvements évangéliques qui ne participent plus au processus politique depuis des décennies, à la suite du scandale du « procès du singe ». Ainsi, Buckley déclare (dans Farney 2012 : 37) : « Can you be a conservative and despise God, and feel contempt for those who believe in him? I would say no... ». Cette affirmation indique que la « question de Dieu », sans être l'impulsion politique derrière le mouvement, demeure légitime pour les fusionnistes. Leur mouvement s'inscrit donc en opposition à ces forces séculières que l'on observe un peu partout en Occident à l'époque. Plus directement, comme l'indique la citation de J. Edgar Hoover utilisée au début de ce chapitre, le « problème » du communisme s'imposera aux chrétiens évangéliques et autres. Nous verrons comment on réinscrira les concepts de capitalisme et de communisme dans une logique religieuse où, si un côté représente le bien, l'autre représentera, inévitablement, le mal absolu.

3.3) Évangéliques et politique américaine : des idées derrière l'opportunité anticommuniste.

Selon Utter et Storey (2007 : 3), la période de l'après-guerre représente un changement important quant à l'implication des groupes religieux. En effet, pour ces auteurs, c'est l'« *active involvement in the political process* that separates the contemporary religious right from conservative religious forces of the pre-World War II era » [nous soulignons]. Cette participation survient le plus clairement dans le cadre de la lutte contre le communisme. La droite religieuse de l'époque s'inscrit directement dans la lignée des fusionnistes et l'on y verra, comme dans le

mouvement conservateur plus général, l'acceptation de positions apparemment incompatibles avec ses orientations générales.

Certaines manifestations d'anticommunisme chrétien précèdent même le fusionnisme. Ainsi, dès 1937, la *Church League of America* proclamait que le communisme était une plus grande menace que le fascisme (Diamond 1995 : 101). Pour cette ligue, le communisme constituait une plus grande menace en raison de sa nature subversive. Il s'insinuait dans la société à travers des sympathisants libéraux et menaçait l'ordre social (Diamond 1995 : 102).

C'est ainsi que l'on commencera à pousser les groupes religieux à réinvestir l'espace public à l'aide de cette peur du communisme que l'on utilisera afin de lier, toujours plus, les forces de la droite religieuse et de la droite conservatrice. Ainsi, Carl McIntire, pasteur fondateur de la *Bible Presbyterian Church*, a construit tout un réseau d'organismes paraecclésiaux et médiatiques afin de partager son message anticommuniste. Au faîte de sa gloire, au début des années 60, l'émission de radio de ce pasteur était diffusée sur plus de 200 stations (Utter et Storey 2007 :4-5). Le contenu des interventions de McIntire est bien résumé dans cette citation datant de 1946 où il « warned of Godless communism, linking it to the destructive domestic collectivism encouraged by Roosevelt, and tied it all to the satanic beast prophesied in the book of Revelation » (Berlett et Lyons 2000 :201).

Plusieurs autres pasteurs, suivant l'exemple de McIntire, s'impliquèrent aussi dans la lutte contre le communisme. De ceux-ci, Edgar C. Bundy, Frederic Schwarz et Billy James Hargis s'illustrèrent particulièrement par la ferveur dont ils font preuve. En 1957, Edgard C. Bundy prend le contrôle, de la *Church League of America*, à laquelle nous avons précédemment fait allusion. À partir de cette ligue, son objectif est « to awaken Protestant ministers to the communist conspiracy » (Utter et Storey 2007 :5). En 1952, Frederic Schwarz, un physicien australien lance *The Christian Anti-Communist Crusade*. C'est le renommé pasteur Billy Graham qui lui demande, en 1957, d'entretenir des politiciens américains, à propos des dangers de « l'infiltration communiste ». Selon lui, ce procédé est déjà très avancé « in the halls of academe, the press corps and the State

Department » (ibid). Schwarz gère plusieurs écoles, où l'on traite des dangers posés par le communisme (Diamond 1995 : 55). Finalement, le plus zélé de ces trois pasteurs selon Utter et Storey (2007) est Billy James Hargis qui lance en 1951, *The Christian Echoes National Ministries*, aussi connu sous le nom de *Christian Crusade*, qui traitera fréquemment de la menace communiste.

Ces pasteurs démontrent ce que Hofstadter a nommé « the paranoid style of american politics » (Utter et Storey 2007 :6). L'exemple le plus probant de cela est, l'organisation de John Welch, la *John Birch Society*. Cette organisation anticommuniste fondée en 1958 est nommée en hommage à un pasteur baptiste qui aurait été tué par des communistes chinois en 1945 (Diamond 1995 :53;Utter et Storey 2007 :6). L'essence de la doctrine de Welch était que les « western societies faced an unprecedented, multi-faceted, and coordinated assault by secret conspirators » (Diamond 1995 :53). Il n'est donc pas surprenant que les pasteurs McIntire et Hargis aient vu dans la *John Birch Society* une organisation exemplaire. L'anticommunisme chrétien était donc, comme sa contrepartie séculière, affligé par une vision « conspirationniste » de l'histoire (Utter et Storey 2007 :6). D'ailleurs, Diamond (1995 : 55) a démontré comment les évangélistes fondamentalistes formaient la majorité des membres de la *John Birch Society*.

Dès lors, nous voyons comment, à l'aide des exemples précédents, la droite religieuse a pu revenir de son exil politique. La lutte au communisme, qu'elle ait été prétexte ou réalité, a sorti certains membres fondateurs de leur torpeur politique. De plus, elle a démontré comment elle pouvait tisser des liens avec certains groupes de la droite séculière, comme la *John Birch Society*. Cependant, et cela devient encore plus pertinent dans le cadre de notre étude, la droite religieuse, déjà influencée par le conservatisme moral, va aussi subir l'attrait de la troisième partie de la triade fusionniste : le capitalisme classique, ou libertaire (ce que Farney (2012) appelle le conservatisme économique).

Ainsi, dès les années 40, il y a des publications dont l'objectif avoué est de convaincre le clergé que le capitalisme classique, qui existe sans l'implication de l'État, est pleinement compatible avec

les écrits bibliques. En effet, dans une logique où les forces politico-économiques communistes représentent les forces du mal, la tendance opposée, c'est-à-dire, le capitalisme classique, représente, forcément, les forces du bien. Ainsi, Diamond (1995 : 98-100) démontre comment deux revues, *Christian Economics* et *Christianity Today*, vont tenter d'orienter l'opinion du clergé et des croyants évangéliques.

Fondé en 1956 par Billy Graham, *Christianity Today* n'est pas une revue complètement économique. Ouvertement opposé au communisme, il fait la promotion de l'économie de marché (Diamond 1995 : 101). Même s'il promeut l'association entre christianisme et capitalisme, c'est vraiment *Christian Economics* qui la rendra explicite. Cette revue est fondé en 1950 par Howard Kershner et sa *Christian Freedom Foundation*. Le but principal de cette fondation était « inculcating clergy with a philosophy of anticommunism and libertarian economics » (Diamond 1995 :99). Cette attitude contrastait d'ailleurs avec celle du *World Council of Churches*, organisation qui regroupait des protestants traditionnels (*mainline*), et qui remettait en question les inégalités croissantes générées par le capitalisme. Même chose du côté du *National Council of Churches*, qui n'était pour McIntire et d'autres « nothing but a communist front » (Utter et Storey 2007 :5).

Cette différenciation nous apparaît importante. Si une partie des protestants traditionnels sympathisent avec les idées socioéconomiques plus égalitaires, il reste que dès les années 60, plusieurs des grands organismes évangéliques se joignent au consensus de la droite économique. Ainsi, on pourrait même aller jusqu'à dire que ce n'est que dans cette faction de la droite qu'il y a réellement eu fusionnisme. Comme nous l'avons expliqué précédemment, la droite séculière en général a adopté les idées rivales du conservatisme moral traditionaliste et du libéralisme économique, à des fins électoralistes et anticommunistes. Cependant, comme nous l'avons aussi illustré, ce mouvement devait être flexible, car il existait, à l'intérieur de celui-ci, des factions bien définies qui débattaient toujours de ces idées à l'intérieur des pages de la *National Review*. Les factions libérales se butaient donc fréquemment aux idées des hiérarchies naturelles, défendues

par les conservateurs traditionalistes. Pour les tenants de la droite religieuse, par contre, ces trois idées, le conservatisme social, l'anticommunisme, puis le libertarisme économique semblaient faire corps. Leur conservatisme social était exprimé par leurs convictions religieuses, d'un monde dont l'état était régi par Dieu, et que l'on ne devrait, dès lors, pas déranger. Leur anticommunisme coulait de source, attisé comme il l'était par la peur de ces hordes athées, invisibles et infiltrées, qui risquaient, très prochainement, de porter atteinte à leurs libertés religieuses. Finalement, leur attrait pour les théories économiques classiques, libertaires, découlait de cette peur du communisme.

Servie à la sauce chrétienne par des gens comme Percy L. Greaves de *Christian Economics*, l'adhésion à ces principes économiques faisait partie prenante d'une stratégie de lutte contre le communisme. En fait, il faut préciser l'argument que nous venons de proposer : oui, la « fusion » conservatrice nous semble plus aisée, plus cohérente dans le cas de la droite religieuse. Cependant, Diamond montre en quoi cette position était quand même difficile à tenir, car « Evangelicals rejected an evolutionary theory of human origins, but social darwinism was an acceptable justification for opposing State intervention to redistribute wealth » (1995 : 100). Du côté canadien, nous verrons comment la « fusion conservatrice » est loin d'être complète. Des auteurs (Malloy :2011, 2011a; Rayside : 2011) identifieront des brèches entre ces différents conservatismes. Celles-ci seront encore plus apparentes à la lumière des impératifs électoralistes propres au système canadien de « brokerage ».

Dans cette partie du chapitre, nous avons cherché à expliquer les origines de la mobilisation contemporaine des groupes évangéliques en politique. Nous avons brièvement expliqué les problèmes idéologiques exprimés par la droite américaine dans l'après-guerre. Nous avons décrit un courant de pensée précis, le fusionnisme qui, nous l'avons démontré, a offert une structure d'opportunités à l'activisme politique évangélique en raison de son anticommunisme militant. Nous avons finalement souligné nombre d'exemples qui non seulement démontraient l'adhérence des groupes évangéliques à la lutte anticommuniste, mais qui démontraient aussi le soutien qu'ils manifestaient aux politiques économiques capitalistes. Nous allons donc continuer l'exposé avec

une démonstration centrée sur l'idéologie théologico-politique nommée « dominionisme », qui anime, à un degré ou à un autre, la plupart des initiatives politiques des groupes évangéliques contemporains.

4) De l'importance du temporel : le retour politique des évangéliques

De la fin des années 40 au début des années 60, l'anticommunisme domine le message politique de la droite américaine. Il continuera à en faire partie jusqu'à la chute de l'Union Soviétique. En effet, même en février 1989, John Stormer, personnage près à la fois de la droite religieuse et des « conspirationnistes » de la *John Birch Society*, déclare lors d'une conférence que « true Christian conservatives realize that communists are the embodiment of evil » (Berlett et Lyons 2000 : 241). Cependant, la « cible » change graduellement. En effet, le communiste est toujours l'ennemi distal, mais le nouvel ennemi c'est l'humaniste et sa croyance naïve « that « man » is basically good, when true Christian conservatives know that man is basically evil, and finds goodness only through submission to God » (Berlett et Lyons 2000 :241). Dans cette partie, nous verrons comment l'humanisme (auquel on ajoutera le qualificatif de séculier) va s'imposer, en tant de fourre-tout idéologique qui représentera l'ensemble des éléments qui menacent la société américaine. Nous verrons ensuite comment cette caractérisation particulière de la menace va mener à l'élaboration du dominionisme.

4.1) *For the times, they are a-changin'* : mouvements sociaux et mobilisation politique de la droite évangélique aux États-Unis

Belin (2011) démontre comment plusieurs facteurs stimulent la mobilisation politique des évangéliques. Ainsi, l'abolition de la prière à l'école en 1962, « le rejet de l'interdiction par l'État de l'Arkansas d'enseigner la théorie de l'évolution en 1968 », l'autorisation de l'usage de contraceptifs en 1965, la légalisation de l'avortement en 1973 et « le combat, à partir de 1972, pour faire adopter l'Equal Right Amendment [...] furent violemment décriées par les chrétiens conservateurs pour qui la structure familiale traditionnelle était menacée » (Belin 2011 : 95-96). Outre ces décisions rendues par la Cour Suprême, c'est le bouillonnement social au complet des années 60 qui menace l'idée de la société idéale telle que conçue par la droite évangélique.

En effet, pour ces évangéliques, la société américaine est en crise. Berlett et Lyons (2000 : 215) parlent des revendications féministes, noires, homosexuelles, antipatriotiques, qui détruisent « the myth of a generic American experience ». Le tissu social est déchiré. Selon Lambert (2010 : 189), « it was the radical politics of the sixties that most disturbed conservative Christians ». De plus, à l'international, le Vietnam et d'autres crises remettent en cause la puissance militaire américaine et ne font qu'augmenter le climat de peur qui règne alors aux États-Unis. Finalement, sur le plan économique, la concurrence étrangère, allemande et japonaise, entre autres, signalait la fin de l'âge d'or économique qui avait caractérisé la fin des années 40 et les années 50 (Berlett et Lyons 2000 : 216-217). Bref, pour les évangéliques et les autres chrétiens conservateurs de ce que l'on commence à appeler la droite religieuse, la situation est grave.

4.2) Réalignements politiques du Nord au Sud : opportunités et allégeances politiques.

D'abord, il faut brièvement souligner qu'au même moment s'opère un important réalignement politique pour les populations blanches du Sud des États-Unis. En effet, bien qu'il soit aujourd'hui difficile de le croire, le Sud était majoritairement d'allégeance démocrate, du moins jusqu'à la fin

des années 60. En effet, comme le souligne McAdam (1982 : 69), dès la fin de la guerre de Sécession, lors de l'élection de 1876, le Parti républicain (duquel Lincoln était le chef de son vivant) disparaît pour ainsi dire du Sud des États-Unis. La stratégie sudiste (*Southern Strategy*) de Nixon allait remettre tout cela en question lors de l'élection de 1968, presque un siècle plus tard¹³.

La fin des années 50 et le début des années 60 vont concrétiser ce changement. D'abord, l'appui des démocrates au mouvement des droits civiques entre en conflit direct avec les souvenirs récents du ségrégationnisme. Comme le démontrent Diamond (1995 : 87-90) et Berlett et Lyons (2000 : 202-205), le succès de la campagne raciste du Parti « américain » de George Wallace en 1968, montrait à quel point ces sentiments étaient toujours présents. Ainsi, la campagne de Richard Nixon créa « the idea of a silent majority of Middle Americans » (Berlett et Lyons 2000 :204) et s'inspira de celle de Wallace. Nixon opposa cette majorité silencieuse à d'autres groupes non nommés, mais qui étaient clairement les populations africaines américaines nouvellement intégrées. Comme l'écrit Farney (2012 : 39), « in the eyes of many voters, problems of crime and disorder in the nation's cities were tied to race ». On cessa donc, officiellement, d'être raciste et l'on commença à se soucier « d'ordre public » puisque « conservatives tied together their concern about crime with worries about race » et que cette tendance de « law and order became a dominant strain in American conservatism for the next forty years » (Farney 2012 :39). Résultat final, ces bouleversements ont fait en sorte que « Republicans could begin to turn the tables if they courted white voters opposed to the federal civil rights policies of the Democrats » (Diamond 2000 :63). Le réalignement politique américain, commencé au début des années 20, était donc complet.

¹³ Voir McAdam (1982 :chap. 5) sur le fascinant revirement opéré, en 75 ans, vis-à-vis de la « question nègre », par les Partis républicain et démocrate. Originellement, les garants des droits des noirs étaient républicains. Puis les migrations massives des noirs du Sud vers le Nord et l'Ouest, à partir des années 1910, offrirent aux démocrates, alors un parti sudiste qui prônait la « suprématie blanche », la possibilité de déloger les républicains de leurs châteaux forts du Nord et de l'Ouest. Ils choisirent donc, et ce à partir des années 20, à prôner davantage de justice dans l'administration de la « question nègre ». Ce réalignement causa presque la scission du Parti démocrate lors des primaires de 1948, où Truman se fit élire avec un programme axé sur les droits civiques. Une minorité alors appelée « dixiecrate » (*Dixie* se réfère au Sud des États-Unis), menée par Strom Thurmond était farouchement opposée à ce programme (McAdam 1982 :82).

La deuxième raison de ce changement est économique. En effet, à l'époque, le pôle économique du pays est aussi en train de se déplacer. Comme l'affirment Berlett et Lyons, « The Sunbelt economy expanded dramatically as Vietnam War contracts spurred industrialization and as capital fled from the Northeast to the antiunion states of the South and West » (2000 : 218). Le Sud connut donc une prospérité très rapide, aux dépens du Nord-Est américain, ce qui changea l'équilibre du pouvoir économique à l'intérieur du pays. Ainsi, ces entrepreneurs sudistes qui avaient grandi avec des valeurs beaucoup plus conservatrices « offered key funding to evangelical Christian and New Right organizations » (Berlett et Lyons 2000 : 218). Les années 60 et 70 avaient donc fourni au Parti républicain non seulement un électorat « orphelin », opposé aux nouvelles politiques du Parti démocrate, mais aussi un bassin de ressources économiques importantes et idéologiquement ouvert à ses propositions. Il ne restait alors qu'à élaborer une approche idéologique qui permettrait de réunir cette droite socialement conservatrice et religieuse, aux acteurs politiques déjà présents dans la droite américaine.

4.3) Importance de la *New Right*: Une idéologie pour en politique les amener tous, et dans le conservatisme, les lier.

Bien des auteurs indiquent à quel point le mouvement que l'on a appelé *New Right* a été crucial dans la mobilisation politique des électeurs évangéliques (Belin 2011 : 104-106; Berlett et Lyons 2000 : 234-246; Diamond 1995 : 165-177; Farney 2012 : 46-48; Lambert 2010 : 196-204)¹⁴. La décennie des années 60 en est donc une de mûrissement idéologique. La droite s'est remise des séquelles de la Deuxième Guerre mondiale et, comme nous l'avons montré plus haut, s'est unie sous l'égide plus générale de l'anticommunisme. C'est à ce moment-là que où les analystes

¹⁴ Cette mobilisation atteindrait des niveaux incroyables dans les années 90 avec la stratégie politique très évoluée de la *Christian Coalition* (Reed 1996), mais au début des années 60, les évangéliques sont encore peu présents en politique.

commencent à parler d'un mouvement appelé la *New Right*. Pour Berlett et Lyons (2000 : 220), cette nouvelle droite, c'est en fait la vieille droite fusionniste avec qui met davantage d'accent sur le conservatisme social (Farney 2012). L'analyse de Diamond (1995 : 127) abonde dans le même sens en ajoutant que « the renewed salience of moral issues was a response to large social changes in the 1960s and 1970s, and it was also part of the process whereby new political activists from the evangelical subculture formed alliances with nominally secular conservatives ». Farney (2012 : 47-48) affirme quant à lui que ce lien, que ce « reaching out to emerging evangelical and fundamentalist organizations », est la contribution la plus importante du mouvement de la *New Right* aux États-Unis. Brièvement résumée par Berlett et Lyons (2000 : 221), l'approche de la *New Right* est de mettre l'accent sur « social issues such as abortion, education, homosexuality, and crime », ce qui sied par ailleurs fort bien aux ténors de la droite religieuse. En cela particulièrement, cette évolution nous aide à comprendre la mouvance évangélique canadienne.

Suivant cela, des pasteurs évangéliques fondamentalistes prônent, « a movement aimed at restoring America's Christian heritage » (Lambert 2010 : 190) dès le début des années 70. Ils s'accrochent aux nouvelles politiques sociales proposées par la *New Right*. On peut voir dans l'intervention suivante de Paul Weyrich, cerveau de la *New Right*, la logique derrière l'intérêt que le parti porte à ces évangéliques : « Wait a second—these folks are numerous and they're out there and they're not organized. Let's get them in, let's get them organized, and let's get them voting, and see what happens » (Lambert 2010 : 203).

C'est ainsi que dans plusieurs campagnes, la droite religieuse se mobilisera contre l'avortement, les droits des femmes représentés par l'*Equal Rights Amendment* et les droits des homosexuels, entres autres, dans ce que Diamond (1995 : 135) qualifie de *Issue-Driven Mobilization*. Le génie de la *New Right* a donc été de réaliser que les tendances des années 70, tant sur le plan des relations internationales que de l'économie, étaient bien éloignées des soucis des électeurs moyens. Ainsi, en redéfinissant leur programme sur la notion des problématiques familiales (*family issues*), ces

tacticiens de la *New Right* arriveraient à mobiliser plus aisément la base chrétienne de droite¹⁵. C'est ainsi qu'ils conclurent que « it was in the realm of reproductive and family policy where issues could resonate both at the most personal, even visceral, level of gender relations, and, on questions of state power and constitutionality » (Diamond 1995 :165). Dans un étrange retournement, la droite formulerait maintenant ses politiques de l'individu vers l'État, plutôt que de l'État vers l'individu : le « personnel » devient « politique »¹⁶. Selon Farney (2012), il s'agit du retour du conservatisme social en politique américaine. La droite s'opposait à des politiques « that would *distribute* power to subordinate groups, namely women and homosexuals, and supported state *enforcement* of « traditional » or « moral » gender relations and personal behavior » (Diamond 1995 :66). À partir de ce moment, les organisations de la droite religieuse telles que la *Moral Majority* et *Focus on the Family* s'évertueront à mobiliser leurs partisans dans les élections américaines.

Pour ce faire, elles se créeront un épouvantail idéologique qu'ils nommeront « humanisme séculier » (*secular humanism*). Utter et Storey (2007 : 6) expliquent même que cette appellation « quickly became an evangelical catchall for every imaginable « sin », from violence in the streets to the lack of discipline in schools ». Ces « humanistes séculiers » cachés dans les cours, les médias et les écoles mettaient en péril tout l'édifice judéo-chrétien (ibid.). En fait, et l'on trouve ici une des raisons de la pertinence de l'évocation de l'anticommunisme chrétien, cette notion d'humanisme séculier remplacera, dans l'imaginaire évangélique, les hordes athées soviétiques. Ce mouvement représente pour la droite chrétienne « not only opposition to God, but support for Evil » (Berlett et Lyons 2000 :209). Autre trait commun avec le communisme, l'humanisme séculier est conçu aussi comme une conspiration. En effet, en 1976, la *Heritage Foundation*, un *think tank* de droite, a accusé l'humanisme séculier de propager un enseignement qui ignore les valeurs traditionnelles et les principes judéo-chrétiens communément enseignés à la maison. Cette lecture se base plutôt « on theories of « moral relativism and situation ethics » that are « based on predominantly materialistic

¹⁵ Voir aussi Meyer et Staggenborg (1996) et Fetner 2008, quant à la question des contre-mouvements générés par le mouvement des droits civiques.

¹⁶ Voir à ce sujet Farney (2009).

values found only in man's nature itself » and « without regard for the Judeo-Christian moral order, which is based on the existence and fatherhood of a personal God » (Berlett et Lyons 2000 :211). C'est pour s'opposer à ce courant que Francis Schaeffer, un philosophe chrétien, développera un courant de pensée appelé dominionisme, « that challenged Christians to take control of a sinful society being destroyed by godless secular humanism » (Berlett et Lyons 2000 : 212).

Cependant, la mesure réelle de succès politique demeure, en démocratie, les votes obtenus. Berlett et Lyons (2000 : 224) démontrent l'immense succès des organisateurs de la *New Right* et des organisations de la droite religieuse. Ainsi, lors de l'élection de 1976, Jimmy Carter, pourtant lui-même un chrétien évangélique *born again*, ne réussit qu'à rallier 56 % des électeurs baptistes blancs. Ces mêmes électeurs, déçus des politiques familiales du président, ne lui accorderont que 34 % du vote en 1980, contre 56 % pour Reagan. En 1984, l'affaire est close et 80 % des électeurs évangéliques blancs participeront à sa réélection.

Ce que nous avons cherché à démontrer dans cette section, c'est le concours de circonstances qui a contribué à la création de la force politique que l'on connaît maintenant comme la droite religieuse. Les bouleversements des années 60 et 70 influencèrent la société américaine sur plusieurs plans. L'appui du Parti démocrate à la question des droits civiques compléta le réalignement politique américain. De plus, une restructuration économique du pays déplaça le centre de gravité économique du Nord vers le Sud, ce qui provoquât un influx de ressources financières dans les organisations plus conservatrices de ce coin de pays. Devant cet état de fait, un courant politique, la *New Right*, s'est vite rendu compte du potentiel électoral de cette masse insatisfaite. En stimulant la création d'organisations religieuses et en formulant elle-même un message basé sur les problématiques familiales, elle s'assura d'intégrer massivement cet électorat au sein du Parti républicain. Cependant, à tout ce programme politique, il manque une composante idéologique que nous tâcherons de développer dans la partie suivante : le dominionisme.

4.4) : Du haut vers le bas, puis du bas vers le haut : la *Christian Coalition* et la nouvelle cible de l'évangélicisme politique.

Comme nous l'avons montré, la mobilisation évangélique a varié énormément selon les époques, les acteurs et les gouvernements en place. Ainsi, longtemps les évangéliques les plus dévots se refuseront à la politique. Jerry Falwell, futur fondateur de la *Moral Majority*, lobby évangélique puissant s'il en fut un, déclarait ceci, à propos de Martin Luther King en 1965 : « Je pense que nous devons quitter la rue et retourner derrière nos pupitres et dans nos salles de prière [...]. Je crois que nous devons nous consacrer à nouveau à la grande tâche qui consiste à rendre ce monde à Dieu. Prêcher la Bonne Nouvelle est la seule façon par laquelle cela peut être fait » (Falwell cité dans Belin 2011 : 99).

Ces propos sont frappants lorsque nous les comparons aux écrits de Ralph Reed, l'organisateur politique de la *Christian Coalition*, en 1996, dans son mémoire politique *Active Faith*. Selon Reed, les conservateurs religieux sont controversés, mais essentiels en politique démocratique, car les réponses au déclin moral que nous avons invoquées précédemment « can be found only with a return to faith in God » (Reed 1996 : 6). Reed évoque aussi les dures années 1987 et 1988 où de nombreux scandales font trembler les bases du temple évangélique. Outre des scandales sexuels et financiers impliquant les pasteurs Jimmy Swaggart et Jim Bakker, 1988 est l'année où Pat Robertson, grand prêcheur évangélique, termine au troisième rang lors de la course à l'investiture républicaine pour la présidence des États-Unis (Berlett et Lyons 2000 : 256). Cependant, celui-ci avait bâti, pour cette course, un réseau extrêmement élaboré au niveau local afin de faire sortir le vote (Reed 1996 : 12). C'est ainsi que sous la direction de Reed, ce réseau fut réactivé et bonifié, mais sa cible modifiée. Ainsi, pour Ralph Reed, « the key to giving these religious folks a voice was in grassroots organization » (Reed 1996 : 127).

À partir de ce moment, ni la *Christian Coalition* ni aucun autre groupe chrétien soit dit en passant, ne présenteraient de candidat à la présidence. Ils fourniraient plutôt un « permanent vehicle for activists who had been mobilized by this campaign » (Reed 1996 : 128), et qui concentrerait désormais ses activités au niveau local. La *Christian Coalition* allait « venger » sa perte de la présidence en gagnant nombres courses au niveau des commissions scolaires, des maires et des échevins et des appareils législatifs étatiques (Reed 1996 : 157). L'objectif avoué de tout cela était « to transform the religious conservative community from a political pressure group to a broad social movement based in local communities » (Reed 1996 :157). Farney (2012) affirme d'ailleurs que « once the religious groups gained Washington experience, they soon surpassed their tutors » (49).

Ceci est en fait la contribution la plus intéressante de Reed. Elle nous permet aussi d'observer, sur le plan tactique, d'importantes différences quant aux mouvements américains et canadiens. Pour plusieurs raisons relatives notamment dans Smith (2007 et 2008), les opportunités politiques offertes par le régime politique canadien sont ici très différentes de celles offertes aux États-Unis. Ainsi, lorsque la droite évangélique échoua, dans sa tentative de faire élire un prêcheur au poste de Président, comme l'explique Reed, elle put changer la nature de son action. Pour des raisons démographiques (il y a proportionnellement beaucoup moins d'évangéliques au Canada), mais aussi culturelles (les Canadiens sont moins socialement conservateurs que les Américains) (Bean et coll., un tel changement n'est pas envisageable au Canada.

Le cas du fusionnisme est l'exemple d'un contexte où les idéaux libertaires et conservateurs traditionalistes étaient instrumentalisés en fonction des objectifs politiques plus généraux. L'idéologie que nous décrirons sous peu, le dominionisme, aura aussi tendance à être instrumentalisée par les évangéliques. Un peu comme Reed, elle prône la domination du temporel par le spirituel, et ce, dans toutes ses sphères.

4.5) La gouvernance « Au nom du Père » : du dominionisme, du reconstructionnisme et de la Bible comme gouvernement.

Au point de vue biblique, selon McDonald (2010 : 139), le dominionisme « trouve ses sources au premier chapitre de la genèse, où Dieu commande aux hommes : « Dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la Terre » ». Développée par le philosophe suisse Francis Schaeffer (Diamond 1995 : 246), cette approche influence les membres les plus radicaux parmi les évangéliques (Berlett et Lyons 2000 : 247). Qualifié davantage de *weltanschauung* que de doctrine fixe (Diamond 1995 : 246), on définit le dominionisme comme étant « the theocratic idea that Christian men are called upon by God to exercise dominion over sinful secular society by taking control of political and cultural institutions » (Berlett et Lyons 2000 :247).

Comme pour plusieurs idéologies, il en existe des formes extrêmes et modérées. Du côté extrême, le « reconstructionnisme chrétien » (*Christian reconstructionism*) est une théologie postmillénariste « that argues that the US Constitution is merely a codicil to Christian Biblical law » (Berlett et Lyons 2000 :248). Selon cette approche développée par Rousas John Rushdoony, toutes les sphères de la société doivent être ramenées sous l'égide de la chrétienté. David Chilton est quant à lui d'avis que (cité par Berlett et Lyons 2000 : 248), le monde entier doit tendre vers l'existence de républiques théocratiques dans lesquelles tout un chacun se soumettrait au jugement de Dieu. Pour les adeptes de cette approche, la société se construit selon trois sphères, familiale, ecclésiale et civile. Chacune de celle-ci est soumise à l'autorité de Dieu (Berlett et Lyons 2000 : 248). Il s'agit selon Berlett et Lyons d'un nouveau type de « fascisme clérical » où l'unité est faite par la religion, et où l'on prône un État minime, local et dépouillé de presque tous les pouvoirs des États actuels (Berlett et Lyons 2000 : 249). Cette approche influence grandement les ailes les plus violentes et militantes du mouvement antiavortement (Berlett et Lyons 2000 : 250).

Cependant, c'est davantage dans sa branche modérée que l'étude du dominionisme est intéressante. La *Coalition on Revival* (COR) fondée en 1982 par Jay Grimstead a deux objectifs d'apparence théologique, mais qui sont réellement politiques. Ainsi, on espère premièrement limer les derniers accrocs théologiques opposant les différents pasteurs impliqués politiquement, notamment, les post- et prémillénaristes. Deuxièmement, on souhaite aussi développer « a series of working papers on how to apply dominion theology to Christian Right activism in more than a dozen spheres of social life including education, economics, law and even entertainment » (Diamond 1995 :247). Le dominionisme modéré de la COR présente une vision similaire à l'anticommunisme fusionniste dont nous avons traité précédemment. Il s'agit d'éliminer les différences mineures entre les courants idéologiques apparentés, d'effacer les rivalités politiques, afin de pousser la société dans une direction plus conforme aux idéaux chrétiens. C'est en cela qu'on aperçoit le rôle joué par l'idéologie dominioniste : « in the diffuse influence of the ideas that America was ordained as a Christian Nation and that Christians, exclusively, were to rule and to reign » (Diamond 1995 :248).

Pour Berlett et Lyons (2000 : 255), d'ailleurs, la *Christian Coalition* est influencée par cette idéologie. D'un côté, la « hiérarchie des loyautés » de Reed stipule la primauté de l'appartenance religieuse sur toutes les autres. De l'autre, ses initiatives cherchent à travailler, à l'intérieur des institutions afin de changer de façon durable leurs orientations. Dans cette dernière partie, nous avons cherché, à fournir le dernier élément, idéologique, qui manquait à l'analyse de l'implication politique de la droite évangélique. Comme l'exemple de la *Christian Coalition* le démontre, cette force politique maintenant en pleine possession de ses moyens cherche à utiliser ses ressources, afin d'influencer la sphère temporelle pour qu'elle se conforme aux desseins de la sphère spirituelle.

5) Conclusion.

Avec ce chapitre, nous croyons avoir traité des éléments essentiels du mouvement évangélique. Nous avons commencé avec leurs origines théologiques et une observation de leurs croyances. Nous nous sommes aperçus que celles-ci étaient extrêmement rigides et leur imposaient des comportements très actifs, centrés sur la conversion des non-évangéliques. Nous avons aussi constaté que leur cycle actuel de participation politique ne commençait réellement que dans la période de l'après-guerre. Par la suite, nous avons exploré l'évolution de leur implication politique à travers l'anticommunisme. Nous avons ensuite traité du rôle du fusionnisme dans l'évolution du mouvement. Nous avons aussi relaté les conséquences des changements sociaux des années 60 et 70 et de la subséquente « prise en charge » du mouvement par les stratèges de la *New Right*. Finalement, nous avons démontré comment la théologie du dominionisme a permis à ce mouvement de s'unifier, et lui a offert des outils conceptuels afin de développer ses prises de position politique.

L'objectif de notre problématique de recherche est d'abord d'essayer de comprendre la nature des liens qui existent entre les forces religieuses de droite et les partis qui prônent une idéologie conservatrice. Nous avons donc cherché à mettre en place dans ce chapitre, les caractéristiques particulières des acteurs politiques et du contexte dans lequel ils évoluent. De cette façon, nous avons pu souligner comment cette mouvance religieuse a été intégrée dans le contexte plus général de la politique américaine. Le chapitre suivant traitera du mode de cette intégration. Il cherchera à étoffer, à l'aide de l'approche dite des processus politiques, une explication théorique à l'apparition d'un tel mouvement dans des sociétés démocratiques comme le Canada et les États-Unis. À la suite de cette analyse, nous verrons comment ce modèle s'applique à notre étude de cas, le Parti conservateur du Canada, quant à l'influence que cette mouvance exerce sur les décisions de ce parti aux commandes du gouvernement canadien.

Chapitre 2

Mouvement et environnement, pertinence et utilité de l'approche des *Political*

Opportunity Structures

« Quand l'édifice d'une civilisation est vermoulu, les foules en amènent l'écroulement. C'est alors qu'apparaît leur rôle. Pour un instant, la force aveugle du nombre devient la seule philosophie de l'histoire. »

-Gustave Le Bon (1895),
Psychologie des foules

1) Introduction

Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons proposé une histoire du mouvement évangélique en tant que mouvement social. Nous avons souligné comment l'activité cyclique de cette mouvance s'est développée tout au long du XX^e siècle. À travers ses succès et ses revers, nous avons pu observer comment cette force politique a évolué dans le contexte politique américain. Force puissante jusqu'aux années 1930, elle disparaît puis revient, timidement dans le cadre de la lutte contre le communisme, au cours des années 1950. L'athéisme communiste deviendra une menace qui permettra aux chefs religieux de l'époque de réintégrer la sphère du politique. D'un même souffle, des leaders de la nouvelle droite en orbite autour de la revue *National Review*, percevront très rapidement l'alliance possible qui pourra s'effectuer entre ces mouvances, intellectuelles d'un côté et populistes de l'autre.

Avec l'émergence du mouvement des droits civiques aux États-Unis, le régime politique est bouleversé. Non seulement des groupes issus de la société civile prennent-ils soudainement la rue avec leurs revendications parfois radicales, mais en plus, on trouve à leurs têtes pasteurs et prêtres, qui militent pour des politiques progressistes. On retrouve même à l'époque une citation de Jerry Falwell, pasteur évangélique, qui dénonce le militantisme de Martin Luther King Jr. et d'autres

prêcheurs, qui devraient plutôt, selon lui, se concentrer sur le bien-être spirituel de leurs ouailles (Belin 2011 : 99). Nous avons subséquemment démontré comment le sud, démocrate jusqu'à ce moment, change graduellement d'allégeance au cours des années 70, en réponse au soutien de ce parti à la mouvance des droits civiques.

Le résumé précédent nous permet donc d'identifier quatre éléments explicatifs cruciaux quant au retour de l'évangélisme politique. Premièrement, il faut noter l'émergence des mouvements sociaux en tant que force politique importante. Deuxièmement, on remarque aussi l'établissement par des universitaires d'un nouveau cadre idéologique pour la droite américaine, compatible à certains égards avec les visées évangéliques. Troisièmement, on doit constater l'exemple donné par les succès politiques de la mobilisation de membres influents des communautés religieuses dans ces mêmes mouvements. Facteur final à souligner, la présence d'un électorat sudiste, blanc et religieux, soudainement « orphelin » de parti, et donc susceptible de changer d'allégeance. Cet environnement, cette structure d'opportunités politiques, telle que nous la définirons plus loin, propose, selon nous, une explication convaincante du militantisme et de la mobilisation politique de cette mouvance dans le cadre américain. En ce qui a trait à notre recherche, nous croyons aussi que cette approche peut nous aider à comprendre l'émergence de liens de nature politique entre la droite évangélique et le Parti conservateur du Canada.

C'est aussi en cela que cette exposition historique était utile. Elle nous a permis d'observer comment les forces religieuses évangéliques ont réussi, en une quarantaine d'années, à passer de groupes vivotant aux marges de la politique américaine, à un groupe politique de premier plan sur lequel il faut compter. Ceci nous apparaît crucial quant au développement du pendant canadien du mouvement évangélique et de l'influence que le Parti conservateur (PC) peut avoir sur le développement de celle-ci. Il faut immédiatement préciser cette affirmation, en disant que nous ne prétendons pas ici démontrer que le PC serait le chef d'orchestre de ce mouvement. Nous affirmons plutôt que dès que le PC est apparu comme une option politique viable à l'extérieur des Prairies, surtout attribuable à leur dénonciation du scandale des commandites, il a stimulé

l'expression publique de problématiques évangéliques, telles que leurs positions opposées à l'avortement et au mariage entre conjoints de même sexe. Nous ne traiterons pas ici de l'émergence de ces mouvements, mais bien de l'irruption de ceux-ci dans le débat politique. Nous ne nous concentrerons pas non plus sur les ressources qu'ils mobilisent, mais sur les raisons contextuelles de leur apparition en politique à ce moment précis de l'histoire politique canadienne.

Au début des années 2000, l'Alliance canadienne sous Stockwell Day passe pour la risée du Canada avec ses prises de position évangéliques lorsqu'elles sont émises publiquement (McDonald 2010 : 44-47; Rayside 2011 : 281). En 2000, John Stackhouse écrit qu'aucun des « Canadian Christian groups is aligned with a political party » (Stackhouse 2000 :123). Pourtant, 10 ans plus tard, on prend au sérieux les tentatives de députés conservateurs tels que Stephen Woodworth (Monpetit et Vastel 2012 : A3) ou de Maurice Vellacott (Buzzetti 2012) de contester la décriminalisation de l'avortement. Plus encore, même la ministre fédérale de la condition féminine a choisi de voter pour une mesure qui reconnaît les droits du fœtus (De Grandpré 2012 : A14). D'un même souffle, on aurait balayé du revers de la main, par le passé, les critiques religieuses à propos d'une exposition sur la sexualité humaine. Pourtant, le ministre du Patrimoine s'est mêlé de la question. En effet, le ministre James Moore (Croteau 2012 : A8), amené à commenter cette exposition de nature scientifique, l'a qualifiée de « gaspillage de l'argent des contribuables ».

Selon nous, il faut imputer, au moins en partie, la nature de ces changements à la montée en puissance du Parti conservateur du Canada. La nouvelle présence de ce parti et les habiletés réelles qu'il a démontrées au cours des dernières années modifient l'alignement politique canadien qui, depuis les débuts du nationalisme québécois, s'orientait selon un axe fédéral/provincial. Ceci, à notre avis, change la dynamique électorale. Les groupes évangéliques ont donc reconnu dans ces conservateurs des alliés à qui ils pouvaient faire confiance pour l'avancement de leurs projets idéologiques. En effet, comme le souligne Malloy (2011 : 327), entre les élections de 2000 et de 2008, l'écart des évangéliques préférant l'Alliance canadienne, puis le Parti conservateur, au Parti libéral est passé de 15 à 50 points. En dix ans, un mouvement qui n'émettait aucune préférence

politique importante (Stackhouse 2000) s'est rallié à un parti de façon plus que majoritaire. Il s'agit d'une hausse vertigineuse dont il faut tenir compte. Ainsi, l'approche que nous allons utiliser afin de comprendre davantage cette évolution devra tenir compte, dans ses bases théoriques, de cet aspect conjoncturel de la politique.

Cependant, avant d'y arriver, nous allons devoir développer, non seulement notre approche théorique, mais aussi brièvement celles qui la précèdent, afin d'identifier les éléments qui font d'elle une approche susceptible de nous offrir des explications quant à ce changement. Dès lors, nous exposerons notre argument de la façon suivante. Premièrement, nous ferons un bref retour sur les grandes approches proposées depuis le début du XXe siècle, en ce qui a trait à l'explication des mouvements sociaux. Il ne s'agit pas ici de traiter de chacune d'elles en détail, mais d'en montrer les éléments cruciaux et de les opposer les unes aux autres. Cette section nous permettra d'expliquer pourquoi, relativement à ces approches, nous avons choisi d'utiliser celle de la structure des opportunités politiques. Dans la troisième section, nous expliquerons comment cette approche nous permet d'appréhender l'irruption politique du militantisme évangélique au Canada.

2) La société civile dans les rues : de la foule au mouvement

2.1) Approches classiques : libéralisme, marxisme, psychologie des foules.

Selon Tarrow (2012 : 8-16), il faut d'abord différencier l'étude des mouvements sociaux en deux groupes : « Tocquevilliens » d'un côté, marxiste de l'autre. L'approche libérale de Tocqueville tire son inspiration, comme la majorité des approches initiales qui se concentrent sur ces masses en mouvement, de l'analyse des révolutions en France. Marx, ajoutera à la Révolution française et à celle de 1848 les événements de la Commune de 1871 afin d'expliquer ces démonstrations. Nous ajouterons à cela, un bref survol de l'approche psychologique, mise de l'avant en 1895 par Le Bon (2009).

Il n'est pas nécessaire ici de s'étendre longuement sur les thèses centrales du libéralisme. Cependant, un des éléments centraux de cette approche, que l'on prenne le parti de Hobbes, de Locke ou de Rousseau, est l'importance que l'on donne à la notion du contrat social. Bien que ces théoriciens développent différentes raisons qui justifient l'adhésion des sujets à celui-ci, il reste qu'une fois qu'on lui souscrit, ce contrat rend légitime l'autorité étatique. Dès lors, il ne faut pas se surprendre que selon une telle approche, tout mouvement de protestation, toute contestation de l'autorité par la société civile ne puisse être vue qu'en des termes négatifs. L'élément qu'il faut retenir des approches libérales générales est que celles-ci, comme Tocqueville, « saw social movements as part of the anarchic world of « collective action » outside the gates of politics » (Tarrow 2012 : 49). Cette approche a été maintes fois critiquée, mais pour nous, sa faiblesse la plus notable demeure cette incapacité de concevoir les processus de contestations comme parties prenantes de la sphère politique.

Ces approches que l'on regroupe dans les courants marxistes et néomarxistes s'inspirent des écrits de Marx, de Lénine, de Gramsci et des auteurs de la *Dependencia*. Ces auteurs suggèrent des visions apparentées, mais différentes. Une fois ces différences établies, on se retrouve avec une somme théorique qui reconnaît surtout le mouvement prolétaire, comme un moyen d'arriver à ces « lendemains qui chantent ». Au cœur de la mobilisation, on trouve le renversement du capitalisme et l'établissement d'un régime politique prolétaire (Tarrow 2012 : 9-12). Il faut retenir deux aspects principaux dans ce résumé. Premièrement, il y a le fait que le soulèvement résulte de griefs, d'une prise de conscience puis d'une mobilisation de ceux-ci comme base idéologique. Cela pose problème parce que même si les maux du capitalisme se veulent, selon ces théoriciens, universels, les soulèvements ne se produisent que rarement. Plus rarement encore sont-ils couronnés de succès. Il faut donc certainement ajouter à l'analyse une variable contextuelle, peu importe sa nature.

Deuxièmement, il faut retenir que le soulèvement prolétaire est désirable, mais seulement dans la mesure où celui-ci apporte la société nouvelle. Le mouvement de protestation, n'est pas une

fin en soi, et ne s'inscrit dans l'analyse politique que dans la mesure où il mène à autre chose. Selon ces auteurs, il ne fait partie du processus politique qu'en tant que précurseur. Dès lors, on ne peut parler d'analyse du mouvement social, de l'action collective, autrement que de façon bien partielle. C'est pourquoi Le Bon et sa « Psychologie des foules » nous apparaissent importants ici, contrairement à ce que Tarrow (2012 : 8) affirme. Son livre prend en compte l'objet « foule » et tente d'en expliquer les éléments centraux.

La « Psychologie des foules » publiée initialement en 1895 part d'un point de vue opposé au Marxisme. Bien qu'il se trouve un peu à l'extérieur de ces courants, Le Bon reprend néanmoins certaines prises de position libérales, en posant, la primauté du politique « tel qu'il est », face à celui que la « foule » voudrait avoir. Dès lors, bien que toute foule ne s'avère pas intrinsèquement criminelle, l'apparition plus fréquente de celle-ci dans le régime politique, vu l'ouverture plus grande faite aux classes populaires est ici signe de déliquescence de la civilisation. À la fin des civilisations, « la force aveugle du nombre devient la seule philosophie de l'histoire » ([1895]2009 : 28). Ainsi, l'individu dans la foule, soumis aux pressions inconscientes qui l'assaillent « n'est plus lui-même, mais un automate que sa volonté est devenue impuissante à guider » ([1895]2009 : 44). Les grands mouvements populistes du XX^e siècle, fascistes et communistes de l'entre-deux-guerres, contribuèrent à la pertinence continue de cette vision psychopathologique des grandes manifestations contre l'ordre établi. Ceci influence de façon négative la conception des mouvements de contestation.

Toutes ces approches situent ce qu'on appellera plus tard les mouvements sociaux, comme des objets extrapolitiques. Ceux-ci ne font pas partie du processus politique « normal ». Ils ne peuvent s'inscrire dans le politique que comme événements symptomatiques d'un quelconque déséquilibre ou désordre social. Ils n'apparaissent qu'en fonction de ceux-ci et sont le résultat d'un questionnement direct et absolu de l'ordre établi. Les approches contemporaines continuent selon ces mêmes bases théoriques, concevant initialement les mouvements comme résultats exceptionnels de griefs qui mènent à des comportements de contestation. Cette approche simpliste,

qui lie de façon causale griefs et contestations, se verra remise en question par d'autres approches qui tiendront davantage compte des caractéristiques des mouvements, de l'environnement dans lequel ils évoluent et des idéologies qui les motivent.

2.2) Approches contemporaines I : les modèles classiques.

Par souci de brièveté, nous utiliserons ici les écrits de Douglas McAdam (1982 : 6-11). On trouve son analyse pertinente, car il regroupe, sous l'égide de « modèles classiques », les théories qui expliquent par une séquence causale générale, l'émergence des mouvements sociaux (McAdam 1982 : 7). L'évolution de cette séquence est toujours la même selon lui : « This sequence moves from the specification of some underlying structural weakness in society, to a discussion to a discussion of the disruptive psychological effect that this structural « strain » has on society. The sequence is [...] complete when the attendant psychological disturbance reaches the aggregate threshold required to produce a social movement » (McAdam 1982 : 7). Ces théories reflètent « a largely negative image of social movements » (Tarrow 2012 : 17), tributaire des grandes mobilisations liées d'un côté au nazisme, de l'autre, au stalinisme. Selon ces approches, « contention resulted from dysfunctions in the working of society » (Tarrow 2012 : 17).

Ainsi, d'après McAdam, les théories de la « *Mass Society* », celles du « *Status Inconsistency* » et du « *Collective Behavior* » partagent toutes cette vision psychologisante, négative et individualiste, de l'action collective. Dans ces trois approches, des déséquilibres initiaux engendrent une pression sociale qui déstabilise les individus dans un régime politique particulier, et qui les amène, en réaction, à provoquer l'émergence d'actions collectives. Dans ces approches, tel que Tarrow le souligne, l'adhésion à un mouvement se fait d'abord sur une base individuelle et toujours en réponse à des griefs que telle ou telle organisation se doit de régler par l'offre de

mesures incitatives sélectives, offertes seulement aux membres des groupes concernés (Tarrow 1994 : 14).

Ces approches générales n'expliquent généralement que l'émergence des mouvements sociaux, et, d'une façon bien incomplète. Elles n'expliquent qu'en surface, à l'aide des préférences de leur *effectif*, la durée de ces mouvements dans le temps. Plusieurs critiques ont été formulées de façon convaincante quant à leurs propositions principales. D'après McAdam (1982 : 11-19), ces approches ont trois grandes faiblesses. Premièrement, les mouvements sociaux n'émergent pas seulement ni automatiquement, dès qu'on est en présence d'une « pression sociale » (*social strain*). Le mouvement social n'est pas qu'un réflexe : les individus qui se joignent à ceux-ci évaluent certainement les chances de réussite du mouvement. De plus, cet argument sous-estime le degré de pression sociale présente en tout temps dans les sociétés industrialisées (McAdam 1982 : 11-12).

Une deuxième affirmation des approches dites « classiques » pose problème. Il s'agit de la place qu'occupe le mécontentement individuel dans l'émergence des mouvements sociaux. Trois éléments clochent ici. Premièrement, ce mécontentement individuel a souvent été assimilé à des troubles psychologiques ou à une quelconque marginalité sociale (McAdam 1982 : 12-13). Cela laisse poindre une conception pathologique de l'action collective, où les insurgés sont essentiellement mésadaptés, tant psychologiquement que socialement. Deuxièmement, il est très difficile de quantifier un « seuil de mécontentement » qui pousserait, tout à coup, la masse jusqu'ici passive à agir (McAdam 1982 : 14). Finalement, en mettant l'accent sur l'agrégation des mécontentements individuels, ces analystes oublient qu'un mouvement social est d'abord une manifestation collective. Il faut, au mécontentement individuel, une forme d'organisation collective avant que celui-ci se manifeste en tant que mouvement social (McAdam 1982 : 15-16).

Dernière affirmation douteuse : les mouvements sociaux constituent des phénomènes psychologiques, non pas politiques. McAdam l'explique ainsi : la politique ordinaire « is generally interpreted as rational group-action in pursuit of a substantive political goal », tandis que les mouvements sociaux sont perçus comme des « collective attempts to manage or resolve the

psychological tensions produced by system strain » (McAdam 1982 : 16). On en arrive à une conception des événements de contestation sociale qui évacue complètement le politique, au profit de la psychologie (McAdam 1982 : 17).

À ces critiques pointues, d'autres critiques générales peuvent s'ajouter. Ainsi, pour Tarrow (1994 : 14), les gens se mobilisent aussi « because of deeply held beliefs » (à ce sujet voir aussi Luker 2009, Melucci [1980]2007 et Touraine [1985]2007) et, à travers un désir « to socialize with others ». Pour conclure sur ces approches « classiques », il faudrait aussi mentionner la contribution de Smith (2008b : 29) qui décrit le soutien qu'apporte cette approche au « projet politique néolibéral ». En effet, l'accent qui y est mis sur les responsabilités et les choix de l'individu et la méfiance que cette approche porte à l'action collective, en font une théorie de choix pour qui voudrait délégitimer les mouvements sociaux (Melucci [1980]2007 : 42; Smith 2008b : 29). À ce sujet, la citation la plus emblématique demeure celle de Mancur Olson, tirée de *The Logic of Collective Action* et ici relatée par Newman et Tanguay (2002 : 392) où il affirme que « the outcome of the political struggle among the various groups in society will not be symmetrical :] [...] small « special interest » groups, the « vested interests » have disproportionate power ». Dès lors, une des critiques néolibérales à l'endroit des mouvements sociaux, est de reprendre cet argument, comme quoi les mouvements sociaux ne représentent que certains intérêts. Ceux-ci ne représentent pas la légitimité démocratique.

En ce qui a trait à notre objet d'étude, on doit ici prendre un instant afin de soumettre ces approches à une évaluation plus concrète. Nous évaluerons ici le critère principal de cette approche, l'agrégation collective des griefs individuels. Pour ces approches classiques, les mouvements sociaux sont la culmination réactive des réponses individuelles à des pressions sociales (*social strain*), qui génèrent chez les individus stress psychologiques et marginalité sociale. Cette approche nous semble incompatible avec la mobilisation actuelle des groupes évangéliques. En effet, il est vrai que ces groupes ont de réels griefs quant à certaines politiques gouvernementales. Cependant, ces griefs ont toujours été présents. Les mouvements évangéliques américains, on l'a

mentionné dans le chapitre précédent, ont, depuis le début des années 1970 et de façon croissante depuis, conceptualisé la question des « problématiques familiales » (*family issues*) comme pierre d'assise de leur édifice politique. Dès lors, il y a longtemps que ces mesures particulières sont inacceptables. Il ne s'agit donc pas d'un nouvel élément que l'on ajoute à la donne politique canadienne. De plus, ces mouvements, loin d'être individualistes, prônent plutôt l'adhésion à des idéaux chrétiens évangéliques comme moteurs de la mobilisation politique.

L'approche suivante prend ces griefs sociaux comme point de départ. À cela, elle ajoute toutefois un niveau conceptuel. La théorie de la mobilisation des ressources propose la présence et l'utilisation, dans un régime politique, de ressources utiles pour les mouvements sociaux, tant humaines, matérielles, qu'idéelles. Tout cela afin de justifier non seulement leur émergence, mais aussi leur existence continue.

2.3) Approches contemporaines II : la mobilisation des ressources

Globalement, McCarthy et Zald ([1977]2009) se réclament de l'approche de la mobilisation des ressources (*resource mobilization*), selon laquelle le développement d'un mouvement peut être tributaire d'un contexte sociétal favorable (crise, vision du monde, croyances collectives, etc.). Mais ce qui est nouveau dans cette approche, c'est l'unité analytique principale, « the resources that movements can bring to bear to press their demands », liées à ces griefs (Smith 2007 : 25). L'école de la mobilisation des ressources remet en question le rôle des crises et des griefs et affirme que « grievances and discontent may be defined, created and manipulated by issue entrepreneurs and organizations » (McCarthy et Zald [1977]2009 : 195). De même, pour ces auteurs, la vie sociale implique toujours la présence de griefs sociaux. Dès lors, ceux-ci, comme McAdam plus tard, soulignent cette difficulté qu'il y a de se représenter les pressions sociales, les crises comme seuls générateurs de l'action collective (McCarthy et Zald [1977]2009 : 195).

La mobilisation des ressources traite le mouvement social comme une unité d'analyse politique à part entière. Analyser le régime dans lequel évoluent les mouvements sociaux implique qu'il s'agit donc de forces politiques pertinentes (McAdam 1982 : 22). Brièvement résumée, leur méthodologie les amène à conceptualiser ce champ d'études à l'aide des notions de mouvement social (*Social Movement*) (MS), de secteur de mouvement social (*Social Movement Sector*) (SMS), d'industrie du mouvement social (*Social Movement Industry*) (IMS) et d'organisation du mouvement social (*Social Movement Organization*) (OMS). Les MS sont donc des mouvements plus globaux, le SMS, le secteur social qui englobe tous ces mouvements, l'IMS, l'ensemble, par exemple, des OMS individuelles qui prônent la liberté de choix quant à l'avortement. Conceptualisée de cette façon, l'action collective, « the amount of activity directed towards goal accomplishment [,] is crudely a function of the resources controlled by an organization » (2009 : 198). Leur deuxième hypothèse résume bien cette façon de voir « [t]he greater the absolute amount of resources available to the SMS the greater the likelihood that new SMIs and SMOs will develop to compete for resources » (2009 : 201). Ainsi, les stratégies et les tactiques des OMS consistent presque entièrement dans la mobilisation et l'organisation des ressources disponibles, tant humaines, matérielles qu'idéologiques, dans le SMS, et plus spécifiquement dans leur IMS respective. Pour bien comprendre McCarthy et Zald, il faut d'abord s'imaginer une société faite de différents « secteurs ». Un de ses secteurs est le SMS. Dans celui-ci, on trouve un MS particulier constitué de « a set of opinions and beliefs in a population which represents preferences for changing some elements of the social structure and/or reward distribution of a society » (McCarthy et Zald [1977]2009, 196). Si l'on prend l'exemple de la droite évangélique, ces opinions concernent la « protection de la famille » et ses opinions corolaires, opposées à l'avortement, aux droits des homosexuels, etc. McCarthy et Zald (ibid.) affirment aussi la présence, à l'intérieur de ce secteur, d'un contre-mouvement, opposé à celui-ci, qui peut prendre l'apparence des mouvements LGBT, par exemple. Évoluant dans ce SMS, à l'intérieur du MS, la *Christian Coalition* est un bon exemple

d'OMS. Toutes les OMS partageant les objectifs généraux du MS, comme la *Christian Coalition*, la *Moral Majority*, et *Focus on the Family*, font partie de l'IMS, regroupement de ces organisations¹⁷.

Depuis des années, on a critiqué l'approche de la mobilisation présentée par McCarthy et Zald. McAdam (1982 : 23-35) en recense quelques-unes de ces critiques. McAdam remet en question, premièrement, l'implication des élites dans les mouvements sociaux. En fait, celles-ci peuvent, à la longue, menacer ces mouvements de cooptation ou même d'un manque de ressources s'ils en venaient à se retirer. Les mouvements sociaux sont conçus comme des concurrents (*challengers*), et les élites, comme des membres (*members*) du régime¹⁸. Comme ces forces peuvent travailler l'une contre l'autre, il s'agit d'une contradiction fondamentale selon McAdam (1982 : 25-29). Toujours d'après cet auteur, l'approche de la mobilisation des ressources met trop l'accent sur les capacités des élites et pas assez sur l'importance de la base populaire du mouvement (McAdam 1982 : 29-32). Troisièmement, l'approche de McCarthy et de Zald propose une définition beaucoup trop large du concept de ressources. En effet, ce manque de précision permet, lors de l'analyse des événements précédant la contestation, de toujours trouver au moins *une* ressource dont la mobilisation augmenterait. Dans ce sens, l'utilité analytique du concept est faible. (McAdam 1982 : 32-33) Le dernier point critique souligné par McAdam porte sur la perception des griefs, que l'approche de la mobilisation des ressources conçoit comme constants. S'il est vrai qu'il ne peut exister une situation, comme dans les modèles « classiques », où il n'y a pas un quelconque grief social, il n'en reste pas moins que la *perception* de ces griefs, et des possibilités que l'on a de les faire cesser, demeure variable. On ne peut donc éliminer d'office cette notion de l'analyse (McAdam 1982 : 33-34).

¹⁷ Selon McCarthy et Zald ([1977]2009), une des plus grandes erreurs est d'identifier l'échec d'une OMS ou même d'une IMS à l'échec d'un MS en général. Le cas de la *Moral Majority*, qui cessât ces activités à la fin des années 80, et la perte d'influence de la *Christian Coalition* depuis le début des années 2000, n'a pas mené à la disparition du MS de la droite évangélique. Ces deux concepts sont distincts.

¹⁸ Nous expliquerons cela en détail dans la section portant sur l'approche du processus politique (*political process*), proposée par Rule et Tilly (1975).

Dans le cadre de notre mémoire, nous proposons une critique de plus. En effet, une des limites initiales que McCarthy et Zald avancent, tient au fait que leurs propositions théoriques « are heavily based upon the American case » ([1977]2009). Comme Smith (2007, 2008, et 2008a) le démontre, la présence de la Charte au Canada, permet à des organismes et personnes, indépendamment de leurs ressources, d'avoir un effet important sur la politique canadienne. Reed (1996) démontre la validité, par l'exemple de la *Christian Coalition*, de la mobilisation des ressources dans le contexte américain. Cependant, le contexte canadien et ses contraintes institutionnelles¹⁹, culturelles²⁰ et démographiques²¹ limitent la portée de l'approche de la mobilisation des ressources, du moins dans le cadre précis où l'on étudie les liens entre la droite évangélique et le Parti conservateur du Canada. Les ressources évangéliques, dans ce cadre-ci, n'ont que peu d'influence sur les changements politiques qu'ils espèrent instaurer. Des obstacles systémiques d'importance existent afin de limiter leurs possibilités d'action, malgré les ressources qu'ils pourraient mobiliser.

Malgré ces critiques et les imprécisions de l'approche de McCarthy et de Zald, cette approche a le mérite de proposer une « économie du mouvement ». Nous verrons comment McAdam (1982) va intégrer dans son explication la notion de mobilisation des ressources. Cependant, il va préciser davantage le concept de ressource et l'intégrer à une approche plus générale qui ne tient pas seulement compte de ces ressources. Tout d'abord, nous allons examiner l'explication culturaliste de l'approche des « nouveaux mouvements sociaux », proposée par Melucci ([1980]2007) et Touraine ([1985]2007). À l'aide de ceci, nous arriverons à comprendre les raisons qui motivent la mobilisation sociale, hors des cadres explicatifs restreints des pressions et des pathologies sociales et des ressources mobilisées.

¹⁹ Notamment, la force de l'exécutif canadien, et l'indépendance du judiciaire (Fetner et Sanders 2011; Smith 2007, 2008,2008a).

²⁰ Les Canadiens sont moins politiquement et socialement conservateurs que les Américains. (Hoover et coll. 2002; Reimer 2000, 2011)

²¹ La proportion d'évangéliques au Canada est beaucoup plus faible qu'aux États-Unis. (Malloy 2009, 2011, 2011a; Stackhouse 2000)

2.4) Approches contemporaines III : la perspective culturaliste des nouveaux mouvements sociaux

Le dernier tiers du XX^e siècle amène une remise en question des sociétés industrielles. Comme les sociétés européennes s'enrichissent et deviennent « postindustrielles » (Touraine [1985]2007 : 28), le pain perd de sa valeur, littéralement et figurativement. On ne sort plus dans la rue parce que l'on a faim, on sort parce que l'on veut montrer son désaccord avec les pratiques sociales dominantes, parce qu'on veut indiquer qu'un autre monde est possible²². Comme notre mémoire traite de groupes (mouvements LGBT et droite évangélique) dont les revendications ne sont pas matérielles, mais plutôt symboliques et idéelles, nous devons approfondir ces théories.

Cette approche cherche essentiellement à adapter l'étude des mouvements sociaux à l'époque de l'individualisme et du capitalisme dominant. Selon Touraine ([1985]2007 et Melucci ([1980]2007), les enjeux de ce que l'on appelle les « nouveaux mouvements sociaux » (NMS) sont d'abord symboliques. On lutte principalement pour une vision du monde, pour le « social control of the main cultural patterns » (Touraine [1985]2007 : 11). Pour Melucci, il y a encore lutte et conflit, mais les classes maintenant, prennent naissance « in the form of groups struggling to appropriate and orient social production » (Melucci [1980]2007 : 45). Cette « production sociale » ressemble à cette « double simplification » du corps social dont traite Scott (1998 : 59), au « dispositif » d'Agamben (2007 : 30) et à la « technologie politique des corps » dont parle Foucault (1975 : 31). Toutes ces notions placent la sphère privée en plein cœur de la sphère publique. D'un côté, donc, l'action politique des élites (Touraine [1985]2007 : 27) ou de la classe dominante (Melucci [1980]2007) se rend maintenant jusque dans la sphère privée. On cherche socialement à « produire » des identités similaires, compatibles avec le système capitaliste postindustriel (Melucci

²² Le mouvement « vert » est un excellent exemple de cette mobilisation.

[1980]2007 : 49; Touraine [1985]2007 : 23-24). De l'autre côté, toute résistance part de cette sphère privée, qui tout d'un coup, devient politique²³. En elle se trouve le « lieu » de la mobilisation, le point de départ du mouvement social (Melucci [1980]2007 : 51; Touraine [1985]2007 : 27).

À partir de cette sphère individuelle qui génère des revendications collectives (féminisme, droits des LGBT, etc.), des mouvements sociaux s'expriment par des projets alternatifs de société (Touraine [1985]2007 : 15). Melucci annonce même l'arrivée de ces mouvements « purs » en termes platoniciens (purement idéels), qui traitent des problèmes des ressources collectives (la nature, le corps, les relations interpersonnelles), et qui refusent toute médiation de leur message par des institutions politiques ([1980]2007 : 39). On propose donc un projet social alternatif à celui de la *weltanschauung* dominante. En opposition à une identité homogénéisée produite par les élites ou les classes dominantes, « defense of the identity, continuity and predictability of personal existence is beginning to constitute de substance of new conflicts » (Melucci [1980]2007 : 50). C'est à travers ces identités partagées qu'arrive la mobilisation.

Dans le cadre de ce mémoire, l'utilité d'une telle approche ne fait pas de doute. Elle permet de comprendre les raisons de la mobilisation des groupes (Touraine [1985]2007 : 20). Nous verrons, dans le troisième chapitre, à quel point les notions d'identité sont importantes à la fois dans le cas du mouvement LGBT que dans celui de la droite évangélique. Autre aspect important, ces identités individuelles créent des mouvements collectifs, avec la « solidarity as an objective » (Melucci [1980]2007 : 51), ce qui constitue un autre moyen de résistance.

Par contre, parce que cette approche traite surtout de ces mouvements qui sont « purs », c'est-à-dire, éloignés des institutions politiques (Melucci [1980]2007 : 51; Touraine [1985]2007 : 15-16), celle-ci ne s'applique pas très bien à notre mémoire. Ainsi, la place qu'occupent deux concepts institutionnels importants dans notre mémoire, le Parti conservateur du Canada et la loi sur les mariages entre conjoints de même sexe, requiert l'utilisation d'une approche qui permet de

²³ Aspect que Farney (2009, 2012) ne manque pas de souligner quant au développement du conservatisme social depuis les années soixante-dix.

comprendre l'action politique institutionnelle. Ceci ne veut pas dire qu'elle n'est pas importante. D'ailleurs, une partie de l'analyse des « nouveaux mouvements sociaux » va s'intégrer à l'intérieur des « mises à jour » de l'approche des processus politiques (PP), faites par, entre autres, McAdam (1982), Meyer et Staggenborg (1996) et Tarrow (1994 : 2012). Dans ce cas l'on parle surtout de création de schèmes mentaux, de cognitions, liés parfois aux identités, qui sous-tendent le choix de la mobilisation, puis de l'action collective.

Cette section nous a donc permis de comprendre l'origine de l'étude des mouvements sociaux. Les premières approches dont nous avons décrit les fondements théoriques ne considèrent pas l'objet « mouvement social » comme un élément d'analyse. Pour les approches marxistes, il s'agit d'un véhicule transitoire menant à une nouvelle société. Les libéraux, les « psychologues des foules » et autres tenants des approches classiques, conçoivent le mouvement de façon entièrement négative : il s'agit de l'agrégat des inconscients individuels poussés à l'action collective par une quelconque pression sociale. Il faut attendre l'approche de mobilisation des ressources pour voir une étude qui en propose l'existence autonome, dans un secteur spécifique de la société. Cette théorie permet de comprendre comment les mouvements sociaux arrivent s'organiser. Finalement, les théories des NMS nous ont montré les raisons qui mènent à la mobilisation. L'approche des processus politiques nous permettra de comprendre comment ces ressources et idées seront utilisées à un moment précis, dans un contexte politique particulier.

3) De l'environnement politique du mouvement : explication de la structure des opportunités politiques.

L'utilité première de l'approche à l'étude des mouvements sociaux par la structure des opportunités politiques (SOP) réside dans la possibilité que celle-ci offre de traiter différemment deux mouvements dont les éléments de base sont les mêmes, ou presque, mais qui évoluent de

manières différentes. Ainsi, dans le cas du conservatisme religieux évangélique, on ne peut qu'être frappé par l'écart qui sépare les mouvements canadien et américain. En effet, si l'on considère que les croyances au centre de ce mouvement sont les mêmes des deux côtés de la frontière, on peut voir immédiatement l'utilité d'une explication plus centrée sur la structure politique dans laquelle le mouvement évolue.

Dans le premier chapitre, nous avons donné un aperçu de l'histoire de la version américaine de ce mouvement. Nous avons aussi mis l'accent sur le contexte politique qui prévalait lors de chacune des nouvelles itérations de cette tendance politique. Cette partie de notre démarche était cruciale parce qu'elle nous a permis de montrer comment des forces structurales ont édifié l'appareil idéologico-politique de l'évangélisme. La dernière partie du chapitre sera donc divisé en deux sections. Dans la première, nous allons développer les principaux aspects théoriques du modèle des SOP. Dans la deuxième section, nous verrons précisément quelles caractéristiques du modèle nous seront utiles pour la suite des choses, et les liens que nous pouvons tracer avec certaines notions précises de la SOP et notre objet d'étude.

3.1) Processus politiques et structure des opportunités politiques : premières approches.

Comme les approches plus traditionnelles du marxisme et du libéralisme, l'approche dite des processus politiques (PP), trouve aussi son origine dans l'étude des grandes révolutions. James Rule et Charles Tilly (1975) tentent, à travers le portrait qu'ils tracent de la Révolution de 1830 en France, d'opposer cette approche à celle que l'on dit de « l'histoire naturelle » des révolutions. Les limites de l'approche de l'histoire naturelle sont nombreuses. La limite première est sa conception de la séquence historique. À partir du dénouement de la révolution, on construit ses causes en stades successifs et distincts, ce qui mène ces théoriciens à affirmer que « one stage

cannot manifest itself until the preceding one is complete », et que ceux-ci sont organisés selon une logique interne qui fera que la révolution « in the absence of major obstacles [...] will work out a standard sequence » (Rule et Tilly 1975 :46-47). On se retrouve donc très rapidement avec un nombre important de stades et de logiques internes, qui dépendent, chacun, de la révolution étudiée.

Le problème majeur posé par une telle démarche, où les fins déterminent les antécédents, est qu'elle « provides little means (and no incentive) to determine how frequently, and under what circumstances, those same antecedent conditions exist without the development of revolution » (Rule et Tilly 1975 :48). D'un même souffle, ceci ne permet pas d'expliquer la « transition from uncoordinated individual satisfactions to collective assaults on the holders of power » (Rule et Tilly 1975 :50).

Une telle vision fait des circonstances de ces soulèvements, des cassures dans l'ordre social et trace le portrait de la révolution en tant que phénomène radicalement distinct du cours normal des choses (Rule et Tilly 1975 :45). C'est en cela que réside une des contributions cruciales de l'approche des processus politiques (PP) : la situation révolutionnaire peut s'expliquer à l'aide de « continuities with routine contention of power » (Rule et Tilly 1975 :45), qui identifie celle-ci « not as « abnormal », but as the stuff of normal political life » (Rule et Tilly 1975 :55). Cette affirmation requiert une approche qui place le conflit au centre de son appareil conceptuel.

Ainsi, pour Rule et Tilly (1975), chaque population comporte certains types d'acteurs et d'institutions. D'abord, ceux-ci définissent le premier d'entre eux, le *gouvernement*, de façon wébérienne comme « one or more organizations controlling the principal concentrated means of coercion within the population » (Rule et Tilly 1975 :55). Ils définissent un deuxième groupe, les *prétendants* (*contenders*), qui englobent « all groups within the population which [...] collectively apply resources to the influence of a certain government » (Rule et Tilly 1975 :55). S'il peut s'approprier de façon routinière la génération d'actions ou la distribution des ressources par des agents du gouvernement, ce prétendant est donc *membre* du régime politique (*polity*). Le *régime*

politique « therefore consists of all contenders successfully exercising routine claims to government response » (Rule et Tilly 1975 :56). Certains groupes ne sont pas membres, et certains prétendants, « (which we call *challengers*) are not members of the polity » (Rule et Tilly 1975 :56). Selon cette approche, on peut différencier les membres du régime par la réponse que leurs demandes suscitent du côté du gouvernement. Dans un tel régime politique, tous tentent d'influencer le gouvernement et de s'approprier les ressources que celui-ci libère.

Tout ceci crée un régime politique où les luttes de pouvoir sont omniprésentes. Selon cette théorie, une révolution survient lorsqu'un régime se fragmente (Rule et Tilly 1975 :57). Elle commence au moment où « previously acquiescent citizens faced with strictly incompatible demands from the government and an alternative authority obey the alternative authority. It continues until only one central authority remains » (Rule et Tilly 1975 :57). Ceci constitue donc la base de l'approche que l'on nomme des **PP** qui place l'étude des mouvements sociaux dans le champ du politique. Il ne s'agit plus de manifestations émotives, mais bien d'acteurs et de groupes d'acteurs, qui se mobilisent lors de certains processus. Le concept évoluera et formera ce que Tilly et Tarrow (2008 : 17) nommeront « *politique du conflit*, où l'on voit des adversaires lutter afin de déterminer qui imposera à l'autre son programme politique ».

Pour faire suite à cela, on peut quand même se demander dans quelles circonstances les concurrents vont tenter d'influencer le pouvoir gouvernemental, voire de s'en saisir. C'est la question aussi que s'est posée Peter Eisinger (1973) lorsqu'il tentait de déterminer les raisons qui pouvaient justifier les manifestations pour les droits civiques dans certaines municipalités américaines. Afin de répondre à cela, il développe le concept de *political opportunity structures*, et problématise la variable contextuelle du régime politique. Il est aussi d'avis que les manifestations, pour lui aussi, font partie du processus « normal » de la démocratie, mais qu'elles nécessitent certaines conditions environnementales avant de pouvoir survenir. Ces conclusions, parfois contraires à ce qu'intuitivement on tiendrait pour acquis, ajoutent un niveau explicatif supplémentaire à l'étude des mouvements sociaux. En effet, intuitivement, on serait porté à croire

qu'un régime politique partiellement fermé attiserait moins la contestation qu'un régime complètement ouvert. Eisinger va en fait démontrer qu'un peu d'ouverture, dans un régime fermé va générer à la fois la contestation, et la fermeture partielle d'un régime ouvert.

On doit à Peter K. Eisinger (1973), la notion de *Political Opportunity Structure* (Structure d'opportunités politiques, SOP) qui émerge lorsqu'il cherche à problématiser le rôle « various environmental conditions associated with the incidence of political protest activities » (Eisinger 1973 :11). Jusqu'à ce point, l'environnement demeurait une donnée peu problématisée. Que l'on se rappelle brièvement notre explication précédente, où la lutte des classes, les comportements pathologiques de la foule, les pressions sociales, la mobilisation des ressources, ou les valeurs étaient conçus comme éléments mobilisateurs de l'action collective. Dans ces approches, on privilégie les éléments et les capacités internes des mouvements en tant que facteurs explicatifs. À la différence de ces modèles, la SOP privilégie l'importance de la conjoncture des régimes politiques dans lesquels les mouvements évoluent. Comme McAdam le fera plus tard, l'auteur tente d'expliquer l'incidence des événements de protestation du mouvement pour les droits civiques des Noirs dans les villes américaines. Il est important de préciser qu'il n'explique pas ici la naissance des mouvements, mais bien les manifestations visibles de la contestation. La logique inspirée des approches plus traditionnelles expliquerait ces événements selon une variable, le nombre d'Africains-Américains présents dans ces villes où il y a contestation : les données de l'étude ne s'accordent pas avec cette conclusion particulière (Eisinger 1973 : 14).

Eisinger proposera une théorisation de l'ouverture ou de la fermeture relative de la SOP dans certaines villes américaines. Ainsi, d'après lui (1973 : 11-12) « elements in the environment impose certain constraints on political activity or open avenues for it ». Selon une telle approche, les régimes politiques seront donc « relativement ouverts » ou « relativement fermés ». Dans le cadre de son étude, seront relativement ouvertes ces structures où le gouvernement a le potentiel de répondre davantage aux désirs de représentativité des citoyens, en leur fournissant des opportunités et où les gouvernements répondent aux besoins et demandes des citoyens, de façon

plus générale. À l'inverse, les structures dans lesquelles il y a une forte concentration du pouvoir gouvernemental et où le gouvernement n'est pas sensible aux demandes des citoyens sont relativement fermées (Eisinger 1973 : 12)²⁴.

Contrairement à ce que les approches basées sur les griefs et autres pressions sociales suggèrent, c'est dans un régime caractérisé par un mélange d'éléments qui ouvrent et ferment le régime que nous verrons le plus de contestation (Eisinger 1973 : 17). Ainsi, il ne s'agit pas d'un modèle linéaire classique selon lequel, davantage de pression implique davantage de contestation : ce qu'Eisinger met de l'avant, est un modèle curvilinéaire, où un contexte politique complètement fermé ou ouvert inhibera la contestation (Eisinger 1973 : 26). Certaines variables d'ouverture, comme la représentation des Africains-Américains dans les institutions ou la présence d'un gouvernement municipal de type mairie-conseil²⁵, sont associées avec des variables plus restrictives comme la faible présence de cols blancs dans la communauté et un taux de criminalité élevé (Eisinger 1973 : 26). Selon ce modèle, la présence accrue d'Africains-Américains dans la structure gouvernementale indique une ouverture possible de la SOP, et donc un militantisme plus important. Dans d'autres villes, où, par exemple, des projets de logements pour les Noirs n'étaient même pas considérés, signe de fermeture du régime, l'incidence de contestation était très rare (Eisinger 1973 : 22).

Cela nous amène donc à aller au-delà des modèles basés sur les pressions et griefs, ou sur les valeurs et ajoute à l'analyse des processus politiques en indiquant le moment où l'action collective contestataire pourrait avoir lieu. C'est lorsque les caractéristiques du système vont changer que celles-ci vont stimuler l'action, du côté de l'ouverture relative, comme du côté de la fermeture relative. C'est cet argument qu'il est crucial de retenir ici. McAdam (1982) va intégrer à l'approche des processus politiques la notion des SOP, dans le cadre de sa propre étude sur le mouvement des droits civiques.

²⁴ Le gouvernement canadien, selon ce qu'affirme Smith (2008a), serait classé dans cette catégorie.

²⁵ L'étude d'Eisinger oppose ce type de gouvernement municipal à ces villes gérées par un conseil « d'échevins de circonscriptions » (*Ward Aldermanic*).

3.2) McAdam, le processus politique et le soulèvement des noirs américains.

D'après McAdam (1982 : 40), trois facteurs expliquent les soulèvements sociaux (*social insurgency*). Il traite d'abord du niveau de préparation (*readiness*) de la population lésée (*aggrieved*). Ensuite, il affirme la présence dans la base du mouvement de ce qu'il nomme « *insurgent consciousness* », qu'on pourrait traduire par « conscience des possibilités de soulèvement ». Finalement, le dernier facteur concerne l'alignement politique des groupes à l'intérieur du régime, ce que l'on a déjà défini plus haut comme la structure des opportunités politiques.

Ces trois éléments sont en relation et n'arrivent pas à expliquer individuellement le soulèvement étudié par McAdam. Ainsi, bien qu'il faille un environnement politique favorable, un contexte propice au soulèvement, il faut aussi que ces communautés qui se soulèvent possèdent une grande force organisationnelle. Celle-ci est constituée des membres, de la « *established structure of solidary incentives* », des réseaux de communications et des chefs de ces mouvements, qui sont toutefois inutiles, si on ne leur ajoute pas un aspect cognitif. Selon McAdam, « *mediating between opportunity and action are people and the subjective meanings they attach to situations* » (McAdam 1982 : 48). Il faut donc que les gens développent les cognitions nécessaires afin d'envisager la possibilité de l'action collective contentieuse (McAdam 1982 : 49). Il faut qu'ils aient détecté certains signaux en provenance des « membres » du régime qui leur laissent supposer que le soulèvement pourrait être couronné de succès. Ces cognitions, par contre, subissent l'influence constante de la SOP et des capacités organisationnelles de la mouvance. Ainsi, le fait de percevoir une conjoncture favorable dans un régime politique particulier, va stimuler la génération de cognitions compatibles avec l'action collective. La conscience aussi de la force d'une organisation, de la force de ses chefs, par exemple, va aussi stimuler la présence de cognitions favorables.

Le modèle de McAdam nous éloigne donc d'un modèle strictement externe de la mobilisation. Il synthétise les modèles de Rule et Tilly (1975), en y intégrant les conclusions d'Eisinger (1973) et en ajoutant à tout cela une composante cognitive qu'il tire des écrits d'Edelman. Tarrow (1994) reprendra plusieurs des notions de McAdam et précisera davantage certains concepts, telles les caractéristiques particulières de la structure des opportunités politiques.

3.3) Sydney Tarrow et le pouvoir des mouvements sociaux

Selon Tarrow, le point de départ de tout mouvement social est d'abord la notion « d'action collective litigieuse » (*contentious collective action*) (1994 : 2). Dès lors, tout mouvement social implique la contestation de l'ordre établi. Tarrow propose une définition des mouvements sociaux que nous retiendrons dans le cadre de notre étude : « Movements [...] are [...] defined as *collective challenges by people with common purposes and solidarity in sustained interaction with elites opponents and authorities* » (Tarrow 1994 : 3-4). Il s'agit donc pour ces mouvements, tout d'abord, de poser un défi collectif à l'autorité en place. Ce « défi » doit provenir de valeurs et d'intérêts partagés de façon solidaire par les membres du mouvement. De plus, le mouvement doit avoir une existence qui va au-delà de celle de la foule spontanée, et doit être capable de maintenir la pression sur ses adversaires pour une certaine période (Tarrow 1994 : 4-6).

Selon Tarrow (1994 : 9), les mouvements sociaux doivent répondre au « problème de l'action collective », « coordinating unorganized, autonomous and dispersed population into common and sustained action ». Selon lui, la solution que les mouvements ont trouvée à ce problème est « by responding to political opportunities through the use of known, modular forms of collective action, by mobilizing people within social networks and through shared cultural understandings » (Tarrow 1994 : 9). Nous définirons brièvement les quatre éléments présentés ici, et expliquerons ensuite pour quelle raison nous choisirons, dans le cadre de ce mémoire, de nous concentrer sur la structure des opportunités politiques. Nous commencerons donc par définir les

trois autres concepts de l'explication de Tarrow, le « litige par convention » (*contention by convention*), les « structures mobilisatrices » et la « mobilisation du consensus », pour ensuite nous attaquer à la notion de structure des opportunités politiques.

Ainsi, le litige par convention implique que chaque mouvement possède un « répertoire litigieux », c'est-à-dire des notions quant à ce qui constitue une (ou des) formes valides d'action collective. Les mouvements auront tendance à privilégier ces formes qu'ils connaissent déjà. Les structures mobilisatrices, selon Tarrow, s'opposent aux conceptions individualistes Olsoniennes en stipulant que « it is in their face-to-face groups, their social networks and their institutions that collective action is most often activated and sustained » (Tarrow 1994 : 21). Il donne l'exemple de l'étude de McAdam²⁶ du projet *Freedom Summer*, où les gens étaient d'abord mobilisés à travers des réseaux sociaux et des institutions. Les mouvements se doivent aussi d'effectuer une mobilisation du consensus. Ils doivent ainsi encadrer, sur le plan des idées, l'action collective, afin de « justify, dignify and animate collective action » (Tarrow 1994 : 22). Il faut donc soumettre au groupe, les raisons de sa mobilisation, suivre Gramsci, et éveiller chez les membres du mouvement non seulement « les raisons de la colère », mais aussi la conception de ce que le mouvement cherche à réussir (Tarrow 1994 : 22-23).

4) La structure des opportunités politiques dans le cadre de notre mémoire.

Avant d'aller plus loin dans les définitions il nous faut affirmer la nature particulière de notre recherche. Ce que nous cherchons à établir, c'est un lien entre le changement de la structure des opportunités politiques canadiennes, causé par la montée en puissance du Parti conservateur du Canada, précisément en ce qui a trait à ses rapports avec le mouvement évangélique. Nous ne

²⁶ Résumée dans McAdam ([1990]2009 : 66-74)

cherchons pas à comprendre la mobilisation précise de ce mouvement. Nous ne cherchons pas non plus à comprendre la minutie du fonctionnement de ces organismes, ni les modes qu'ils prennent pour tenter d'influencer le contexte politique canadien.

Non, ce qui nous intéresse, c'est leur (ré)émergence soudaine, leur apparition brusque dans le domaine du politique. Nous voulons tenter de comprendre comment une force qui, jusque-là dans l'histoire canadienne (Stackhouse 1993; 2000), est relativement peu intéressée au politique devient soudainement, dans l'espace d'une décennie, féroce partisan. Stackhouse, en 2000, est incapable de prévoir le vote des électeurs évangéliques. En 2011, Malloy, montre que ceux-ci votent de plus en plus pour le Parti conservateur. Nous croyons donc que l'élément fondamental pour expliquer cela se trouve dans les structures des opportunités politiques (SOP), que l'on conçoit plus généralement faisant partie de la théorie des processus politiques. Nous allons donc montrer en quoi ce choix d'approche est légitimé par l'exemple de nombreuses études qui utilisent cet aspect de l'école du PP. Ensuite, nous démontrerons comment, dans le contexte très restreint de notre mémoire, on peut trouver suffisamment de moelle théorique dans deux textes de Tarrow (1994; 2012), afin d'étayer une étude basée sur le concept des « structures d'opportunités politiques ».

De nombreuses études utilisent ce modèle. Évidemment, la première référence est celle d'Eisinger (1973), expliquée précédemment, à propos de la mobilisation des Africains-Américains dans certaines villes américaines. Kitschelt ([1986]2007) souligne les différences dans la structure des opportunités politiques de quatre pays afin d'expliquer les différences nationales dans les mouvements antinucléaires. Kriesi et coll. ([1992]2007), quant à eux, s'approprient et modifient la notion de structure d'opportunités politiques. À l'aide de cette approche, ils cherchent à expliquer les éléments des « nouveaux mouvements sociaux » que nous avons expliqués plus haut. Dans cet article, la SOP englobe les autres caractéristiques de l'approche des processus politiques et sert à différencier le mode d'action particulier à chacun des États utilisés.

Koopmans (1996), va reprendre à son compte le même argument, mais va tirer des conclusions du contexte hollandais afin de les appliquer à d'autres pays, toujours à partir de la SOP. Meyer et Staggenborg (1996) de leur côté, vont chercher à expliquer le phénomène des « contre-mouvements » à l'aide de la SOP qui stipule, entre autres, comme nous allons le voir plus loin, qu'un mouvement couronné de succès génèrera fréquemment des mouvements qui lui sont opposés. Van der Heijden (1997; 2006), soulignera l'importance des SOP nationale (1997) et internationale (2006), quant à l'évolution du mouvement environnementaliste. Koopmans et Olzak (2004), ainsi que Teravainen (2010), vont quant à eux modifier le terme de structure d'opportunités politiques pour lui rajouter une dimension discursive, afin d'expliquer, d'un côté, les cibles de la violence de l'extrême droite allemande (Koopmans et Olzak 2004), et de l'autre, les négociations finlandaises quant aux politiques mises de l'avant pour répondre au problème des changements climatiques (Teravainen 2004). Ce portrait nous permet donc de privilégier une approche qui utiliserait de façon importante les bases théoriques propres aux écrits sur la SOP. Nous utiliserons d'ailleurs les dernières itérations de cette théorie, mise de l'avant dans le dernier ouvrage de Tarrow (2012). Dès lors, nous développerons, dans la prochaine partie, les éléments qui nous semblent pertinents de la notion de structures d'opportunités politiques.

Ainsi, d'après Tarrow (1994; 2012), la SOP demeure essentiellement, le « quand ? » de l'étude des mouvements sociaux (1994 : 17, 81,83). Selon cet auteur, l'école américaine avait tendance à répondre au « comment ? », avec l'aide de l'école de la mobilisation des ressources, et l'école européenne répondait au « pourquoi ? », avec les écrits sur les nouveaux mouvements sociaux de Touraine et de Melucci. Ce « when », selon Tarrow, « goes a long way in explaining the why » Tarrow (1994 : 17,83). En effet, lorsqu'on arrive à définir le contexte dans lequel les gens s'engagent, on est mieux à même de déterminer les raisons pour lesquelles ils s'engagent. En trouvant cet élément déclencheur contextuel, on trouve les racines du mouvement. De même, cela permet de comparer le développement des mouvements de façon interétatique en analysant les

divergences entre les SOP des États (Tarrow 1994 : 83) (voir aussi Kirschelt et Kriesi et coll., dont nous avons traité plus haut).

Tarrow (2012 : 78) définit les opportunités politiques ainsi : « *by political opportunities, I mean consistent - but not necessarily formal, permanent or national signals to social or political actors that either encourage or discourage them to use their internal resources to form social movements* ». On dénombre cinq signaux qui nous indiquent une modification de la structure des opportunités politiques : « *the opening up of access to power, shifting alignments, the availability of influential allies, cleavages within and among elites, and the likelihood of repression* » (Tarrow 2012 : 78). Ainsi, des changements qualitatifs dans ces cinq sphères, soit à la hausse, ou à la baisse, devraient théoriquement influencer sur l'activité des mouvements sociaux.

Qu'est-ce que cela implique ? Premièrement, cela veut dire que les mouvements auront tendance à s'impliquer davantage s'il y a une possibilité de « *seizing expanded access* ». On se souviendra de Eisinger (1973 : 14), qui nous expliquait qu'un régime devait être un peu ouvert et fermé à la fois afin qu'il y ait contestation ou soulèvement. Tarrow (2012 : 78) utilise l'exemple des mobilisations liées à la perestroïka afin de montrer que bien que le système n'ait pas été complètement ouvert, il n'était plus tout à fait fermé ce qui stimula grandement l'action des groupes sociaux. Dans le cadre de notre étude, il est vraisemblable que l'arrivée au pouvoir d'un parti qui partage certaines des valeurs des mouvements évangéliques a pu être perçue comme une ouverture partielle. Le « certaines » ici est crucial, puisqu'il renvoie au fait, que le gouvernement Harper a permis des votes libres, sans discipline, sur les questions les plus importantes pour les groupes évangéliques, l'avortement et le mariage gai. Le régime n'était donc pas complètement « ouvert » aux revendications évangéliques à ce moment-là.

Deuxièmement, les mouvements doivent aussi profiter des alignements politiques instables (Tarrow 2012 : 79). On parle ici d'instabilité électorale, avec des changements dans les fortunes des partis au pouvoir ou de l'opposition. Ces contextes particuliers amènent des acteurs autrefois marginaux à « *to try and exercise marginal power [which] may induce elites to seek their support* »

(Tarrow 2012 : 79). Cette instabilité est toujours présente dans le système politique canadien selon Leduc (2007). En fait, selon lui, le système politique canadien est toujours en processus d'alignement/désalignement. Ces périodes qui mènent à un réalignment ultérieur commencent habituellement avec une « élection critique » qui déstabilise les rapports de force électoraux. Ainsi, lors de la période Martin, de 2003 au début de 2006, on vit un Parti libéral déstabilisé, d'abord par le départ de Jean Chrétien, puis la Commission Gomery, et finalement l'élection d'un gouvernement minoritaire. Dans une telle situation, il n'est pas surprenant que certains acteurs, tels les groupes évangéliques, choisirent cette période pour prendre position au sein du régime politique. L'espace était ouvert, les alignements traditionnels déstabilisés, la recherche d'alliés primordiale. Ainsi, bien qu'ils aient déjà été présents avant cette époque, comme nous le verrons dans le troisième chapitre, ils saisirent l'opportunité qui leur a été présentée à ce moment-là.

Il s'agit d'ailleurs du troisième critère des SOP selon Tarrow (2012 : 79) : la découverte d'alliés influents (*finding influential allies*). Cela est assez explicite et surtout assez simple à illustrer lorsqu'on parle de notre étude. Il ne fait aucun doute (voir à ce sujet, McDonald 2010; Malloy 2011; Farney 2012; Rayside 2011; Nadeau 2010) qu'il existe de nombreux sympathisants conservateurs en ce qui a trait aux valeurs et aux idées prônées par les groupes évangéliques. Le discrédit du « parti de la gouvernance naturelle », tel qu'on le nomme, lié au scandale des commandites, mène donc à une considération plus grande dirigée vers le Parti conservateur et ses positions²⁷. Ainsi, si on se moquait, comme nous l'avons mentionné plus tôt, des idées évangéliques du temps de l'Alliance, la proximité des conservateurs au pouvoir, fait taire ces moqueries et valide ces opinions.

Quatrième signal des SOP : les élites divisées dont il faut profiter. Selon Tarrow (2012 : 80), l'absence de consensus dans cette période stimule certainement l'activité des groupes

²⁷ Il faut d'ailleurs se rappeler, qu'à l'époque, en réponse au scandale des commandites, les Conservateurs faisaient campagne principalement sur le sujet de la transparence. Les électeurs (ices) reflétèrent cet état d'esprit en identifiant ce scandale particulier comme leur préoccupation principale lors des élections de 2004 (voir Gigendil *et coll* 2006).

jusqu' alors non représentés. Du même souffle, cela favorise aussi, du côté de certaines élites, leur prise de parole en tant que « tribuns du peuple ». Harrison (2007) a d'ailleurs mentionné cette tendance au populisme chez les mouvements évangéliques canadiens et américains.

D'après Tarrow (2012), le cinquième et dernier signal émis par la SOP concerne l'évitement de la répression. Comme les autres facteurs, la distribution de celle-ci est curvilinéaire. Cependant, cet élément n'est pas applicable pour notre mémoire puisque la répression policière ou militaire²⁸ n'a jamais été utilisée comme menace à l'activité de ces groupes. Malgré la perception que les évangéliques ont des menaces qui pèsent sur eux, cette variable n'a pas une grande importance dans le cas de cette étude. Ainsi, cinq critères sont d'importants : premièrement, la perception d'une ouverture du régime; deuxièmement, la présence d'alignements politiques instables; troisièmement, la découverte d'alliés influents, quatrièmement, la division des élites; et finalement la possibilité d'éviter la répression. Une fois ces critères établis, il faut maintenant préciser la typologie des « opportunités », ce que Tarrow fait, et qui cible encore plus les conditions de l'utilisation de ces concepts.

Ainsi, dans sa recension des recherches sur les SOP, Tarrow (2012 : 80) classe d'abord les opportunités selon leur échelle, soit proximale ou à grande échelle, et selon leur cadre temporel, soit comparatives (*cross-sectional*) ou dynamiques. Les opportunités proximales, à faible échelle, étant d'un intérêt assez faible dans le cadre de notre étude, nous nous concentrerons sur les opportunités étatiques, c'est-à-dire à grande échelle et dynamiques plutôt que comparatives (*cross-sectional*). Du côté de l'échelle, le choix est clair et simple à expliquer : nous étudions des changements particuliers au niveau du régime politique fédéral canadien. Une perspective étatique plutôt que locale est donc à privilégier. Toutefois dans le cadre temporel, il faut expliquer que les opportunités comparatives ont tendance à réifier les structures étatiques comme invariables d'un État à l'autre (Tarrow 2012 : 80). Vu nos intérêts précédemment exprimés quant à l'alignement politique de la scène fédérale, nous privilégierons plutôt, une vision dynamique des opportunités.

²⁸ Dans cette présentation de l'approche, Tarrow ne traite pas d'autres modes de répression.

Selon cette approche, « states change [...] and these changes produce - or reduce - political opportunities » (Tarrow 2012 : 83). La nature des États n'est pas fixe, les processus litigieux modifient constamment la nature même des États (Tarrow 2012 : 83). D'après Tarrow (2012 : 83) cette approche est audacieuse puisque « its proponents argue that *entire political systems undergo changes that modify the environment of social actors sufficiently to influence the initiation, forms and outcomes of collective action* ». Cela, bien que complexe initialement, est précisé par les exemples d'États qui influencent la façon d'agir des mouvements sociaux.

Selon Tarrow (2012 : 84), la perspective comparative comporte trois faiblesses, auxquelles une approche plus dynamique peut remédier. Premièrement, même à l'intérieur d'un État, des variations existent entre les définitions des opportunités pour les groupes. Ainsi, la structure peut être ouverte pour un groupe et fermée pour un autre, ou peut être ouverte de façon différente pour deux groupes dans le même « secteur » d'activités. L'exemple donné ici concerne, des mouvements pro- et antiavortement qui conçoivent les opportunités de façons très différentes, mais opèrent à leur guise dans la structure relativement ouverte des États-Unis. On ne peut donc parler d'une seule structure, indépendante, à travers divers États, et même à l'intérieur du même État. Cette structure est dynamique. Dans le cadre de notre recherche, nous verrons comment, tant pour les groupes LGBT que pour les groupes évangéliques, la SOP est ouverte malgré leurs objectifs opposés. Nous insisterons davantage sur ce point plus loin, mais il est intéressant de constater qu'au moment où les groupes LGBT sont les plus actifs, une de leurs demandes importantes va de l'avant, celle concernant les mariages entre les conjoints de même sexe²⁹. Les groupes évangéliques sont aussi très actifs, galvanisés par ce qu'ils conçoivent comme une atteinte fondamentale à leurs conceptions sociétales et à leur identité³⁰.

²⁹ Il faut mentionner ici l'opposition *queer*, issue de la mouvance de la libération gaie, à l'institution du « mariage » plus généralement, que celui-ci soit entre conjoints de même sexe ou non. Smith (2007) propose d'ailleurs un « cadre *queer* » dans l'analyse de cette question.

³⁰ À lier aux explications culturalistes, mais aussi aux textes de Farney (2012), Hoover et coll. (2002) Katerberg (2000), Malloy (2011, 2011a), et Reimer (2000, 2011).

Deuxièmement, une fois déclenchés les cycles litigieux (*cycles of contention*), font eux-mêmes partie de la SOP et varient eux aussi. Ainsi, traiter d'un mouvement à ses débuts ou plus tard dans son « cycle » implique forcément des conclusions différentes quant à celui-ci. L'échelle temporelle est donc importante : la SOP n'est donc pas invariable dans le temps. On voit des variations au cours des cycles litigieux, à l'intérieur des mêmes mouvements.

Troisièmement, la perspective comparative tend à concevoir les États comme des sphères étanches, où les mouvements sont isolés des pressions de l'international. On peut donc comparer séparément un mouvement d'un État à l'autre, en ne tenant pas explicitement compte du fait qu'il puisse y avoir « contamination » entre ces deux mouvements et qu'ainsi, on est peut-être en train d'étudier un seul mouvement. Selon Tarrow (2012 : 86-87), non seulement les modèles d'action collective ont tendance à se diffuser par-delà les frontières étatiques, mais l'on assiste de plus en plus à des collaborations transfrontalières entre certains mouvements. Deux exemples liés à notre objet d'études sont pertinents ici. Premièrement, des auteurs ont démontré comment les mouvements sociaux cherchaient soit à s'inspirer de mouvements qui avaient lieu dans d'autres pays (Kollman 2007; 2009), soit à limiter l'influence « néfaste » de l'exemple donné par certains mouvements à l'étranger (Paternotte et coll. 2011; McDonald 2010 : 82, 172-173 et Chap. 9). Le dernier exemple concerne ces groupes évangéliques qui souhaiteraient voir disparaître des exemples progressistes, comme l'adoption du mariage entre conjoints de même sexe au Canada.

Ceci mène donc à des collaborations transfrontalières, notamment relatées dans le cas du Canada par McDonald (2010 : Chap. 3) par rapport à l'influence du tacticien républicain Frank Luntz, et de l'implication de Ralph Reed, ancien organisateur de la *Christian Coalition*, dont nous avons traité dans le premier chapitre. La démonstration de notre premier chapitre nous permet donc d'ajouter à la SOP du mouvement canadien, qui s'inspire des organisations évangéliques américaines afin de raffiner son action politique.

Finalement, il faut aussi comprendre comment la structure des opportunités risque de se modifier à court et à long terme, les conséquences de cela étant extrêmement intéressantes en ce

qui a trait à notre étude. Brièvement résumée, la démonstration de Tarrow (2012 : 88-89) nous permet de voir que par leurs actions, les mouvements sociaux ne font pas que profiter d'opportunités politiques, qu'ils en créent aussi pour d'autres mouvements, mêmes ceux qui ne partagent pas leurs valeurs, ou leur sont directement opposés. En fait, la séquence de mobilisation est la suivante (Tarrow 2012 : 90). L'action collective d'un groupe montre à d'autres groupes qu'il est possible d'agir, en leur faisant miroiter la présence d'opportunités qu'ils n'auraient pas saisies autrement. Cette action collective peut démontrer à la fois la présence de points faibles et d'alliés, comme nous l'avons mentionné plus haut, jusqu'ici insoupçonnés, à l'intérieur du régime. Finalement, cela peut permettre de forcer certaines des barrières institutionnelles à l'action collective. De cela, on peut tirer deux conclusions. Premièrement, les mouvements peuvent ainsi élargir leur propre structure d'opportunités en utilisant le temps entre une première action et la réponse de l'État, afin de développer de nouvelles tactiques litigieuses. C'est la deuxième conclusion qui nous intéresse le plus par contre. L'action d'un groupe particulier peut en effet mener à l'élargissement de la fenêtre d'opportunités pour tous les groupes, concurrents et membres, présents dans le régime. (Tarrow 2012 : 90-91). À cet égard Tarrow, donne l'exemple probant des groupes des droits civiques qui, utilisant la notion de « droits » afin de justifier leurs revendications, virent leurs opposants utiliser cette même notion afin de les contrer. Meyer et Staggenborg (1996) démontrent d'ailleurs comment les militants pro- et antiavortement génèrent constamment, par leur propre militantisme, les causes du militantisme de leurs opposants³¹. Ces phases mouvement/contre-mouvement sont même curvilinéaires. Ainsi, « when one of the opposing movements achieves little success and does not appear very threatening, it is difficult for the other side to mobilize much support. More successful movements, which present real threats, generate more support for an opposing movement » (Meyer et Staggenborg 1996 : 1645). Dès lors, dans ce type de schéma dynamique, la menace est aussi opportunité. Dans le cas de la répression, il

³¹ Nous avons déjà traité de cela dans notre développement sur McCarthy et Zald ([1977]2009) et aussi dans Touraine ([1985]2007). Quant aux liens entre cette dynamique et notre problématique, voir Fetner (2008).

faut aussi spécifier, même si cela est moins pertinent, que si elle n'est pas totale elle peut, peut aussi fournir aux mouvements sociaux d'autres opportunités d'action.

Dans le cas de notre étude, nous ne nous avancerons pas trop, autrement qu'en soulignant qu'il existe, à notre avis, une relation de ce type entre les mouvements LGBT et évangélique sur la question du mariage entre conjoints de même sexe. En effet, selon McDonald (2010 : 43), dès 1994, 87 % des membres du *Reform Party* s'accordent sur le fait que le mariage est une institution hétérosexuelle. Dès lors, le grief est présent avant qu'il ne se manifeste après l'adoption de la loi sur les mariages entre conjoints de même sexe. Rayside (2011 : 292) le démontre clairement en disant que « the battles over lesbian/gay rights over the past twenty years energized the political voices of conservative Christianity » au Canada. Il continue en expliquant que depuis 2003, de plus en plus d'organismes évangéliques s'impliquent comme lobbyistes au niveau du gouvernement fédéral (voir aussi Farney 2012; Malloy 2011, 2011a).

5) Conclusion

Dès lors, nous sommes d'avis que la SOP offre un cadre pertinent, bien que parcellaire, pour l'étude des liens pouvant exister entre le Parti conservateur et la mouvance évangélique, en ce qui a trait à la problématique du mariage entre conjoints de même sexe. Nous reprenons ainsi trois des éléments de l'analyse de Koopmans (2004 : 63-68). Nous affirmons non seulement que la présence d'une conjoncture favorable, en matière d'opportunités, est un élément important dans les formes et les variations de l'action collective, mais aussi que ces opportunités sont la résultante des interactions des mouvements avec des acteurs et institutions politiques. Finalement, nous croyons que ces opportunités sont déterminées par la structure du régime politique dans lesquelles elles surviennent³². Dans l'étude qui nous concerne, nous affirmons donc que la croissance de

³² Voir à cet effet, Smith (2005 :Chap 4-6; 2008).

l'influence évangélique est liée directement à l'opportunité qui lui a été offerte par le mouvement LGBT, et l'adoption du mariage gai. Nous affirmons aussi que cette opportunité est d'abord politique, puisqu'exprimée sous forme de pression sur le gouvernement fédéral, et que dû à la nature de la structure du système parlementaire canadien, le meilleur moyen de faire reconnaître les causes évangéliques demeure la mise de l'avant, par des membres du gouvernement, de ces revendications.

Nous intégrerons donc cette conception de la structure des opportunités politiques à l'intérieur de la perspective nommée « étatisme dynamique » (*dynamic statism*) par Tarrow (2012 : 92). Dans cette approche, les mouvements surviennent lors de l'apparition ou de l'élargissement d'opportunités. Leur action collective montre certaines des faiblesses structurelles du régime, et stimule par ricochet, l'action d'autres groupes. Cela mène à des réponses étatiques qui peuvent générer de nouvelles opportunités pour les mouvements.

Selon nous, cette démonstration nous a permis de montrer en quoi la « seule » étude de la structure des opportunités politiques peut nous rendre service dans le cadre de notre mémoire. Nous croyons particulièrement que les relations entre les groupes LGBT et évangéliques à propos de la question du mariage entre conjoints de même sexe est particulièrement bien rendue par la dynamique mouvement/contre-mouvement proposée par plusieurs auteurs dont McCarthy et Zald ([1977]2009), Touraine ([1985]2007), Melucci ([1980]2007), Meyer et Staggenborg (1996), puis résumée par Tarrow (2012). Sans offrir une explication totale à cette problématique, nous avons démontré que cette approche peut nous donner suffisamment de pistes d'analyse afin d'en justifier le choix comme grille d'analyse.

Chapitre 3

Évangélicisme canadien, Parti conservateur et mariage entre conjoints de même sexe : quelle opportunité ?

« La vérité, c'est que les questions fondamentales se sont déplacées de l'économique vers le social et les conservateurs doivent faire de même »³³

-Stephen Harper, 2003

1) Introduction

Jusqu'à présent, nous avons, dans le premier chapitre, traité de l'importance d'une structure d'opportunités politiques particulière pour le développement de la mouvance évangélique américaine. Par la suite, nous avons porté attention à la naissance d'une nouvelle idéologie conservatrice compatible avec certains idéaux évangéliques, le fusionnisme. Ensuite, nous avons expliqué comment le mouvement pour les droits civiques a montré l'exemple progressiste de la mobilisation religieuse. Ce même mouvement a, par ailleurs, achevé la désaffection des électeurs sudistes blancs et évangéliques quant au Parti démocrate. Cet électorat fut ensuite canalisé par le Parti républicain.

Dans le deuxième chapitre, nous avons démontré l'utilité de l'approche des processus politiques pour comprendre la problématique de la droite évangélique. Deux éléments en particulier ont retenu notre attention. Premièrement, nous avons examiné la notion de structure d'opportunités politiques, qui souligne l'importance des éléments conjoncturels du régime politique dans l'émergence des mouvements sociaux. Cela nous a aidé à répondre au « quand? » de la mobilisation. Deuxièmement, sous-tendant, en partie, la structure des opportunités politiques, nous nous sommes concentrés sur la notion de mouvement/contre-mouvement, développée dans les approches sur la structure des opportunités politiques. La question se pose donc, à ce point : En

³³ Cité dans McDonald (2010 :48).

quoi cela nous amène-t-il à traiter de la problématique que nous avons choisie, celle du mariage entre conjoints de même sexe ?

L'étude de cette problématique est pertinente parce que le système politique canadien est assez réfractaire à l'influence des forces de la société civile. (Smith 2005 (Chap. 4), 2007, 2008, 2008a; Fetner et Sanders 2011) et que la structure d'opportunités politiques canadienne s'ouvre lors du débat sur le mariage entre conjoints de même sexe (Malloy (2009, 2011, 2011a); McDonald (2010); Rayside (2011); Smith 2007, 2008, 2008a, 2010). À partir de cela, l'argument que l'on veut faire est le suivant. Depuis 1982, il y a eu deux phases principales dans le militantisme évangélique aux États-Unis. Dans la première phase, de Reagan jusqu'à la fin de l'époque de Bush père, on tente d'influencer le président directement. On tente une approche du haut vers le bas. (Farney (2012), Diamond (1995)). Il s'agit d'une phase de légitimation des problématiques évangéliques dans la sphère politique. La deuxième phase, commence par la défaite de Pat Robertson lors des primaires républicaines de 1988. Les tactiques changent et l'on ne cherche plus à agir sur la chefferie politique, mais plutôt à se positionner socialement afin de devenir des interlocuteurs indispensables. La *Christian Coalition* prend le contrôle de commissions scolaires, de mairies, et des législatures étatiques, en plus d'influencer, au niveau local, le choix des candidats (Reed 1996). Notre argument est que le rapport entre le militantisme évangélique et le Parti conservateur se situe toujours dans cette première phase, présente aux États-Unis sous Reagan.

Premièrement, cela tient à la structure même du système politique de Westminster, où le législatif, soumis à une discipline de fer, est beaucoup moins réceptif aux tentatives d'influence de la société civile (Smith 2005, 2008). Le mouvement doit donc se concentrer, comme on l'a fait aux États-Unis à l'époque, sur l'exécutif du parti. Deuxièmement, comme on a pu le constater, d'un côté, quant aux votes libres sur l'avortement et le mariage gai, et la réponse politique à certaines crises comme celle sur l'exposition sur la sexualité au Musée canadien des sciences et de la technologie (Croteau 2012), la réponse du Parti conservateur se limite surtout à la légitimation, souvent rhétorique, des problématiques évangéliques dans le régime politique. Dès lors, nous

cherchons à montrer comment, particulièrement dans le dossier du mariage homosexuel, l'influence évangélique s'est exercée surtout sur les décideurs politiques fédéraux, et que le résultat de celle-ci a été une légitimation de ces problématiques dans l'arène politique, dans le but de pousser de plus en plus d'évangéliques à associer religion et politiques publiques conservatrices (Rayside (2011), Malloy (2011), Reimer (2011)).

2) Évangélicanisme canadien et mobilisation politique

Afin d'expliquer en quoi la question du mariage entre conjoints de même sexe crée une structure d'opportunité favorable aux liens politiques entre la droite évangélique et le Parti conservateur du Canada (PCC), il faut d'abord souligner la nature de cette relation précédant cette problématique particulière. Cela nous amènera à voir comment le mouvement se tient en grande partie éloigné des soucis temporels pour la plus grande partie du XX^e siècle.

Dans cette section, nous tenterons d'identifier les caractéristiques principales de la mouvance évangélique canadienne. Nous démontrerons la nature surtout ecclésiastique de ce mouvement, qui le pousse davantage à s'isoler qu'à s'impliquer dans la sphère publique. En effet, bien que les mouvements canadiens et américains font partie de la même sous-culture évangélique (Reimer 2000 :231), en ce qui a trait à leur conception de la foi, c'est dans le rapport de celle-ci à la sphère politique que les différences se manifestent. Dans la deuxième sous-section, nous examinerons comment on tente de réduire cette différence dans le contexte canadien. Nous verrons que cette situation « évolue » tant et si bien que l'on se rapproche de plus en plus du contexte américain, où être évangélique est très souvent associé à des allégeances républicaines (Campbell, Green et Layman 2011).

2.1) Bref historique de l'évangélicanisme canadien

L'évangélicisme canadien au XX^e siècle se démarque surtout par ses tentatives manifestes d'isolement. Durant cette période, les évangéliques au Canada vont surtout mettre en place diverses institutions d'abord portées sur le « perfectionnement » de la foi évangélique. C'est ainsi que naîtront plusieurs institutions telles que le Toronto Bible College, le Prairie Bible Institute et l'Inter-Varsity Christian Fellowship et plus tard la Trinity Western University (qui possède d'ailleurs maintenant un campus à Ottawa) et le Regent College. Bien sûr comme Harrison (2007) et Stackhouse (1993, 2000) le démontrent, l'évangélisme politique se manifestera, mais d'une façon autre qu'aux États-Unis. Harrison (2007) souligne d'ailleurs que dans le mouvement canadien il existait une tension, entre une « droite » qui se souciait du salut de l'âme et de l'au-delà, et une gauche, inspirée du « *social gospel* », qui se souciait du salut de la société, dans l'ici et maintenant. Cette implication a pris initialement la forme de la Fédération du Commonwealth Corporatif (FCC, l'ancêtre du NPD et fondé par des évangéliques, J.S. Woodworth et un certain Révérend Tommy Douglas). Pour cette tendance, dite davantage de gauche, il fallait changer, dans la sphère temporelle, les conditions de vie des agriculteurs albertains en redistribuant la richesse (Harrison 2007 :208-10).

En partie en réponse à la menace posée par les « socialistes » de la FCC William Aberhart, un des leaders évangéliques le plus fervents, s'impliquera en politique. En effet, dès 1935 Aberhart, surnommé *Bible Bill*, établira le Parti du Crédit social. Les positions populistes basées sur des notions coopératives du Crédit social, modulées de rigorisme social évangélique, le mèneront à dominer la politique albertaine dès sa fondation en 1935, jusqu'en 1972 où le révérend Ernest C. Manning sera défait par le Parti progressiste-conservateur de l'Alberta. Malgré ce succès électoral, les ouailles d'Aberhart rejeteront son implication politique. On le dénoncera, car pour les évangéliques, la crise des années 30 n'était pas le résultat de quelconques politiques temporelles, mais était plutôt une punition, infligée par Dieu à une civilisation qui l'avait rejeté (Stackhouse 1993 : 40-45). Il fallait donc agir sur le péché, et non sur le monde en général. Aberhart, à sa mort en 1943, était d'ailleurs complètement isolé sur le plan religieux.

Pendant des décennies, donc, l'action évangélique s'est concentrée sur l'orthodoxie doctrinale, la piété personnelle et l'évangélisation (Stackhouse 1993 :180). Il s'agit donc d'un travail, de prime abord, plutôt ecclésiastique, et qui peine à s'attaquer aux problèmes sociaux de nature plus complexes. La réponse évangélique de l'époque est en fait de s'isoler toujours davantage, et ce, à des niveaux de plus en plus élevés, de ces tendances non évangéliques présentes dans le reste de la société. En fait, l'*Inter-Varsity Christian Fellowship* of Canada a été fondé en 1935, comme lieu de rencontre pour les protestants qui réfutaient les tendances plus œcuméniques qui avaient cours à l'époque dans les milieux universitaires (Stackhouse 1993 :89-108). Deux institutions, le Regent College et l'université Trinity Western, furent fondés avec l'objectif explicite de préparer les chrétiens à affronter le monde non chrétien. La priorité de l'université Trinity Western était d'ailleurs de permettre aux évangéliques de faire des études de cycles supérieurs en évitant tout contact avec l'université séculière (Stackhouse 1993 :150). On voulait ainsi former des leaders chrétiens inspirés par Dieu (*Godly Christian Leaders*) (Stackhouse 1993 :152).

Cependant, l'implication évangélique dans la politique temporelle canadienne n'est quand même pas nouvelle. Oui, nous pouvons voir assez clairement, comment le souci de ces communautés est d'abord le salut personnel, mais on voit aussi poindre, dès les années soixante, des tentatives de rompre cet isolement que les évangéliques se sont imposé. Stackhouse (1993) nous rappelle comment, en réponse au Pavillon « l'Homme et son monde » de l'Expo 67, un groupe évangélique créa un pavillon privé nommé « Les sermons de la science », qui exposait une vision du monde centrée sur Dieu. À l'époque cette vision ressemblait énormément à cette pseudoscience que l'on aperçoit aujourd'hui à l'intérieur des groupes qui prônent cet oxymore que l'on nomme « dessein intelligent » (*intelligent design*). Dieu, dans une telle perspective, s'inscrit parfaitement dans une vision scientifique évangélique (Stackhouse 1993 :115). Il s'agissait en fait d'une exposition itinérante développée par le *Moody Bible Institute* de Chicago, et déjà exposée à Seattle et à New York au début des années 60. Les responsables d'un groupe qui se nommait le *Christian Business Men's Committee* (CBMC) décidèrent de développer ce pavillon,

indépendamment de celui déjà préparé par les autres groupes protestants traditionnels (*mainline protestants*) et catholiques. Ils réussirent à unir plusieurs dénominations évangéliques et les mirent à profit afin de récolter les ressources nécessaires à l'édification de cette exposition. Ce processus fut aussi utile en tant que publicité, car il informa les évangéliques de tout le pays de l'existence de ce pavillon (Stackhouse 1993 :117-118). Devenue « *Christian Direction* » cette exposition ferma ses portes définitivement en 1975, après que 2 millions et demi de personnes eurent visité les parties principales de celle-ci (Stackhouse 1993 :119). « Sermons de la science » peut donc être vue comme un élément fondateur dans la nouvelle mouvance évangélique canadienne. Celle-ci proposa en effet, une vision de la chrétienté très différente de ce qui était proposé par le christianisme des dénominations traditionnelles. De plus, elle permit le réseautage de groupes évangéliques de l'ouest comme les *Christian Brethren* (fondateurs du *Regent College*) et l'*Inter-Varsity Christian Fellowship*, avec des groupes évangéliques du Sud de l'Ontario et du Québec (Stackhouse 1993 :116).

Cependant, *Sermons from Science* ou sa nouvelle appellation *Christian Direction*, devait un jour, cesser d'exister. L'Alliance évangélique canadienne (*Evangelical Fellowship of Canada*) (AEC) quant à elle, allait perdurer, des années 60 jusqu'à aujourd'hui. Formée en 1964 par des pasteurs anglicans et presbytériens (des dénominations dites traditionnelles), l'AEC était pour eux une tentative de se rapprocher des groupes évangéliques en unifiant diverses dénominations sous une seule direction. L'intention était manifeste dès le départ : il fallait réinscrire l'évangélicisme dans la culture au sens large. (Stackhouse 1993 :65). Bien que ses débuts furent timides, le mouvement se dynamisa au cours des années 80. En effet, leur nouveau président, Brian C. Stiller, orienta le mouvement selon les trois grands principes élaborés en 1981, dans sa constitution. D'abord, cette constitution stipulait une vision positive du mouvement, à l'opposé d'une vision qui l'aurait vu se définir « en réaction » des faiblesses d'autres dénominations. Deuxièmement, ce document mettait aussi l'accent sur le développement d'une direction ecclésiastique de qualité devant mener à une unité plus grande des églises regroupées sous l'égide de l'AEC. Finalement, on

présenterait cette « unité » au gouvernement. Cette unification était bien sûr comprise comme la première étape d'un processus qui permettrait aux évangéliques « to bring moral direction in government decisions » (Stackhouse 1993 :165-170).

Cela dit, les initiatives de l'AEC sont mesurées. On lui doit la mention de Dieu sur la constitution canadienne, mais elle se limite généralement à l'affirmation publique de leurs principes moraux dans les cas de l'avortement, de la pornographie et des droits des homosexuels. Éléments indicateurs de la puissance des évangéliques, malgré un effectif assez limité dans l'AEC, ils dominent quand même cet organisme qui compte cependant beaucoup plus de protestants traditionnels. On ne peut sous-estimer l'importance de cet organisme. Le protestantisme, de par sa nature schismatique, mène souvent à la fragmentation des dénominations. L'évangélicisme, de par l'accent qu'il met sur le salut individuel pousse dans sa recherche sans ambages de la meilleure forme liturgique, ce processus à l'extrême. Des milliers de congrégations évangéliques existent donc, tous farouchement indépendantes des autorités ecclésiastiques trop centralisées, dont l'Église catholique est l'exemple extrême. Dès lors, le regroupement de même une vingtaine de dénominations regroupant quelques dizaines de milliers de membres est un pas important dans l'unification des voix évangéliques. C'est en cela que l'AEC est importante, au même titre que la *Moral Majority* ou la *Christian Coalition* l'ont été dans l'évolution du mouvement américain. Bien que ce mouvement canadien ne possède en rien les ressources (financières et effectifs) de ses homologues américains, il demeure important de par cette direction qu'il impute, dès les années 80, au mouvement canadien. En 1996, preuve de ses intentions vis-à-vis le monde politique, l'AEC ouvrit ses premiers bureaux à Ottawa (Stackhouse 2000 :118). Depuis 1983, *Focus on the Family (Canada)* a aussi participé à cet échange, toujours plus développé que le mouvement évangélique cherchait à créer avec le monde politique. Ces deux organisations furent souvent des mêmes luttes, toutes concentrées sur l'égide de « protection de la famille », c'est-à-dire une opposition à l'homosexualité, à l'avortement, à l'euthanasie et aussi à la pornographie (Stackhouse 2000 :118).

2.2) Du conservatisme religieux au conservatisme religieux et politique

Dans cette section, nous chercherons à proposer un modèle particulier d'évolution du contexte canadien, en ce qui a trait aux problématiques liées à notre hypothèse. L'objectif sera de démontrer les liens de nature politiques, toujours plus étroits entre la mouvance évangélique et le PCC. Dès lors, nous verrons comment se construit, d'élection en élection depuis 1993, une identification de plus en plus grande entre évangélisme et parti politique. Ainsi, nous verrons comment nous nous rapprochons toujours plus de la situation américaine où, comme Campbell, Greene et Laymar (2011) le démontrent, une identité évangélique en est rendue à impliquer une identité républicaine. On n'en est pas encore là au Canada, mais le but ici est de montrer que l'on se rapproche d'un tel état de fait.

Reimer (2000, 2011) met l'accent d'abord sur les similitudes entre les attitudes évangéliques canadiennes et américaines en ce qui a trait aux questions morales. Pour lui, ainsi que pour Hoover et coll. (2002 :363), les évangéliques des deux côtés de la frontière manifestent les mêmes sentiments quant aux notions de conservatisme moral. Reimer (2011 :85-86) affirme que pour ces croyants « An uncompromising stance on sexual issues is a way of publicly confirming one's evangelicalism, [and] can be seen as an example of symbolic orthodoxy used by evangelicals to affirm subcultural boundaries and to « flag » their position on the conservative side of socio-religious space ». En fait, Reimer (2011 :84) va même jusqu'à affirmer que même si l'opinion des évangéliques vis-à-vis des personnes homosexuelles va en s'améliorant, que leurs positions sur les « questions sexuelles » sont de plus en plus rigides. En fait, loin d'affirmer un rapprochement probable avec le reste de la population canadienne, les opinions de ces conservateurs religieux s'éloignent de plus en plus des perceptions des Canadiens moyens. En réalité, l'écart canadien entre évangéliques et non-évangéliques s'accroît plus rapidement encore que l'écart américain entre ces deux groupes. Bref, du point de vue doctrinal, il y a très peu de différences entre les contextes canadien et américain.

Sur le plan politique, par contre, les différences sont notoires. Les positions des évangéliques canadiens demeurent très longtemps isolées du contexte politique. Ceux-ci, comme le relate Stackhouse (1993 :14), acceptent généralement le cours des changements sociaux ou se perçoivent comme suffisamment isolés de ceux-ci qu'ils ne leur importent que peu. Nous avons précédemment relaté cette tendance au « social gospel » présente dans l'évangélisme canadien (Harrison 2007 :215). Comme Belin le souligne, cette tendance était aussi au cœur de l'implication politique de Martin Luther King Jr., mais elle a été rapidement supplantée par la réaction de droite chrétienne (Belin 2011 :95, 98). Au Canada, l'exemple le plus important est celui de la Fédération du Commonwealth coopératif, fondée en grande partie par des évangéliques, en réponse à la crise de 1929. En fait, autant Bean, Gonzalez et Kaufman (2008 :904, 917) que Hoover et coll. (2002 :363) s'accordent pour dire que « Canadian evangelicals (and nonevangelicals) are more concerned about economic inequality and supportive of government's role in alleviating them than are their American counterparts » (Bean, Gonzalez et Kaufman 2008 :904). Dès lors, jusqu'au début des années 2000, on ne peut dire qu'il existe au Canada, un alignement politique évangélique conservateur (Stackhouse 2000 : 123; Bean, Gonzalez et Kaufman 2008 :916-917; Hoover et coll. 2002 :367; Reimer 2000 :235). Ceci peut certainement être lié aux différences entre le Canada et les États-Unis, en ce qui a trait à la démographie évangélique. Comme nous l'avons mentionné au tout début de notre premier chapitre, il est difficile de cerner avec précision les éléments qui identifient précisément les évangéliques. Cependant, malgré des différences entre les proportions, on peut affirmer qu'il y environ trois fois plus d'évangéliques aux États-Unis qu'au Canada (plus ou moins 30 % de la population américaine contre plus ou moins 10 % de la population canadienne) (Malloy 2011, 2011a; Stackhouse 2000). Malgré cela, nous verrons comment la mobilisation politique des évangéliques a changé dans les dernières années, à la suite de l'émergence du Parti conservateur du Canada, particulièrement dans le contexte des débats entourant la question du mariage entre conjoints de même sexe. C'est ce à quoi nous consacrerons les sections suivantes.

3. Mariage entre conjoints de même sexe, évangécalisme et Parti conservateur

Notre hypothèse initiale posait des liens de nature politique entre les mouvances évangéliques et le PPC. Ces liens, comme nous l'avons précédemment illustré, se sont manifestés surtout par rapport à la question du mariage entre conjoints de même sexe. Ce moment politique, nous l'affirmons, a représenté une structure d'opportunités qui a permis l'identification temporaire de cette mouvance à un parti politique particulier. Bien sûr, nombreux auteurs soulignent que les électeurs protestants ont toujours voté davantage pour les Partis progressistes-conservateurs, réformistes et alliancistes que pour des partis plus à gauche, ou même au centre, comme les Partis libéral et néo-démocrate.

Selon nous, la problématique du mariage entre conjoints de même sexe, attire l'attention pour deux raisons. Premièrement, dans le cas des progressistes-conservateurs et des réformistes, ceux-ci se refusèrent toujours à mettre de l'avant leurs croyances religieuses. En effet, comme Farney (2009) et Harrison (2007) le démontrent, dans ces deux partis, on ne faisait pas vraiment de cas des croyances évangéliques ou religieuses. Celles-ci étaient tenues à l'écart de la sphère politique et plus fermement ancrées dans la sphère individuelle. Le cas de l'Alliance est bien connu, et Stockwell Day fit grand cas de ses croyances évangéliques, avec pour conséquence des résultats électoraux désastreux et une incapacité à mobiliser d'autres électeurs qu'une base militante religieuse basée dans les Prairies. Le cas du Parti conservateur du Canada (PCC) est donc unique en politique contemporaine canadienne. En effet, pour ces députés, suivant l'expression de Farney (2009)³⁴, le « personnel était politique », et ils n'hésitèrent pas à endosser, jusqu'à un certain point, il faut le préciser, les visions socialement conservatrices des communautés évangéliques.

³⁴ Basée entre autres sur Melucci ([1980]2007) et Touraine ([1985]2007).

Deuxième raison motivant l'intérêt de cette étude de cas : c'était la première fois, dans l'époque moderne, qu'un parti pancanadien mettait de l'avant une politique ouvertement socialement conservatrice. On ne peut, en effet, en dire autant du Parti réformiste ou de l'Alliance canadienne, bien que dans le cas du deuxième parti, on ait bien tenté que cela soit le cas. Ces deux partis étaient intrinsèquement, peut-être malgré eux (dans le cas de l'Alliance), des partis régionalistes, tirant leurs racines du sentiment d'aliénation de l'Ouest canadien vis-à-vis du processus constitutionnel canadien³⁵.

Ainsi, nous présenterons initialement les initiatives de la droite évangélique quant à la lutte contre le mariage entre conjoints de même sexe. Par la suite, nous reprendrons rapidement la catégorisation de Farney (2009, 2012) des « trois conservatismes », qui montre en quoi, idéologiquement, le PPC est plus enclin à répondre aux demandes des groupes évangéliques. Nous verrons en quoi la « prise en charge » de cette cause, même si elle s'avéra de peu d'importance pour la majorité des Canadiens lors de l'élection de 2004 (Gigendil et coll. 2006; Pettinicchio 2010), fût importante pour cette droite religieuse. En effet, cela permit de légitimer les griefs évangéliques dans le contexte très « fermé » de la structure d'opportunité politique liée au système parlementaire canadien. Nous terminerons en proposant que cette légitimation des enjeux chers à la droite évangélique, par le PPC, constitue l'héritage de ce débat politique particulier.

3.1) Concurrents dans le régime politique : l'utilité d'une approche basée sur l'étude des processus politiques.

Une des raisons pour laquelle nous avons décidé d'utiliser les théories inspirées de l'école des processus politiques (Rule et Tilly 1975) tient à la représentation conflictuelle que celle-ci se fait de la société. Comme nous l'avons avancé dans le chapitre précédent, une telle vision implique un

³⁵ À ce sujet, voir notamment Bélanger (2004)

régime politique où des concurrents (*challengers*) luttent dans des buts divers (prise de pouvoir, reconnaissance politique, influence politique, etc.). Cette vision, par ailleurs teintée de stratégie, suggère une importante composante contextuelle. Ainsi, divers événements rendront plus aisée ou plus difficile l'action des divers concurrents à l'intérieur du régime politique. McAdam (1982), et surtout Tarrow (1994, 2012) intégreront la notion de structures d'opportunité politique (SOP) développée par Eisinger (1973), au modèle plus général de l'étude des PP.

C'est ainsi que dans un tel modèle, les concurrents tendent à agir lorsque des SOP favorables se présentent. Dans le cadre des débats entourant le mariage entre conjoints de même sexe, cette opportunité était double. Nous verrons dans cette première section comment celle-ci était tributaire de la présence de forces opposées au mariage entre conjoints de même sexe. Premièrement, suite aux théories proposées par Tarrow, Meyer et Staggenborg (1996) illustrèrent en quoi la dynamique des mouvements sociaux telle que comprise par la SOP permettait de comprendre les relations entre les mouvements et contre-mouvements. Dans leur article, les avancées juridiques de la cause de l'avortement avaient directement contribué à la naissance de groupes antiavortement qui, à leur tour, avaient stimulé l'implication des militants « pro-choix ». Nous assistons donc, ici, au même type de processus. En fait, comme Fetner (2008) le démontre, l'existence du mouvement de la droite évangélique est difficile à séparer de l'existence du mouvement des lesbiennes, gays, bisexuels et transgenres (LGBT). L'un, en effet, semble toujours répondre à l'autre. Il faut donc, ici, expliquer clairement comment le processus qui démarre aux États-Unis avec le mouvement homophile nous mène jusqu'à la très mondaine question du « mariage » entre conjoints de même sexe. Après cela, nous pourrions expliquer la teneur de la contre-mobilisation évangélique face au mariage entre conjoints de même sexe.

3.2) De la libération au mariage : les mouvements LG

Des mouvements homophiles telle la société Mattachine, en passant par les rebellions de Stonewall, jusqu'au mouvement de libération gay, le mouvement pour les droits des communautés LGBT prit de plus en plus de place dans la société américaine (Fetner 2008 :14-18). Les approches du mouvement de libération gai critiquaient jusqu'aux fondations, les préconceptions hétéronormatives de la société américaine. En réponse à cela, des groupes conservateurs se mobilisèrent. Le cas le plus célèbre étant celui d'Anita Bryant, qui fonda en 1977 une association anti-gai nommée « Save our children ». Cette association assimilait l'affirmation d'une culture gay, à la promotion de celle-ci et stipulait la menace que cela faisait poser sur la jeunesse américaine. En effet, selon elle, le mouvement gai ciblait les jeunes Américains (es) afin de les convertir à leur « mode de vie ». La nommée Bryant était une connaissance de Phyllis Schlafly, fondatrice elle-même de l'Eagle Forum, organisme qui combattait à l'époque, l'*Equal Rights Amendment* aux États-Unis. Schlafly fût aussi impliquée plus tard dans la fondation de la mégaorganisation *Focus on the Family* (Fetner 2008 :24). La nature hyperbolique de l'opposition aux droits des homosexuels généra, en réponse une mobilisation de plus en plus grande du côté des communautés LG, dont les membres étaient encouragés à « sortir du placard », afin de mettre à mal les préjugés véhiculés par Bryant et les autres opposants de l'époque. Dès lors, après l'explosion rhétorique liée au mouvement de libération gai, on ramenait, par souci d'accessibilité la question des droits des LG au niveau de la normalité, du quotidien, et non plus de la révolution (Fetner 2008 :41). Le mouvement « gai » n'était à ce moment, plus un questionnement des normes sexuelles, mais bien quelque chose d'entièrement réductible et compréhensible à partir des codes hétérosexuels, la différence étant, bien sûr, la préférence homosexuelle manifestée par les membres de la communauté.

Ceci nous amène évidemment à la question du mariage entre conjoints de même sexe. Fetner (2008 : 111) et Smith (2007 :9-10) indiquent à juste titre que pour plusieurs militants (es), cette question du mariage était perçue comme étant assimilationniste. Les questionnements *Queer* dans ce sens s'opposaient à cette démarche, qui intégrait leur communauté qu'ils voulaient distincte, dans la conformité matrimoniale. Les courants plus traditionnels qui militaient pour les droits des

LGBT, au contraire, étaient extrêmement satisfaits de ces procédures qui feraient cesser la discrimination à leur égard quant à leurs unions. L'évolution de cette problématique, surtout selon la perspective proposée par Smith (2007, 2008, 2008a, 2010), nous permet de percevoir la nature institutionnelle des SOP dans les cas du Canada et des États-Unis.

Selon Smith (2008a :36), la première ouverture réelle aux droits légaux des LG se situe en 1969, lors de la refonte du Code criminel. Ces ouvertures s'appliquent aussi à l'avortement et au divorce, mais demeurent minimales. En effet, bien que selon la loi, les réformes de 1969 décriminalisaient la sodomie entre adultes consentants de 21 ans et plus, on continua, jusque dans les années 2000, à criminaliser les comportements homosexuels sous l'égide légale de la « grossière indécence » (Smith 2008a :39). Cela dit, comparativement aux États-Unis, le contexte canadien fait bonne figure. En effet, ce n'est que lors du cas *Lawrence*, en 2003, que l'on interdit les lois anti-sodomie aux États-Unis (Smith 2008a :136). Comment expliquer cet état de fait ? Pour Smith, l'explication est de prime abord institutionnelle, mais aussi historique. Elle démontre essentiellement en quoi la présence ou l'absence d'accessibilité aux institutions fait foi des évolutions différenciées de ces mouvements. Ce qui permet d'unifier la démonstration de Smith est ce phénomène de mouvement/contre-mouvement que nous avons élaboré plus haut. Brièvement résumé, l'argumentaire de Smith suggère que comme les leviers décisionnels américains sont plus accessibles, tout changement de politique est beaucoup plus difficile. Ces leviers, il ne faut pas l'oublier, dans une approche qui met l'accent sur la dynamique mouvement/contre-mouvement, sont donc accessibles, autant pour les forces cherchant à favoriser l'avancée d'une politique particulière, que pour les forces cherchant à s'opposer à ladite avancée.

Elle situe à quatre niveaux les différences institutionnelles entre le Canada et les États-Unis. D'abord, au plus simple, la séparation des pouvoirs du système présidentiel est très différente de l'autorité centralisée du système parlementaire de style Westminster uninominal à un tour. La séparation américaine contribue aussi à changer fondamentalement la nature des partis politiques. En effet, alors qu'on assiste au Canada à des partis extrêmement disciplinés, les membres du

Congrès aux États-Unis sont très indépendants face à la structure centrale de leur parti et sont donc plus facilement influençables (Smith 2008a :15). D'une même façon, l'exécutif américain ne peut donc prendre des décisions aussi facilement que l'exécutif canadien qui contrôle aussi, dans le cas d'un gouvernement majoritaire, le législatif. Ces caractéristiques sont aussi présentes dans la nomination des candidats. Le processus est centralisé au Canada et décidé par l'exécutif du parti, alors que c'est la base qui nomme les candidats dans le système américain (Smith 2008a :16)³⁶. Ceci implique donc que tout mouvement, s'il possède suffisamment de ressources, peut avoir accès beaucoup plus facilement aux membres des partis politiques dans le contexte américain. Cela rend donc plus difficile tout changement durable dans ce domaine, puisque des concurrents peuvent constamment tenter d'influencer les forces gouvernementales.

La structure du fédéralisme américain donne aussi beaucoup plus de points d'accès aux divers militants que le système canadien. D'un côté, cela est positif, car certaines des constitutions étatiques sont plus progressistes que la constitution fédérale américaine. Ainsi, les cas de *Baehr* (1993, Hawaï), de *Brause v. Bureau of Vital Statistics* (1998, Alaska) et de *Baker* (1997, Vermont), font appel à des mesures contenues dans les constitutions de ces états américains (Smith 2008a :116-119). Cependant, comme il existe, à l'intérieur de ces mêmes états, plusieurs mesures de démocratie directe, quant à la modification des constitutions étatiques, la contre-mobilisation évangélique s'attaqua à ces avancées qu'elle réussit à restreindre, ou même à renverser dans certains cas, lors d'élections (Smith 2010 :101). De plus, comme le mariage est de juridiction étatique, contrairement au Canada où le mariage est de juridiction partagée³⁷, les mouvements doivent agir au niveau de chacun des états afin d'arriver à effectuer des changements politiques durables (Smith 2010 :99). C'est une des raisons pourquoi la décriminalisation de la sodomie est arrivée si tard (2003) aux États-Unis comparativement au Canada (1969). On voulait aussi la décriminaliser aux

³⁶ Pour Carty et Cross (2011 :203), le processus est décentralisé sauf dans le cas du PLC, où le chef se réserve le droit de refuser un candidat.

³⁷ Au Canada, le fédéral décide qui peut se marier, et les provinces voient à la gestion du mariage (les célébrations, les enregistrements, etc.). Le mariage est donc une compétence partagée dans sa gestion pratique.

États-Unis, mais chaque avancée étatique était opposée par un contre-mouvement qui souhaitait la recriminaliser³⁸.

Troisième aspect fondamental dans la comparaison : le rôle des Cours de justice, qui est très différent dans les deux pays (Smith 2008a :20). Comme différence fondamentale, il faut montrer l'indépendance beaucoup plus limitée de la justice, du système américain, où les juges sont parfois élus. De plus, « the desire to circumvent the decisions of judges was an important reason for the development of direct democracy in the United States » (Smith 2008a : 19). Dès lors, même si ceux-ci prennent des décisions controversées, elles risquent d'être battues par l'électorat. Cependant, le contexte canadien se distingue surtout par l'enchâssement, en 1982, de la Charte canadienne des droits et libertés dans la constitution du Canada. En effet, cela rend possible, dans les cas de discrimination, de porter une cause directement devant la Cour suprême, surtout lorsqu'on se base sur son article 15, qui prône l'égalité (Smith 2008 :189-190). Comme les décisions basées sur la Charte s'appliquent à l'ensemble des provinces et des territoires, à moins de se prévaloir de la disposition dérogatoire (*notwithstanding clause*), une action dirigée vers la Charte permet donc d'influencer, à peu de frais le régime politique (si on compare aux mouvements américains qui doivent travailler au niveau de chacun des cinquante États) (Smith 2008 :190).

Finalement, la perspective de Smith comporte aussi un élément historique. Ainsi, selon elle, le contexte politique dans lequel l'adoption de ces mesures a lieu est essentiel. On peut suivre son argument lorsqu'elle affirme que dans les deux cas, les mesures liées à la discrimination des personnes LGBT se produisent lors de contre-mouvement. Du côté américain, dès les années 70, on associe ce mouvement à l'image que se font les opposants du Parti démocrate. Ce mouvement ne représente qu'un autre des « *special interests* » qui orientent les démocrates. Du côté canadien, on associe les mesures contre la discrimination à cette Charte, qui représente l'unité canadienne face aux particularismes québécois et amérindiens qui menacent le pays (Smith 2008a : 53). De

³⁸ Smith (2008a :140) souligne d'ailleurs l'absurde position du juge américain Scalia, qui prônait le droit des Américains de faire preuve de discrimination envers les homosexuels, même en 2003.

plus, Smith (2007 :9-10) affirme que cette association à la Charte du mouvement LGBT lui permet de formuler ses demandes à l'intérieur d'un « cadre des droits » (*rights frame*). Aux États-Unis, la question est formulée selon un « cadre moral » (*morality frame*) qui facilite l'opposition des groupes religieux³⁹.

Dès lors, dans un tel cadre, le mariage entre conjoints de même sexe s'inscrit au Canada à l'intérieur de ce que l'on pourrait appeler le nationalisme de charte (Smith 2008a :158). De plus, ce débat, comme l'explique Pettinicchio (2010 :132), se déroule surtout loin des feux de la rampe et ne suscite que peu d'intérêt populaire (*low salience*),⁴⁰ ce qui favorise l'influence des élites qui, dans ce cas, se rangent derrière la mesure qui sera adoptée en juin 2005 (Smith 2007 :194).

McDonald (2010 : Chap. 2) explique comment cette victoire d'une partie⁴¹ du mouvement LG somme, non pas l'alarme, mais plutôt le clairon précédant la charge chez une certaine droite évangélique canadienne en manque d'éléments mobilisateurs. En effet, selon Malloy (2011a : 151), le mariage entre conjoints de même sexe se prête bien à la mobilisation, puisqu'il n'est pas aussi ambigu que des questions comme l'avortement ou l'euthanasie, qui sont parfois justifiables médicalement. Cependant, comme nous l'avons démontré auparavant, il est très difficile pour un groupe issu de la société civile, de quelque nature qu'il soit, d'exercer de l'influence sur le gouvernement canadien. Pour reprendre les concepts de l'approche des PP, il s'agit d'un régime détenteur d'un pouvoir exécutif centralisé où les concurrents de la société civile n'ont que peu de prise. Comme nous l'avons aussi souligné, le cadre canadien du mariage entre conjoints de même sexe s'inscrit dans un « cadre de droits », qui est lié à une jurisprudence qui rend toute contestation assez difficile. C'est ici qu'apparaît donc l'importance du Parti conservateur pour la mobilisation évangélique.

³⁹ La critique Queer telle que relevée, entre autres, par Smith (2007), remet en cause la nature même du mariage, et milite en fait, contre une telle mesure, qui ne va pas assez loin dans l'affirmation de la liberté sexuelle, composante centrale de cette critique.

⁴⁰ Dans ce contexte, il faut absolument mentionner la contribution de Campbell et Monsion (2008) qui soulignent au contraire la *high salience* de la question du mariage gai lors de l'élection de 2004 aux États-Unis.

⁴¹ Voir la note précédente liée à la critique *queer*.

3.3) Alliance stratégique : l'union des forces socialement conservatrices

Comme nous l'avons affirmé à quelques reprises, la présence du Parti conservateur (PC) apporte quelque chose de crucial. Farney (2009 : 248) démontre que le parti de droite majeur au Canada avant 1993, le Parti progressiste-conservateur (PPC), pensait ses politiques en silos. Ainsi, lorsque ses membres s'opposaient à des mesures comme l'avortement, c'était en tant que pères de famille, ou en tant que chrétiens et chrétiennes, mais jamais en tant que conservateurs. Les problématiques socialement conservatrices étaient, dans un tel modèle, toujours laissées à la conscience personnelle des députés. On séparait ainsi, ce qui relevait du domaine « personnel » de ce qui relevait du domaine politique. Selon plusieurs auteurs (Malloy 2009, 2011, 2011a; Rayside 2011; McDonald 2010; Smith 2007, 2008, 2008a, 2010), ce n'est pas le cas du PC. En effet, ces membres endossèrent la vision socialement conservatrice des évangéliques⁴² en tant que position officielle du Parti (Farney 2012 :123). Pour eux, il n'était pas question d'une position personnelle séparée du politique. Cela permit donc aux revendications de ce mouvement de prendre pied, du moins pour un moment, dans le domaine de la politique fédérale⁴³.

Il faut en effet évaluer l'étendue réelle, et non telle qu'elle apparaît dans l'imaginaire populaire, de la mobilisation de la droite évangélique. L'épouvantail créé par McDonald (2010) et d'autres, d'une mouvance évangélique socialement conservatrice secrètement aux commandes du PC ne résiste pas très bien à un examen minutieux. C'est la thèse, entre autres, de Malloy (2009, 2011, 2011a) et de Rayside (2011 : 285) qui soulignent l'essoufflement de la charge évangélique, dès la fin des débats liés au mariage entre conjoints de même sexe. Ainsi plusieurs de ces groupes, dont

⁴² Comme dans le cas de la critique *queer* du mouvement LGBT, il faut aussi limiter l'étendue du conservatisme social des évangéliques. Certaines dénominations évangéliques, identifiées par van Geest (2007) refusent toute discrimination quant aux questions LGBT.

⁴³ Cox (2005) prétend souligner l'implication du Parti réformiste dans la lutte au mariage entre conjoints de même sexe. Elle n'arrive cependant pas à montrer, au-delà de l'anecdote, comment le parti de Preston Manning était réellement engagé dans cette question.

4MyCanada fondé par Faytene Kryskow (et auquel McDonald (2010) consacre un chapitre complet), ne représentent guère plus que leur propre personne (Malloy 2011 : 329 ; 2011a : 153). Autant Malloy (2011 : 330; 2011a :158) que Farney (2012 :126)) font allusion à la faible portée des mesures socialement conservatrices adoptées par le PC. De plus, ces deux auteurs prônent une vision selon laquelle l'annonce tardive du vote contre le mariage entre conjoints de même sexe en décembre 2006 « was a quick attempt to dispose of the obligation to hold the vote without giving evangelical groups sufficient time to mobilize and organize their efforts, thus ultimately laying the issue to rest » (Malloy 2011a :158).

Qu'en est-il donc de cette masse électorale évangélique socialement conservatrice, qui vota pour le PC en masse lors de l'élection de 2004 en réaction à l'appui libéral au mariage entre conjoints de même sexe, ? En fait, comme l'observent plutôt Gigendil et coll. (2006 : 16) et Pettinicchio (2010 :132), la question du mariage entre conjoints de même sexe n'est que peu d'intérêt pour la plupart des électeurs. Dès lors, il ne faut pas se surprendre si, comme le soutient Rayside (2011 : 286), Stephen Harper n'est pas enclin à soutenir des mesures peu rentables électoralement⁴⁴. Il faut aussi revenir à la classification initiale de Farney, qui propose trois conservatismes politiques. Ainsi, le gouvernement Harper fait aussi la promotion de rigueur économique (voir à ce sujet Boily (2007) et Nadeau (2010)) et de respect pour la tradition, pas uniquement de conservatisme social, ce qui limite un tant soit peu la nature de cet engagement. Farney (2012 :127), propose en fait, que « the vision they pursue is one that seeks incremental change in their favour, but only when the pursuit of that change does not endanger the party's chances of staying in office »⁴⁵. C'est ainsi que bien qu'ils soient majoritaires depuis 2011, la

⁴⁴ À ce sujet, il faut certainement mettre à jour les conclusions de Lusztig et de Wilson (2005) qui affirmaient que le soutien des Partis réformiste et allianciste aux politiques socialement conservatrices leur avait permis de faire des gains électoraux aux dépens des progressistes-conservateurs positions économiques et politiques des progressistes-conservateurs afin d'attirer plus d'électeurs. Il leur a aussi fallu contrôler la faction socialement conservatrice de leur parti pour que celle-ci ne puisse pas nuire aux objectifs électoralistes du PC.

⁴⁵ Cela inscrirait le PC dans la tradition canadienne de *brokerage* des partis politiques fédéraux (Carty et Cross 2011 :193-196).

direction du PC n'a pas exercé son pouvoir afin de faire grandement avancer la cause des conservateurs sociaux. Il n'a pas forcé de vote « discipliné » afin de contourner le mariage entre conjoints de même sexe, par exemple. Ici et là, on voit plutôt des « bonbons » que l'on semble distribuer aux éléments les plus socialement conservateurs du parti⁴⁶, plutôt que des initiatives politiques sérieuses.

Malgré cette absence de mesures concrètes cependant, tant Malloy (2011 : 327) que Reimer (2011 : 84) démontrent à quel point, de plus en plus d'électeurs évangéliques choisissent maintenant de s'aligner politiquement sur la vision du PC. Comme parallèle à cette situation, il faut se rappeler la présidence de Reagan. En effet, cette présidence et celle suivante de George H.W. Bush, n'ont pas été des plus fécondes en ce qui a trait aux mesures socialement conservatrices. Cependant, ce que Reagan apporta à la toute nouvelle droite religieuse « was the recognition that they had a place in the Republican Party » (Farney 2012 :52)⁴⁷. Ces faits peuvent nous amener à revoir certains événements de l'année 2012. Quand James Moore dénonce publiquement le contenu d'une exposition sur la sexualité dans un musée fédéral, il accorde de la légitimité aux préoccupations évangéliques quant à la sexualité humaine. Selon Farney (2012 : 127), ce genre de remarque cadre avec sa conclusion selon laquelle « what these changing attitudes marks [sic] is the recognition of social conservatives as being a part of « normal politics » ». Cela, comme les groupes LGBT le savent très bien, ne peut être perçu que comme une victoire. La droite évangélique fait maintenant partie de la politique fédérale canadienne.

4) Conclusion

⁴⁶ Voir, à ce sujet, les articles concernant les controverses liées à l'avortement, touchant Stephen Woodworth et Maurice Vellacott (Buzzetti (2012), Monpetit et Vastel (2012), De Grandpré (2012)) et celui concernant la controverse liée à l'exposition sur la sexualité, qui avait lieu au Musée canadien des sciences et de la technologie, dénoncée de vive voix par le ministre James Moore (Croteau (2012)).

⁴⁷ On retrouve aussi cet argument dans Diamond (1995 :206) et Belin (2011 :107-115).

Ce chapitre nous a permis de démontrer les éléments centraux de notre hypothèse. Nous avons, un peu comme lors du premier chapitre, travaillé avec l'histoire de la mouvance évangélique, au Canada cette fois-ci. Nous avons montré, avec ce retour en arrière, comment celle-ci a changé, depuis le siècle dernier. L'implication de cette droite évangélique dans la sphère politique est, selon nous, en partie attribuable à la victoire que certains éléments du mouvement des LGBT ont remporté, en ce qui a trait au mariage entre conjoints de même sexe. Nous avons aussi pu remarquer que l'évolution du mouvement des LGBT répond à celle du mouvement évangélique. Les actions d'un mouvement provoquent presque toujours la réaction d'un contre-mouvement dans ce modèle.

Nous avons affirmé à plusieurs reprises l'importance du contexte dans la mobilisation politique des évangéliques. Nous avons donc montré comment le contexte canadien différait du contexte américain, surtout à travers les écrits de Smith (2008a). Sans reprendre chacun des arguments de l'auteure, nous avons souligné le fait que l'exécutif canadien était plus puissant. Le législatif, souvent sous le contrôle de l'exécutif (sauf lors des votes libres), est aussi très difficile à influencer, car il est souvent contraint d'aller dans le même sens que ce dernier. Le judiciaire canadien, quant à lui, diffère fondamentalement de son équivalent américain. Il est indépendant et ses décisions font école. De plus, l'enchâssement de la Charte dans la constitution permet à des individus de porter une cause directement à la Cour suprême s'il s'agit d'un cas de discrimination. Les contraintes du système politique canadien (et la démographie évangélique canadienne) font en sorte qu'il nous apparaît improbable de voir naître un mouvement de type « *grassroots* » qui arriverait à s'implanter, un peu comme la *Cristian Coalition*, des racines aux cimes de la société.

Nous avons finalement avancé que l'alliance entre le Parti conservateur et la droite évangélique n'est pas sans limites. D'un côté, le gouvernement de Stephen Harper est motivé par d'autres parties de l'agenda conservateur. Les questions de tradition et de conservatisme économique sont aussi importantes pour ce parti. La parole n'est pas toujours donnée aux conservateurs sociaux. De l'autre, pris dans un modèle politique de *brokerage*, le Parti conservateur

doit faire attention de ne pas trop susciter la grogne des électeurs modérés. Un des objectifs du PC est de rester au pouvoir. Les calculs électoralistes auront donc toujours cours dans la prise de décisions politiques. Malgré cela, nous pouvons quand même conclure, après ce chapitre, que la question du mariage entre conjoints de même sexe a permis, paradoxalement, de légitimer les inquiétudes socialement conservatrices des évangéliques canadiens. Est-ce que l'on peut affirmer, dès lors, que la question du mariage entre conjoints de même sexe a généré une structure d'opportunités favorable à l'émergence de liens de nature politique entre la droite évangélique et le Parti conservateur du Canada? Nous croyons que oui, et nous montrerons pourquoi, dans la conclusion de ce mémoire.

Conclusion

"If we cannot have moral feelings against homosexuality, can we have it against murder? Can we have it against other things?"

-Juge Anthony Scalia, 11 décembre 2012.⁴⁸

Le point de départ de ce mémoire était une question simple : comment peut-on expliquer cette irruption soudaine, en politique fédérale canadienne, d'enjeux chers à la droite évangélique ? Nous avons tenté ici une explication en deux temps. Premièrement, nous avons exploré les racines historiques du mouvement religieux évangélique et du mouvement politique de la droite évangélique. Deuxièmement, nous avons présenté ces événements de telle manière que ceux-ci nous permettent de démontrer qu'existait, autour de certains enjeux, une structure d'opportunité politique favorable, qui a permis à cette mouvance de s'inscrire dans la sphère politique. Nous avons aussi comparé, afin d'isoler certaines caractéristiques typiques des mouvements canadien et américain, la droite évangélique de ces deux pays.

Au bout du compte, que peut-on affirmer ? Peut-on dire que notre démonstration a validé notre hypothèse ? Cela semble être le cas. En effet, la question du mariage entre conjoints de même sexe semble avoir généré une structure d'opportunités favorable à l'émergence de liens de nature politique entre la droite évangélique et le Parti conservateur du Canada. Le Parti conservateur du Canada a certainement, dans son positionnement par rapport à cette question, pris le parti de la droite évangélique. Farney (2012), Malloy (2009, 2011, 2011a) McDonald (2010), Rayside (2011), Smith (2007, 2008, 2008a, 2008b, 2010), tous sont en accord sur ce point, jusqu'à une certaine limite. Plusieurs critères des SOP étaient présents. Premièrement, la montée en popularité du PC, et les affirmations selon lesquelles leurs valeurs et opinions concordaient avec celle des évangéliques, peut être vu comme une possibilité « of seizing expanded access » (Tarrow 2012 : 78). Deuxièmement, on était certainement en présence d'un alignement électoral instable

⁴⁸ Cité dans Mulvihill (2012).

(Tarrow 2012 :79), tant en 2004 qu'en 2006. Le PLC discrédité par le scandale des commandites remet certains votes en question. Troisièmement, le PC représente certainement des alliés influents pour la droite évangélique (Tarrow 2012 :79). Finalement, les élites étaient divisées quant à la question du mariage entre conjoints de même sexe, et ça a certainement stimulé l'activité de groupes jusqu'alors non-représentés. Ces divisions amènent les partis à chercher ces électeurs qui peuvent leur permettre de gagner, à l'extérieur de leur clientèle habituelle, ce qui favorise l'entrée en politique de forces qui étaient laissées pour compte. Le modèle des POS semble donc s'appliquer, du moins généralement à cette position.

Cependant, nous ne pouvons cependant pas identifier le facteur principal responsable de la variation. Comme nous l'avons expliqué lors du deuxième chapitre, une approche basée sur la SOP, réponde essentiellement aux questions liées au « Quand? » des mouvements sociaux (Tarrow 1994 :17, 81,83). Dès lors, la limite principale de notre mémoire serait de ne pas avoir identifié laquelle des problématique existante a réellement joué dans le rapprochement entre le PC et la droite évangélique. Les études de Gigendil et coll. (2006) et de Pettinicchio (2010) identifient, lors des élections de 2004 et de 2006 respectivement, plusieurs autres problématiques qui influencèrent le choix des électeurs. Gigendil et coll. (2006) soulignent le peu d'intérêt des électeurs quant au mariage entre conjoints de même sexe : moins de 1 % des électeurs ont affirmé qu'il s'agissait de la question la plus importante pour eux dans cette élection (2006 :16). Pettinicchio (2010 :140) démontre que même si plusieurs Canadiens étaient opposés au mariage entre conjoints de même sexe, ceux-ci ont laissé cela passer puisqu'il ne s'agissait pas d'une problématique qu'ils jugeaient assez importante pour défaire le gouvernement. Selon nous, il y a donc lieu de se demander si ce n'est pas plutôt le scandale des commandites, qui a attiré les électeurs chez les conservateurs.

Dès lors, comme on traite ici de la légitimation des valeurs et idéaux de la droite évangélique, on ne doit pas limiter l'importance des approches des « nouveaux mouvements sociaux ». Les idéaux ont leur place dans cette analyse. Cette description que Melucci ([1980]2007 :36), comme d'une transgression des « normes institutionnalisées dans les rôles

sociaux » s'applique certainement à notre étude de cas. La notion du « personnel qui est politique » (*personal is political*) soulignée par Farney (2009, 2012) a choqué ceux qui étaient habitués à la distance que la politique fédérale canadienne gardait entre elle-même et les questions sociales. La question du mariage entre conjoints de même sexe, tant du côté des opposants que des sympathisants, a montré la prégnance des enjeux normatifs en politique canadienne. En ce sens, la connaissance des enjeux liés aux « nouveaux mouvements sociaux » est essentielle et aurait pu aider à préciser les raisons de la mobilisation politique de la droite évangélique.

En définitive, il faut admettre que l'éléphant a accouché d'une souris. Le point de départ donné par McDonald (2010) était tellement dramatique que l'on s'attendait à voir des soldats de Dieu un peu partout dans cette étude. En fait, si l'on met de côté des gens comme Anthony Scalia, que nous avons mis en vedette au début de ce chapitre, le portrait général est quand même rassurant quant aux droits des minorités LGBT. Dans le contexte canadien, tant Langstaff (2011) que Reimer (2011) montre une amélioration presque constantes dans les 20 dernières années des perceptions de ces minorités. On reste encore à des taux assez élevés de discrimination, mais tout cela s'améliore. David E. Campbell (avec J. Quin Monsion (2008) et avec Robert D. Putnam (2012), indique dans ces travaux que la très grande proximité entre évangéliques et républicains aux États-Unis est de plus en plus délétère. En effet Campbell et Putnam (2012 :41) montre à quel point la religion évangélique et le Parti républicain souffrent de plus en plus de leur association. D'un côté, les personnes religieuses davantage orientés vers le progressisme chrétien du *social gospel* se tiennent loin de ces évangéliques maintenant durablement aux valeurs conservatrices du Parti républicain (Campbell, Green et Layman :42). À l'opposé, des gens économiquement conservateurs mais peu religieux, commencent de plus en plus, à s'éloigner du Parti républicain, maintenant teinté par la religiosité excessive des évangéliques et autres fondamentalistes (Campbell et Monsion 2008 : 403).

Pourquoi est-on surpris, en tant que Québécois, de cette situation? Le Québec est l'exemple parfait de ce qui peut arriver lorsque le spirituel s'aligne par trop sur le temporel.

Discréditez le temporel, le spirituel, s'il en est près, risque de suivre (Katerberg 2000 :289-290). Nous n'en sommes probablement pas encore au point où la mouvance de la droite évangélique est menacée. Cependant, ce rappel nous permet de voir que les relations entre les sphères politiques et religieuses, sont bidirectionnelles. Une des raisons qui explique la force des croyances évangéliques (Katerberg 2000; Stackhouse 1993), est que celles-ci n'existent habituellement que dans des environnements qui lui sont familiers. De la garderie aux études de cycles supérieurs, les évangéliques canadiens ont créé un univers social où ils n'ont pas à tester cette foi, au jour le jour. Peut-on, dès lors, réévaluer nos attentes quant au résultat de l'irruption politique évangélique en politique canadienne? Peut-on se demander laquelle des sphères politiques ou religieuses est plus à risque d'influencer durablement l'autre?

En ce sens, la mobilisation politique des évangéliques est peut-être positive. Cette communauté a maintenu la pureté (Melucci [1980]2007) de sa mouvance en s'excluant du monde temporel. Qui sait si, à force de côtoyer la différence, à chaque jour, celle-ci ne devient pas plus humaine, plus compréhensible, plus acceptable? La fin du monde prédite par les eschatologies évangéliques s'en vient peut-être. Reste à voir de quel monde on parle : du spirituel ou du temporel? Une chose est sûre, l'évangélicisme risque de changer fondamentalement dans les années qui viennent, s'il se maintient près du politique. Mais ce changement ne sera fort probablement pas celui qu'il avait prévu.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris :Rivages, 50p.
- Bean, Lydia, Marco Gonzalez et Jason Kaufman (2008). « Why Doesn't Canada Have an American-style Christian Right ? A Comparative Framework for Analyzing the Political Effects of Evangelical Subcultural Identity », *Canadian Journal of Sociology*, vol.33, no.4, pp.899-943
- Bélanger, Éric (2004). « The Rise of Third Parties in the 1993 Canadian Federal Election : Pinard Revisited », *Revue canadienne de science politique*, 37, 3 : 581-594
- Belin, Célia (2011). *Jésus est juif en Amérique - Droite évangélique et lobbies chrétiens pro-Israël*, Fayard, 359 p.
- Bellah, Robert N.(1967). « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol.96, no.1, pp.1-21
- Berlett, Chip et Matthew N. Lyons (2000). *Right-Wing Populism in America - Too Close for Comfort*, New York : The Guilford Press, 499 p.
- Boily, Frédéric (2007). « Le néoconservatisme au Canada : faut-il craindre l'École de Calgary ? » dans Frédéric Boily *Stephen Harper - De l'École de Calgary au Parti conservateur*, Québec : Presses de l'Université Laval, pp.27-53
- Burke, Edmund ([1791]2009). *Reflections on the Revolution in France*, Oxford :Oxford University Press, 326 p.
- Buzzetti, Hélène (2012). « Deux activistes pro-vie honorées par les conservateurs », *Le Devoir*, 24 octobre 2012, disponible en ligne au <http://goo.gl/hjsXL>, consulté le 1^{er} novembre 2012
- Campbell, David E. et J. Quin Monsion (2008). « The Religion Card - Gay Marriage and the 2004 Presidential Election », *Public Opinion Quarterly*, vol.72, no.3, pp.399-419
- Campbell, David E., John C. Green et Geoffrey C. Layman (2011). « The Party Faithful : Partisan Images, Candidate Religion, and the Electoral Impact of Party Identification », *American Journal of Political Science*, vol.55, no1, pp.42-58
- Campbell, David E. et Robert D. Putnam (2012). « God and Caesar in America - Why Mixing Religion and Politics is Bad for Both », *Foreign Affairs*, March/April 2012, pp.35-43
- Carty, R. Kenneth et Cross, William (2011). « Political Parties and the Practice of Brokerage Politics », dans John C. Courtney et David E. Smith, *The Oxford Handbook of Canadian Politics*, Oxford University Press, pp.191-207
- Cochrane, Christopher (2010). « Left/Right Ideology and Canadian Politics », *Canadian Journal of Political Science*, vol.43, no.3, pp.583-605
- Cox, Cece (2005). « To Have and To Hold—Or Not : The Influence of the Christian Right on Gay Marriage Laws in the Netherlands, Canada and the United States », *Law & Sexuality*, vol.14, no.1, pp.1-50
- Croteau, Martin (2012) « « Dégoutante et « satanique » », *La Presse*, 18 juillet 2012, page A8
- De Grandpré, Hugo (2012). « « Mme Ambrose, partez ! » », *La Presse*, 28 septembre 2012, page A14
- Diamond, Sara (1995). *Roads to Dominion - Right-Wing Movements and Political Power in the United States*, New York : The Guilford Press, 445 p.
- Eisinger, Peter K. (1973). « The Conditions of Protest Behavior in American Cities », *The American Political Science Review*, vol.67, no.1,pp.11-28
- Farney, James (2012). *Social Conservatives and Party Politics in Canada and the United States*, Toronto : University of Toronto Press, 168p.
- Farney, James (2009). « The Personal is not Political : The Progressive Conservative Response to Social Issues », *American Review of Canadian Studies*, vol.39, no.3, pp.242-252
- Fetner, Tina (2008). *How the Religious Right Shaped Gay Activism*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 167 p.
- Fetner, Tina et Carrie B. Sanders (2011). « The Pro-Family Movement in Canada and the United States - Institutional Histories and Barriers to Diffusion », dans David Rayside et Clyde Wilcox, *Faith Politics and Sexual Diversity*, Vancouver : UBC Press, pp. 87-100
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir*, Paris :Gallimard, 360p.

- Gigendil, Elisabeth, André Blais, Joanna Everitt, Patrick Fournier et Neil Nevitte (2006). « Back to the Future? Making Sense of the 2004 Canadian Election outside Quebec », *Revue canadienne de science politique*, 39, 1, pp. 1-25
- Harrison, Trevor (2007). « Populist and Conservative Christian Evangelical Movements: A Comparison of Canada and the United States. » dans Miriam Smith, *Group Politics and Social Movements in Canada*, Toronto : University of Toronto Press, pp.203-224
- Hoover, Dennis R., Michael D. Martinez, Samuel H. Reimer et Kenneth D. Wald (2002). « Evangelicalism Meets the Continental Divide : Moral and Economic Conservatism in the United States and Canada », *Political Research Quarterly*, vol.55, no.2, pp.351-374
- Katerberg, William H. (2000). « Consumers and Citizens : Religion, Identity, and Politics in Canada and the United States » dans David Lyon et Margaret Van Die, *Rethinking Church, State and Modernity : Canada Between Europe and America*, Toronto : University of Toronto Press, pp.283-301
- Kitschelt, Herbert P. (2007[1986]). « Political Opportunity Structures and Political Protest : Anti-Nuclear Movements in Four Democracies » dans Jeff Goodwin et James M. Jasper, *Rethinking Social Movements : Structure, Meaning, and Emotion*, Lanham : Rowman & Littlefield, pp.55-85
- Kollman, Kelly (2007). « Same-Sex Unions : The Globalization of an Idea », *International Studies Quarterly* vol.51, pp. 329-357.
- Kollman, Kelly & Matthew Waites (2009). « The global politics of lesbian, gay, bisexual and transgender human rights : an introduction », *Contemporary Politics*, vol.15, no.1, pp. 1-17.
- Koopmans, Ruud (1996). « New Social Movements and Changes in the Political Participation in Western Europe », *West European Politics*, vol.19, no.1, 28-50
- Koopmans, Ruud (2004). « Political. Opportunity. Structure. » dans Jeff Goodwin et James M. Jasper, *Rethinking Social Movements : Structure, Meaning, and Emotion*, Lanham : Rowman & Littlefield, 61-73
- Kriesi, Hanspeter, Ruud Koopmans, Jan Willem Duyvendak et Marco G .Giugni (2007[1992]). « New Social Movements and Political Opportunities in Western Europe », dans Jeff Goodwin et James M. Jasper *Social Movements : Volume III - Politics and Strategy*, New York : Routledge, 86-111
- Lambert, Frank (2010). *Religion in American Politics : A Short History*, 2nd ed., Woodstock : Princeton University Press, 294 p.
- Langstaff, Amy (2011). « A Twenty-Year Survey of Canadian Attitudes towards Homosexuality and Gay Rights » dans David Rayside et Clyde Wilcox (Dirs.), *Faith Politics and Sexual Diversity*, Vancouver : UBC Press, pp.49-66
- Le Bon, Gustave ([1895]2009). *Psychologie des foules*, Paris : Flammarion, 232 p.
- Leduc, Lawrence (2007). « Realignment and Dealignment in Canadian Federal Politics », dans Alain G. Gagnon et Brian Tanguay, *Canadian Parties in Transition*, 3^e éd., Peterborough : Broadview Press, pp 163-177
- Luker, Kristin (2009). « World Views of Pro- and Anti-Abortion Activists », dans Jeff Goodwin et James M. Jasper, *The Social Movements Reader*, 2^e éd., Malden : Wiley-Blackwell, pp. 146-158
- Lusztig, Michael et J. Matthew Wilson (2005). « A New Right ? Moral Issues and Partisan Change in Canada », *Social Science Quarterly*, vol.86, no.1, pp.109-128
- Malloy, Jonathan (2009). « Bush/Harper ? Canadian and American Evangelical Politics Compared, *American Review of Canadian Studies*, vol.39, no.4, pp.352-363
- Malloy, Jonathan (2011). « Between America and Europe : Religion, Politics and Evangelicals in Canada », *Politics, Religion & Ideology*, vol.12, no.3, pp.317-333
- Malloy, Jonathan (2011a). « Canadian Evangelicals and Same-sex Marriage », dans David Rayside et Clyde Wilcox, *Faith Politics and Sexual Diversity*, Vancouver : UBC Press, pp.144-159
- McAdam, Doug (1982). *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, Chicago : University of Chicago Press, 304 p.
- McAdam, Doug ([1990]2009) « Recruits to Civil Rights Activism », dans Jeff Goodwin et James M. Jasper, *The Social Movements Reader*, 2^e éd., Malden :Wiley-Blackwell, pp.66-74

- McCarthy, John D. et Mayer N. Zald([1977]2009). « Social Movement Organizations », dans Jeff Goodwin et James M. Jasper, *The Social Movements Reader*, 2^e éd., Malden :Wiley-Blackwell, pp. 193-210.
- McDonald, Marci (2010). *Le facteur Armageddon*, Montréal : Stanké, 456 p.
- Mellucci, Alberto ([1980]2007). « The New Social Movements : A Theoretical Approach », dans Jeff Goodwin et James M. Jasper, *Social Movements Critical Concepts in Sociology, vol.4, Culture and Emotion*, New York :Routledge, pp.34-56
- Meyer, David et Suzanne Staggenborg (1996). « Movements, Countermovements, and the Structure of Political Opportunity », *The American Journal of Sociology*, vol.101, no.6, pp.1628-1660
- Monpetit, Caroline et Marie Vastel (2012). « Motion sur l'avortement : une poignée de sympathisants qui inquiète néanmoins », *Le Devoir*, 22-23 septembre 2012, page A3
- Mulvihill, Geoff (2012). « Scalia defends some legal writings some find anti-gay », *USA Today*, disponible au <http://goo.gl/sDj3w>, consulté le 11 décembre 2012
- Nadeau, Christian (2010). *Contre Harper*, Montréal : Du Boréal, 168p.
- Neuhaus, Richard John (1984). *The Naked Public Square - Religion and Democracy in America*, Grand Rapids : Eerdmans, 280 p.
- Newman, Jacquetta et Brian A. Tanguay (2002). « Crashing the Party : The Politics of Interest Groups and Social Movements », dans Joanna Marie Everitt et Brenda Lee O'Neill (Dirs.), *Citizen Politics - Research and Theory in Canadian Political Behaviour*, Oxford : Oxford University Press, pp. 387-412
- Paternotte, David, Manon Tremblay et Carol Johnson (2011). « Conclusion » dans David Paternotte, Manon Tremblay et Carol Johnson, *The Lesbian and Gay Movement and the State. Comparative Insights into a Transformed Relationship*, Abingdon, Ashgate, pp. 213-227.
- Pettinicchio, David (2010). « Public and Elite Policy Preferences : Gay Marriage in Canada », *International Journal of Canadian Studies*, no.42, pp.125-153
- Rayside, David (2011). « The Conservative Party of Canada and its Religious Constituencies » dans David Rayside et Clyde Wilcox (Dirs.), *Faith Politics and Sexual Diversity*, UBC Press, pp. 279-299
- Reed, Ralph (1996). *Active Faith*, New York : The Free Press, 311 p.
- Reimer, Samuel (2000). « A Generic Evangelicalism ? Comparing Evangelical Subcultures in Canada and the United States », dans David Lyon et Margaret Van Die *Rethinking Church, State and Modernity : Canada Between Europe and America*, Toronto : University of Toronto Press, pp.228-246
- Reimer, Samuel (2011). « « Civility without Compromise » - Evangelical Attitudes towards Same-sex Issues in Comparative Context », dans Rayside et Wilcox (Dirs.), *Faith Politics and Sexual Diversity*, Vancouver : UBC Press, pp.71-86
- Rule, James et Charles Tilly (1975). « Political Process in Revolutionary France 1830-1832 », dans James M. Merriman *1830 in France*, New York :New Viewpoints, pp.41-85
- Saurette, Paul, Shane Gunster et Kathryn Trevenen (2009). « Un conservatisme renouvelé ? L'étude des idéologies au Canada » dans Dimitrios Karmis et Linda Cardinal, *Les politiques publiques au Canada - Pouvoir, conflits et idéologies*, Québec : Presses de l'Université Laval, pp.11-33
- Scott, James C. (1998). *Seeing Like a State*, New Haven :Yale University Press, 445 p.
- Smith, Miriam (2005), *A Civil Society ? Collective Action in Canadian Political Life*, Peterborough : Broadview Press, 224 p.
- Smith, Miriam (2007). « Framing Same-Sex Marriage in Canada and the United States : Goodridge, Halpern and the National Boundaries of Political Discourse », *Social and Legal Studies*, vol.16, no.1, pp.5-26
- Smith, Miriam (2008). « Identity and Opportunity : The Lesbian and Gay Rights Movement » dans Miriam Smith *Group Politics and Social Movements in Canada*, Peterborough : Broadview Press, pp.181-202
- Smith, Miriam (2008a). *Political Institutions and Lesbian and Gay Rights in the United States and Canada*, New York :Routledge, 230p.
- Smith, Miriam (2008b). « Introduction : Theories of Group and Movement Organizing » dans Miriam Smith *Group Politics and Social Movements in Canada*, Peterborough : Broadview Press, 15-33

- Smith, Miriam (2010). « Federalism and LGBT Rights in the US and Canada: A Comparative Policy Analysis », dans Melissa Haussman, Marian Sawyer et Jill Vickers *Federalism, Feminism and Multilevel Governance*, Farnham : Ashgate, pp.97-109
- Stackhouse, John G. (1993). *Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century - An Introduction to its Character*, Toronto : University of Toronto Press, 333p.
- Stackhouse, John G.(2000). « Bearing Witness : Christian Groups Engage in Canadian Politics since the 1960s », dans David Lyon et Margaret Van Die *Rethinking Church, State and Modernity : Canada Between Europe and America*, Toronto : University of Toronto Press, pp.113-128
- Tarrow, Sydney (1994). *Power in Movement : Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 251 p.
- Tarrow, Sydney (2012). *Strangers at the Gates - Movements and States in Contentious Politics*, New York : Cambridge University Press, 260 p.
- Teravainen, Tuula (2010). « Political opportunities and storylines in Finnish climate policy negotiations », *Environmental Politics*, vol.19, no.2, pp.196-216
- Tilly, Charles et Sydney Tarrow (2008). *Politique(s) du conflit : de la grève à la révolution*, Paris : Presses de Sciences Po, 396p.
- Touraine, Alain ([1985]2007). « An Introduction to the Study of Social Movements », dans Jeff Goodwin et James M. Jasper *Social Movements : Volume IV - Culture and Emotion*, New York : Routledge, pp.7-33
- Utter, Glenn H. et John W. Storey (2007). *The religious right : a reference handbook - 3rd edition*, Millerton : Grey House Publishing, 503 p.
- Van der Heijden, Hein-Anton (1997). « Political Opportunity Structure and the Institutionnalisation of the Environmental Movement », *Environmental Politics*, vol.6, no.4, pp.25-50
- Van Der Heijden, Hein Anton (2006). « Globalization, Environmental Movements and International Political Opportunity Structures, *Organization and Environment*, vol.19, no.1, pp.26-45
- Van Geest, Fred (2007). « Christian Denominational Political Action on the Subject of Homosexuality », *Review of Religious Research*, 48, 4, pp.401-419