



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-53263-7

Canada

SEXOLOGUES ET THANATOLOGUES, DE NOUVEAUX CLERCS?

**ÉTUDE SUR LES TRANSFORMATIONS DU CHAMP DE LA MANIPULATION
SYMBOLIQUE DANS LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE CONTEMPORAINE**

**THESE PRÉSENTÉE PAR
JEAN-MARC LAROUCHE
DÉPARTEMENT DES SCIENCES RELIGIEUSES**

**À
L'ÉCOLE DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE
À L'OBTENTION DU
PHILOSOPHIAE DOCTOR (SC. REL.)**

AOUT 1989



Remerciements

Les études doctorales, dont la scolarité et la rédaction de la thèse sont les principales étapes, nous plongent dans une "course de fond" où l'appui de l'entraîneur est indispensable. À titre de directeur de cette thèse, monsieur Roger Lapointe aura été non seulement un entraîneur hors pair, mais également un interlocuteur des plus stimulant, dont les conseils, remarques et exigences ont toujours été soumises à mon attention avec générosité et bienveillance. Pour tout cela ainsi que pour sa grande disponibilité dans l'accompagnement de mes études doctorales et plus particulièrement lors de la direction de cette thèse, je le remercie vivement et très sincèrement.

J.-M. L.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	I
TABLE DES MATIÈRES	II
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE	
LES AXES THÉORIQUES	8
CHAPITRE PREMIER	
LE CHANGEMENT SOCIO-CULTUREL : ÉLÉMENTS D'ANALYSE.....	11
1.1 DYNAMIQUE CULTURELLE ET DYNAMIQUE AFFECTIVE.....	11
1.1.1 Culpabilité et reproduction sociale	
le modèle ascétique.....	11
1.1.2 Contre-culpabilité et production sociale	
le modèle promotionnel.....	15
1.1.3 Des leaders à la masse.....	19
1.2 L'INSTITUTIONNALISATION, OU LA CONSTITUTION D'UN	
CHAMP.....	20
1.2.1 Notion de champ et théorie de l'action dans la	
sociologie de P. Bourdieu.....	23
1.2.2 Le champ de la manipulation symbolique.....	31
1.2.2.1 Dissolution des frontières du champ religieux	31
1.2.2.2 Recomposition du champ éthique.....	36
1.2.3 Manipulation symbolique et pratiques	
universitaires.....	39
1.2.3.1 Pratique universitaire et manipulation	
symbolique dans la société québécoise	
l'exemple de la sociologie.....	46
1.2.4 Facteurs sociaux de l'émergence du champ de la	
manipulation symbolique.....	49
1.3 CONCLUSION.....	51
DEUXIEME PARTIE	
ÉMERGENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA SEXOLOGIE.....	53
CHAPITRE DEUXIEME	
LA SEXUALITÉ DANS LA CULTURE, 1930-1960 :	
DU MODÈLE ASCÉTIQUE AU MODELE PROMOTIONNEL.....	56
2.1 LE MODELE ASCÉTIQUE, OU LE DISCOURS	
«TRADITIONNEL» DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.....	56
2.2 CONTESTATION DU MODELE ASCÉTIQUE : L'EXEMPLE DE	
SIMONNE MONET-CHARTRAND.....	59

2.3. L'ÉMERGENCE DU MODELE PROMOTIONNEL	67
2.4 CONCLUSION	72
CHAPITRE TROISIEME	
ÉMERGENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA SEXOLOGIE PRÉ- UNIVERSITAIRE	73
3.1 UNE SEXOLOGIE MILITANTE	73
3.1.1 Le contexte	
les débats sur la régulation des naissances	73
3.1.2 Une sexologie catholique	
le mouvement Seréna	76
3.1.3 Une sexologie «séculière»	
le mouvement de planning des naissances.	82
3.1.4 Des discours aux pratiques	
la sécularisation de l'éthique.....	87
3.2 ÉMERGENCE D'UNE SEXOLOGIE "SAVANTE".....	92
3.2.1 l'Institut de sexologie et d'études familiales.....	93
3.2.1.1 L'ISEF, première période.....	93
3.2.1.2 L'ISEF, deuxième période.	95
3.2.1.3 Une vision globale de la sexualité	
sexologie ou sexosophie?	98
3.3 CONCLUSION SUR LA SEXOLOGIE PRÉ-UNIVERSITAIRE.	102
3.4 UN ÉPISODE INTERMÉDIAIRE	
le groupe de recherche sexologique de l'Université de Montréal.....	103
CHAPITRE QUATRIEME	
LES DÉBUTS DE LA SEXOLOGIE À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTREAL : L'ENTRÉE DANS L'ADVERSITÉ	108
4.1 CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE	108
4.1.1 La création de l'UQAM.....	108
4.1.2 Notes sur les structures administratives de l'UQAM.....	110
4.1.3 L'implantation de la sexologie à l'UQAM	
faits et problématique.	114
4.2 LA SAGA DE LA DÉPARTEMENTALISATION DE LA SEXOLOGIE À L'UQAM.	119
4.2.1 Débats administratifs.....	119
4.2.1.1 Élaboration et présentation de la demande de départementalisation.....	120
4.2.1.2 Réception et étude critique du document.	124
4.2.1.3 La réplique de la section sexologie.....	127
4.2.1.4 Les délibérations de la Commission des études.....	130
4.3 LA PRÉSENCE PUBLIQUE DES SEXOLOGUES, 1969-1974.	134

CHAPITRE CINQUIEME	
LE DÉVELOPPEMENT DES PROGRAMMES ET LES ENJEUX DE LA	
FORMATION	139
5.1 LES PREMIERS PROGRAMMES DE PREMIER CYCLE	
de la popularité à la contestation.....	140
5.2 LE NOUVEAU PROGRAMME DE BACCALAURÉAT SPÉCIALISÉ	
EN SEXOLOGIE.....	145
5.3 VERS LE PROGRAMME DE DEUXIEME CYCLE	
1974-1980.....	149
5.4 LE PROCES DE LÉGITIMATION SUR LE FRONT	
SCIENTIFIQUE.....	153
5.5 LE PROJET SEXOLOGIQUE UQAMIEN.....	156
5.5.1 Tel que présenté par les sexologues.....	156
5.5.2 Critique de ce projet.	160
5.6 L'IDENTITÉ DU SEXOLOGUE ET LES ENJEUX DE LA	
FORMATION.....	165
5.7 CONCLUSION.....	170
CHAPITRE SIXIEME	
LES SEXOLOGUES ET L'ÉDUCATION SEXUELLE.....	171
6.1 INTRODUCTION	171
6.2 L'ÉDUCATION SEXUELLE SCOLAIRE DANS LES ANNÉES	
1970-1980.....	172
6.3 LE DÉBAT AUTOUR DE LA PREMIERE VERSION DES	
PROGRAMMES D'ÉDUCATION SEXUELLE.....	182
6.3.1 Les sexologues de l'UQAM mis en cause.....	182
6.3.2 La dimension morale comme litige.....	191
6.3.2.1 La dimension morale du projet sexologique	
uqamien.....	192
6.3.2.2 La dimension morale, le point de vue des	
opposants.....	195
6.3.2.3 Vers la résolution du dilemme.....	198
6.4 LA DEUXIEME VERSION DU PROJET DE PROGRAMMES	
D'ÉDUCATION SEXUELLE DU M.E.Q.	202
6.5 CONCLUSION	210
CHAPITRE SEPTIEME	
LE SORT DES SEXOLOGUES.	214
7.1 LE SAVOIR SANS LE POUVOIR.....	214

7.2 LA RECOMPOSITION DU CHAMP SEXOLOGIQUE.....	221
7.3 CONCLUSION.....	227
TROISIEME PARTIE	
ÉMERGENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA THANATOLOGIE.....	230
CHAPITRE HUITIEME	
LA MORT ET LE MOURIR, D'HIER À AUJOURD'HUI.....	232
8.1. LA MORT ET LE MOURIR : DU MODÈLE ASCÉTIQUE AU MODÈLE PROMOTIONNEL.....	233
8.2 DÉPLACEMENTS RELATIFS À LA MORT ET AU MOURIR.....	239
8.2.1 L'aspect démographique.....	239
8.2.2 Les causes de la mortalité.....	240
8.2.3 La détermination des critères de la mort.....	241
8.2.4 La mort prolongée.....	242
8.2.5 La mort à l'hôpital.....	243
8.2.6 L'émergence d'une critique la littérature thanatologique.....	245
8.3 LE MOUVEMENT THANATOLOGIQUE : UN PORTRAIT-TYPE.....	251
8.3.1 Nature et but du mouvement.....	251
8.3.2 Une pratique en jeu «talk about it, rearrange it and legislate it».....	253
8.3.3 Une symbolique en jeu.....	254
8.4 CONCLUSION.....	256
CHAPITRE NEUVIEME	
LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PRATIQUE : LES SOINS PALLIATIFS.....	258
9.1 INTRODUCTION.....	258
9.2 UNE EXPÉRIENCE FONDATRICE : LE CENTRE "SAINT- CHRISTOPHE" (LONDRES).....	260
9.2.1 Une problématique le rôle de la religion et de l'éthique.....	262
9.3 LES SOINS PALLIATIFS AU QUÉBEC : UN PROJET ÉTHIQUE.....	265
9.3.1 L'exemple de l'hôpital Royal Victoria.....	265
9.3.2 Un mouvement en expansion.....	268
9.4 L'ACCOMPAGNEMENT : LE «RELIGIEUX» EN JEU.....	271

CHAPITRE DIXIEME	
LA THANATOLOGIE À L'UQAM.....	279
10.1 INTRODUCTION	279
10.2 LA THANATOLOGIE À L'UQAM : UN PROGRAMME BIEN	
"EN VIE".....	280
10.2.1 Mise en oeuvre et première version du programme	280
10.2.2 Vers une deuxième version	283
10.2.3 Une troisième version, ou la maturité du	
programme.....	286
10.2.4 Une nouvelle appellation.....	288
10.3 LE PROJET THANATOLOGIQUE UQAMIEN ET LA	
MANIPULATIONS YMBOLIQUE	290
10.3.1 Les thanatologues, de nouveaux clercs?.....	290
10.3.2 Éléments de la pratique.....	299
10.3.3 Éléments de la symbolique.....	302
10.4 CONCLUSION.....	307
QUATRIEME PARTIE	
SYNTHESE	309
CHAPITRE ONZIEME	
NOUVEAUX CLERCS, NOUVELLE CROYANCE.	311
11.1 VERS UN NOUVEAU PARADIGME, LA POST-	
SÉCULARISATION	311
11.2 LA SEXOLOGIE : DE LA MODERNITÉ À SON DÉPASSEMENT.....	320
11.3 LA THANATOLOGIE : AGENT DE LA POST-	
SÉCULARISATION	327
11.4 LA CROYANCE ÉTHICO-RELIGIEUSE DE TYPE SAVANT ET	
LES SCIENCES HUMAINES	331
CONCLUSION	337
BIBLIOGRAPHIE	340

INTRODUCTION

S'il y a un thème récurrent dans l'activité intellectuelle contemporaine, c'est bien celui de la modernité. Celle-ci se donne à penser «en tous ses états»¹, et la sociologie religieuse contemporaine n'est pas en reste. De colloques en publications², les sociologues de la religion ont non seulement retrouvé en la modernité un thème d'étude, mais aussi l'occasion de questionner l'épistémologie même de leur discipline, jusqu'à reprendre le sempiternel problème de la définition de la religion³.

S'agissant des rapports entre religion et modernité, un troisième terme s'impose, celui d'éthique – d'autant plus important à signaler si l'on s'inscrit dans

¹ Georges BALANDIER, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 129-216.

² Sans faire ici une liste exhaustive, il convient de signaler le colloque «Religion et modernité dans la production québécoise récente en sciences religieuses», 57^e congrès de l'ACFAS, UQAM, 18 mai 1989; également, «Christianisme et modernité» organisé par le groupe de recherche en sociologie des religions du C.N.R.S. (sept. 1987, centre Thomas More, France); ainsi que la XVIII^e Conférence Internationale de Sociologie des Religions (C.I.S.R.), «Religion et modernité. Survie ou réveil?» (Louvain-La-Neuve, Belgique, 1985). Pour les publications, signalons le livre de Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, 355 p.; également le numéro thématique de *Social Compass*, XXXIV/2-3, 1987, «Les Églises et la modernité en Europe occidentale».

³ D. HERVIEU-LÉGER, «Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse», *Archives des sciences sociales des religions*, 63/1 (janvier-mars), 1987 p. 11-30; voir également *Revue Théologique et de philosophie*, 120, 1988, en particulier l'article de Roland J. CAMPICHE, «Une approche sociologique du champ religieux», p. 123-136; ainsi que Roger LAPOINTE, *Socio-anthropologie du religieux, t.1. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Droz, 1988, 258 p.; et José A. PRADES, *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, coll. «Sociologie d'aujourd'hui», Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 336 p.

une perspective sociologique. En effet, la sociologie de la religion et la sociologie de l'éthique renvoient toutes deux à l'émergence même de la sociologie qui «a commencé de se constituer en pensant la question des rapports entre la religion et la vie moderne»⁴ et de leur impact sur l'éthique.

Ainsi, parmi les grands initiateurs de la sociologie, Durkheim cherchait par son projet sociologique à définir comment la morale devait remplacer la religion⁵; Weber cherchait pour sa part à comprendre le développement de leurs liens dans les grandes traditions religieuses et leur devenir dans la modernité occidentale⁶; et Pareto, qui ne se faisait guère d'illusion sur le lieu anthropologique de la religion et de la morale, en a fait des objets majeurs de sa sociologie en raison de leur importance capitale pour l'étude de la société⁷.

Et, corrélativement au renouveau de la sociologie religieuse évoqué ci-haut, il y a depuis quelques années celui de la sociologie de l'éthique tant à la périphérie de la sociologie religieuse⁸, qu'au cœur même des sociologies de la culture⁹. Mais ni l'une

4 D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p. 107.

5 Denis DUCLOS, «Projet éthique et positivisme dans la démarche sociologique de Durkheim», *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXX, 1981, p. 85-100.

6 Paul LADRIERE, «La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité», *Archives des sciences sociales des religions*, 61/1 (janvier-mars), 1986, p. 105-125.

7 Voir notre article «La sociologie de l'éthique selon Vilfredo Pareto», *Les cahiers éthicologiques de l'UQAR*, no 12, janvier 1986, p. 121-151.

8 En France, François-André ISAMBERT et Paul LADRIERE du groupe de recherche en sociologie religieuse (C.N.R.S.) ont mis sur pied «l'Équipe de sociologie de l'éthique et des pratiques symboliques»; voir leur article «Pour une sociologie de l'éthique», *Revue française de sociologie*, XIX, 1978, p. 323-339; ainsi que *L'Année sociologique*, vol. 30, 1979-80, entièrement consacré aux travaux de cette équipe. En Belgique, il faut référer à Jean RÉMY, «Sociologie de la morale. Questions et

ni l'autre – sociologie de la religion et sociologie de l'éthique – ne peuvent se penser isolement; le champ religieux et le champ éthique s'inscrivant tous deux dans un champ plus large qui les englobe, le *champ de la manipulation symbolique* ¹⁰.

C'est à l'analyse des transformations de ce champ dans la société québécoise qu'est consacrée cette étude. Bien qu'elle s'inscrive dans la foulée des nombreux travaux qui ont analysé les transformations socio-culturelles de la société québécoise des trente dernières années, transformations interprétées par historiens, sociologues et essayistes en termes de modernisation et de sécularisation, ainsi que décrites tant

hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale», *Recherches de sciences religieuses*, 70, 1982, p. 75-108. Quant au Québec, et pour ne s'en tenir qu'à des publications de sociologues de la religion, mentionnons Raymond LEMIEUX, «Morale et éthique : l'enjeu de la coexistence», *Actes du colloque. L'éthique à venir : une question de sagesse? Une question d'expertise?*, Rimouski, Éditions du Groupe de recherche Éthos, 1987, p. 329-342; ainsi que Gilles MARTEL «Pour une sociologie de la vie morale et de ses transformations», *Science et Esprit*, XXXII/2, 1980, p. 199-208.

⁹ Pour le Québec, on peut ici penser à Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, coll. «Positions philosophiques», Montréal, L'Hexagone, 1987, 333 p., (qui a écrit à la p. 13 «Une société est, au fond, un débat éthique»); pour la scène sociologique française, nous devons considérer les travaux de Pierre BOURDIEU que nous commenterons dans le chapitre consacré aux axes théoriques, ainsi que ceux de Michel MAFFESOLI dont nous avons déjà fait l'étude, «L'expérience éthique : du *devoir-être* au *vouloir-vivre*. Une lecture sociologique», dans *Regroupement interuniversitaire pour l'étude de la religion (R.I.E.R.), Cahier de recherche*, no 4, automne 1987, p. 101-108; ainsi que «Éthique et socialité : repères pour une lecture sociologique», dans *Actes du colloque. L'éthique à venir, op. cit.*, p. 447-452; du côté américain, il faut souligner l'ouvrage synthèse de John H. BARNESLEY, *The social reality of ethics. The comparative analysis of moral codes*, Routledge & Kegan Paul, 1972, 452 p.; ainsi qu'un épigone de T. PARSONS, Victor M. LIDZ, «Secularization, ethical life and religion in modern societies» dans *Religious change and continuity. Sociological perspectives*, ed. by Haary M. Johnson, The Jossey-Bass social and behavioral sciences series, 1979, p. 191-217.

¹⁰ Pierre BOURDIEU, «Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique», dans CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, *Les nouveaux clercs : prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, coll. «Histoire et société», no 6, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 255-261; repris sous le titre «La dissolution du religieux», dans P. BOURDIEU, *Choses dites*, «Le sens commun», Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 117-123.

dans leur manifestation globale qu'en référence à des lieux particuliers¹¹, elle s'inscrit surtout dans la re-problématisation de ces thèmes à laquelle s'affaire notamment la sociologie religieuse contemporaine.

Dans le registre des transformations socio-culturelles, nous avons choisi d'étudier dans ce travail celles qui sont relatives à l'émergence et au développement des nouvelles disciplines et des nouveaux programmes universitaires que sont la sexologie et la thanatologie. Notre principal intérêt est d'étudier comment l'avènement et le développement de ces disciplines et programmes de formation universitaire contribuent à la transformation du champ de la manipulation symbolique relatif à la sexualité et à la mort.

Que se passe-t-il en effet quand des dimensions de la vie humaine, telles que la sexualité et la mort, deviennent – après avoir été longtemps symboliquement codées par une institution religieuse – l'objet d'un discours savant et d'une formation professionnelle dans et par l'institution universitaire? Notre hypothèse est que l'émergence et le développement de ces disciplines sont partie prenante – à la fois comme indices, témoins et agents – des transformations du champ de la manipulation symbolique dans la société québécoise.

Pour une part ces transformations renvoient au processus de sécularisation en ce que le référent religieux traditionnel n'est plus dominant dans la définition des représentations du monde, de la société, de la personne et de la connaissance. Ce type

¹¹ K. McROBERTS, D. POSTGATE, *Développement et modernisation du Québec*, Montréal, Boréal-Express, 1983, 350 p.; Colette MOREUX, *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1982, 454 p.; Paul-André TURCOTTE, *L'éclatement d'un monde : les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.

de transformation, et c'est là un volet de notre étude, est typique de la modernité culturelle occidentale, et c'est celui auquel participe plus particulièrement l'émergence de la sexologie. Celle-ci advint en effet, non seulement en s'opposant au référent religieux dominant le champ traditionnel de la manipulation symbolique – par ailleurs en crise – mais surtout, en s'en distinguant par un projet éthique explicite conforme à l'axiologie de la modernité culturelle (autonomisation et épanouissement de la personne). Nous chercherons donc à voir comment le développement de ce nouveau savoir sexologique tente de se substituer au discours éthico-religieux de type traditionnel, celui du catholicisme, et dans quelle mesure les agents qui le portent sont devenus les *nouveaux clercs* de la gestion symbolique de la sexualité.

Avec l'émergence et le développement de la thanatologie, un autre type de transformation du champ de la manipulation symbolique est en jeu, que d'aucuns ont appelé «post-sécularisation»¹². Il s'agit dans ce cas d'un redéploiement du référent religieux – auquel renvoie la quête du sens de l'existence que suscite la proximité de la mort – dans un contexte où les référents de la modernité sont eux-mêmes remis en cause. Le champ de la manipulation symbolique se recompose alors au profit d'une nouvelle croyance éthico-religieuse typique de la post-sécularisation; les deux «piliers» de cette croyance seraient cette quête de sens jumelée à une éthique de l'altérité. Tel est, selon notre hypothèse, le processus de transformation du champ de la manipulation symbolique auquel participent l'émergence et le développement de la thanatologie universitaire. Celle-ci advient et se développe en dénonçant et en s'opposant à l'éthos moderniste qui nie, refoule et exclut la mort. Cette dernière étant

¹² François-André ISAMBERT, «Le retour de l'éthique : fait de post-sécularisation?», dans *Sécularisation et religion : la persistance des tensions, Actes de la XIX^e Conférence Internationale de Sociologie des Religions*, Lausanne, 1987, p. 13-22.

devenue le tabou de la modernité, ce nouveau champ d'étude et de formation participe à sa libération. Ici aussi, nous chercherons à voir comment le nouveau savoir thanatologique et les nouvelles pratiques qu'il veut engendrer sont l'oeuvre de nouveaux clercs de la manipulation symbolique, les thanatologues.

Bien que la sexologie et la thanatologie ne se soient pas développées dans l'ensemble des institutions universitaires québécoises, leur présence dans une seule d'entre elles, l'Université du Québec à Montréal (l'UQAM), est fort significative en raison même du rayonnement de cette université et de son insertion dans un vaste bassin de la population. Notre étude sera donc limitée à ce lieu où différents services nous ont donné accès à une documentation de première main.

L'un d'eux, le service des archives de l'UQAM nous a permis l'accès aux archives administratives où, pour chacune des disciplines concernées, nous avons pu dépouiller les documents relatifs à leur émergence et développement : procès-verbaux des réunions de diverses instances administratives (Conseil d'administration, Commission des études de 1^{er} cycle, décanat des études avancées, modules, départements, etc.), auxquels étaient ajoutés en annexe la correspondance, les dossiers préparatoires, des résultats d'enquête et des dossiers de presse. D'autre part, le service de la recherche institutionnelle de l'UQAM nous a donné accès aux renseignements statistiques concernant la population étudiante de ces programmes, aux évaluations de ces programmes faites par les étudiants, ainsi qu'à des données concernant le devenir professionnel de ces derniers. En ajoutant à cela l'ensemble des travaux publiés par le corps professoral de ces deux disciplines, le dossier documentaire est fort abondant. Pour le compléter, j'ai entrepris de rencontrer les principaux acteurs de ce projet d'étude, en l'occurrence les professeurs de l'UQAM oeuvrant en sexologie et thanatologie. Ainsi, un groupe de huit professeurs du programme de thanatologie et six

de sexologie m'ont reçu tour à tour les 1^{er} février et 18 avril 1988 afin de discuter les hypothèses de travail concernant chacune de leurs disciplines.

Cette étude opère donc un va-et-vient entre des axes théoriques issus de la sociologie et un terrain d'observation susceptible d'être un révélateur pertinent du processus des transformations du champ de la manipulation symbolique. Dans les pages qui suivent, nous retrouverons donc dans une première partie une présentation des axes théoriques qui guideront l'analyse qui, dans les deuxième et troisième parties, s'attaquera à l'étude de la sexologie et de la thanatologie. Au terme de cette analyse, nous pourrons donc, dans une quatrième partie, appeler à la barre ces deux témoins que seront devenus pour nous l'émergence et le développement de la sexologie et de la thanatologie, et enregistrer leurs témoignages, tout en les comparant, aux fins d'un jugement sur la sécularisation dans la société québécoise. S'imposeront alors les conclusions relatives au chassé-croisé qu'opèrent la religion et l'éthique avec la sexualité et la mort dans une société qui en moins de trois décennies aura connu non seulement d'importantes ruptures, mais aussi, de non moins importantes continuités.

PREMIERE PARTIE

LES AXES THÉORIQUES

Vouloir rendre compte du changement socio-culturel au-delà du commentaire, ou de ce que Claude Javeau appelle une «sociologie portative»¹, exige que nous précisions non seulement nos concepts, mais aussi l'approche sociologique qui les porte et qui leur permet une fécondité aux plans heuristique et herméneutique. À ce titre, il faut indiquer en tout premier lieu que nous ne construirons pas un modèle d'analyse sociologique, mais que nous utiliserons une instrumentation déjà éprouvée. Il ne s'agit pas non plus de jouer au syncrétisme méthodologique, mais de faire converger un certain nombre de matériaux et outils nous permettant de mieux observer et questionner notre objet d'étude.

Parmi les modèles théoriques d'analyse du changement socio-culturel, celui qu'ont élaboré Jean Rémy, Liliane Voyé et Émile Servais dans *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*², nous est apparu des plus pertinents pour notre étude. Ce titre renvoie à la perspective adoptée par les auteurs : «resituant [la signification des pratiques] par rapport à des mouvements collectifs, nous nous demanderons si elles contribuent à reproduire la situation existante ou si, au

¹ Claude JAVEAU, *Leçons de sociologie*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 29.

² Jean RÉMY, Liliane VOYÉ et Émile SERVAIS, *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, t. 1 : *Conflits et transaction sociale*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1978, 383 p.; t. 2 : *Transaction sociale et dynamique culturelle*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1980, 347 p.

contraire, elles contribuent à produire une situation nouvelle³. Le but et le défi de ces auteurs est de proposer un modèle d'analyse sociologique «à partir d'une analyse du culturel et de ses articulations avec le social et la dynamique affective. [Et] (...) d'intégrer dans l'explication sociologique la dimension temporelle avec ses étapes successives»⁴.

Une telle perspective socio-historique nous semble appropriée pour rendre compte de notre objet d'étude. Celui-ci doit être étudié selon sa séquence historique et selon ce qu'il met effectivement en jeu, à savoir les rapports qui s'établissent dans la transformation du champ de la manipulation symbolique entre les dynamiques sociale, culturelle et personnelle. En effet, l'institutionnalisation que représentent l'avènement et le développement d'une discipline universitaire, avec toute l'organisation sociale qu'elle implique, ne peut s'être faite qu'en s'appuyant sur un mouvement social dont les ruptures avec la formation sociale antérieure se sont produites au niveau du système culturel (lieu du champ de la manipulation symbolique), lui-même vécu et porté par des agents ou des acteurs singuliers.

D'autre part, comme Rémy, Servais et Voyé font appel à la théorie des champs élaborée par Pierre Bourdieu afin de saisir ce qui est en jeu dans la constitution de nouveaux champs, tels ceux de la sexologie et de la thanatologie, nous expliciterons les principaux éléments de cette théorie, notamment ceux qui portent sur la notion de champ de la manipulation symbolique et nous examinerons le rapport entre ce champ et la pratique universitaire. Enfin, comme notre recherche s'inscrit dans la foulée de

³ *Idem.*, t. 1, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 12, 15.

récentes études sur le développement des disciplines universitaires au Québec, nous ferons allusion à celle qui a inspiré notre problématique d'ensemble, à savoir, les travaux de Marcel Fournier sur le développement des sciences sociales et plus particulièrement de la sociologie au Québec.

Suivant de près les auteurs de *Produire ou reproduire?* ainsi que Pierre Bourdieu, nous allons donc présenter et discuter, dans cette première partie, les principaux concepts et axes théoriques que nous utiliserons pour l'analyse de l'émergence et du développement de la sexologie et de la thanatologie, ainsi que pour la définition de leurs rôles dans la transformation du champ de la manipulation symbolique de la sexualité et de la mort dans la société québécoise.

CHAPITRE PREMIER

LE CHANGEMENT SOCIO-CULTUREL : ÉLÉMENTS D'ANALYSE.

1.1 DYNAMIQUE CULTURELLE ET DYNAMIQUE AFFECTIVE.

Le point de départ de Rémy, Voyé et Servais pour l'étude des transformations socio-culturelles réside «dans l'articulation de la dynamique culturelle et de la dynamique affective»¹, vu que l'identité personnelle se fonde sur l'intériorisation des modèles culturels collectifs et que «le changement du modèle culturel passe à travers les contraintes et les possibilités que laisse le changement d'identité»².

1.1.1 Culpabilité et reproduction sociale : le modèle ascétique.

Cette approche leur permet donc d'intégrer la notion de culpabilité dans l'analyse sociologique³ : «celle-ci apparaît lorsque l'individu s'aperçoit que son comportement ne correspond pas à l'image de soi qu'il a ainsi intériorisée et valorisée. [...] [elle] apparaît comme *le sentiment d'un écart individuel par rapport aux normes du groupe*, même si ce fait n'est pas consciemment perçu. À partir de là, elle revêt donc, de façon latente, une *fonction de réintégration culturelle* et constitue un méca-

¹ Jean RÉMY, Liliane VOYÉ et Émile SERVAIS, *Produire ou reproduire?...*, t. 1, *op. cit.*, p. 19.

² *Ibid.*, p. 21.

³ Jean RÉMY en avait déjà tracé la voie dans un article «Faute et culpabilité dans la perspective sociologique», *Concilium*, no 61, 1971, p. 11-23.

nisme assurant l'institutionnalisation, [...]»⁴.

Si la perception de l'écart entre l'identité personnelle et le modèle culturel se vit sous le mode d'une conscience honteuse, la culpabilité agit alors comme un système normatif permettant la reproduction sociale, le maintien du modèle culturel qui le sous-tend. Dans ce contexte, il faut souligner le rôle causal du modèle culturel et des institutions sociales en ce qui a trait au sentiment de honte.

Pour illustrer ce phénomène, il suffit de se référer à l'histoire de la culpabilité et de la peur en Occident que le catholicisme a particulièrement constituée⁵ et dont les effets ont perduré jusqu'à tout récemment, notamment dans la société québécoise. En effet, jusqu'autour de la fin des années quarante, l'Église catholique québécoise «occupe une position d'autant plus forte que la population a intériorisé ses valeurs et ses normes, qu'elle dispose d'un *sub gravi* et d'un arsenal d'armes disciplinaires pour mâter les "têtes croches", qu'elle maîtrise, sauf la presse, les canaux de socialisation»⁶.

Parmi ceux-ci, l'école est sans doute le plus important et, pour bien saisir cette articulation entre dynamique culturelle et dynamique d'identité personnelle, il n'y a pas meilleur témoin que ce qui fut l'instrument principal de la formation éthico-religieuse : *Le Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal, Ottawa*

⁴ Jean RÉMY, L. VOYÉ et É. SERVAIS, *Produire ou reproduire?...*, t. 1, op. cit., p. 27, 29. (en italique dans le texte).

⁵ Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur en Occident. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

⁶ Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. Le 20^e siècle, de 1898 à 1940*, Montréal, Boréal-Express, 1984, t. 1, p. 46.

publié pour la première fois en 1888 et en vogue jusqu'aux révisions des années 1940⁷. Dans une étude de ce «texte capital, pour qui veut comprendre et pénétrer la culture religieuse et la morale courante du temps»⁸, G. Dusseault a, pour sa part, montré que les catégories du devoir et de l'obligation sont au coeur de l'enseignement de ce Catéchisme. À ces catégories se rattachent les images du ciel et de l'enfer qui jouent le rôle de récompense et de punition, elles-mêmes liées aux catégories d'autorité et d'obéissance à l'ordre prescrit par un Dieu législateur, justicier, auteur de la nature et duquel vient toute autorité. Cette autorité, nécessaire pour organiser la vie sociale et atteindre l'harmonie et la stabilité, est toujours incarnée par des personnes qu'il faut respecter et à qui il faut obéir sous peine de sanction et de culpabilisation⁹. Face à ces autorités, se développèrent des attitudes de crainte, de fidélité et de soumission. Bien sûr, rappelle G. Dusseault, il y eut «des dissidences qui devaient s'affirmer dans le

⁷ L'histoire et les enjeux sous-jacents à ce processus de révision ont été mis en lumière par Jean-Paul ROULEAU, «La production du *Catéchisme catholique*, édition canadienne (1951). Une première tentative d'adaptation du discours de l'Église et du catholicisme québécois et canadien-français à la culture moderne», dans *Une inconnue de l'histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*, (sous la dir. de R. BRODEUR et J.-P. ROULEAU), Sainte-Foy, Éditions Anne Sigier, 1986, p. 315-353. Sur le catéchisme de 1888 voir dans le même volume, Nive VOISINE, «Le catéchisme de 1888 : victoire de l'uniformité ou compromis circonstanciel?», p. 279-302.

⁸ Gabriel DUSSEULT, «La religion de l'ordre, et après?», *Relations*, décembre 1972, p. 330. Dans l'introduction au livre cité dans la note précédente, *Une inconnue de l'histoire de la culture* (p. 1), R. Brodeur signale en ce sens le travail de pionnier de Fernand PORTER (1949), *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse (1633-1833)*, : «Il était conscient de lever le voile sur une institution qui avait largement contribué à structurer ce que fut «pour les Canadiens français, le sens de la vie, de ses destinées, de ses valeurs pendant les deux siècles où se forgèrent leur mentalité, leur caractère ethnique et religieux». (...) En démontrant que le catéchisme avait servi de support à l'ensemble de la formation du peuple canadien-français, Porter ouvrait à la recherche un chantier prometteur».

⁹ Voir Simone PARÉ, «Valeurs, attitudes et comportements religieux des aînés du Québec», *Éléments de gérontologie*, sous la dir. de Maurice AUMOND, Montréal, 1982, p. 103-122.

secret de quelques coeurs [...] et des comportements effectifs probablement loin de toujours s'accorder avec ces principes¹⁰, mais la morale de la loi et de l'autorité, fonctionnant selon une logique de la docilité et de l'obéissance, de la répétition et de l'uniformité¹¹, a marqué les consciences individuelles. En fait, il n'était pas nécessaire d'être religieux pour endosser cette morale, le contexte social l'imposait car elle assurait le bon ordre social.

Dans la première moitié du 20^e siècle, ce qu'il fallait penser, dire et faire, c'est-à-dire l'ensemble des références et attitudes pratiques dominantes concernant la sexualité et la mort étaient celles mises en scène par le discours et les agents de l'Église catholique. Ce pouvoir symbolique sur les représentations et règles de conduite devant la sexualité et la mort produisit ce que le sociologue Jean Rémy nomme le **modèle ascétique** :

Dans le *modèle ascétique*, la personne se lit volontiers comme un être intérieurement divisé entre le monde des instincts et le monde de l'esprit. Le salut est dû à la maîtrise du premier par le second. Sinon, l'homme infidèle à sa destinée se dégrade en animal. L'homme s'ennoblit au contraire en reconnaissant les règles morales qui organisent sa vie quotidienne, par des prescrits et des interdits. Ces règles morales sont promues à travers des « nous » collectifs, tels le village, la famille ou l'Église. [...] Tout affirme le primat des règles morales garanties par un ordre « naturel » déjà là que la version religieuse permet d'exprimer et d'explicitier de façon stable. Les savoirs techniques ont bien sûr de l'importance, mais ils ne viennent prendre sens que par rapport à des règles morales qu'ils doivent respecter. [...] Dans une telle symbolique, le clerc joue un rôle décisif et les savoirs ecclésiastiques, même contestés dans certaines de leurs limites, restent dans la vie quotidienne les savoirs de base sur lesquels les autres viennent s'articuler¹².

¹⁰ G. DUSSEULT, *op. cit.*, p. 333.

¹¹ Voir Francis ROLLIN, « Logique de la loi ou logique de la foi », *Le Supplément*, no 132, fév. 1980, p. 56-66.

¹² Jean RÉMY, « Cléricature : conflits de légitimité entre savoirs religieux et savoirs

Même s'il y eut des brèches, on peut dire que ce modèle ascétique et le type de référent qui le sous-tend furent dominants dans la société québécoise jusqu'au milieu des années 1940. Par là, nous ne disons pas que la modernité advint dans la société québécoise à cette période précise comme une irruption tout à fait inattendue. Nous sommes en effet conscients que l'entrée de la société québécoise dans la modernité culturelle¹³ s'est faite par plans successifs depuis même le milieu du 19^e siècle, suivant en cela des étapes caractéristiques de l'autonomisation des champs, dont le développement des disciplines universitaires est un bon indice.

Si nous parlons du milieu des années quarante, c'est qu'y est repérable la crise qui affecte le modèle socio-culturel jusque là dominant. Cette crise, puisqu'elle met en jeu le champ de la manipulation symbolique, se traduit comme «rupture de sens et perte de cohérence»¹⁴ suite à la perte graduelle de crédibilité de l'instance légitimatrice, l'Église catholique.

1.1.2 Contre-culpabilité et production sociale : le modèle promotionnel.

Lorsqu'une telle socio-culture s'effrite et que d'autres modèles socio-culturels sollicitent l'identification personnelle, la culpabilité cesse alors d'être opérante dans

exogènes», CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, *Les nouveaux clercs*, op. cit., p. 49-50; voir également *Produire ou reproduire?...*, t. 2, op. cit., p. 35-36.

¹³ Voir Marcel FOURNIER, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 240 p.; ainsi que Yvan LAMONDE et Esther TRÉPANIÉ, *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986, 240 p.

¹⁴ Éric VOLANT, *Des Morales. Crises et impératifs*, coll. «Notre temps», no 32, Montréal, Éditions Paulines, 1985, p. 12. (Renvoyant à Jacques ATTALI, l'auteur présente trois sens et approches de la crise selon les visions de l'organisation du monde qui leur sont associées; dans ce cas-ci, il s'agit de l'organisation *significative* du monde).

le sens de la reproduction sociale. L'écart entre l'identité personnelle et le modèle culturel en déclin se vit davantage sous le mode d'une conscience fière. Il s'agit alors d'une contre-culpabilité dont l'effet peut se traduire jusque dans l'émergence d'une contre-culture s'opposant au modèle jusque là dominant¹⁵.

Pour continuer d'illustrer ces propos en fonction de la société québécoise, on peut dire qu'avec la deuxième guerre mondiale, l'industrialisation et l'urbanisation ont profondément chambardé le tissu social de cette société : «dans cette société en voie d'urbanisation, l'Église perd son rôle de leadership; son idéologie de conservation ne peut plus guider une société en voie de mutation»¹⁶. Cependant, les transformations ne sont pas qu'institutionnelles, elles atteignent également l'individu ainsi que le souligne poétiquement l'historien Jean Hamelin :

Confronté à l'altérité, ce qui lui permet de prendre la mesure de sa taille, le Québécois découvre que ses ailes d'ange l'empêchent de voler. Il se met à l'écoute des théories pour décoder le langage des réalités terrestres. Commence alors l'exaltante aventure de la découverte de la liberté, de la récupération de la conscience individuelle et de l'évaluation du patrimoine. Cette remise en question culmine au sein d'une mutation de la culture occidentale d'une profondeur telle que même le visage de Dieu s'est estompé dans les nuages de l'immanence¹⁷.

Cette période se nourrit alors de tensions, en ce qu'au conservatisme incarné par le règne de Duplessis, s'oppose une nouvelle élite qui fera éclore, dans les années

¹⁵ Jean RÉMY, L. VOYÉ et É. SERVAIS, *Produire ou reproduire?...*, t. 1, op. cit., p. 38.

¹⁶ Jean HAMELIN, Jean-Paul MONTMIGNY, «Mutation de la société québécoise 1939-1976. Temps, ruptures et continuités», *Idéologies au Canada Français 1940-1976*, t. 1, coll. «Histoire et sociologie de la culture» no 12, Institut supérieur des sciences humaines, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981, p. 39.

¹⁷ Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois. Le 20^e siècle. T. 2, De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal-Express, 1984, p. 9.

1960, la révolution tranquille. Avec le *baby-boom* qui marque le tournant des années 1950, la population québécoise glisse, lentement mais sûrement, vers une nouvelle société marquée par un renversement des valeurs où les valeurs matérielles supplantent les valeurs spirituelles, et l'individu le collectif. Et où, ainsi que le rappelle encore J. Hamelin, «un matérialisme pratique et un hédonisme permissif s'installent au sein d'une population dont le niveau de vie, hier encore, ne dépassait guère une honnête aisance et dont les mœurs étaient réglées par un contrôle rigoriste»¹⁸. Selon la typologie de J. Rémy, c'est l'éclosion du **modèle promotionnel** :

L'homme s'y voit volontiers comme un être incomplet qui doit faire valoir toutes ses possibilités. [...] Cela ne signifie pas qu'il ne reste plus des principes éthiques, mais ils ne s'expriment guère en règles morales concrètes et précises. [...] La compétence éthique ne reprend de l'ampleur que dans la mesure où la sensibilité et l'engagement éthiques se combinent avec des savoirs techniques. [...] Cela n'exclut pas la nécessité de règles morales. Pas de société sans prescrits, ni interdits; mais ceux-ci sont remodelables et modifiables, en fonction des effets et des projets. [...] Le poids des savoirs religieux se modifie tout à fait dans la mesure où ils ne doivent plus garantir des règles morales déjà là et immuables. La vision éthique garantissant le projet social tend elle-même à s'autonomiser par rapport à des fondements religieux. [...] Cette autonomie d'existence d'un projet par rapport à un garant religieux aboutit à une sécularisation radicale de l'éthique. [...] L'éthique développe alors des rapports privilégiés avec le politique et le juridique, susceptibles de formalisations. [...] dans le cadre de ces liens, l'éthique sécularisée tend à se structurer comme un champ autonome et spécifique¹⁹.

Si par sécularisation nous entendons «un processus d'autonomisation d'un

¹⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹⁹ Jean RÉMY, «Cléricature...» *op. cit.*, p. 50; voir également *Produire ou reproduire?...*, t. 2, *op. cit.*, p. 37.

champ qui échappe à la domination des significations et institutions religieuses²⁰, nous pouvons ici suivre J. Rémy et parler de la sécularisation de l'éthique en un sens large, dans la mesure où depuis le milieu du 20^e siècle, et plus particulièrement dans les décennies cinquante et soixante-dix, des femmes et des hommes d'ici se sont affranchis de la tutelle de l'Église catholique en matière morale, notamment pour la sexualité, et cela autant pour ceux et celles qui se situent dorénavant à l'extérieur de l'Église, que pour ceux et celles qui néanmoins continuent de se situer à l'intérieur de celle-ci.

Véhiculé dans le discours sexologique, le modèle promotionnel a également eu un effet sur les représentations et attitudes envers la mort. Au gré d'un contexte de médicalisation et de marchandisation de la mort, celle-ci est passée, selon l'expression de Jean Ziegler²¹, aux mains des thanatocrates. C'est contre cette mise en scène d'un éthos thanatocratique que s'élèvent le mouvement thanatologique et l'émergence de la thanatologie universitaire avec son programme de formation axé sur le changement des attitudes et discours envers et sur la mort, le mourir et les mourants.

Cette première lecture à grands traits de la socio-culture québécoise nous laisse entrevoir un lien entre dynamique culturelle et dynamique affective, cerné par le jeu de la culpabilité et de la contre-culpabilité. Pour chacun des lieux que nous analyserons dans les deuxième et troisième parties – sexologie et thanatologie –, nous y étudierons le rôle de ce jeu dans les changements sociaux qui sous-tendent

²⁰ Peter BERGER et Thomas LUCKMANN «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives de sociologie des religions*, no 23, 1967, p. 118.

²¹ Jean ZIEGLER, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975, 312 p.

l'avènement et le développement de ces deux disciplines.

Ceci nous paraît d'emblée important que pour les deux dimensions de vie concernées, la sexualité et la mort, la culpabilité y est fortement impliquée. Considérées tour à tour comme tabous, la sexualité et la mort mettent en oeuvre des processus de culpabilisation et de contre-culpabilisation opérant différemment. Nous émettons l'hypothèse que la sexologie émergerait d'un et dans un processus de contre-culpabilisation vis-à-vis de la sexualité, alors que la thanatologie émergerait d'un et dans un processus de re-culpabilisation face à la mort.

1.1.3 Des leaders à la masse.

Avant donc de s'institutionnaliser en disciplines universitaires, nous verrons que la sexologie et la thanatologie sont annoncées par un changement social où se font et défont modèles culturels et identités personnelles. Mais un tel changement ne se produit pas sans la présence d'acteurs qui dans leurs discours mettent en oeuvre ce jeu entre dynamiques culturelles et personnelles et qui président ainsi à la naissance d'un mouvement social. En effet, «la présence de leaders charismatiques se retrouve dès la première étape du mouvement social, étape où le besoin d'identification et de sécurité conduit à rechercher un maître à penser qui va donner une cohérence logique à l'orientation nouvelle et ainsi d'une part conforter affectivement les membres du groupe et d'autre part leur donner un sentiment d'unité avec d'autres groupes jamais rencontrés et dispersés un peu partout»²².

Dans une époque de diffusion de masse, telle qu'elle se développe au Québec

²² Jean RÉMY, L. VOYÉ et É. SERVAIS, *Produire ou reproduire?...*, t. 1, *op. cit.*, p. 37.

dans les années cinquante et soixante, les personnes sont mises en contact avec les figures de proue des mouvements sociaux qui traversent l'Occident, ainsi qu'avec ceux qui, ici, s'en font les apôtres, disciples et courroies de transmission. Ainsi, le mouvement «sexologique» a des leaders internationaux tels A. Kinsey, Masters et Jonhson que relaient ici, sans pour autant les suivre fidèlement, les A. Moreau, F. Manouvrier, S. Mongeau, et J.-Y. Desjardins. Pour la thanatologie, le rôle international d'Elizabeth Kübler-Ross et de Cicely Saunders est majeur et leur passage à Montréal en 1976 a suscité des disciples qui ont tôt fait d'en faire rayonner l'appel à une redécouverte de la mort et de sa dignité. Pour l'un et l'autre mouvement, nous aurons donc à nous attarder à l'importance de ces leaders. De plus, nous aurons à observer que la réception dans le grand public des nouveaux modèles relatifs à la sexualité et à la mort «repose sur leur capacité de s'exprimer en des gestes quotidiens, apparaissant réalisables et possibles. [...] des possibilités effectives qui viennent démontrer que les propositions nouvelles ne sont pas que verbiage abstrait d'intellectuels»²³. Danger qui guette particulièrement ceux qui, tels les sexologues et thanatologues de l'UQAM, instaurent de nouvelles disciplines et de nouveaux programmes de formation universitaires.

1.2 L'INSTITUTIONNALISATION, OU LA CONSTITUTION D'UN CHAMP

Mais c'est précisément parce que les pratiques se transforment que se fera pressentir l'urgence, pour l'un et l'autre mouvement, de développer en milieu universitaire des programmes de recherche et d'enseignement spécifiques.

²³ *Ibid.*, p. 41-42.

L'institutionnalisation résulte donc du fait que la demande sociale mise en oeuvre dans le processus d'innovation, porté par le mouvement social, cherche à enraciner ces nouvelles identifications, voire à les légitimer par le discours savant. C'est là qu'apparaissent en certains lieux, telle l'institution universitaire, des instances légitimatrices pour qui il s'agit «de montrer leur capacité à réexprimer cette demande et à lui donner une consistance sociale»²⁴.

Concernant les représentations et schèmes de conduite relatifs à la sexualité et à la mort, les promoteurs et artisans des nouvelles disciplines s'imposeront donc comme instances légitimatrices, en participant à la définition des nouveaux modèles et en s'ingérant dans les enjeux qu'ils recèlent, notamment ceux de l'éducation sexuelle pour la sexologie, et de l'accompagnement des mourants en milieu hospitalier pour la thanatologie.

Mais dans le cadre d'une société pluraliste, plusieurs acteurs prétendent cependant à la légitimité, et les sexologues et thanatologues universitaires doivent, comme les autres, lutter pour leur reconnaissance. D'une part, il y a toujours ceux qui, ayant perdu leur domination, tentent encore de se faire entendre, les agents de l'institution religieuse; et d'autre part, il y a ceux qui oeuvrent en d'autres lieux de l'activité sociale, tels les spécialistes de la santé, du droit et du travail social, ainsi que d'autres universitaires spécialistes d'autres champs où l'étude de la sexualité et de la mort est déjà intégrée. Ce qui est donc en jeu, ce sont les conflits de légitimité et, pour mieux les saisir, Rémy, Servais et Voyé nous invitent à introduire dans l'analyse la notion de champ.

²⁴ *Ibid.*, p. 48-49.

Les notions de légitimité et de champ sont centrales pour notre travail, puisque c'est autour de leur articulation que prend corps et sens la problématique. Pour en préciser la signification, les auteurs de *Produire ou reproduire?* nous servent encore de guide²⁵, d'autant plus qu'ils ne cachent pas leur dette envers P. Bourdieu, qui est celui qui a particulièrement mis en oeuvre ces notions dans l'analyse sociologique et dont nous présenterons également les principaux éléments.

Rémy, Servais et Voyé commencent par rappeler que le concept de légitimité a été introduit dans la théorie sociologique par Max Weber, pour qui la légitimité renvoie à «l'attribution d'une qualité à un système normatif (convention, loi...), qualité en vertu de laquelle cet 'ordre' est reconnu et accepté»²⁶, et pour être plus précis, cru. Car pour Weber, «coutume ou intérêts ne peuvent, pas plus que des motifs d'alliance strictement affectuels ou strictement rationnels en valeur, établir les fondements sûrs d'une domination. Un facteur décisif plus large s'y ajoute normalement : la croyance en la légitimité»²⁷.

Les instances légitimatrices sont donc des «lieux sociaux qui ont reçu une délégation implicite pour donner de la valeur et intérioriser au plan de la personne certaines manières nouvelles de voir la vie sociale»²⁸, ce à quoi renvoie d'ailleurs la

²⁵ Toute la troisième partie de *Produire ou reproduire?...*, t. 1 (p. 153-230) est consacrée à la théorie des champs : 1. Couple légitimité-champ; 2. Conflits de légitimité et transformations du champ; 3. Conflits de légitimité et multiplication des champs; 4. Champs médiateurs et structure pluraliste; 5. Théorie des champs et transaction sociale.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

²⁷ Max WEBER, *Économie et société*, t. 1, Paris, Plon, 1971, p. 219-220.

²⁸ Jean RÉMY, L. VOYÉ et É. SERVAIS, *Produire ou reproduire?...*, t. 1, *op. cit.*, p. 48.

notion de champ, c'est-à-dire :

à la manière dont un produit social déterminé est mis à la disposition d'une certaine demande sociale, à travers l'organisation légitime d'un ensemble de rôles, d'objectifs et de moyens. [...] Le champ se structurant autour d'un produit socialement valorisé, la production de celui-ci suppose un savoir-faire qui soit peut être appropriable par n'importe qui, soit au contraire repose sur la maîtrise d'un savoir systématique dont la production et l'appropriation relèvent d'un corps de spécialistes. C'est ici que vient s'imbriquer la notion de légitimité qui dote certains groupes sociaux du monopole de l'usage socialement valable et donc légitime de ces modalités. À partir de là s'établit la liaison entre légitimité et dynamique du système social : les corps constitués sont en effet à la fois ceux qui promeuvent l'élaboration de ces savoirs et ceux qui s'en font attribuer le monopole de l'usage légitime, c'est-à-dire socialement valable²⁹.

Ainsi pourrions-nous suivre la constitution des champs sexologiques et thanatologiques, depuis leur émergence dans un mouvement social à leur développement dans l'institution universitaire. Mais afin de mieux saisir en quoi l'activité sociale est ainsi rapportée à la dynamique en jeu dans un champ, reportons-nous au développement de cette dernière notion dans les travaux de Pierre Bourdieu.

1.2.1 Notion de champ et théorie de l'action dans la sociologie de P. Bourdieu.

La notion de champ a surtout été développée par Pierre Bourdieu où, avec les notions d'*habitus* et de *sens pratique*, elle participe d'une construction d'une théorie de la pratique³⁰ dont le projet premier

consiste à fonder l'objectivation de l'objectivation, c'est-à-dire à transformer le mode de connaissance savant pour le rendre *réellement* scientifique, donc à mettre l'analyse

²⁹ *Ibid.*, p. 158, 159.

³⁰ Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, 269 p.; *Le sens pratique*, coll. «Le sens commun», Paris, Éditions de Minuit, 1980, 477 p.

sociologique au service des *dominés* afin de leur restituer la connaissance des conditions objectives qui dictent leurs pratiques et reproduisent leur domination. Cette domination s'exerce par l'acceptation muette de la légitimité d'un arbitraire culturel et social : les notions d'*habitus* et de *champ* et de *sens pratique* visent à expliquer la croyance en cette légitimité par l'institutionnalisation des représentations symboliques officialisées³¹.

Si pour les uns, tel A. Ogien, cette approche est trop réductrice en ce qu'elle réduit l'acteur social à un «être agissant mû par un inconscient pratique»³², pour d'autres, elle est féconde, tel G. Busino qui en fait le rapprochement avec la théorie de l'action de V. Pareto, notamment avec les actions non-logiques :

Ces actions non-logiques sont généralement un «*tas d'absurdités*» [...], elles reflètent l'arbitraire et le changeant des manières de penser et d'agir des hommes, le poids coercitif du milieu, aussi bien que la présence en chacun de nous de préjugés, de croyances, de valeurs, en somme d'éthos. La socialisation intègre tout cela en des systèmes symboliques très stables et souvent même institutionnalisés : dans les deux cas l'action est cristallisée en des structures significatrices intersubjectivement objectives. Cela, en effet, rend possible l'étude analytique de n'importe quel acte humain et donne même à la sociologie un point fort d'accostage, ni exclusivement extérieur, ni essentiellement intérieur. La sociologie récente appelle cela *habitus* «système de *dispositions* durables, structures structurées, prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement «régliées» et «régulières» sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre» (P. Bourdieu, [Esquisse d'une théorie de la pratique], p. 175)³³.

³¹ Albert OGIEEN, «La pratique du sens. La notion de pratique chez Pierre Bourdieu et Harold Garfinkel», *Revue européenne des sciences sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*, XXIII, no 71, 1985, p. 186.

³² *Ibid.*, p. 182.

³³ Giovanni BUSINO, «Aux origines du structuralisme génétique, V. Pareto»,

Pour Rémy, Voyé et Servais, la théorie de la pratique de Bourdieu réussit à combiner le système culturel et celui de la personnalité en faisant notamment appel à cette théorie des champs qui permet de se demander «comment des possibilités objectives se transposent en espérances subjectives ou, au contraire, sont neutralisées»³⁴. Cependant, ils lui reprochent de «ne pas se situer suffisamment dans la perspective d'une transformation globale de la société; soulignant avec insistance les phénomènes de reproduction, il ne se place pas dans le cadre de séquences à long terme, seules susceptibles de permettre la prise en considération de temporalités suffisantes à une interrogation en termes de transformation globale des règles de communication»³⁵.

Dans *Choses dites*, Bourdieu signale avoir construit «la notion de champ à la fois *contre* Weber et *avec* Weber, en réfléchissant sur l'analyse qu'il propose des rapports entre prêtre, prophète et sorcier»³⁶, ainsi qu'en témoigne son article «Genèse et structure du champ religieux»³⁷, devenu texte majeur dans l'ensemble de son oeuvre. Ce qui se donne à penser dans la constitution du champ religieux devient alors exemplaire pour la constitution de tout champ : constitution d'un corps de spécialistes et d'un savoir systématique; du rôle des clercs et des laïcs; de l'élaboration de critères de sélection, de hiérarchisation et d'appartenance à un champ; ainsi que de la notion de

Recherches sociologiques, vol. V, no 2, décembre 1974, p. 267.

³⁴ P. RÉMY, L. VOYÉ ET É. SERVAIS, *Produire ou reproduire?...*, t. 1, p. 13

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, coll. «Le sens commun», Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 63

³⁷ Cet article a été publié dans la *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3, 1971, p. 295-334.

travail, relatif dans le cas du champ religieux à la transposition des rapports sociaux en rapports surnaturels.

La même année, il publie dans *L'Année sociologique* un autre article majeur «Le marché des biens symboliques»³⁸ où, pour l'ensemble du domaine de la vie intellectuelle et artistique, il retrace, à l'instar de la constitution du champ religieux corrélatif au développement d'un corps sacerdotal, la constitution d'un champ intellectuel et artistique «corrélatif de l'apparition d'une catégorie socialement distincte d'artistes ou d'intellectuels professionnels»³⁹. En 1976, c'est à la spécificité du champ scientifique qu'il consacre un article⁴⁰, de même qu'il fait la présentation de «Quelques propriétés des champs»⁴¹.

Ces références où la notion de champ est explicitée et illustrée donnent tout son relief à ce commentaire de Bourdieu :

Ainsi, je pense que l'on peut avoir une impression de "flou" devant certaines des notions que j'ai forgées lorsqu'on les considère comme le produit d'un travail conceptuel, alors que je me suis attaché à les faire fonctionner dans des analyses empiriques au lieu de les laisser "tourner à vide"; chacune d'elles (je pense, par exemple, à la notion de champ) est, sous une forme condensée, un programme de recherches et un

³⁸ Dans *L'Année sociologique*, vol. 22, 3^e série (1971), Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 49-126.

³⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁰ «La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison», *Sociologie et sociétés*, vol. VII, no 1, 1976, p. 91-117; repris sous le titre «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1976, 2/3, p. 88-104.

⁴¹ Exposé présenté en novembre 1976 à l'École normale supérieure de Paris et publié dans *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 270 p.

principe d'évitement de tout un ensemble d'erreurs⁴².

Ce programme de recherches, Bourdieu et ses épigones l'ont mis en oeuvre⁴³ en étudiant de nouveaux champs : «que ce soit le champ de la philologie au XIX^e siècle, de la mode d'aujourd'hui ou de la religion au Moyen-Age, [où] on découvre des propriétés spécifiques, propres à un champ particulier, en même temps qu'on fait progresser la connaissance des mécanismes universels des champs qui se spécifient en fonction de variables secondaires»⁴⁴.

Ainsi, se dégage ce que Bourdieu nomme des lois générales des champs :

la structure du champ est un état du rapport de force entre les agents ou les institutions engagés dans la lutte ou, si l'on préfère, de la distribution du capital spécifique qui, accumulé au cours de luttes antérieures, oriente les stratégies ultérieures. Cette structure, qui est au principe des stratégies destinées à la transformer, est elle-même toujours en jeu : les luttes dont le champ est le lieu ont pour enjeu le monopole de la violence légitime (autorité spécifique) qui est caractéristique du champ considéré⁴⁵.

Un champ doit donc se comprendre comme un champ de rapports de forces où des acteurs se situent les uns par rapport aux autres dans une lutte dont l'enjeu est le pouvoir symbolique. Cette notion de pouvoir symbolique est chez Bourdieu le fruit d'une double synthèse⁴⁶. La première lie ensemble les systèmes symboliques (art,

⁴² Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, op. cit., p. 54.

⁴³ Principalement dans leur revue *Actes de la recherche en sciences sociales*.

⁴⁴ Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 113.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁶ Pierre BOURDIEU, «Le pouvoir symbolique», *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, vol. 32, no 3, 1977, p. 407-411.

religion, langues) en tant que structures structurantes – instruments de connaissance et de construction du monde objectif – et en tant que structures structurées – moyens de communications, structures objectives justiciables d'une analyse :

le pouvoir symbolique est un pouvoir de construction de la réalité qui tend à établir un ordre *gnoséologique* [...]. Les symboles sont les instruments par excellence de reconnaissance de l'«intégration sociale» : en tant qu'instruments de connaissance et de communication [...], ils rendent possible le *consensus* sur le sens du monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l'ordre social; l'intégration «logique» est la condition de l'intégration «morale»⁴⁷.

La deuxième synthèse opère le lien entre la première synthèse et l'approche marxiste des structures symboliques en tant qu'instruments de domination : «C'est en tant qu'instruments structurés et structurants de communication et de connaissance que les "systèmes symboliques" remplissent leur fonction politique d'instruments d'imposition ou de légitimation de la domination [...].»⁴⁸.

En participant à la diffusion / inculcation «d'instruments de connaissances et d'expressions (taxinomics) arbitraires»⁴⁹ sur la sexualité et la mort, les sexologues et thanatologues universitaires ne participent-ils pas à cette lutte dont l'enjeu est le pouvoir symbolique? Comment s'y prendront-ils pour revendiquer et surtout faire reconnaître leur légitimité? Le pouvoir symbolique ne s'exerce en effet que s'il est reconnu.

Cela signifie que le pouvoir symbolique ne réside pas dans les «systèmes symboliques» sous la forme d'un «illocutionary

⁴⁷ *Ibid.*, p. 407-408.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 408.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 409.

force» mais qu'il se définit dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent, c'est-à-dire dans la structure même du champ où se produit et se reproduit la croyance. Ce qui fait le pouvoir des mots et des mots d'ordre, pouvoir de maintenir l'ordre ou de le subvertir, c'est la croyance dans la légitimité des mots et de celui qui les prononce, croyance qu'il n'appartient pas aux mots de produire⁵⁰.

À cet égard, nous devons être attentifs aux procès de légitimation, c'est-à-dire aux stratégies que les sexologues et thanatologues déploieront pour conforter leur légitimité – valorisation du capital relié au statut universitaire, reconnaissance de la part de divers milieux – et pour s'assurer d'être crédibles, donc de produire la croyance. Cette légitimité acquise, la lutte peut tout aussi bien se continuer à l'intérieur même du champ nouvellement constitué. S'observent alors des «stratégies de conservation – celles qui [...] tendent à la défense de l'orthodoxie [...] [et] des stratégies de subversion – celles de l'hérésie»⁵¹. Si les premières sont le fait des pionniers, des initiateurs d'une discipline, les secondes sont davantage le fait des nouveaux entrants – jeunes professeurs et étudiants.

Cependant, cette lutte renvoie à une autre propriété d'un champ que Bourdieu exprime ainsi : «tous les gens qui sont engagés dans un champ ont en commun un certain nombre d'intérêts fondamentaux, à savoir tout ce qui est lié à l'existence même du champ : de là une complicité objective qui est sous-jacente à tous les antagonismes. [...] Les nouveaux entrants doivent payer un droit d'entrée qui consiste dans la reconnaissance de la valeur du jeu [...] et dans la connaissance (pratique) des

⁵⁰ *Ibid.*, p. 410.

⁵¹ Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 115, 116.

principes de fonctionnement de ce jeu.⁵² De sorte que leur critique a des limites, en ce qu'elle ne remet pas en question «les fondements même du jeu, son axiomatique fondamentale, le socle de croyances sur lesquelles repose tout le jeu»⁵³. Par là, nous est suggéré d'observer le rapport entre les initiateurs de la sexologie et de la thanatologie et ceux qui seront d'une deuxième génération.

Par cette mise en perspective de la constitution des champs et de leur dynamique interne, nous allons donc suivre l'émergence et le développement de la sexologie et de la thanatologie et y analyser les rapports de force entre les divers acteurs dont l'enjeu, rappelons-le, est le pouvoir symbolique qui permet entre autres «l'imposition d'une définition du jeu et des atouts nécessaires pour dominer dans ce jeu»⁵⁴. Car, comme nous l'avons déjà signalé, «la légitimité, avec le monopole qu'elle instaure, devient un enjeu social convoité par des groupes émergents dont le pouvoir trouve une base dans les transformations des produits sociaux mais n'est vraiment établi que dans la mesure où l'appropriation de la légitimité le constitue en pouvoir symbolique»⁵⁵. De plus, comme la constitution de ces nouveaux champs que sont la sexologie et la thanatologie résulte d'une demande sociale que les nouveaux spécialistes tentent de reconduire, nous veillerons donc à observer les *voix* qui, dans le mouvement social, l'expriment, tout autant que les *voies* par lesquelles elles s'expriment.

Ayant donc examiné de plus près en quoi l'activité sociale est rapportée aux

⁵² *Ibid.*, p. 116.

⁵³ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁴ Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁵ P. RÉMY, É. SERVAIS, L. VOYÉ, *Produire ou reproduire?...*, t. 1, *op. cit.*, p. 169.

exigences définies par un champ, nous pouvons maintenant expliciter ce qu'est le champ de la manipulation symbolique.

1.2.2 Le champ de la manipulation symbolique.

1.2.2.1 Dissolution des frontières du champ religieux

Dans *Produire ou reproduire?*, Rémy, Voyé et Servais proposent une lecture diachronique de la multiplication des champs à partir du champ religieux. La sécularisation apparaît alors comme un processus d'autonomisation des nouveaux champs – scientifique, économique, politique, scolaire – par rapport au champ religieux : «Ainsi le champ religieux a-t-il pu contrôler de façon diffuse et relativement englobante des biens sociaux multiples qui, progressivement, se sont affirmés comme autonomes, ce qui a permis l'émergence de nouveaux pouvoirs qui sont alors entrés en compétition. Se pose alors le problème de l'autonomisation et de la hiérarchie des champs»⁵⁶.

Bien que ce que Rémy, Voyé et Servais présentent soit une systématisation fidèle de la théorie des champs à l'oeuvre dans les travaux de P. Bourdieu, où ce dernier a effectivement analysé et illustré cette logique de l'autonomisation⁵⁷ et permis ainsi une telle interprétation de la sécularisation, cette dernière peut aussi être entendue, toujours selon des analyses de Bourdieu, à partir de la redéfinition des frontières du champ religieux et de la dissolution de ce dernier dans un champ élargi, celui de la manipulation symbolique.

⁵⁶ *Ibid.* p 181.

⁵⁷ Pierre BOURDIEU, «Le marché des biens symboliques», *op. cit.*

Cette interprétation a été précisée par Bourdieu lors de la clôture d'un colloque⁵⁸ consacré à «l'analyse de la recomposition des rôles cléricaux [...] portant, cette fois, sur les redistributions qui s'opèrent, dans les sociétés avancées, en matière de réponse aux demandes de sens que font surgir les "situations limites de l'existence"». ⁵⁹. Ce colloque a été tenu en octobre 1982 à Strasbourg sous les auspices du Centre de sociologie du protestantisme et répondait à l'appel lancé par Jean Baubérot à la fin du colloque de 1979 qui, lui, avait porté sur les clercs judéo-chrétiens⁶⁰. Le colloque sur les nouveaux clercs voulait donc explorer, à des fins heuristiques, l'usage analogique du terme de clerc en dehors de son lieu d'origine, l'institution ecclésiastique⁶¹.

Ayant à commenter les travaux de ce colloque, Bourdieu souligne d'entrée de jeu que ces travaux ont réussi à justifier une entreprise qui lui avait d'abord paru discutable :

En effet, le sujet proposé n'était-il pas inadéquat? Fallait-il parler de «nouveaux clercs»? Mon premier mouvement aurait été de dire que ce vocabulaire est dangereux. Et pourtant, la confusion même du concept, qui permet d'aller d'une définition très étroite, dans laquelle le mot clerc est pris au sens ordinaire de prêtre, à des définitions très larges et vagues, s'est révélée fonctionnelle parce qu'elle a permis au groupe de

⁵⁸ Pierre BOURDIEU, «Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique», dans CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, *Les nouveaux clercs : prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, op. cit., (note 10, introduction).

⁵⁹ Danièle HERVIEU-LÉGER, compte-rendu de *Les nouveaux clercs ...*, *Archives de sciences sociales des religions*, 63/2, 1987, p. 308.

⁶⁰ Les actes de ce colloque ont également été publiés par le CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, coll. «Sciences humaines et religion», Paris, Éditions du Cerf, 1982, 260 p.

⁶¹ Cette problématique est précisée par Gilbert VINCENT, «Avant-propos» et «Introduction : sociologie de la cléricature : objets et problèmes», dans *Les nouveaux clercs ...*, op. cit., p. 7-10 et 11-40.

produire, par son fonctionnement même, une définition de l'objet assez conforme à ce qui s'observe dans la réalité sociale, c'est-à-dire un espace – ce que j'appellerais un champ – à l'intérieur duquel il y a une lutte pour l'imposition d'une définition du jeu et des atouts nécessaires pour dominer dans ce jeu⁶².

Ce qu'il explicite de la manière suivante :

Partant de cette définition implicite du clerc [définition de type wébérien], nous nous sommes demandés s'il y a des nouveaux clercs et, du même coup, des nouvelles formes de lutte pour le monopole de la compétence légitime. S'il me paraît indispensable d'éviter l'erreur positiviste de la définition préalable – ce que nous avons fait en acceptant la notion vague de «*nouveaux clercs*» –, c'est que précisément tout champ religieux est le lieu d'une lutte pour la *définition*, c'est-à-dire la délimitation des compétences [...]. Ainsi, la question qui s'est trouvée posée, à travers la comparaison entre anciens clercs définis par l'universalisation d'un cas historique et les nouveaux clercs, intuitivement perçus, était peut-être en fait la question de la différence entre deux états du champ religieux et de la lutte pour la définition des compétences qui s'y déroule [...]⁶³.

Enfin, il met en perspective la notion de champ symbolique :

On passe ainsi aujourd'hui par gradations insensibles des clercs à l'ancienne (avec à l'intérieur tout un continuum) aux membres des sectes, aux psychanalystes, aux psychologues, aux médecins (médecine psychosomatique, médecine lente), aux sexologues, aux professeurs de gymnastique, d'expression corporelle, de sports de combat asiatiques, aux conseillers de vie, aux travailleurs sociaux. Tous font partie d'un nouveau champ de luttes pour la manipulation symbolique de la conduite de la vie privée et l'orientation de la vision du monde [...]. Les agents qui sont en concurrence dans le champ de manipulation symbolique ont en commun d'exercer une action *symbolique* : ce sont des gens qui s'efforcent de manipuler les visions du monde (et, par là, de transformer les pratiques) en manipulant la structure de la perception du

⁶² Pierre BOURDIEU, «Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique», *op. cit.*, p. 255.

⁶³ *Ibid.*, p. 256.

monde (naturel et social), en manipulant les mots et, à travers eux, les principes de la construction de la réalité sociale [...]⁶⁴.

C'est cette «manipulation de la structure de la perception du monde» de la sexualité et du mourir que nous entendons mettre à jour et ainsi voir si les sexologues et thanatologues sont pour leurs domaines respectifs des *nouveaux clercs*. L'utilisation de cette expression pour désigner les sexologues et thanatologues comme agents de la manipulation symbolique est donc relative à la dissolution des frontières traditionnelles du champ religieux, et dès lors de l'identité du clerc à l'ancienne :

Si donc là où on avait un champ religieux distinct, on a un champ religieux dont on sort sans le savoir, ne serait-ce que *biographiquement*, puisque nombre de clercs sont devenus psychanalystes, sociologues, travailleurs sociaux, etc., et exercent des formes nouvelles de cure des âmes avec un statut de laïc et sous une forme laïcisée, si donc on assiste à une redéfinition des limites du champ religieux, cette sorte de dissolution du religieux dans un champ plus large s'accompagne d'une sorte de monopole de la cure des âmes au sens ancien,[...]. Dans ce champ religieux redéfini, champ à frontières floues, on assiste à une lutte de concurrence nouvelle entre des agents d'un type nouveau, une lutte pour la redéfinition des limites de la compétence. Une des propriétés de la définition commune du clerc à l'ancienne est contenue dans la notion de cure des âmes. L'implicite de notre représentation du clerc est qu'il s'occupe des âmes, par opposition aux corps (qui sont laissés au sorcier, au guérisseur, mais aussi au médecin). [...] L'effritement de la frontière du champ religieux [...] paraît lié à une redéfinition de la division de l'âme et du corps et de la division corrélatrice du travail de cure des âmes et des corps, oppositions qui n'ont rien de naturel et qui sont historiquement constituées⁶⁵.

Si le clerc à l'ancienne était le spécialiste de la cure des âmes, ainsi que le signale Bourdieu, le nouveau clerc devient celui de la cure des corps à qui on impute

⁶⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 257-258.

aujourd'hui ce que l'on attribuait hier à l'âme. C'est cette mise en cause de la dichotomie classique corps / âme qui permet de penser la spécificité de ce nouveau clerc face au médecin du système traditionnel qui, lui aussi, était un clerc préoccupé par la cure des corps : «Dans le système traditionnel, les clercs se partagent aisément les compétences et les rôles : ils sont spécialistes ou du corps, ou de l'âme. Ainsi, le prêtre et le médecin se rencontrent au chevet du malade sans entrer en situation de concurrence. Dans le système social moderne, il en va autrement, car les clercs traditionnels se trouvent en présence de nouveaux personnages qui remettent en question la dichotomie classique corps / âme»⁶⁶. Du modèle ascétique au modèle promotionnel, le corps est devenu à la modernité ce que l'âme fut pour la tradition, «le nouveau dépositaire de la vérité, porteur de sagesse, planche de salut, bref le grand révélateur de notre identité. Il a pris le relai de l'âme qui serait devenue, à son tour, la prison du corps. Le salut de l'âme passe maintenant par l'attention au corps»⁶⁷. Pour la sexologie, nous verrons que l'attention au corps sexué se traduit notamment dans la pratique de l'éducation sexuelle, tandis que pour la thanatologie, l'attention au corps souffrant du mourant est à la base d'une autre pratique, les soins palliatifs.

Par cette première approximation, le champ de la manipulation symbolique est en quelque sorte la version sécularisée du champ religieux, qui s'y est dissout. Avant que la sécularisation n'atteigne les domaines de la sexualité et de la mort, le champ religieux était l'englobant vu que c'étaient les agents de l'Église catholique qui définissaient le jeu et les enjeux, et détenaient le monopole du pouvoir symbolique

⁶⁶ Josianne BODART, «Modernité et néo-clercs. À partir de l'image de soi du travailleur social», *Social Compass*, XXXIX/4, 1982, p. 284.

⁶⁷ Michel DOSTIE, *Les corps investis. Éléments pour une compréhension socio-politique du corps*, Éditions Saint-Martin, Montréal, 1988, p. 15.

quant à l'imposition de la vision et des normes de conduite reliées à ces domaines. Cette double fonction du pouvoir symbolique, travail sur les représentations et les conduites, met donc en jeu ce qui est spécifique au champ religieux, les symboles, et ce qui est aussi spécifique au champ éthique, la normativité des pratiques.

1.2.2.2 Recomposition du champ éthique

Si Bourdieu a systématiquement développé l'étude du champ religieux dont l'autonomisation s'accompagne «d'un processus de systématisation et de moralisation des pratiques et des représentations religieuses»⁶⁸, il n'a pas élaboré la spécificité du champ éthique, sur lequel nous allons maintenant nous attarder. Il revient à Jean-Paul Terrenoire de l'avoir explicité formellement :

Il s'agit en effet, à l'instar et à la place du *travail religieux* (l'expression est de P. Bourdieu) qui transfigure les rapports sociaux en rapports surnaturels, d'effectuer un *travail éthique* qui transfigure les rapports sociaux en rapports de volontés. Comme le *travail religieux*, le *travail éthique* ne peut être réalisé de façon durable, systématique et rationnelle, que par un corps de spécialistes investis du pouvoir, institutionnel ou non, de répondre par des pratiques et des discours appropriés aux besoins sociaux de groupes, de couches ou de classes sociales déterminées. L'autonomie du champ éthique s'affirme donc avec la tendance des spécialistes à se constituer comme tels dans un procès d'appropriation exclusive des moyens de production et de diffusion du savoir éthique et, corrélativement, de dépossession objective de ceux qui sont exclus de la production et qui sont ainsi constitués comme purs destinataires du savoir, donc comme laïcs⁶⁹.

⁶⁸ Pierre BOURDIEU, «Genèse et structure du champ religieux», *op. cit.*, p. 303.

⁶⁹ Jean-Paul TERRENOIRE, «Approche théorique du champ éthique», *L'Année sociologique*, vol. 30, 1979-80, p. 65. Jean RÉMY développera ce thème plus tard dans «Cléricature : conflits de légitimité entre savoirs religieux et savoirs exogènes», *op. cit.*, et dans «Vie quotidienne, production de valeurs et religion», *Social Compass*, XXXIX/4, 1982, p. 267-281; de même que Bernard QUELQUEJEU «Ethos historiques et normes éthiques» et Jean-Pierre LECONTE «Éthos culturel et différenciations sociales» dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 4 : *Éthique*, (sous la dir. de B.

Si un tel corps de spécialistes n'est pas formellement constitué, il y en a cependant un qui œuvre par procuration, au sens où les spécialistes de l'éthique proviennent d'autres champs et s'appuient sur l'autorité acquise dans le champ d'origine pour conforter et faire reconnaître leur autorité dans le champ éthique⁷⁰. Il est fort intéressant de noter comment face à la demande sociale se forme actuellement, dans les sociétés occidentales et notamment au Québec, un champ éthique, plus précisément celui de la bio-éthique, où des spécialistes de divers horizons tentent de se faire reconnaître : théologiens, philosophes, juristes, spécialistes de la santé. Les cours en éthique se multiplient tant en théologie, philosophie, sciences religieuses, sciences de la santé et de l'éducation⁷¹. Des programmes de formation spécifique en éthique au niveau du premier cycle (éducation morale) ont été mis sur pied dans plusieurs universités québécoises, tout comme un programme de deuxième cycle à l'Université du Québec à Rimouski. Explicitement, la sexologie et la thanatologie n'échappent pas à ce mouvement en intégrant des cours en éthique, mais c'est surtout parce qu'elles veulent transformer les pratiques, que ces disciplines participent du champ éthique. Que ce soit pour le corps sexué à éduquer ou le corps du mourant à soigner, l'action des sexologues et des thanatologues ne se veut pas que spéculative et limitée aux discours sur l'éducation sexuelle et les soins palliatifs, mais s'inscrit dans la praxis même de ces pratiques, dans un projet éthique.

Dans une section précédente, nous avons déjà évoqué avec Jean Rémy le fait de

LAURET et F. REFOULÉ), Paris, Cerf, 1983, p. 71-91 et p. 92-108, qui tous les deux réfèrent aux travaux de Bourdieu.

⁷⁰Jean-Paul TERRENOIRE, *op. cit.*, p. 67.

⁷¹ Voir l'enquête de John R. WILLIAMS sur l'enseignement de l'éthique bio-médicale dans les universités québécoises et canadiennes, *Biomedical ethics in Canada*, The Edwin Mellen Press, Lewiston / Queenston, 1986, 193 p.

la sécularisation de l'éthique associé à l'éclosion du modèle promotionnel. Pour sa part, Weber avait associé ce processus à l'éthicisation systématique et rationnelle à l'oeuvre dans les grandes religions et la philosophie et avait conclu à la sécularisation du monde en termes de «désenchantement». Il a en effet mis en lumière le fait qu'à mesure que se personnalise la divinité et conséquemment les rapports avec elle, la conduite de la vie de l'individu passe de la soumission au destin et aux techniques de magie et de divination à un ensemble d'obligations qu'induisent ces rapports personnels. C'est parce que la conduite de la vie est désormais plus prévisible, que l'on peut parler de rationalisation du monde par l'éthique, et par là de sécularisation⁷². Mais de quoi aujourd'hui la persistance et le retour de l'éthique religieuse sont-ils le signe? Observant pour sa part ce qui se passe en France dans le champ de la bio-éthique, F.-A. Isambert écrit :

Ce qui est le plus frappant dans ces débats, c'est que la décision éthique reposant sur une conception ontologique, ceux qui cherchent une norme à leur pratique arrivent très difficilement à la trouver sans recours à ceux qui, précisément ont, dans leur conviction, une base extra-éthique (en l'occurrence ontologique) à leurs impératifs. Ou, tout au moins, ceux-ci jouissent dans le débat, d'atouts argumentatifs dont ne jouissent pas les autres : sorte de revanche de la religion sur la science ⁷³.

D'où il conclut positivement à un dépassement de la sécularisation. C'est un tel

⁷² Cette thématique weberienne ne cesse de susciter des débats d'interprétation tant chez les sociologues que chez les philosophes. Voir à ce propos «Société moderne et religion : autour de Max Weber», numéro thématique des *Archives des sciences sociales des religions*, 61/1, (janvier-mars) 1986; Julien FREUND «Rationalisation et désenchantement», *L'Année sociologique*, vol. 35, 1985, p. 327-348; ainsi que *Max Weber, rationality and modernity*, ed. by Sam WHIMSTER & Scott LASH, London, Allen & Unwin, 1987, 394 p.

⁷³ François-André ISAMBERT, «Le retour de l'éthique : fait de post-sécularisation?», *op. cit.*, p. 20.

retour que nous croyons pouvoir déceler dans la thanatologie où, par les débats sur l'identité de la mort et de l'éthique en jeu dans certaines situations, se posent des questions d'ordre ontologique auxquelles les discours religieux sont les premiers à apporter leur contribution, en y mêlant volontiers théologie, philosophie et science⁷⁴, et où également, par la pratique de l'accompagnement des mourants, le facteur éthico-religieux joue un rôle de premier plan. De même, nous devons observer dans le champ de la sexualité, comment l'éthique religieuse réussit à se retraduire pour exercer, du moins en ce qui concerne l'éducation sexuelle, le contrôle de la manipulation symbolique.

Ainsi, le champ de la manipulation symbolique renvoie également au processus de recomposition du champ éthique dans la société contemporaine, processus que nous voulons observer dans l'émergence et le développement de la sexologie et de la thanatologie.

1.2.3 Manipulation symbolique et pratiques universitaires

Si le champ de la manipulation symbolique renvoie à un champ englobant les fonctions spécifiques aux champs religieux et éthique, nous voulons cependant en saisir la dynamique à partir du champ de la pratique universitaire. Il convient donc de s'intéresser de plus près à ce qui se joue dans ce champ – acteurs et enjeux – auquel

⁷⁴ Ainsi que l'a démontré Paul LADRIERE : «Sciences de la vie, éthique et religion» dans *Religion et modernité : survie ou réveil?*, op. cit., p. 77-91; voir aussi du même auteur «L'appel à la loi naturelle : le cas de la procréation assistée» dans *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxies depuis Vatican II*, (sous la dir. de P. LADRIERE et René LUNEAU), Paris, Le Centurion, 1987, p. 258-277; de même que «Éthique et pouvoir religieux dans le domaine de la reproduction humaine», *Social Compass*, XXXI, no 2-3, 1984, p. 247-258.

Bourdieu a consacré plusieurs études, dont le fameux *Homo Academicus*⁷⁵ : «une étude statistico-sociologique de la structuration du pouvoir dans le champ universitaire [...] [où] l'auteur montre comment se développent à l'intérieur de ces champs de forces et de luttes des logiques de concurrence, de connivence et de complicité»⁷⁶.

Selon Bourdieu, l'université est le lieu socialement reconnu et mandaté pour dire et transmettre la vérité, elle est ainsi «le lieu d'une lutte pour savoir qui, à l'intérieur de cet univers socialement mandaté pour dire la vérité sur le monde social (et sur le monde physique), est réellement (ou particulièrement) fondé à dire la vérité»⁷⁷. De sorte que ce qui est spécifiquement en jeu dans le champ universitaire c'est la «lutte de concurrence qui a pour enjeu *spécifique* le monopole de l'*autorité scientifique* [...], entendue au sens de parler et d'agir légitimement (c'est-à-dire de manière autorisée et avec autorité) en matière de science [...] »⁷⁸. Pour Bourdieu, cette compétence englobe nécessairement capacité technique et pouvoir symbolique, et vouloir les dissocier c'est à ses yeux «tomber dans le piège constitutif de toute compétence, *raison sociale* qui se légitime en se présentant comme pure raison technique. [...] [ou] revenir à la philosophie idéaliste qui accorde à la science le pouvoir de se développer selon sa logique immanente [...] »⁷⁹. L'enjeu fondamental du champ universitaire est celui du pouvoir «d'imposer la définition de la science (i.e. la

⁷⁵ Pierre BOURDIEU, *Homo Academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, 302 p.

⁷⁶ O. CORPERT, «Les charmes discrets de la sociologie. Bourdieu, Touraine, Morin», *Études*, 1985, no 362, p. 643.

⁷⁷ Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, *op. cit.*, p. 113-114.

⁷⁸ Pierre BOURDIEU, «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 89-90.

délimitation du champ des problèmes, des méthodes et des théories qui peuvent être considérées comme scientifiques) la plus conforme à ses intérêts spécifiques [...] »⁸⁰. Cependant, il convient d'interroger ce rapport trop étroit entre pratiques universitaires et pratiques scientifiques. Pour ce faire, suivons ici les analyses que Raymond Lemieux⁸¹ et André Turmel⁸² ont faites sur le sujet.

Le premier point sur lequel R. Lemieux attire notre attention est qu'«il n'y a pas d'interdépendance *nécessaire* entre pratiques scientifiques et pratiques universitaires. Les corrélations entre la science et l'université sont plutôt de l'ordre de la contingence : elles peuvent exister, mais elles *peuvent aussi ne pas exister* »⁸³. D'une part, d'autres institutions que l'université mettent en oeuvre des pratiques scientifiques (industries, gouvernements), et d'autre part, l'université abrite d'autres pratiques liées au développement du savoir, pratiques qui ne relèvent pas nécessairement ni exclusivement du mode scientifique de production des connaissances.

D'où un deuxième point, la distinction entre science et savoir : «nous entendons par "science" un travail, bref une *pratique sociale* comportant certaines modalités spécifiques, tandis que nous entendons par "savoir" un produit, un "bien" objectivé qui

⁸⁰ *Ibid.*, p. 91

⁸¹ Raymond LEMIEUX, «Pastorale, science, université», dans *Les études pastorales : une discipline scientifique? Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 8, 1987, p. 27-63.

⁸² André TURMEL, «Universitaires et intellectuels», *Recherches sociographiques*, vol. XXIII, no 3, sept.-déc. 1982, p. 387-403.

⁸³ Raymond LEMIEUX, «Pastorale, science, université», *op. cit.*, p. 29.

reçoit une valeur sociale déterminée»⁸⁴. Cette distinction nous invite donc à considérer comment les pratiques universitaires que sont la sexologie et la thanatologie articulent le rapport entre science et savoir dans la poursuite d'un but commun, la formation d'acteurs sociaux dans des domaines spécifiques de l'activité sociale, l'éducation sexuelle et l'intervention auprès des mourants. Ainsi, «la fin de l'université, [...] est bien le développement du savoir (et non de la science qui en est un des éléments contingents) en vue de la formation d'étudiants, pour que ceux-ci deviennent eux-mêmes capables d'actions efficaces dans les groupes auxquels ils appartiennent ou appartiendront, dans la société»⁸⁵.

Enfin, c'est ce rapport au savoir – qu'il soit le fruit d'une démarche scientifique ou non – qui qualifie l'universitaire au titre de clerc. Celui-ci – «s'oppose au laïc comme détenteur d'un savoir... Il est par excellence l'être compétent auquel participe par extension, le lettré le savant, l'expert...»⁸⁶. Par là, l'institution universitaire recèle une «cléricature» dont pour nos disciplines ici à l'étude, on se demande si ce savoir se combine à un pouvoir, celui d'agir légitimement et efficacement dans le champ de la manipulation symbolique, et dès lors, remplir une fonction de «sociodicée», «dont l'institution ecclésiastique, a longtemps [pour la sexualité et la mort], prétendu monopoliser l'endroit, théologiquement acceptable, la théodicée»⁸⁷.

Pour sa part, André Turmel nous propose une analyse du métier

⁸⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁶ Jean RÉMY, «Cléricature ...», *op. cit.*, p. 43.

⁸⁷ Gilbert VINCENT, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 9.

d'universitaire qui nous permet de distinguer différentes façons d'exercer et de légitimer cette "cléricature". Dans un premier temps, il circonscrit les éléments constitutifs de ce métier : l'enseignement, la recherche et l'expertise. Si les deux premières activités sont reconnues spontanément, la troisième, l'activité d'expertise, est apparue récemment dans la pratique des universitaires québécois : «on entend par activité d'expertise ce que les technocrates cachent pudiquement sous le nom de service à la société et qui renvoie généralement au travail para-universitaire, à la consultation, à la commandite, i.e. à cette spécificité de l'expertise conférée à l'universitaire en raison de sa compétence et de sa spécialisation à l'égard de certaines questions précises et délimitées»⁸⁸.

Dans un deuxième temps, inspiré de l'ouvrage de Jean-François Lyotard sur le développement du savoir dans la société contemporaine⁸⁹, A. Turmel s'intéresse au processus de légitimation de la pratique universitaire et du savoir scientifique qu'elle met en forme:

Historiquement, la légitimation de la science a revêtu deux formes de récit propres au savoir narratif : le récit spéculatif et le récit émancipatoire.

1. *Le spéculatif* : il assure le fondement de la science comme système entièrement autonome, ne connaissant qu'une loi et un ordre qui lui sont propres. La science est sa propre fin, puisqu'il n'y a ni contrainte, ni finalité, pré-déterminées. [...].

2. *L'émancipatoire* : il associe la science à un processus de

⁸⁸ André TURMEL, «Universitaires et intellectuels», *op. cit.*, p. 389.

⁸⁹ Jean-François LYOTARD, *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées*, Québec, Conseil des Universités du Québec, 1979. Cet ouvrage qui avait été commandé à J.-F. LYOTARD par le Conseil des Universités du Québec a été publié, et désormais mieux connu, sous le titre, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 109 p.

libération des hommes et de l'humanité. Le registre sous lequel ce récit s'énonce n'est plus la vérité comme dans le récit précédent, mais celui de la voie juste, celle-ci n'étant réalisable que par la transformation d'un état de fait (de société, etc.) donné. Le savoir ne constitue jamais qu'un moyen assorti d'une fin précise, l'émancipation de l'humanité. [...].

Par ailleurs, les transformations technologiques les plus récentes des sociétés industrielles développées se manifestent par une informatisation croissante des processus sociaux dans ce que Lyotard appelle la postmodernité : [...]. En conséquence, on assiste à une déstabilisation progressive des deux grands récits de légitimation précédents et à l'émergence d'une nouvelle forme de légitimation : le récit performatif.

3. *Le performatif* ; il inscrit la science dans la recherche généralisée d'une science optimale quant au bon fonctionnement du système (social ou autre, selon le cas). La science se légitime en ce qu'elle accroît le pouvoir relié à l'efficacité du fonctionnement du système considéré. Il s'agit donc d'une science technicienne, générée dans le cadre d'une logique marchande⁹⁰.

Enfin, dans un troisième temps, Turmel développe l'hypothèse que «non seulement la pratique universitaire revêt ces différentes formes de légitimation dont on vient de faire état, mais que les diverses activités constitutives de la pratique, à savoir l'enseignement, la recherche et l'expertise, peuvent prendre, à un moment donné, soit la forme spéculative, émancipatoire ou performative»⁹¹. Le tableau qui suit en présente les principales combinaisons :

⁹⁰ André TURMEL, *op. cit.*, p. 398.

⁹¹ *Ibid.*

TYPES D'ACTIVITÉS UNIVERSITAIRES	TYPES DE RÉCIT DE LÉGITIMATION DU SAVOIR		
	SPÉCULATIF	ÉMANCIPATOIRE	PERFORMATIF
ENSEIGNEMENT (formation et transmission des connaissances)	Formation de l'esprit en continuité avec la tradition culturelle. L'agent au service du savoir.	Formation de la personne dans son rapport avec la collectivité. Le savoir au service de l'agent.	Formation d'une main-d'œuvre spécialisée. Le savoir = efficience
RECHERCHE (élaboration, acquisition de nouvelles connaissances, constitution de nouveaux champs du savoir)	Recherche de la vérité en dehors de tout autre considération. Poursuite de l'universalité en fonction des grandes valeurs humaines.	Moyen de changement, guide pour l'action dont le but est la libération.	Amélioration de la productivité technique et sociale. Naissance d'une science technicienne
EXPERTISE (l'universitaire "hors-les-murs" = un intellectuel)	Intellectuel moraliste. Défense du beau, du bien et du bon (classicisme). Jugement moral sur les transformations sociales	Intellectuel engagé, organisée, critique. Participation à des processus sociaux de libération.	L'expert technocrate. Technologie sociale.

Ce tableau nous permet donc de situer la pratique universitaire des sexologues et des thanatologues. Comme nous le montrerons, ceux-ci engagent leur pratique selon le paradigme "émancipatoire" en ce qu'il s'agit de libérer les tabous de la sexualité et de la mort qui sont respectivement le fruit de la tradition et de la modernité. Enfin, c'est au niveau de leur succès dans l'activité d'expertise, c'est-à-dire là où ils font circuler leurs biens symboliques dans le milieu social, que l'on pourra évaluer leur rayonnement, leur influence, voire leur place dans le champ de la manipulation symbolique qui, par là, déborde de l'enceinte universitaire. Ce travail, que A. Turmel qualifie d'intellectuel, correspond au travail de cléricature dont nous essaierons de voir si les sexologues et les thanatologues méritent qu'ils soient, en ce sens, appelés des nouveaux clercs.

1.2.3.1 Pratique universitaire et manipulation symbolique dans la société québécoise : l'exemple de la sociologie.

Comme notre étude prend aussi la forme d'une socio-histoire de nouvelles sciences humaines, elle s'inscrit dans la coulée des recherches récentes en histoire et sociologie des sciences au Québec⁹² et s'inspire plus particulièrement des travaux du sociologue Marcel Fournier sur l'émergence et le développement des sciences sociales au Québec⁹³. Inscrivant son analyse de la constitution du champ de la sociologie universitaire québécoise dans le sillage des théories de Bourdieu, Fournier nous offre des études exemplaires et inspirantes pour la nôtre.

Pour devenir une discipline spécifique, la sociologie a dû s'autonomiser par rapport au champ religieux, notamment la philosophie sociale thomiste à laquelle elle fut inféodée jusqu'au début des années soixante. Même lorsqu'elle s'orientera, vers

⁹² Voir Raymond DUCHESNE, «Historiographie des sciences et des techniques au Canada», *Revue d'histoire d'Amérique française*, XXXV, p. 193-216.

⁹³ Marcel FOURNIER, «L'institutionnalisation des sciences sociales au Québec», *Sociologie et sociétés*, vol 5, no 1, mai 1973, p. 27-57; «Les conflits de disciplines : philosophie et sciences sociales au Québec :1920-1960», dans C. Panaccio, P. A. QUINTIN, *Philosophie au Québec*, coll. «L'univers de la philosophie», no 5, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 207-236; «Le champ scientifique québécois : structure, fonctionnement et fonctions» (en collaboration avec A. GERMAIN, Y. LAMARCHE, L. MAHEUX), *Sociologie et sociétés*, vol. 7, no 1, janv-avril 1975, p. 119-132; «La sociologie québécoise contemporaine», *Recherches sociographiques*, vol XV, no 2-3, 1974, p. 167-199; en coll. avec Gilles HOULE, «La sociologie québécoise et son objet : problématique et débats», *Sociologie et sociétés*, vol. XII, no 2, oct. 1980, p. 21-43; avec Michel TREPANIER, «La sociologie dans tous ses états», *Recherches sociographiques*, XXVI, no 3, 1985, p. 416-443; «Les sciences sociales en procès», dans *Les enjeux du progrès* (sous la dir. de A. CAMBRIOSO et de R. DUCHESNE), Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1984, p. 313-335; «Essai en sociologie : littérature sociale et luttes politiques au Québec», dans *L'essai et la prose d'idées au Québec* (sous la dir. de P. WYCZYNSKI, F. GALLAY, S. SIMARD), coll. «Archives des lettres canadiennes», t. VI, Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa, Montréal, Fides, 1985, p. 143-179; *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 240 p.

les années cinquante, dans des recherches sociographiques et expérimentales, ses promoteurs, tels le père Georges-Henri Lévesque et Jean-Charles Falardeau, maintinrent une conception dualiste en juxtaposant à cette ouverture sur la science positive la nécessité qu'elle soit liée à des prémisses de philosophie morale.

N'importe laquelle des sciences de l'homme, la sociologie surtout, doit reconnaître, à son point de départ, un certain nombre de prémisses concernant la nature spécifique de l'être humain. Pour nous, ces prémisses sont fournies par la philosophie morale. Une fois reconnues la rationalité et la liberté humaines individuelles ainsi que la place qu'occupe l'homme dans la hiérarchie de l'univers créé, il reste un domaine immense, qui ne s'oppose pas à la morale mais dont la morale au contraire a besoin, pour des sciences empiriques, expérimentales, de ce qu'il y a d'observable dans la vie sociale⁹⁴.

En mettant par la suite, au coeur de leurs recherches, la question de l'identité de la société québécoise via les thématiques successives⁹⁵ de «la société traditionnelle à la société moderne : la notion de folk society», «de la dépendance à l'indépendance : la notion de société globale», et «des classes ethniques aux classes sociales : la question nationale», les sociologues québécois, bien qu'émancipés des prémisses de la philosophie morale, participent toujours du champ de la manipulation symbolique en contribuant ainsi «à la constitution de (nouvelles) représentations de la collectivité québécoise»⁹⁶.

Pour sa part, la sociologue Brigitte Dumas, discutant dans un article récent⁹⁷

⁹⁴ Jean-Charles FALARDEAU, «Qu'est-ce que la sociologie», *Culture*, vol. X, no 3, sept. 1949, p. 256.

⁹⁵ Marcel FOURNIER, «La sociologie québécoise et son objet», *op. cit.*, p. 29-42; voir également du même auteur «Essai en sociologie», *op. cit.*, p. 164-171.

⁹⁶ Marcel FOURNIER, «La sociologie québécoise et son objet :...», *op. cit.*, p. 21.

⁹⁷ Brigitte DUMAS, «Philosophy and sociology in Quebec : a socio-epistemic

l'importance accordée par M. Fournier à l'inféodation de la sociologie québécoise à la philosophie thomiste, plaide plutôt en faveur d'un compromis stratégique permettant de survivre dans le contexte institutionnel et social du temps. Par ailleurs, elle rejoint l'analyse précédente de M. Fournier en avançant – après avoir comparé l'histoire de la pensée philosophique et celle de la sociologie au Québec – que cette dernière a contribué à façonner le «terrain mythique» sur lequel s'élabore actuellement, au Québec, une certaine philosophie de la culture et des sciences humaines⁹⁸; en d'autres termes, que la sociologie a assumé les fonctions cognitives et sociales traditionnellement attribuées – ailleurs – à la philosophie⁹⁹, et par là-même, dirions-nous encore, participé du champ de la manipulation symbolique. Quoi qu'il en soit, au travers des tensions qui l'ont traversée :

opposition entre savoir désintéressé et les savoirs professionnels ou pratiques (dont le droit) et opposition entre disciplines positives et disciplines spéculatives ou à tradition lettrée (dont la philosophie), la sociologie a réussi à maintenir les tensions entre la réflexion et l'action, entre la théorie et la pratique, et à apparaître à la fois comme une discipline intellectuelle (fondamentale) et une technologie sociale. De ce fait, elle a acquis une grande légitimité culturelle et une visibilité sociale : on aime encore dire que le sociologue est devenu à sa société ce que le prêtre était quelques décennies auparavant à sa paroisse¹⁰⁰.

inversion», *Canadian journal of sociology /Revue canadienne de sociologie*, 12,(1-2), 1987, p. 111-133.

⁹⁸ Notamment chez Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, op. cit.; *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 369 p.; ainsi que chez Claude SAVARY, «La philosophie et la sociologie et leur rapport à la culture», *Recherches sociographiques*, vol, XXIII, no 1-2, janv.-avril 1982, p. 75-94.

⁹⁹ Brigitte DUMAS, op. cit., p. 129 : «The social sciences occupied the place deserted by philosophy, in providing the French-Canadian intellectual ethos with a democratic, secular, positive, rational, and critical world view which became not only culturally legitimate, but politically relevant in so far as it formulated the conceptual framework for the constitution of collective identity».

¹⁰⁰ Marcel FOURNIER, «La sociologie dans tous ses états», op. cit., p. 439.

Et parmi ceux qui aiment à le dire ainsi et même plus, il y a un philosophe,

Claude Lagadec :

Au Québec, notamment, il est devenu manifeste depuis 25 ans que le discours des spécialistes des sciences sociales a fréquemment, de fait, pris le relais du discours du moraliste traditionnel; beaucoup plus que le philosophe moraliste de profession, c'est le sociologue, l'anthropologue, voire l'animateur populaire qui dit la morale; il n'est pas le seul à parler mais c'est lui qu'on écoute, et qui exprime les certitudes et les valeurs éthiques de son temps : Fernand Dumont, Marcel Rioux, Jacques Grand'Maison ou Guy Rocher¹⁰¹.

Que ce soit donc par une référence explicite ou non à l'éthique, l'exemple de la sociologie nous indique que le champ des sciences humaines et sociales, dans lesquelles s'insèrent également la sexologie et la thanatologie, est à divers degrés impliqué dans le champ de la manipulation symbolique. Par nos analyses sur la sexologie et la thanatologie, nous serons en mesure de revenir sur le rapport entre ces pratiques universitaires et l'éthique, non pas tant pour discuter épistémologiquement ce rapport, mais pour tenter de rendre compte des facteurs sociaux qui contribuent à l'articulation de ce rapport pour chacune des disciplines que nous étudions et surtout pour vérifier si ce qu'un Lagadec a pu dire des sociologues peut s'appliquer aux sexologues et thanatologues, à savoir qu'ils sont des nouveaux clercs.

12.4 Facteurs sociaux de l'émergence du champ de la manipulation symbolique

Parmi les facteurs sociaux à considérer dans l'analyse de la dissolution du champ religieux et de la recomposition du champ éthique, Bourdieu signale «la généralisation de l'enseignement secondaire et l'accès plus large – spécialement pour

¹⁰¹ Claude LAGADEC, *La morale de la liberté. Ses bases biologiques*, Longueuil, Le Préambule, 1984, p. 103-104.

les femmes – à l'enseignement supérieur»¹⁰², ainsi que «l'effondrement des contrôles collectifs, lié à des phénomènes comme l'urbanisation et la privatisation de la vie»¹⁰³. Ces deux facteurs sont effectivement à l'oeuvre dans la société québécoise et repérables dans la révolution scolaire et la mutation de l'institution familiale. Pour la première, le sociologue Marcel Fournier rappelle qu'en 1961 :

moins de 50 pour cent (comparativement à plus de 80 pour cent en Ontario) des jeunes âgés de 14 à 17 ans au Québec fréquentent l'école. En moins d'une décennie la situation est complètement renversée, puisque dès 1965 la majorité (75 pour cent) des jeunes de la même catégorie d'âge poursuivent leurs études. Au niveau des études universitaires, l'augmentation de la population étudiante est aussi considérable, quoique moins rapide [...]. Même si l'ouverture du système universitaire québécois aux diverses couches sociales demeure partielle [...] elle n'en confère pas moins au modèle de recrutement social de l'université un caractère plus «démocratique», surtout en ce qui concerne l'accès en plus grand nombre des femmes aux études supérieures : de 14 pour cent qu'elles étaient en début des années soixante, celles-ci représentent, à la fin des années soixante-dix, plus de 45 pour cent, de la population inscrite à temps plein¹⁰⁴.

Quant au second facteur, celui de l'effondrement des contrôles collectifs, Marcel Fournier signale encore :

dans le reclassement général des valeurs, [...], les changements socio-culturels les plus manifestes depuis la fin des années 1960 sont la perte de l'influence de l'Église et la crise de la famille. [...]. S'il est un domaine sur lequel l'influence religieuse s'est affirmée pendant longtemps, c'est celui de la famille : la famille, c'était au Québec, la morale familiale et sexuelle, avec en arrière plan la religion. [...] Tout comme l'affrètement de l'influence de l'Église, l'éclatement de la

102 Pierre BOURDIEU, «Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique», *op. cit.*, p. 259.

103 *Ibid.*, p. 260.

104 Marcel FOURNIER, «Culture et politique au Québec», *Canadian journal of sociology / Revue canadienne de sociologie*, vol. 12, no 1-2, 1987, p. 70-71.

structure familiale traditionnelle assure une «libéralisation des consciences» et par là, une plus grande individualisation¹⁰⁵.

Ces deux indicateurs prendront tout leur relief lors de notre analyse de l'émergence et du développement de la sexologie et de la thanatologie. L'étude du profil des clientèles nous permettra d'évaluer la place numérique et le rôle qualitatif des femmes dans ces programmes, alors que l'analyse de contenu des discours sexologique et thanatologique nous permettra de considérer comment les transformations de l'institution familiale sont liées à l'émergence même de ces discours et des pratiques auxquelles ils sont associés. Car si la sexualité et la mort sont des foyers par lesquels passe l'anthropologie, cette dernière n'est pas limitée à la représentation de la personne, elle explicite aussi le lien social, dont l'étude de la famille ne peut être écartée¹⁰⁶.

1.3 CONCLUSION

Utiliser l'expression axes théoriques plutôt que celle de cadre théorique, c'était faire choix d'une perspective qui, disions-nous au départ, puisse être féconde, tout en

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 76, 77, 78.

¹⁰⁶ Comme en témoigne le foisonnement de travaux récents sur la famille : Anita CARON, Claudette LASERRE et autres, *La famille québécoise : institution en mutation?*, Montréal, Fides, 1985, 222 p.; Andrée FORTIN (avec la coll. de D. DELAGE, J.-D. DUFOUR, L. FORTIN), *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987, 225 p.; *Couples et parents des années quatre-vingt*, (sous la dir. de Renée B. DANDURAND), coll. «Questions de culture», Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1987, 284 p.; ainsi que les numéros thématiques consacrés à la famille dans *Recherches sociographiques*, vol. XXVIII, no 2-3, 1987; et dans *Revue internationale d'action communautaire*, 18/58, automne 1987.

ayant à l'esprit ce mot de Jean Séguy à propos de Max Weber : «Simplement le chercheur tente d'ordonner la multiplicité foisonnante du réel, à partir d'une expertise qu'il sait relative à ses préjugés ou à ses hypothèses, à ses ignorances et à ses limitations»¹⁰⁷. À l'image des grands axes de la circulation, c'est en suivant ces axes théoriques que nous arpenterons les territoires de la sexologie et de la thanatologie, et tenterons d'en faire une topographie susceptible de permettre à des «visiteurs» de s'y aventurer sans peine. Ces axes nous permettront donc de présenter le contexte socio-culturel qui préside à l'avènement de la sexologie et de la thanatologie, tout autant, que la dynamique sociale qui les traverse lors de leur développement, et cela tout en portant une attention particulière à l'action d'acteurs singuliers.

Rendre compte des pratiques et pouvoir en communiquer l'analyse sont parmi les caractéristiques du mode de production scientifique des connaissances auquel ces axes théoriques nous permettent ici de prétendre et dont l'analyse en démontrera, nous l'espérons, le bien fondé. Au terme de cette analyse, effectuée dans les deuxième et troisième partie, nous serons donc en mesure d'évaluer la fécondité de cette perspective théorique à l'égard des pratiques dont nous voulons rendre compte et qui, ayant été circonscrites dans leur dynamique, permettront alors une interprétation des rapports entre éthique, religion et société qui, dans la société québécoise contemporaine, oscillent, ainsi que nous l'avons annoncé dans notre introduction, entre la sécularisation propre à la modernité et la post-sécularisation.

¹⁰⁷ Jean SÉGUY, «Max Weber et la sociologie historique des religions», *Archives de sociologie des religions*, 33, 1972, p. 75.

DEUXIEME PARTIE

ÉMERGENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA SEXOLOGIE

Dans le texte de présentation du volume *La sexualité au Québec. Perspectives contemporaines*¹, que ses directeurs Joseph Josy Lévy et André Dupras, tous deux professeurs au département de sexologie de l'UQAM, présentent comme le premier livre de référence sur la sexualité, ceux-ci, dès les premiers paragraphes, mettent en perspective ce dont nous traiterons dans cette deuxième partie, à savoir l'émergence et le développement de la sexologie dans la société québécoise, en nous invitant à distinguer la sexologie universitaire, dont ils sont les promoteurs, et la sexologie pré-universitaire.

Malgré la longueur de ces paragraphes, nous tenons néanmoins à les citer dans leur intégralité. D'une part, pour évoquer le fait que les sexologues universitaires de l'UQAM ont bel et bien une interprétation de l'histoire de leur discipline, dont d'autre part, les principaux points méritent d'être repris et étudiés dans la perspectives des axes théoriques que nous venons de présenter dans la première partie.

La sexologie constitue un champ d'études encore récent au Québec. Son émergence et son développement s'inscrivent en effet dans le mouvement de la Révolution tranquille qui marqua pour le Québec l'accession à la modernité. La question sexuelle se posait jusqu'alors essentiellement dans le contexte normatif de la tradition catholique qui définissait le cadre de réflexion dominant. Dans cette perspective, la vision de la sexualité se limitait à la conception pessimiste de la dimension corporelle et érotique qui mettait l'emphasis sur

¹ EN COLLABORATION, *La sexualité au Québec. Perspectives contemporaines*, sous la dir. de Joseph Josy LÉVY et André DUPRAS, Longueuil, Les Éditions IRIS, 1981, 539 p.

le mariage ainsi que sur la reproduction, cette dernière étant l'objectif essentiel de la relation sexuelle.

Cette conception ne faisait quasiment aucune place officielle et publique à l'éducation sexuelle tout en condamnant le planning des naissances. Le discours sexologique s'en tenant de ce fait à réaffirmer avec des nuances secondaires les propositions principales de l'Église dans ce domaine. Pratiquement, aucune recherche empirique ne venait identifier les attitudes et les comportements des individus ainsi que leur adéquation aux valeurs et aux normes proposées.

Cette situation devait se modifier de façon particulièrement marquées [sic] avec les transformations profondes qui allaient affecter le Québec à partir des années 1960. Les mutations socio-économiques s'accompagnèrent d'une remise en question du discours religieux. Ce dernier éclata pour laisser la place à un mouvement de laïcisation qui remettait en question les valeurs traditionnelles rattachées à l'expression de la sexualité. La sexualité, l'éducation sexuelle, la planification des naissances et l'avortement suscitèrent des réflexions et des interrogations nombreuses.

Parallèlement à la multiplication des points de vue sur la sexualité, apparut aussi une tendance à l'analyse sexologique proprement dite qui exprimait une volonté de savoir plus empirique et plus concrète. La sexualité et ses corollaires devinrent alors quadrillés à partir des approches théoriques et méthodologiques privilégiées dans les sciences sociales. Les recherches menées en sociologie, en criminologie et en psychologie s'ouvraient alors à la dimension sexuelle et en analysant les différentes facettes, en particulier dans les domaines des relations sexuelles prémaritales, du planning des naissances et de l'éducation sexuelle qui constituèrent les axes essentiels d'intérêt.

Par ailleurs, vers la fin des années 1960, on créa un département et un module de sexologie à l'Université du Québec à Montréal. Leur orientation de recherche interdisciplinaire complétait la mise sur pied d'un programme dont les objectifs essentiels étaient de former des généralistes capables d'oeuvrer dans les domaines de l'éducation sexuelle et de l'information en milieu social et de la santé. Le développement d'une maîtrise en sexologie orientée sur l'information et le counselling-thérapie constitue une nouvelle étape dans la structuration de ce champ d'étude².

² Joseph Josy LÉVY et André DUPRAS, «Présentation» dans *La sexualité au Québec. Perspectives contemporaines*, op. cit., p. 7.

Pour Lévy et Dupras, l'émergence et le développement de la sexologie sont bel et bien associés au processus de sécularisation à l'oeuvre dans la société québécoise. La sexologie universitaire en serait même un fleuron dont les fruits – l'éducation sexuelle, l'information et le counselling-thérapie – s'étalent dans le champ de la manipulation symbolique.

Dans ces cinq paragraphes, sont donc identifiés des lieux que nous voudrions maintenant reprendre et étudier dans les prochains chapitres. Dans un premier temps, nous mettrons d'abord en relief la dynamique du mouvement social où s'opèrent les transformations des mentalités et des pratiques effectives à l'égard de la sexualité. Ces transformations doivent se comprendre au niveau de l'articulation entre dynamiques culturelle et affective que permet de saisir le jeu de la culpabilité / contre-culpabilité, et que traduit le passage du modèle ascétique au modèle promotionnel. C'est pourquoi, nous serons attentifs au témoignage d'acteurs singuliers qui, en plus d'illustrer ce processus (ch. 2), nous permettront dans un deuxième temps, de reconnaître le rôle que jouent les leaders et les communications de masse dans l'émergence de la sexologie pré-universitaire (ch. 3). Dans les chapitres 4, 5 et 6, nous étudierons plus particulièrement le développement de la sexologie à l'Université du Québec à Montréal. Enfin nous verrons dans le chapitre 7, si notre étude nous permet de confirmer ou non notre hypothèse de départ concernant le rôle des sexologues dans la transformation du champ de la manipulation symbolique.

CHAPITRE DEUXIEME

LA SEXUALITÉ DANS LA CULTURE, 1930-1960 : DU MODELE ASCÉTIQUE AU MODELE PROMOTIONNEL

2.1 LE MODELE ASCÉTIQUE, OU LE DISCOURS «TRADITIONNEL» DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Dans le premier paragraphe de la brève et concise esquisse historique de l'émergence et du développement de la sexologie, J. J. Lévy et A. Dupras présentent en une phrase le discours sur la sexualité de l'Église catholique qui, jusqu'au début des années soixante, était le «cadre de réflexion dominant» : «la vision de la sexualité se limitait à la conception pessimiste de la dimension corporelle et érotique qui mettait l'emphase sur le mariage ainsi que sur la reproduction, cette dernière étant l'objectif essentiel de la relation sexuelle»¹.

Élaborée dans la théologie chrétienne du mariage, cette vision de la sexualité reste encore marquée au 20^e siècle, malgré bien des différences, par l'oeuvre de saint Augustin dont la «réflexion sur le lien entre sexualité et péché, sur les fins du mariage et sur sa sacramentalité»² a dominé la tradition morale catholique en matière de sexualité et de mariage. Cette vision renvoie ainsi au modèle ascétique que nous avons décrit dans la première partie.

Elle le fait, d'une part, par l'anthropologie sur laquelle elle repose, à savoir une

¹ Joseph Josy LÉVY et André DUPRAS, «Présentation» dans *La sexualité au Québec. Perspectives contemporaines*, op. cit., p. 7.

² Eric FUCHS, «Une éthique chrétienne de la sexualité», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 4, op. cit., p. 428.

représentation hiérarchique de l'être humain où le spirituel (l'âme) domine le matériel (corps), et où l'être humain est appelé à passer d'une vie naturelle à une vie surnaturelle. Dans ce cadre, la sexualité «n'est plus reconnue que sur le mode négatif, comme une menace, un danger, une épreuve. [...] Sur ce plan, la morale catholique reste fidèle à la tradition patristique : la sexualité est de l'ordre de l'impur, elle n'a d'autre justification que la procréation et, dans la logique de cette vision hiérarchisée de l'homme, le mariage est de valeur moindre que le célibat»³. Et d'autre part, par la forme qu'elle revêt pour s'exprimer, à savoir celle d'une morale cléricale, dont nous adoptons ici la description proposée par Jean-Guy Nadeau :

Parler de morale cléricale, c'est-à-dire de la morale officielle de l'Église catholique romaine, c'est parler d'une morale *élaborée* par des clercs [...], d'une morale *authentifiée* par des clercs [...], d'une morale *communiquée* par des clercs à d'autres clercs puis aux laïcs. [...] Ce n'est pas seulement parce qu'elle est l'oeuvre d'individus qui sont des clercs que nous qualifions cette morale de cléricale, mais parce que, morale de l'institution, elle est le *fruit d'une cléricature*. C'est-à-dire un système qui ne différencie pas seulement les chrétiens entre enseignants et enseignés, entre clercs et laïcs, mais repose aussi sur la nette distinction des tâches et de l'autorité des clercs eux-mêmes. Un système surtout qui fonde son discours sur une dissociation radicale de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal. Sa parole morale peut alors prétendre à la certitude et à la clarté avant de s'énoncer avec autorité en un discours normatif ⁴.

Ainsi, alors que l'exercice de la sexualité est transformé, au début du 20^e siècle, suite au progrès des connaissances et découvertes en matière de contraception : «découverte de l'ovulation en 1827; de la transformation du caoutchouc en 1843, dont

³ Eric FUCHS, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité*, Genève, Labor et Fides, 1979, p. 148-149.

⁴ Jean-Guy NADEAU, «Morale cléricale-morale laïque. Le rapport à l'expérience dans leur discours et leur élaboration», dans *Relations clercs-laïcs. Analyse d'une crise. Cahiers d'études pastorales*, no 1, Montréal, Fides, 1985, p. 234-235.

une conséquence pratique est la fabrication des condoms; découverte des rythmes de fécondité en 1845; invention du diaphragme en 1880; développement de la méthode naturelle de régulation des naissances par le Japonais Ogino, en 1924, et l'autrichien Knauss (1929)⁵, la réflexion morale catholique n'enregistre aucun progrès et se fige dans le discours juridico-canonique des tribunaux ecclésiastiques

Cette vision persiste dans l'encyclique *Casti Connubii* que Pie XI publie le 31 décembre 1930. D'une part, cette encyclique veut répondre aux résolutions que l'Église angl.cane venait d'adopter sur la contraception⁶, et d'autre part, elle oriente les biens du mariage (procréation, foi des conjoints, sacramentalité) dans un cadre de spiritualité conjugale qui, déjà, fait l'objet d'une quête dans les milieux d'Action catholique français et belge⁷. Malgré son ouverture sur une reconnaissance positive de l'amour humain, la sexualité y demeure toujours subordonnée à la fin première du mariage, la procréation.

Néanmoins, une brèche était ouverte et il revient au théologien allemand Herbert Doms d'avoir écrit en 1935 (traduit en français en 1937) ce que André Guindon identifie comme «The Magna Charta of theological renewal in conjugal morality»⁸. Ce mouvement de renouveau conjugal aura ses répercussions dans la société

⁵ André GUINDON, *The sexual language. An essay in moral theology*, Ottawa, The University of Ottawa Press, 1976, p. 171. (Notre traduction).

⁶ Voir *The Lambeth Conference 1930; Encyclical letter from the Bishops with resolutions and reports*, London, Society for promoting Christian Knowledge, 1930, 200 p.

⁷ Voir Pierre DE LOCHT, *Les couples et l'Église. Chronique d'un témoin*, Paris, Le Centurion, 1979, 267 p.; «La spiritualité conjugale entre 1930-1960», *Concilium*, no 100, p. 33-45.

⁸ André GUINDON, *op. cit.*, p. 173. Il s'agit de *Du sens et de la fin du mariage*, Paris-Bruges, Desclées De Brouwer, 1937.

québécoise lorsque «en 1938, les chefs de la J.O.C. lancent une année d'étude et d'enquête, avec le mariage chrétien comme thème et l'encyclique *Casti Connubii* comme base de discussion. [...] Durant l'année 1938-1939, la doctrine chrétienne du mariage fut étudiée et discutée en : 16,464 réunions de dirigeants (comités); 79,352 réunions de militants (cercles d'étude); 6,756 réunions de membres, 600 assemblées de masse; 115 journées d'études; 14 semaines d'études»⁹. Cette initiative était celle du Père Henri Roy, qui «ayant vu de si près tant de mariages désunis et malheureux, faute de connaissances élémentaires de psychologie, de sexualité, de la façon d'établir le budget familial, et des droits légaux de chacun des conjoints, organisa le Service de Préparation au Mariage»¹⁰. Le 23 juillet 1939, c'est l'apothéose de ce mouvement avec le mariage au Stadium de Montréal de 106 couples et une foule d'environ 20,000 personnes¹¹.

2.2 CONTESTATION DU MODELE ASCÉTIQUE : L'EXEMPLE DE SIMONNE MONET-CHARTRAND.

Prendre ici Simonne Monet-Chartrand à témoin ne relève pas de la stratégie

⁹ Denis THIBAUT, *L'égalité femme homme dans les cours du Service de Préparation au mariage 1944-1975*, mémoire de maîtrise non publié, Faculté de théologie, Université Laval, no 6331, 1985, p. 12. Signalons que D. Thibault poursuit sa recherche sur le SPM dans le cadre d'une thèse doctorale en cours au département des sciences religieuses de l'Université d'Ottawa.

¹⁰ Simonne MONET-CHARTRAND, *Ma vie comme rivière. Récit autobiographique*, t. 1, 1919-1942, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1981, p. 235.

¹¹ Le S.P.M. débute officiellement dans les diocèses de Saint-Hyacinthe, Rimouski et Montréal en 1941, et en 1944, il produit la première édition du cours de préparation au mariage, qui sera suivie d'autres éditions en 1953, 1963, 1965, 1969, 1975, 1978, 1982 (Denis THIBAUT, *op. cit.*, p. 12).

citative. Il s'agit ici d'une actrice sociale dont le récit autobiographique (en trois volumes) est une source d'informations pertinentes à partir de laquelle peut s'illustrer l'articulation entre dynamique culturelle et dynamique personnelle (dont nous avons parlé dans la première partie) et plus particulièrement du rôle de la contre-culpabilité dans l'émergence d'un nouveau modèle d'identité culturelle. De plus, nous pouvons la considérer comme une leader qui émergea au sein de la société québécoise et de l'Église catholique, tant comme une dénonciatrice du discours officiel de l'Église sur la sexualité, que comme une réformatrice sociale, en ce qu'elle s'engagea auprès des masses dans la diffusion d'un nouveau discours sur la sexualité et la vie conjugale.

Lorsqu'elle sera activement engagée à la fin des années trente dans la J.E.C.F. (Jeunesse étudiante catholique féminine), l'occasion lui sera donnée de s'adresser à des milliers de jocistes (jeunesse ouvrière catholique) réunis au Stadium de Montréal. Après avoir été huée parce que présentée comme fille de juge¹², elle leur dit :

Comprenez-moi bien. Les autorités religieuses nous proclament, nous les jeunes des couvents et des collèges, «la crème de la société» parce que nous sommes de futurs professionnels, de futurs chefs de file. On a été élevés à entendre dire que c'est normal qu'il y ait des gens instruits et d'autres faits pour être des travailleurs, des riches et des miséreux, des débrouillards et des «sans dessein», des gens chics et des gens pauvres, des chefs et des petits soldats. Ce sont d'affreux préjugés, ceux du milieu bourgeois. Je m'en excuse publiquement¹³.

¹² Issue d'un milieu bourgeois, son père, le juge Amédée Monet n'a pas manqué d'exercer sur elle une influence quant à son orientation d'engagement social. Vers 1936, il s'attira en effet la sympathie du père Henri Roy, aumônier fondateur de la J.O.C. canadienne et initiateur du mouvement S.P.M., après avoir critiqué du haut du Banc l'inaction de l'Église catholique dans le secours aux défavorisés qui recevaient des sentences d'emprisonnement, et fait l'éloge des organismes protestants tels le Y.M.C.A., l'Armée du Salut et le Prisoner's Aid. (Simonne Monet-Chartrand, *op. cit.*, p. 231).

¹³ *Ibid.*, p. 233.

De plus, faire partie de la J.E.C.F. signifiait alors que les jeunes filles étaient reconnues au même titre que les collégiens et non plus comme de futures novices ou de futures épouses : «Ainsi était déplacé l'accent aigu mis, depuis si longtemps, par nos directeurs de conscience, sur la piété et la chasteté pour mettre l'accent également et surtout sur d'autres valeurs : l'échange, le partage et le service apostolique dans notre milieu»¹⁴.

La conjugaison de cette conscience féministe et d'une conscience sociale élargie a amené Simonne Monet-Chartrand à se préoccuper, dès les débuts de son action sociale, du discours catholique sur la question conjugale et, par celle-ci, sur la sexualité. Dans une lettre envoyée le 16 juillet 1941 à son ami et futur époux, Michel Chartrand, nous retrouvons ceci :

Dans les familles canadiennes-françaises, la religion et les principes moraux pèsent lourdement sur la vie affective des couples. L'Église catholique considère les femmes ou comme des religieuses ou comme des procréatrices. Les lois morales en matière de sexualité ont toujours été dictées et rédigées par des clercs célibataires : pape, évêques, chanoines. C'est le «droit canon». Ce n'est pas gai ni progressif, mais plutôt agressif et restrictif¹⁵.

Quelques mois plus tard, le 17 septembre 1941, à la veille des fiançailles avec Michel Chartrand, elle écrit à ce dernier :

Que ta maman que j'aime bien sache tout sur nos projets de mariage en octobre. Fais lui lire toutes les lettres que je t'ai adressées depuis que je t'aime, même si ce sont des lettres confidentielles. On a tort de toujours cacher les bons sentiments par discrétion. On devrait les vivre au grand jour sans contrainte. La religion catholique a mal posé les questions

¹⁴ *Ibid.*, p. 221-222.

¹⁵ Simonne MONET-CHARTRAND, *Ma vie comme rivière. Récit autobiographique*, t. 2. 1939-1949, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1981, p. 87.

sentimentales et sexuelles qui touchent les femmes. L'Église voit la sexualité comme une concession à la chair en vue de la procréation des élus pour le Ciel, par le Baptême. A mon sens, dès ici-bas, en soi, l'Amour humain devrait être plus glorifié, respecté¹⁶.

Après s'être secrètement fiancés (suite à la résistance de la famille Monet) le 11 octobre 1941, le journal de Simonne Monet indique que le 30 octobre suivant, elle et son fiancé sont tous deux en retraite : «Moi chez les Bénédictines de Notre-Dame des Deux-Montagnes, Michel au monastère cistercien d'Oka. En célibataires, séparément, pour réfléchir sur le sacrement de mariage et lire l'encyclique du Pape Pie XI, *Casti Connubii* sur la chasteté du mariage chrétien. Ça date déjà de 1930. Mais il faut la lire une fois honnêtement»¹⁷.

Le témoignage de Simonne Monet-Chartrand nous plonge donc au coeur d'un itinéraire individuel qui, tout singulier qu'il est, nous renvoie un portrait du contexte socio-culturel et des pratiques effectives qui y avaient cours et dont voici un autre exemple, celui d'une conversation entre Simonne Monet-Chartrand et un médecin gynécologue à propos d'une grossesse difficile :

-[médecin] Vous êtes muette et agissez comme une irresponsable. Il aurait fallu limiter vos relations sexuelles après la naissance de votre deuxième bébé.

-[Simonne Monet] Nous avons été continents durant quarante jours et quarante nuits. Après ce temps, malgré ma demande, vous n'avez pas voulu nous donner une forme de contraceptif.

-[médecin] Madame, je suis un catholique et l'Église le défend. Vous le savez pourtant, seule la méthode Ogino-

¹⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷ *Ibid.*, p. 117. Comble du scandale pour la famille Monet, ils se marièrent un Mardi-Gras, le 17 février 1942, veille du carême, et par conséquent de quarante jours d'abstinence de l'oeuvre de chair. Il va sans dire que se marier un tel jour évoquait à l'époque le fait d'un mariage obligé et prêtait alors aux cancans, qui pour Simonne Monet et Michel Chartrand étaient des calomnies.

Knauss qui établit la période de fertilité et de stérilité de la femme est acceptée par l'Église. Je comprends qu'avec un cycle irrégulier comme le vôtre et le va-et-vient de votre mari en province, il soit difficile de régler votre vie sexuelle par le calendrier.

-(Simonne Monet) Et les préservatifs pour les hommes?

-(médecin) Ils sont donnés seulement aux soldats, [...]. L'abstinence partielle sinon totale de relations sexuelles demeure la meilleure méthode et la seule que la religion catholique accepte comme «empêchement de famille». Allez et soyez sage.

Cette réaction du médecin suscita chez Simonne Monet-Chartrand le commentaire suivant :

Découragée, je sortis du bureau de ce médecin qui n'avait pas eu un mot sympathique à mon endroit. Il répétait en automate sa leçon de morale sexuelle. Je trouvais son attitude froide, inhumaine, tout comme la sévérité de l'Église. Je me disais que la religion catholique, ses commandements et ses défenses n'avaient pas de services à rendre aux mères de familles chargées, surchargées de bébés, d'enfants. Elle n'était d'aucun secours dans mon cas ¹⁸.

Se profile ici toute la problématique de la régulation des naissances dans laquelle s'impliquera Simonne Monet-Chartrand suite à la naissance d'un troisième enfant en décembre 1944. Si les méthodes dites naturelles d'Ogino-Knauss étaient connues des milieux médicaux, il y avait peu d'écrits rédigés par des Canadiens français sur la contraception, outre ceux des théologiens portant sur les exigences morales de la vie conjugale. C'est pourquoi, insatisfaite de la méthode Ogino-Knauss, et irritée par les textes des moralistes, tel celui du père dominicain Mayrand *La continence périodique dans le mariage, un problème moral*, Simonne Monet-Chartrand consentit avec son mari et des amis, dont le cardiologue Paul David, «à rédiger, sur la question des relations sexuelles et de la limitation des naissances, des

¹⁸ *Ibid.*, p. 223.

cours de préparation au mariage pour jeunes fiancés¹⁹.

Il leur fallut attendre cinq années avant d'obtenir le feu vert de l'archevêché de Montréal. Cela ne les avait cependant pas empêchés de créer un réseau, qui d'anciens de la J.E.C., qui de l'École des parents et qui, tel un aumônier audacieux et moderne comme l'abbé Robert Llewellyn, devint le début du mouvement conjugal au Québec où s'exprimait, toujours selon Simonne Monet-Chartrand, cette quête d'une spiritualité laïque. Le paragraphe qui suit évoque ce qui se jouait dans leur entreprise :

Il faut avoir vécu cette époque héroïque pour admettre que les choses aient pu se passer ainsi. Tous les cours de préparation au mariage sans exception, depuis la théologie jusqu'au budget, étaient rédigés par des clercs du Centre catholique d'Ottawa, et il était interdit aux fiancés de les lire et d'y assister avant les six mois précédents leur mariage. Ce fut une dure bataille lorsque Michel et moi, et quelques autres, prétendirent que ces clercs non spécialisés avaient moins de compétence qu'un médecin ou un notaire pour parler de physiologie ou de contrat de mariage... Des laïcs enseigner la préparation au mariage, quel danger pour la foi et la morale!

20

Un extrait du cours sur la sexualité et le mariage, que Simonne Monet-Chartrand donna en 1945 à Longueuil à un groupe de fiancés en préparation de leur mariage, donne le ton à ce discours qui prend ses distances avec le discours officiel :

L'Église prêche, parlant du mariage, l'unité, la fusion des conjoints: "Ils ne seront plus deux mais un dans une même chair". C'est un peu irréaliste. On demeure deux pour accomplir l'acte conjugal et pour partager les joies et les épreuves de la vie commune. [...] La lecture de volumes de psychologie et de sexualité est indispensable pour se former ensemble une opinion éclairée grâce à une meilleure information. [...] Je ne vous conseille pas d'accepter sans réflexion

¹⁹ *Ibid.*, p. 250.

²⁰ Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, «Simonne et Michel Chartrand, trente ans du Québec», *Maintenant*, no 109, oct. 1971, p. 265.

ni discussion les catégories rigides de qualités et défauts propres à chaque sexe telles que définies par certains auteurs à la mode²¹.

Pour bien faire ressortir l'originalité de ce discours, attardons-nous au discours ecclésial officiel que véhicule le Service de Préparation au Mariage. Au terme d'une analyse de contenu des éditions de 1944, 1953, 1963, 1965, et de 1975, Denis Thibault conclut ceci : «Le SPM donne l'impression d'évoluer dans sa pensée, mais il le fait sous le mode de l'émondage. Seule disparaissent les composantes superfétatoires. [...] Le contenu reste le même, seule l'étiquette change au cours des années»²². Pour D. Thibault, la clef d'interprétation de ce contenu réside dans le fait que «l'éthique sexuelle est le point de départ de la réflexion sur le mariage chrétien [...]». Tant et si bien, que lu à partir du SPM, le mariage chrétien considéré sous l'angle de la foi, apparaît comme la résolution du problème sexuel. La question se présente ainsi : comment les chrétiens doivent-ils user de la sexualité?«²³.

La réponse que la théologie catholique apporte alors, et que véhicule le SPM, peut se résumer dans ce que André Guindon appelle la «tradition dualiste de la fertilité», où la notion de fertilité renvoie tantôt à la fécondité sexuelle essentiellement comprise comme capacité de reproduction, tantôt à une fécondité a-sexuelle associée à une dynamique de vie spirituelle conjugale²⁴. Un texte de la première édition du cours du

²¹ Simonne MONET-CHARTRAND, *Ma vie comme rivière*, t. 2, *op. cit.*, p. 253, 254.

²² Denis THIBAUT, *op. cit.*, p. 163. Notons cependant que l'auteur nuance cette assertion en indiquant que l'interdit des moyens artificiels de régulation des naissances est absent des deux dernières éditions, soit après *Humanae Vitae*, où «on vise davantage à susciter la responsabilité éclairée des conjoints qu'à une obéissance servile au texte normatif».

²³ *Ibid.*, p. 136, 139.

²⁴ André GUINDON, *The sexual creators. An ethical proposal for concerned*

SPM (1944) en donne ici une illustration :

Il n'y a rien qui purifie l'amour mutuel des conjoints dans l'état du mariage, comme la venue des enfants. Comme il sera très difficile à des époux de vivre chastes s'ils éloignent la famille, au contraire la vertu sera chose facile pour ceux qui acceptent des enfants. Les flammes trop charnelles du début s'adouciront peu à peu en une lumière plus unie et plus claire, moins tumultueuse, mais plus chaude à l'âme, plus harmonieusement et plus intimement fondue. La pratique de la vertu naturelle, peu à peu, avec l'aide de la prière, élèvera l'amour jusqu'aux sommets de l'amitié surnaturelle, rendant le mariage sanctifiant, et réalisant ainsi le plan de Dieu sur ces deux vies qu'il a orientées l'une vers l'autre, pour opérer leur salut en accomplissant Son œuvre ²⁵.

En suivant ces cours du Service de Préparation au Mariage, des milliers de couples québécois ont donc reçu – durant les années quarante et cinquante – un discours sur la sexualité conforme à la théologie du mariage de l'Église catholique où, la «différenciation sexuelle se traduit toujours en termes d'ontologie»²⁶, où les normes et critères de l'activité sexuelle sont ceux d'une sexualité androcentrique, et où finalement, le plaisir sexuel apparaît comme le bouc-émissaire de tout plaisir²⁷; tous éléments dont se nourrit le modèle ascétique, qui cependant n'était pas à l'abri de la contestation, ainsi que l'a souligné le témoignage de Simonne Monet-Chartrand²⁸.

christians, University Press of America, 1986, p. 54.

²⁵ CENTRE CATHOLIQUE D'OTTAWA, *Ce sacrement est grand*, fasc. 8, p. 14 (cours du SPM 1944), cité dans Denis THIBAUT, *op. cit.*, p. 146.

²⁶ Denis THIBAUT, *op. cit.*, p. 164.

²⁷ *Ibid.*, p. 165-166.

²⁸ Au moment des dernières révisions de ce texte nous prenons connaissance du livre de l'historienne Andrée LÉVESQUE, *La norme et les déviantes. Des femmes au Québec pendant l'entre-deux-guerres*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1989, 232 p. L'auteure y étudie notamment le contenu du discours normatif de l'Église catholique sur la sexualité et le mariage et sa contestation par "déviance" : refus de maternité, mères célibataires et prostitution commerciale.

2.3. L'ÉMERGENCE DU MODÈLE PROMOTIONNEL

Parallèlement à la systématisation du modèle ascétique dans le discours de l'Église catholique à partir de l'Encyclique de Pie XI en 1930, aux enseignements de Pie XII, «oscillant entre l'amour charnel personnel et l'amour charnel fonctionnel»,²⁹ et à leur traduction dans la pédagogie du SPM, les années quarante et cinquante sont aussi la scène de profondes transformations sociales et culturelles qui, traversant la société québécoise, rendent problématiques la réception et l'observation stricte des règles promues dans ce discours.

Dans ce contexte, la famille qui avait été dans la société québécoise d'avant-guerre «le point d'ancrage de la stabilité sociale ou le cœur de la nation»³⁰, devint après la guerre le lieu de toutes les interrogations :

Au cours des années 1940 et 1950, en dépit des appels bruyants et persistants d'un certain discours passéiste pour la sauvegarde des valeurs familiales traditionnelles, malgré les contre-offensives de l'Église pour contenir la vague de modernité, malgré les fréquents constats de crise marqués d'angoisse ou de résignation, il semble qu'un processus de «nucléarisation» de la vie familiale se soit bon gré mal gré accentué. Le grand tourbillon de «l'américan way of life» invite à la conquête d'un standard de vie «bourgeois». L'immédiat après-guerre propage un nouveau style de vie domestique axé plus intensivement sur la consommation, et accentue les tendances à la recherche privée d'une qualité de vie³¹.

L'historien S. Gagnon note dans l'éclosion de cette société de consommation

²⁹ Marie-Odile MÉTRAL, *Le mariage, les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 234-236.

³⁰ Gaston DESJARDINS, *La pédagogie du sexe. Un aspect du discours catholique sur la sexualité au Québec, 1930-1960*, mémoire de maîtrise non publié, département d'histoire, Université du Québec à Montréal, 1985, p. 106.

³¹ *Ibid.*, p. 106-107.

que «la publicité et les mass média, notamment la télévision, sont au capitalisme ce que la prédication était au christianisme "majoritaire" : un moyen de proposer un genre de vie. Le christianisme proposait la frugalité, l'abnégation, le "sacrifice", la privation en vue de la félicité temporelle et éternelle. La morale consummiste propose une attitude inverse par rapport aux biens et aux plaisirs "disponibles".³²

L'émergence d'une culture de masse dans l'après guerre pose donc «un double problème à l'épiscopat. Ils [les mass média] diffusent des valeurs et des normes de comportement en contradiction avec ses préceptes et ils remettent en cause son autorité dans l'Église même»³³. Dans le marché de cette culture de masse en pleine expansion, la sexualité, ainsi que le rappelle G. Desjardins, «occupe de plus en plus de place dans les publications québécoises tel *Samedi*, *Le Petit Journal*, la *Revue Moderne*, la *Revue Populaire*, sans parler de la radio, du cinéma de la télévision, ni des publications américaines et françaises qualifiées de pornographiques»³⁴. Pour la hiérarchie catholique, cet accroissement de littérature, ainsi que l'augmentation des échecs conjugaux et des naissances illégitimes, sont autant d'indices d'une évolution des mœurs et d'un affranchissement des fidèles³⁵. À la fin des années cinquante, des enquêtes de l'Action catholique «dénoncent les effets néfastes de la modernité sur le comportement des catholiques. Sans cesse on réitérait le constat de crise des valeurs. Le système prescriptif traditionnel en matière de sexualité apparaissait de plus en plus

32 Serge GAGNON «Morales d'hier et d'aujourd'hui», dans Benoît LACROIX et Jean SIMARD, *Religion populaire, religion de clercs?*, coll. «Culture populaire», no 2, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 81-82.

33 Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois*, op. cit., p. 152.

34 Gaston DESJARDINS, op. cit., p. 99-100.

35 Jean HAMELIN, op. cit., p. 134-135.

détaché de la réalité»³⁶.

Se profile ici la thématique de la libéralisation des mœurs, que d'aucuns ont nommé «révolution sexuelle», et dont l'analyse a trop souvent cédé le pas à l'interprétation piégée par la polarisation idéologique entre les tenants d'une tendance conservatrice et ceux d'une tendance libérale³⁷. Discutant de cette thématique dans le contexte de la société québécoise, Michel Dorais l'aborde dans le cadre d'une transformation culturelle et sociale des sociétés occidentales qui n'est pas épargnée à la société québécoise :

L'histoire commence en fait, de façon presque anodine, pendant les années vingt. Les «années folles» qui suivirent la première guerre mondiale allaient asséner un dur coup à la morale victorienne qui régnait depuis plus d'un demi-siècle. Mais entendons-nous bien : cette remise en question de la morale puritaine est principalement le fait d'une certaine élite. [...] La période qui suit la seconde guerre, en propulsant la production et la consommation de masse, permet d'étendre à la population en général ces mœurs sexuels [sic] jusqu'alors identifiées à une certaine élite. La nouvelle morale se propage d'autant plus aisément qu'elle n'est guère éloignée des idéaux de l'*American way of life* [...] Individualisme, performance et consommation : [...]. [...] la logique de la culture ambiante est tout simplement étendue au domaine de la sexualité, la morale ancienne ne correspondant plus aux nouveaux impératifs de la *rentabilisation* du sexe par le sexe³⁸.

De plus, les structures socio-économiques changent et les rôles se redéfinissent, notamment pour les femmes qui accèdent de plus en plus au marché du travail : «Alors

³⁶ Gaston DESJARDINS, *op. cit.*, p. 101.

³⁷ Voir *Concilium*, no 193, 1984, *La révolution sexuelle. Sexualité, religion et société*, notamment l'éditorial de Gregory BAUM et John COLEMAN, p. 7-11.

³⁸ Michel DORAIS, *Les lendemains de la révolution sexuelle. Le sexe a-t-il remplacé l'amour?*, Montréal, Éditions Prétexte, 1986, p. 27.

que seulement une femme mariée sur douze était sur le marché du travail en 1941, en 1961, près d'une salariée sur trois est mariée au Québec; en fin de décennie, ce sera le cas d'une travailleuse sur deux³⁹. La vie conjugale s'en trouve bousculée : «il est certain que le travail féminin est perçu comme une menace au plein-emploi des hommes, de même qu'une atteinte au modèle de masculinité tel qu'établi dans les rapports conjugaux, marqués eux-mêmes par la dépendance économique et la sujétion des femmes»⁴⁰. La conséquence sans doute la plus importante de tous ces changements est, qu'au début des années soixante, la question de la régulation des naissances devient de plus en plus à l'ordre du jour.

Dans *Fin d'une religion?*⁴¹, fruit d'une enquête réalisée par Colette Moreux au tout début des années soixante dans une paroisse semi-urbaine de la région de Montréal, la plupart de ses informatrices considéraient la question de la régulation des naissances «comme le plus grave des problèmes religieux et familiaux qu'elles aient à résoudre. Pour plusieurs dizaines, *parler religion* c'est parler du contrôle des naissances et les seules questions qu'ait jamais suscitées en elles la religion proviennent toutes de cette *limitation de la famille* »⁴². Colette Moreux rapporte que plus de la moitié de ses informatrices transgressaient les prescriptions de l'Église en matière de régulation des naissances. Elle a en outre observé «que ce ne sont presque jamais des motifs d'ordre religieux qui empêchent, par exemple, l'absorption de

³⁹ Renée B. DANDURAND, *Le mariage en question. Essai socio-historique*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, p. 26.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Colette MOREUX, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1968, 485 p.

⁴² *Ibid.*, p. 378.

produits anticonceptionnels, mais de vagues craintes : [...]; des *raisons psychologiques* imprécises retiennent les femmes»⁴³.

Dans le chapitre intitulé «La morale familiale et sexuelle de la femme», elle rappelle que si «le bien et le mal sont toujours nettement définis, chacun connaît seulement davantage de recettes pour tourner la règle, prendre à son égard une marge de liberté grandissante, donner le change à un voisinage toujours plus lâche et moins attentif ou à une divinité toujours plus conciliante et lointaine»⁴⁴; et elle montre ainsi, «à quel point les idées de péché et de culpabilité, constitutives de l'aliénation, sont, contrairement à l'opinion répandue, si faibles chez nos informatrices que l'on pourrait s'interroger une fois de plus sur l'orthodoxie du catholicisme de notre communauté»⁴⁵.

Ainsi que nous l'avons signalé dans la première partie, l'émergence d'une contre-culpabilité est le signe d'un changement socio-culturel et de l'émergence d'un nouveau modèle auquel les individus vont s'identifier. De la famille à l'individu, c'est le modèle promotionnel qui s'instaure alors graduellement dans la société québécoise dans les années cinquante, jusqu'à y devenir dominant vers le milieu des années soixante où il est même entériné par les transformations d'ordre juridique :

C'est en 1964 que le législateur amende le Code civil de la province de Québec pour mettre fin à l'incapacité juridique des femmes mariées. [...] Est donc abolie l'autorité maritale, qui justifiait le rapport de «subordination» des femmes à l'endroit du mari par la «protection» que ce dernier devait lui accorder. [...] la maturité juridique des femmes mariées constitue l'amorce d'une série de changements qui vont toucher le droit matrimonial. Puis le législateur commence lentement à reconnaître indirectement les unions de fait [...] ⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*, p. 382.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 363.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 355-356.

⁴⁶ Renée B. DANDURAND, *Le mariage en question, op. cit.*, 28-29.

2.4 CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons donc observé, pour la sexualité, que le passage du modèle ascétique au modèle promotionnel s'est produit au gré d'un changement socio-culturel multiforme. Nous avons également mis en relief le fil rouge autour duquel gravitait le discours moral catholique, à savoir le lien entre sexualité et procréation et nous avons constaté que dès que ce lien est contesté se pose la problématique de la régulation des naissances à laquelle un nouveau discours tentera de répondre, la sexologie, dont on étudiera l'émergence au cours du prochain chapitre.

CHAPITRE TROISIEME

ÉMERGENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA SEXOLOGIE PRÉ-UNIVERSITAIRE¹

Nous distinguerons dans la sexologie pré-universitaire deux tendances : une, que nous appellerons «militante», et l'autre, «savante». La première, la sexologie militante, se développe à l'occasion des débats sur la régulation des naissances, et nous en étudierons deux formes ou versions : une version religieuse, qui se développe en lien avec et à l'intérieur de la communauté catholique et dont le mouvement Seréna est représentatif; et l'autre, une version séculière, qui se développe en réaction contre et à l'extérieur de la communauté et de la tradition catholique et dont le mouvement de planning familial est exemplaire. Quant à la sexologie savante pré-universitaire, nous référerons à l'Institut de sexologie et d'études familiales, l'ISEF. Enfin, nous terminerons ce chapitre par l'épisode intermédiaire, entre la sexologie à l'UQAM et la sexologie pré-universitaire, que constitue le groupe de recherche en sexologie de l'Université de Montréal.

3.1 UNE SEXOLOGIE MILITANTE

3.1.1 Le contexte : les débats sur la régulation des naissances

La décennie soixante, tant dans la société civile que dans l'Église catholique,

¹ Une partie de ce chapitre a été publiée dans *SR (Sciences religieuses / Studies in Religion)*, 18/1, 1989, p. 5-24, sous le titre «L'émergence de la sexologie au Québec. De la militance éthique à la sexosophie».

est donc fortement marquée par les débats, discussions, recherches et enquêtes relatives à la régulation ou contrôle des naissances. Avant les années soixante,

le modèle de planification familiale largement admis était celui proposé par l'Église catholique qui n'acceptait que la méthode Ogino, celle des températures ou l'abstinence. Avec les années '65, cette quasi unanimité est remplacée par une diversification des options en régulation des naissances malgré les interdits de l'Église catholique. Alors que chez la promotion de mariage des années '55-'65, 87% des couples utilisent les méthodes naturelles, chez la promotion '65-'75, seulement 41% ont fait un tel choix².

Cette question n'était pas qu'abordée sous l'angle individuel, elle se posait en termes politiques, plus précisément en rapport avec le développement des pays du tiers-monde ainsi que le donne à penser une allocution du cardinal Léger, présentée à Montréal le 17 avril 1962, et intitulée *Familles et nations face au problème de la natalité*. En 1963, cette même question est soulevée dans la presse à l'occasion du passage à Montréal de l'agronome René Dumont, qui, dans une campagne de sensibilisation au problème de la faim dans le monde, proposait le contrôle des naissances comme solution à ce problème³.

Les revues *Relations* et *Maintenant*, administrées et animées respectivement par les jésuites et les dominicains, participèrent également au débat. Et sans pousser ici une analyse comparée du contenu des positions qui y étaient présentées, on peut dire que, par leur ouverture et un appel à une évolution de l'Église catholique sur cette

² Denise DESMARTEAUX, *Influence des valeurs et des rôles conjugaux sur le choix des méthodes naturelles ou artificielles des naissances chez des couples québécois*, Thèse de doctorat non publiée, département de sociologie, Université de Montréal, 1981, p. 255.

³ Jocelyne DUGAS, «Famine mondiale en 1980. Entrevue avec René Dumont», *Maintenant*, no 14, 1963, p. 159-162. En mai 1964, le populaire *Magazine Maclean*, vol. 4, no 5, titre «Une seule solution : empêcher la famille».

question, les dominicains de Montréal avaient une réputation de progressistes ainsi qu'en témoignent les informatrices de C. Moreux :

le clergé paroissial est encore très redouté, tandis que les dominicains sont synonymes de toutes les complaisances : *Il faudrait que j'aie vu un prêtre, il faudrait que j'en frappe un évolué, un dominicain (M)... Les dominicains l'ont dit. (J,M)... Un dominicain a dit que l'Église acceptait la pilule mais elle le rend pas public à cause de la réaction des gens.(M)... (...)l'un d'eux a dit que les couples devaient faire selon leur conscience, (...) Et que si au début on faisait des accroc à la méthode [symptothermique] : Voulez-vous ne pas vous en faire avec ça [a-t-il dit] (M)... Le dominicain est d'accord, il dit des choses contre l'Église à ce sujet : l'amour des époux avant la procréation (M)⁴.*

C'est dans ce contexte qu'émerge une demande sociale pour de l'information sur la sexualité à laquelle tenteront de répondre des acteurs qui, sur la base de leur appartenance ou de leurs liens avec l'Église catholique, se distinguent par leur militance dans le domaine de la régulation des naissances. Ainsi, à partir de la problématique de la régulation des naissances, nous pouvons observer au début des années soixante deux réseaux, où par les recherches médico-scientifiques, statistiques et sociologiques, émerge une série d'études sur la sexualité que l'on peut considérer comme l'émergence de la sexologie au Québec⁵. Parce que celle-ci émerge dans un

⁴ Colette MOREUX, *Fin d'une religion?*, op. cit., p. 380. Italique et crochets dans le texte.

⁵ Cette approche nous est suggérée en partie par les sexologues universitaires actuels, tel André DUPRAS qui, avec ses collaborateurs-étudiants, a entrepris en 1986 une chronique sur «les débuts de la sexologie québécoise» dans le *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*. Leur but est de faire connaître les personnes qui ont contribué à l'émergence et au développement de la sexologie. L'intérêt de cette chronique est bien sûr de nous fournir des informations sur des acteurs particuliers, mais également de nous indiquer un souci récent de la part des sexologues universitaires de reconnaître chez ces acteurs, aux orientations et engagements divers, des pionniers de la sexologie. En effet, dans les documents des sexologues universitaires des années 70, très peu d'allusions ont été faites à des personnes de qui il fallait se distancer pour marquer la scientificité et l'objectivité de la discipline

contexte de militance, pour telle ou telle méthode de régulation des naissances, nous l'appellerons sexologie «militante».

Dans les pages qui suivent, nous présenterons donc les acteurs et groupes constituant chacun des réseaux, soit celui qui se constitue en lien avec et à l'intérieur de l'Église catholique, dont le mouvement Seréna est représentatif, et celui qui se constitue en réaction contre et à l'extérieur de l'Église catholique, notamment représenté par l'Association pour la planification familiale de Montréal et le Centre de planning familial du Québec.

3.1.2 Une sexologie catholique : le mouvement Seréna⁶.

Le premier réseau est celui d'une sexologie catholique. Cette appellation indique qu'à l'intérieur de la communauté catholique, il y a non seulement une morale sexuelle, mais qu'y émerge également une sexologie à travers l'étude pluridisciplinaire, mais surtout médicale, de la sexualité. Encore une fois, nous observerons ce changement culturel, mouvement et institutionnalisation, à partir d'itinéraires personnels.

Pour le Québec, il s'agit au départ d'individus très actifs aux plans social et chrétien tels Gilles et Rita Henry-Breault qui, en 1955, commencent à enseigner à leur maison familiale de Lachine une méthode de régulation des naissances qui puisse être conforme aux enseignements de l'Église catholique et plus efficace que la méthode Ogino-Knauss : l'interprétation de la courbe thermique. Voici une description de l'atmosphère qui y régnait :

naissante à l'université.

⁶ Nous nous limitons à étudier ce seul mouvement, conscients que la sexologie catholique peut également s'observer ailleurs, notamment dans le SPM.

Expérimentateur de laboratoire, [Gilles] étudie et sélectionne différents types de thermomètres, dessine des feuillets gradués où il sera facile aux "élèves" d'apprendre à inscrire leur courbe ou graphique thermique. [...] Chaque semaine la table familiale devient table d'écoliers où bravement, leur journée faite, des couples ouvriers, chrétiens ou non, viennent s'initier à une technique parfois aride mais qui leur permettra une vie sacramentelle fidèle et une vie amoureuse détendue ⁷.

Ils sont par la suite appelés à collaborer aux sessions du Service d'Orientation des Foyers et du Service de Préparation au Mariage, ainsi qu'aux retraites conjugales organisées par les pères Oblats à Ste-Agathe. C'est une époque où ces groupes adoptent une idéologie nouvelle qui «fait de la famille et du couple le lieu par excellence de l'épanouissement personnel, le lieu de l'amour, garanti par le dialogue des époux entre eux et des parents avec leurs enfants. C'est donc l'amour [...] et non plus "le devoir" qui assure l'harmonie et la stabilité du couple et de la famille, l'amour qui devrait permettre de transcender les antagonismes des sexes et des générations»⁸. Parallèlement, les Breault correspondaient avec des organismes catholiques familiaux belges et français⁹ qui, dans leurs revues, renseignaient également les couples sur la pratique de la méthode sympto-thermique, tout en mettant l'accent sur la

⁷ Jacques BAILLARGEON et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, *La régulation des naissances. Précis de la méthode sympto-thermique*, Montréal, Éditions du Jour, 1963, p. 16. Une telle description peut aujourd'hui susciter des railleries sur cette alliance du goupillon et du thermomètre, mais aussi, de sérieuses prises en considération telle celle de Sylvie CHAPUT dans «Écarts de température», *Critère*, no 40, (L'état des mœurs), automne 1985, p. 149-165; voir également l'observation de Danièle HERVIEU-LÉGER, à propos «d'une revendication d'un retour à la nature revalorisant à la fois le respect des cycles naturels de la vie et le droit des femmes à la fécondité (...)» que n'auraient pas reniés les commentateurs les plus orthodoxes d'*Humanæ Vitæ*, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p. 335.

⁸ Renée-B. DANDURAND, *Le mariage en question*, op. cit., p. 32.

⁹ Les BREault sont abonnés à la revue *Feuilles familiales* que publie Le Centre d'études et de consultations familiales de Bruxelles, ainsi qu'à la revue *Guérir*, revue de vulgarisation médicale française. Voir Rita HENRY-BREault, *Les idées nous viennent de la base. Historique de Seréna*, Ottawa, Seréna Canada, 1975, p. 6.

recherche médicale et éthique à propos de cette méthode. Pour les Breault, le défi devint alors de démontrer l'efficacité de cette méthode que leur expérience confirmait déjà.

En 1958, ils sont mis en contact avec le milieu médical par l'intermédiaire de l'aumônier de l'hôpital Notre-Dame de Montréal, l'abbé Jules Parenteau. Ils y rencontrèrent le docteur Claude Lanctôt ainsi que Suzanne Parenteau, soeur de l'aumônier, et étudiante en médecine. Le premier, attiré par la recherche et convaincu de l'approche préconisée par les Breault, décida de s'engager dans une étude scientifique de la validité de cette méthode, tandis que la deuxième débuta «des recherches sur les cycles menstruels et les signes d'ovulation afin de vérifier les fondements scientifiques de la méthode sympto-thermique»¹⁰. C'est avec eux, l'abbé Parenteau et un autre couple, que les Breault fondent le 7 avril 1962 le mouvement Seréna (SErvice de RÉgulation des NAissances), dont le but est «d'aider les couples désireux de trouver des solutions humainement et spirituellement acceptables aux problèmes posés par la régulation des naissances» et dont le moyen est «d'enseigner à tous les couples désireux de pratiquer la continence périodique pour la régulation des naissances, la méthode la plus fiable de connaissance du cycle menstruel féminin, la méthode sympto-thermique». C'est donc par les travaux de recherche¹¹ de Claude

¹⁰ André DUPRAS et Hélène DIONNE, «Les débuts de la sexologie québécoise. Suzanne Parenteau-Carreau et la sexologie naturelle», *Bulletin de l'Association des Sexologues du Québec*, vol. 9, no 1, mars 1987, p. 45.

¹¹ La première étude fut réalisée entre 1963 et 1965 et publiée par Seréna sous le titre *La méthode sympto-thermique*; en 1966, le Dr. LANCTOT participe à un groupe d'étude international mis sur pied par l'Organisation Mondiale de la Santé dont le rapport intitulé *Biologie de la régulation des naissances par la continence périodique* est publié par l'OMS, Genève, no 360, 1967; dans les années soixante-dix le Dr. LANCTOT et Suzanne PARENTEAU publieront «Étude internationale Fairfield sur l'efficacité de la méthode sympto-thermique de régulation des naissances. Résultats canadiens comparés aux résultats globaux», *La vie médicale au Canada-Français*, vol. 4, no 2, 1976, p. 143-153.

Lanctôt et de Suzanne Parenteau¹² que Seréna participe à l'émergence d'une sexologie qualifiée par André Dupras de sexologie «naturelle».

Le rayonnement de Seréna comme sexologie catholique dans les années 1963-1968 est dû, en bonne part, au travail d'un autre couple, celui d'Hélène Pelletier et de Jacques Baillargeon. Elle journaliste et lui médecin, ils écrivirent le premier manuel «canadien-français» sur la méthode sympto-thermique dont 65,000 exemplaires seront vendus¹³. Leur affiliation catholique est surtout mise en évidence par leur collaboration à la revue *Maintenant* où ils ont signé entre 1963 et 1966 cinq articles sur la question de la régulation des naissances¹⁴. Cette affiliation catholique se double, à l'heure du Concile et des travaux de la «Commission pontificale pour l'étude des problèmes de la population, de la famille et de la natalité», d'une appartenance au réseau progressiste de théologie morale et pastorale dans le domaine de la sexualité :

Désormais, la pensée de "gauche" se structure progressivement autour d'une remise en question de la notion traditionnelle de "nature". Elle conteste de plus en plus cette notion étroite qui exige de chaque acte de la sexualité humaine un caractère reproducteur, quand les sciences de l'homme et la réflexion phénoménologique lui assignent de plus en plus un primat au niveau des relations interpersonnelles. Pour la "gauche", l'enfant n'est plus l'excuse à l'amour, il en devient

¹² Signalons également l'article de Suzanne PARENTEAU «La femme et la religion : un point de vue des sciences de la santé» dans *La femme et la religion au Canada-français*, (sous la dir. d'Élisabeth J. LACELLE), Montréal, Bellarmin, 1979, p. 63-69.

¹³ Jacques BAILLARGEON et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, *La régulation des naissances. Précis de la méthode symtho-thermique*, Montréal, Les Éditions du Jour, 1963, 159 p. (Ce volume avait l'aval des autorités ecclésiastiques ainsi qu'en fait foi l'imprimatur signé par Paul GRÉGOIRE, alors vicaire général).

¹⁴ Dans *Maintenant*, «Pour une régulation chrétienne des naissances», no 14, février 1963, p. 51-53; «La méthode sympto-thermique», no 15, mars 1963, p. 87-88; «Vie de couple et continence périodique», no 16, avril 1963, p. 133-135; «Éducation populaire et régulation des naissances», no 18, juin 1963, p. 195-196; «Régulation des naissances», no 49, janvier 1966, p. 10-16.

plutôt l'effet : c'est un renversement total de la valeur¹⁵.

Si au Québec la sexologie catholique émerge ainsi de la base et y retombe en se déployant comme mouvement de conscientisation et de formation, il y a au même moment en Europe une sexologie catholique davantage «institutionnelle» qui, intégrée aux universités catholiques de Louvain (Belgique) en 1961 et de Lille (France) en 1962, se développe parallèlement aux mouvements de laïcs impliqués dans le renouveau conjugal. Suivant Pierre de Loch, on peut situer le point de départ de cette sexologie catholique «institutionnelle» en 1958, à l'occasion de la première Conférence catholique mondiale de la santé où le cardinal Suenens avait «lancé un appel aux médecins et aux chercheurs pour que se multiplient les travaux scientifiques susceptibles de trouver une solution moralement satisfaisante pour la régulation des naissances»¹⁶ : «A l'occasion de ce premier Congrès mondial, nous émettons le vœu que les chercheurs catholiques s'attellent, par ordre d'urgence, à ce problème vital pour la santé morale de nos foyers [...]. Que les Facultés de médecine de nos universités catholiques et nos laboratoires fassent effort, au besoin en commun, pour pousser ces recherches et établir des conclusions certaines»¹⁷.

En 1959, débuta une série de colloques annuels qui porteront le nom de «colloques internationaux de sexologie». En 1961, toujours à l'instigation du cardinal Suenens, est fondé l'Institut des sciences familiales et sexologiques de l'Université

¹⁵ Hélène PELLETTIER-BAILLARGEON et Jacques BAILLARGEON, «Régulation des naissances», *Maintenant*, no 49, 1966, p. 12. Dans cet article les auteurs font le point sur les travaux de la commission papale et les diverses tendances à l'oeuvre dans le catholicisme.

¹⁶ Pierre DE LOCHT, *Les couples et l'Église*, op. cit., p. 93-94

¹⁷ Extrait du discours du Cardinal SUENENS cité dans P. DE LOCHT, op. cit., p. 94.

catholique de Louvain, qui devint alors le centre de référence de la sexologie catholique.

Cet Institut fut créé [...] au sein de la Faculté de médecine sur la base de la collaboration entre les facultés de théologie, de philosophie, de sciences économiques, sociales, politiques, de droit, de médecine et de psychologie. L'intention qui présida à sa fondation fut de mettre en oeuvre une concertation constructive d'un certain nombre de disciplines afin de développer par la recherche, une étude aussi complète que possible des questions touchant à la sexualité, au couple et à la famille¹⁸.

Ce réseau de sexologie catholique, tant au Québec qu'en Europe, sera cependant fortement ébranlé lors de la parution de l'encyclique *Humanae Vitae* à la fin de l'année 1968. Pour les uns dans le sens d'une désaffection, et pour d'autres, tel Seréna, dans un engagement à faire triompher par delà la lettre de l'Encyclique non seulement l'esprit du Concile Vatican II, mais surtout leur propre conviction qui s'y trouvait confortée. À l'occasion d'une journée d'étude consacrée à l'encyclique *Humanae Vitae*, Rita Henry-Breault rappelle le climat qui régnait à Seréna :

la discussion avait été longue et acerbe, l'unité de pensée n'existait pas plus parmi nous à ce moment que dans l'Église universelle; nous cheminions ensemble pour mieux comprendre, pour mieux nous situer afin de pouvoir poursuivre le travail amorcé par Seréna. Il faut bien dire que l'Encyclique devenait garante de la validité de notre travail, mais dans notre milieu pluraliste et parmi des catholiques qui se remettaient en question, ce n'était pas nécessairement un avantage¹⁹.

¹⁸ D'après la «Chronique sur la formation sexologique», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 6, no 1, fév. 1984, p. 70. En 1962, un «Groupe d'études sexologiques et familiales» est aussi créé aux Facultés catholiques de Lille dont les cours ont été publiés sous le titre *Études de sexologie*, (sous la dir. du Dr. M. GAUDEFRY), Paris, Bloud et Gay, 1965, 454 p.

¹⁹ Rita HENRY-BREAU'LT, *op. cit.*, p. 80.

À propos d'un éditorial de Suzanne Parenteau et de Serge Carreau (époux de cette dernière) sur *Humanae Vitae*, elle rappelle qu'ils ne voulaient pas dicter d'attitudes mais d'abord de renseigner chacun sur la diversité de Seréna, avant de faire des réflexions en regard de la pluralité des positions du monde catholique face à la contraception. [...] Ils proposèrent aux moniteurs d'étudier l'encyclique, d'être en attitude de recherche, de respecter les tenants de l'opinion contraire.²⁰

Mais déjà, d'autres voix avaient commencé à se faire entendre, ainsi que le constate, en 1969, Suzane Parenteau, alors présidente nationale de Seréna :

Si les moniteurs Seréna font les autruches, QUI DANS NOTRE MILIEU, S'INTÉRESSERA À CETTE QUESTION (l'avortement), sauf quelques médecins, travailleurs sociaux et avocats qui la traiteront sur le plan professionnel, et quelques journalistes à sensation qui en illustreront les côtés scandaleux? Seréna est-il un mouvement d'arrière-garde qui enseigne à quelques couples traditionalistes comment ne pas avoir trop d'enfants indésirés, ou est-ce un service qui, à l'écoute de son milieu et connaissant les besoins des couples, essaie de créer un climat de responsabilité face à la fécondité?

Que cela nous plaise ou non – et tant pis pour nous si nous nous en apercevons dans dix ans – l'avortement et la stérilisation sont pour plusieurs des moyens de prévention des naissances. Ils ont leur place dans les manuels de contraception et j'ai entendu bien des gens en parler comme d'un contraceptif dans des émissions téléphoniques à la radio [...] ²¹.

3.1.3 Une sexologie «sécularisée» : le mouvement de planning des naissances.

Un deuxième réseau sexologique émerge dans les années soixante au Québec, celui de ceux et celles qui n'ont pas attendu *Humanae Vitae* pour critiquer les positions

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

²¹ Extrait d'un éditorial du *Bulletin de Seréna* (automne 1969), cité par Rita HENRY-BREAULT, *op. cit.*, p. 83.

de l'Église catholique et les méthodes «naturelles» de régulation des naissances. Nous l'appellerons sexologie séculière.

Pour l'illustrer, s'impose la figure de Serge Mongeau, qu'André Dupras a qualifié de représentant de la modernité sexuelle²². L'itinéraire de cet homme est des plus intéressant en ce qu'il s'enracine au point de départ dans une démarche volontairement chrétienne et aboutit en fin de parcours à une critique sévère et à une distanciation d'avec l'Église catholique. Alors qu'il venait de s'engager activement dans l'Association pour la planification familiale de Montréal, dont le but était de faire connaître et accepter la planification familiale et de rendre accessible les renseignements et techniques des différentes méthodes y compris les méthodes artificielles non acceptées par l'Église catholique, le couple Baillargeon écrivit ceci à son sujet :

L'option du docteur Mongeau et de son épouse invite particulièrement les chrétiens à la réflexion car il procède de l'évolution naturelle d'un engagement social total au sein des Chantiers de Montréal. Pour ce couple qui a choisi de fonder son propre foyer au milieu des taudis, d'exercer la médecine auprès des plus déshérités de la communauté, il ne peut s'agir que d'un choix éclairé par une charité qui se veut efficace et sans détours. [...] On peut cependant regretter que ce lourd défi à relever ne puisse, pour le moment, l'être dans les cadres d'une pastorale officiellement reconnue et que, pour faire face à leurs responsabilités de laïcs, il faille à plusieurs des nôtres aller oeuvrer "hors de la bergerie" [...] ²³.

Dans son récit auto-biographique, Serge Mongeau relate comment, dans les

²² André DUPRAS et Hélène DIONNE, «Les débuts de la sexologie québécoise. Serge Mongeau : un représentant de la modernité sexuelle», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 10, no 1, avril 1988, p. 46-49.

²³ Hélène PELLETIER-BAILLARGEON et Jacques BAILLARGEON, «Régulation des naissances», *op. cit.*, p. 16.

milieux populaires où il exerçait la médecine, il fut rapidement mis en contact avec le problème de la contraception et la décision qu'il a dû prendre : «Au cours de théologie professionnelle (2^e année de médecine), le Père Marcel Marcotte s.j. nous avait appris que le médecin n'avait jamais le droit d'offrir ou de suggérer quelque moyen de contraception que ce soit, mais à un moment donné [en 1964], j'ai décidé de faire le bond et d'appliquer une morale humaine et non une morale legaliste»²⁴.

À partir de ce moment, il joignit en octobre 1965 l'Association pour la planification familiale de Montréal mise sur pied l'année précédente par des anglo-protestants de Montréal et dont il devint le président. En cette même année, il quitte la pratique de la médecine pour s'inscrire au nouveau programme d'organisation communautaire de l'École de service social de l'Université de Montréal. En décembre 1965, il écrit dans le Magazine Maclean :

De tous côtés on se relance la balle au sujet de la limitation des naissances. Certains prêtres avouent tout simplement qu'ils ne savent quoi dire sur la question, d'autres rejettent toute la responsabilité sur les médecins. Et pourtant, les pauvres médecins catholiques, ils vont à la même messe que les autres et sont contraints de suivre la même morale. [...] Les méthodes permises par l'Église sont toutes fondées sur une entente conjugale peu commune et constituent même pour les couples qui s'entendent bien, un frein important à l'amour. [...] Actuellement les seules méthodes permises ouvertement par l'Église ne sont accessibles qu'à une certaine catégorie de personnes bien préparées. Espérons que les théologiens trouveront bientôt quelques substituts permettant d'autres méthodes plus praticables pour la population moyenne²⁵.

En 1967, il fonde le Centre de Planning familial du Québec. Parmi les

²⁴ Serge MONGEAU, *Adieu médecine, bonjour santé*, Montréal, Québec-Amérique, 1982, p. 24.

²⁵ Cité dans *Ibid.*, p. 30-31.

collaborateurs de ce centre, il y aura Gaston Gauthier qu'André Dupras considère comme un des pionniers de la sexologie québécoise²⁶. Il est en effet le premier québécois à avoir obtenu un diplôme en sexologie de l'Institut de Louvain. À son retour d'Europe, «il fait bénéficier les membres du Centre des enseignements souvent avant-gardistes qu'il a reçus à Louvain, surtout ceux concernant l'utilisation de la pilule anticonceptionnelle»²⁷. Ce centre deviendra, selon André Dupras, un lieu précurseur de la sexologie à venir :

le centre va participer à la professionnalisation des savoirs sur la planification des naissances et la sexualité par la formation des intervenants et intervenantes, la mise sur pied de services cliniques expérimentaux en planning familial et en sexologie basés sur une conception multidisciplinaire (biopsychosociale) de la contraception et de la sexualité, la réalisation d'activités de recherche et la collaboration internationale. Le C.P.F.Q. sera un agent privilégié de la spécialisation et de la professionnalisation des savoirs sexologiques en annonçant par son organisation et ses activités ce que sera la sexologie comme nouvelle discipline universitaire²⁸.

De 1965 à 1969, Serge Mongeau tiendra d'autre part, dans le *Photo-Journal* et *Québec-Presse*, une chronique hebdomadaire qui sera par la suite publiée aux Éditions du Jour sous le titre *Cours de sexologie*. De format de poche, les cinq volumes ont été réédités en plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires. En avril 1968, il est

²⁶ André DUPRAS et Mario LAPOINTE, «Les débuts de la sexologie québécoise. Gaston Gauthier, un sexologue généreux», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 8, no 3, oct. 1986, p. 71-75.

²⁷ *Ibid.*, p. 72. En 1967, G. GAUTHIER conçoit et implante au service d'éducation des adultes de la C.E.C.M. le premier cours d'éducation sexuelle crédité par le ministère de l'Éducation du Québec.

²⁸ André DUPRAS et Hélène DIONNE, «Les débuts..., Serge Mongeau...», *op. cit.*, p. 48.

également l'instigateur d'une émission radiophonique intitulée *Pour adultes seulement*, qui fut diffusée sur les ondes de CKVL (Montréal) cinq soirs par semaine, entre minuit et une heure, et plus tard, entre onze heures et minuit, et ce pour plus de deux années. «En lançant une telle émission, le Centre de planification familiale espérait fournir à une partie de la population l'occasion, d'une part d'acquérir des connaissances adéquates dans le domaine de la sexologie, d'autre part de réfléchir et d'évoluer à une époque où l'on assiste à une révision parfois déchirante de toutes les attitudes que nous possédions face à la sexualité»²⁹.

Sans avoir de chiffres quant à la cote d'écoute de cette émission, elle était dans la région métropolitaine sans doute très écoutée et appréciée si l'on en juge par les résultats d'un sondage effectué par le C.P.F.Q. en avril 1969. Sur un échantillon de 769 personnes âgées de 20 à 49 ans, 68 % étaient des femmes, et de ce nombre, 80% étaient des ménagères³⁰. Une note de la direction de la revue *Maintenant* indique que ce sondage permet de constater

1) l'expression d'un besoin important d'éducation populaire sur des réalités primordiales pour mener une vie sereine et épanouie dans le bouleversement des valeurs et [...] du rythme de vie qui transforment rapidement notre société et conditionnent le bonheur des gens; 2) la privation pour une couche de la population de services éducatifs qui les rejoignent vraiment et qui répondent adéquatement à ce besoin [...]. En outre, il apparaît ou bien que la majorité de l'auditoire de l'émission n'est pas rejointe par les initiatives existantes [...] S.P.M., S.O.F., mouvements familiaux, services d'éducation aux adultes [...] ou bien que ces organismes n'offrent pas dans le contenu et les modalités des services offerts, une formule convenant vraiment à cette partie de la population qui a droit elle aussi à des services éducatifs pour l'aider à mieux faire

²⁹ Serge MONGEAU et André CORMIER, «Pour adultes seulement», *Maintenant*, oct. 1969, p. 234.

³⁰ *Ibid.*, p. 234-238.

face aux problèmes complexes qu'engendre l'évolution de notre société³¹.

On a là, un exemple fort pertinent du rôle des médias, non seulement par la diffusion d'informations, mais également à titre d'acteur social participant à la dynamique du changement social, en faisant se rencontrer des leaders et la masse.

Si les sexologues reconnaissent Serge Mongeau comme un pionnier de la sexologie, celui-ci, malgré toute son action, ne s'est jamais considéré comme tel, et a même par la suite été très critique envers la sexologie universitaire qu'il juge trop individualiste : «le combat pour la libération sexuelle est politique; les sexologues le comprendront-ils à temps? ou dans leurs efforts pour convaincre de leur professionnalisme, essayeront-ils de devenir neutres et scientifiques? La science n'est jamais neutre, malgré toutes ses bonnes intentions [...]»³². Voilà qui explique, en partie sans doute, la raison pour laquelle il a décliné l'offre de se joindre à l'équipe professorale de l'UQAM en sexologie, mais surtout en quoi, la sexologie qu'il a néanmoins pratiquée peut être appelée «militante».

3.1.4 Des discours aux pratiques : la sécularisation de l'éthique.

Ainsi, dans le contexte des débats sur la régulation des naissances et d'une diversification des options en ce domaine, deux réseaux se sont formés pour répondre à la demande d'information et d'éducation sur la sexualité. Si le premier réseau, illustré ici par le mouvement Seréna, fruit de l'initiative de laïcs engagés dans l'Action catholique, s'inscrit à l'intérieur des balises fixées par l'Église, il importe de

³¹ *Ibid.*, p. 237-238

³² Serge MONGEAU, *Adieu médecine, bonjour santé*, op. cit., p. 174.

préciser que la valorisation des méthodes naturelles de régulation des naissances n'est pas pour eux une question d'obéissance aveugle à l'autorité pontificale, mais qu'elle résulte de ce qu'ils reconnaissent que ces méthodes ont une valeur en soi.

Le deuxième réseau, illustré ici par l'A.P.F.M. et le C.P.F.Q., a lui pris et signalé publiquement ses distances d'avec l'enseignement de l'Église. En 1969, Serge Mongeau publie notamment *Paul VI et la sexualité : réponse à l'encyclique Humanae Vitae*³³, où il montre que ce document est inadapté aux réalités modernes et fait fi de l'éclairage scientifique. L'année précédente, il avait publié avec Renée Cloutier un volume où ils défendaient le droit à l'avortement³⁴.

Si l'avènement et le développement du Centre de planning familial du Québec (qui succède en 1967 à L'A.P.F.M.), ainsi que l'utilisation croissante des méthodes artificielles de régulation des naissances peuvent être interprétés en termes d'un glissement d'une société aux repères religieux rigides à une société aux repères séculiers et souples, l'analyse des pratiques démontre, elle, que même pour les femmes chez qui l'appartenance catholique demeure importante, celle-ci n'est plus garante d'une observation stricte des règles de l'Église en ce domaine. Cette perte d'influence de l'Église augmentera, ainsi qu'en témoigne l'enquête de J. Henripin, où en 1971, «environ 80% des catholiques de moins de 35 ans sont en désaccord avec l'Église sur ce sujet. Mieux encore, presque les deux-tiers de celles qui se définissent comme étant religieuses et pratiquantes désapprouvent la position de l'Église dont elles sont des membres actifs»³⁵.

³³ Aux Éditions du Jour, 1969, 121 p.

³⁴ Serge MONGEAU et Renée CLOUTIER, *L'avortement*, Montréal, Éditions du Jour, 1968, 173 p.

³⁵ Jacques HENRIPIN et Nicole MARCIL-GRATTON, «L'avortement, la

Dans une étude réalisée en 1975 auprès de 192 couples utilisant les méthodes naturelles et auprès de 229 couples utilisant les méthodes artificielles³⁶, Denise Desmarceaux a démontré que :

bien que les utilisateurs des méthodes naturelles manifestent un plus grand attachement aux croyances religieuses que chez les utilisateurs des méthodes contraceptives [...], nous n'avons pas trouvé chez les utilisateurs des méthodes naturelles les manifestations d'une obéissance aveugle aux prescriptions de l'Église, ou une attitude fataliste d'acceptation de tous les enfants que Dieu enverrait, ou encore, les signes d'une opposition farouche aux courants de pensée actuels sur l'expression de la sexualité. Par ailleurs, nous n'avons pas découvert chez les utilisateurs des méthodes artificielles un rejet systématique des valeurs religieuses, de l'enfant et du mariage. Nous nous trouvons donc en présence de deux groupes dont les membres partagent un certain nombre de valeurs, mais à des degrés divers ³⁷.

Son enquête montre que «les engagements religieux ne conduisent pas à l'expression de légitimations du choix des méthodes naturelles en termes éthiques tels que la plus grande moralité de ces méthodes ou la nécessité aveugle d'obéir à l'Église sur ce point»³⁸. Si des couples utilisent encore les méthodes naturelles, les raisons religieuses ne sont plus exclusives, car il y a en a d'autres comme «la crainte d'effets secondaires attribués aux moyens artificiels contraceptifs [...] affinités entre des attitudes vis-à-vis le corps, la sexualité et la relation maritale»³⁹. À plus de quinze ans de distance, ces conclusions rejoignent celles de Colette Moreux que nous avons

contraception et la fécondité au Québec et au Canada», dans *La sexualité au Québec*, op. cit., p. 308.

³⁶ Ces couples ont été sélectionnés à partir des listes du Mouvement Seréna et de la Fédération du planning familial du Québec.

³⁷ Denise DESMARCEAUX, op. cit., p. 188-189.

³⁸ Ibid., p. 257.

³⁹ Ibid., p. 260.

évoquées dans le chapitre précédent.

De cela, D. Desmarteaux conclut que «les changements remarquables dans notre population font figure d'orientation sur la sécularité et la pluralité plutôt que d'une rupture radicale avec ce que certains ont appelé le régime de chrétienté des années précédentes. De telle sorte que c'est sur un continuum qu'il faudrait placer les groupes plutôt que de les situer à des pôles extrêmes et en opposition»⁴⁰. Ainsi, si au niveau des discours s'observent des options idéologiques différentes, l'étude des pratiques et de leurs motivations effectives nous incite, à l'instar de D. Desmarteaux, à ne pas insister sur une opposition entre les deux groupes, mais plutôt à faire ressortir un dénominateur commun. Celui-ci serait l'émergence d'une morale laïque qui, selon Jean-Guy Nadeau, peut tout aussi bien être une morale laïque chrétienne que laïque athée⁴¹.

Ce qui la caractérise, c'est qu'elle «se détermine pratiquement en opposition à la morale cléricale. [...] Mais c'est surtout quant à son *élaboration*, à son *authentification* et à sa *communication* que la morale laïque diffère de la cléricale»⁴². Pour le cas du mouvement séculier de planning familial, cette morale se définit en opposition à une morale de référence religieuse, et pour le mouvement Seréna, elle se définit non pas en opposition à une morale religieuse, mais plutôt en opposition à une morale cléricale, élaborée, authentifiée et communiquée par une cléricature.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Jean-Guy NADEAU, *op. cit.*, p. 240.

⁴² *Ibid.*, p. 240, 241.

La caractéristique commune de ces deux morales dites laïques est qu'elles font partie du retournement culturel, fruit de la sécularisation globale de la culture occidentale, où « nous sommes passés d'un univers stable et monocentrique à un univers mobile et polycentrique. [...] D'une culture de réception de la vérité et d'obéissance à l'autorité, on est passé à une culture d'expérience (ressenti personnel, vérification) et de recherche d'authenticité. [...] [Où] la vérité n'y est plus reçue, contemplée et répétée, mais elle y est élaborée, expérimentée »⁴³.

Ces distinctions nous permettent de comprendre pourquoi, dans les débats sur la régulation des naissances, les catholiques sont non seulement en désaccord entre eux, et surtout entre laïcs et clercs, mais qu'également, certains défendront au nom d'une morale laïque chrétienne (élaborée à partir de l'expérience des laïcs) les mêmes positions que des non-catholiques. Ce qui apparaît alors, est ce que F. A. Isambert a appelé la « sécularisation interne du christianisme »⁴⁴, où en matière d'éthique sexuelle, les pratiques tendent à correspondre au contexte ambiant de sécularisation de l'éthique. Et cette sécularisation se comprend alors en termes d'autonomisation du champ éthique par rapport au champ religieux.

Ainsi, au gré des débats relatifs à la régulation des naissances, un discours davantage marqué par les études bio-médicales tend à prendre le pas sur le discours moral traditionnel sur la sexualité. Cependant, il ressort que ce discours sexologique en émergence se veut au service d'une cause et que les recherches et réseaux d'information-éducation mis en place par leurs acteurs sont subordonnés à la

⁴³ Jean-Guy NADEAU, *op. cit.*, p. 238-239.

⁴⁴ François-André ISAMBERT, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, XVII, 1976, p. 573-589.

milittance éthique autour de diverses options sur la régulation des naissances.

Avec la sexologie militante, on assiste à la mise en place du champ sexologique. À propos des acteurs que nous avons présentés, on peut dire qu'ils participent d'un mouvement socio-sexologique dans la mesure où un nouveau discours sur la sexualité est de plus en plus porté par un mouvement social où on découvre les enjeux sociaux et éthiques que recèle la sexualité : notamment la démographie, les rapports hommes-femmes, la contraception, et l'éducation sexuelle. Cette étape porte donc en elle les germes de l'avènement d'un champ sexologique spécifique. Celui-ci, ainsi que nous l'avons signalé dans la première partie, renvoie à la constitution d'un corps de spécialistes, détenteurs d'un savoir sur un "produit", un "bien" pour lequel s'exprime de plus en plus une demande sociale. C'est ce à quoi nous permet d'assister la création de l'Institut de sexologie et d'études familiales de Montréal.

3.2 ÉMERGENCE D'UNE SEXOLOGIE "SAVANTE".

Dans cette section, nous allons maintenant nous attarder à l'émergence d'une sexologie "savante" qui voit le jour avec la création de l'Institut de sexologie et d'études familiales entre 1964 et 1969, ainsi qu'avec les travaux du premier groupe de recherche universitaire en sexologie à l'Université de Montréal. En voulant transcender les militances particulières pour n'en considérer qu'une seule, l'impératif libérateur de la connaissance scientifique, la sexologie commence alors à se constituer comme champ spécifique. Cependant, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, ce dernier ne se concrétisera pleinement qu'avec l'arrivée de la sexologie à l'Université du Québec à Montréal.

3.2.1 L'Institut de sexologie et d'études familiales.

L'histoire de l'ISEF que nous évoquerons ici souffrira sans doute du peu de ressources documentaires disponibles. En effet, aucun document de type administratif n'a été déposé dans l'une ou l'autre des bibliothèques nationales du Canada et du Québec. Le seul document enregistré au nom de l'ISEF est le texte du cours qu'a donné le professeur de littérature Réginald Martel sur «l'érotisme dans la littérature». La lecture de ce texte nous renvoie à un discours savant et érudit, dépourvu d'un quelconque intérêt pratique immédiat, autre que celui du connaître. C'est en glanant des informations dans de courts articles parus dans le *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, ainsi que dans des articles de presse, notamment du *Devoir* (1966-1969), que nous présentons ici le portrait de l'ISEF. L'histoire de cet Institut comporte deux principales périodes. La première, de 1963 à 1966, est celle de la phase expérimentale où l'organisme n'ayant pas de charte officielle opérait dans l'ombre; la deuxième est celle de l'incorporation officielle de l'ISEF et du développement et rayonnement de ses activités (1966-1969).

3.2.1.1 L'ISEF, première période.

L'ISEF est le premier regroupement québécois spécifiquement préoccupé par la sexologie. Son fondateur est le médecin Franz Manouvrier qui, arrivé au Québec à l'aube des années soixante⁴⁵, s'est impliqué entre 1960 et 1964 dans les cours de

⁴⁵ Dans «Les débuts de la sexologie québécoise. Franz Manouvrier : un ambassadeur de la sexologie», *Bulletin de l'Association des Sexologues du Québec*, vol. 9, no 5, nov.-déc. 1987, p. 40-41, les auteurs André DUPRAS et Lucie QUÉVILLON nous laissent savoir qu'en 1952, Franz Manouvrier étudiait la médecine à l'Université de Louvain et qu'il s'intéressait alors à la contraception. Aucune autre information biographique n'est apportée.

préparation au mariage «d'abord dans le quartier St-Henri, puis à l'Université de Montréal et enfin à l'Université Laval. Ses premiers cours ne sont pas tellement appréciés par les dirigeants du Service de préparation au mariage, parce qu'il refuse d'utiliser les documents du SPM, qu'il juge désuets, et qu'il s'oppose à séparer les filles des garçons lors des cours sur la sexualité. Ses idées avant-gardistes seront mieux accueillies en milieu universitaire»⁴⁶.

En 1963, il a l'idée de regrouper «autour de lui des personnes intéressées à partager leurs expertises dans le domaine de la sexualité»⁴⁷. On y retrouve plusieurs des personnes dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, telles le couple Breault, Gaston Gauthier, Suzanne Parenteau, ainsi que d'autres, comme Guy Brouillet, alors aumônier à l'Université de Montréal, le docteur Jean-Paul Gélinas, le psychiatre Camille Laurin et un avocat, Guy Perreault. Peu de temps après s'y joindront Jean-Yves Desjardins et Jean-Marc Samson qui, formés et diplômés en théologie, s'orientent vers l'étude de la sexualité du point de vue des sciences psychologiques et de l'éducation.

Sous l'impulsion de Franz Manouvrier et de Jean-Yves Desjardins, ce regroupement, déjà nommé *Institut de sexologie et d'études familiales*, voit «officiellement» le jour le 15 novembre 1964, en ouvrant à Vankleek Hill, petit village situé au sud-est de l'Ontario à proximité de la frontière inter-provinciale (Québec / Ontario), une première école de sexologie où se donnait une formation de quatre-vingt-dix heures réparties en six fins de semaine. «À l'époque, rappelle Jean-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

Yves Desjardins, le gouvernement du Québec n'aurait jamais consenti à accorder un permis pour ce genre d'école, tandis que celui d'Ontario n'offrait aucune opposition au projet. Évidemment la proximité de la frontière avait pour but le recrutement d'étudiants sur le territoire québécois⁴⁸.

Une anecdote rapportée par Cécile Roy-Fournier, qui fut de la première cohorte à suivre des cours intensifs à Vankleek Hill, nous en restitue l'atmosphère : «Comme nous devions demeurer dans le village pendant tout le stage, nos loisirs consistaient à fréquenter un restaurant chinois de Hawkesbury, et à occuper nos soirées par des jeux de société ou des discussions dans la salle commune. Des curieux venaient regarder par les fenêtres; on prétendait que nous pratiquions le nudisme. Il faut dire que le curé, du haut de sa chaire, ne nous avait pas assuré de sa bénédiction»⁴⁹.

3.2.1.2 L'ISEF, deuxième période.

Devant la demande croissante pour suivre la formation offerte par l'ISEF, surtout de la part d'enseignants et de travailleurs sociaux, l'Institut n'eût pas de difficulté à obtenir au début de l'année 1966 un permis d'opération du Québec. Il s'établit alors dans des locaux situés à l'Institut de Réhabilitation de Montréal. Lors d'une conférence de presse organisée pour «expliquer ce qu'est véritablement un Institut de sexologie», les organisateurs le précisent ainsi :

La sexologie n'est pas un courrier du coeur, ni une panacée pour se défouler. C'est une discipline humaine authentique et

48 Sylvie CANTIN, «La sexologie dans la force de l'âge? Entrevue avec Jean-Yves Desjardins», *Bulletin de l'Association de Sexologues du Québec*, vol. 6, no 2, juin 1984, p. 79.

49 Cécile ROY-FOURNIER, «Etre sexologue au Québec», *Bulletin de l'Association des Sexologues du Québec*, vol. 9, no 3, nov.-déc. 1987, p. 9.

non un pâle reflet ou une vulgarisation de la psychologie, de la sociologie ou de la médecine. L'Institut qui jusqu'ici n'a été qu'un Institut voué à la recherche se propose l'étude du comportement psycho-sexuel de l'homme, laquelle étude ne peut se réaliser que dans la mesure où la biologie, la criminologie et même la théologie, collaborent à rassembler leurs connaissances sexologiques. [...] L'Institut veut être un carrefour de renseignements utiles, de recherches, de conseils, et d'investigation ouvert à tous ceux qu'intéresse de loin ou de près la sexologie de l'homme et de la femme. [...] Multiconfessionnel, l'Institut groupe déjà des catholiques, des protestants, des juifs, des agnostiques. Il ouvrira ses portes à tous ceux qui par leurs préoccupations ont besoin d'une base de formation en sexologie ⁵⁰.

C'est donc dans une perspective d'interdisciplinarité et de pluralisme culturel que les promoteurs de l'ISEF vont s'engager dans deux types d'activité, la recherche et la formation. D'une part, la recherche :

L'Institut compte surtout effectuer des enquêtes dans le milieu québécois afin de connaître les problèmes de comportement du couple, les soucis des familles, les malaises qui prennent actuellement racine dans la famille. [...] Pour le moment les questions qui retiennent l'attention des directeurs sont : l'abrogation de l'article de loi interdisant la vente légale des contraceptifs, la loi sur l'adoption dans chaque province, et l'influence maternelle très puissante qui continue de s'exercer au Québec sur la famille ⁵¹.

D'autre part, la formation, qui par le biais de conférences publiques cherchera à être un «travail en profondeur d'éducation» et qui par la «formation de conférenciers compétents aux principes moraux élevés [qui] seront appelés, souhaite le directeur, à enseigner dans les écoles normales, les séminaires, les facultés de médecine»⁵².

⁵⁰ Solange CHALVIN, «Création à Montréal d'un Institut de sexologie et d'études familiales», *Le Devoir*, 2 avril 1966, p. 14.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

Enquêtes et formation, voilà bien deux types d'activités qui cadrent avec la fonction de l'université. Et si les enquêtes, ainsi que nous le verrons plus loin, vont surtout se réaliser à l'intérieur du milieu universitaire, la formation eut bel et bien lieu à l'Institut.

Des spécialistes des disciplines les plus diverses comprenant la psychologie, la gynécologie, la médecine, la psychanalyse, le droit et même la philosophie, donnent des cours de fin de semaine. Ces cours poursuivent un triple objectif, aider les enseignants et animateurs sociaux à acquérir une vision globale de la sexualité, les préparer à se pencher sur le problème de l'éducation sexuelle dans notre société, et enfin donner à un certain nombre le goût de poursuivre des études plus avancées dans ce domaine ⁵³.

Le diplôme qui couronnait cette formation n'était cependant pas reconnu par le ministère de l'Éducation du Québec pas plus que par les universités. Pour Franz Manouvrier, cela était dans l'ordre des choses, l'Institut devant d'abord faire ses preuves. En février 1968, l'ISEF «annonce officiellement la création d'un cours formel de sexologie au niveau universitaire»⁵⁴. Ce cours, d'une durée d'un an (450 heures), conduirait «à l'obtention d'un diplôme en sexologie, première étape vers la licence qui consacrera les premiers sexologues en Amérique du Nord»⁵⁵.

La reconnaissance universitaire n'étant pas encore obtenue, F. Manouvrier fait encore preuve de patience en déclarant : «nous procédons par étape, suivant en cela la même progression que la psychologie par exemple quand elle a accédé au niveau

⁵³ «La sexologie, une science indispensable que devraient posséder tous les enseignants», *Le Devoir*, 19 mai 1967, p. 11.

⁵⁴ Renée ROWAN, «Création, dès septembre, de cours de sexologie universitaire», *Le Devoir*, 15 février 1968, p. 11.

⁵⁵ *Ibid.*

universitaire»⁵⁶. Dans l'esprit du fondateur de l'ISEF, cette formation s'adresse d'abord à des maîtres qualifiés qui pourront enseigner la sexologie aux niveaux primaire et secondaire. Plus tard, il envisage de prolonger ce cours de deux autres années afin de former des personnes qui pourront intervenir comme consultants et dont le rôle en milieu scolaire «sera de surveiller la maturation sexuelle des élèves qui leur seront confiés, ainsi que des professeurs»⁵⁷. Ce dernier projet de F. Manouvrier se réalisera en partie dans le développement ultérieur des programmes de sexologie de l'UQAM que nous étudierons dans une section suivante. Ceux-ci ne peuvent se comprendre qu'en relation avec ce qui les a précédé, en l'occurrence, les activités de l'ISEF.

3.2.1.3 Une vision globale de la sexualité : sexologie ou sexosophie?

Au plan thématique, il ressort que «le mérite de ces ouvriers de la première heure a été d'aborder la sexologie dans une vision globale de l'être humain, se démarquant ainsi du courant sexologique médical français, uniquement préoccupé par les symptômes et les dysfonctions des mécanismes reproducteurs»⁵⁸. Cette vision globale de la sexualité a été particulièrement explicitée dans un livre écrit conjointement par Franz Manouvrier et André Moreau, *La médiation sexuelle*⁵⁹. Ce livre veut, selon l'expression des auteurs, «frapper l'esprit en lui dévoilant les arcanes

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cécile ROY-FOURNIER, *op. cit.*, p. 9-10.

⁵⁹ Franz MANOUVRIER et André MOREAU, *La médiation sexuelle. Essai d'interprétation philosophique de la sexualité*, coll. «sexologies», Montréal. Librairie Liaisons, 1969, 157 p.

d'une science nouvelle qui n'a jamais été traitée de façon exhaustive, tant sur le plan thématique que sur le plan expérimental ou clinique»⁶⁰.

Par ce jeu du dévoilement, les auteurs situent leurs propos dans une perspective initiatique, voire ésotérique : «Chacun de nos paragraphes a une vie propre. La plupart semblent très clairs. Mais nous recommandons la prudence, car souvent ce qui est simple est ésotérique»⁶¹. Ainsi, sont juxtaposés sans suite cohérente trois cent quatre paragraphes numérotés, dont voici quelques exemples portant sur la sexologie et la sexualité⁶² :

La sexologie est la science de la sexualité (1)

La sexologie est une science dont le surgissement est radicalement inconditionné (2).

Elle doit pouvoir comprendre son rôle, non seulement du point de vue purement scientifique, mais aussi du point de vue philosophique qui est strictement positif. En prenant conscience de son unité, elle ne peut qu'étendre sa compréhension de la sexualité à l'ensemble du phénomène humain. À cette fin, la sexologie ne s'imposera comme une science qui suffit aux exigences de sa méthode qu'en devenant une vision intégrale de l'homme et de l'univers (7).

On constate alors l'existence d'une sexualité originaire qui anime au nom d'un principe d'harmonie et d'expansion la totalité de l'être humain, qui influence la structure même de la perception érotique et de l'expérience vécue en général (13).

La sexologie doit donc étudier le rôle de la conscience dans le développement de la sexualité de façon à mettre à jour les motivations secrètes du comportement à la lumière de la libre responsabilité. La sexualité n'est pas l'expression d'une substance inaccessible, elle constitue la signification que l'homme donne à sa vie (20).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁶¹ *Ibid.*, p. 9.

⁶² Les chiffres entre parenthèses correspondent aux numéros des paragraphes.

La connaissance sexologique a pour base l'intuition de l'humain et cela suffit à lui donner une dimension qui fonde son crédit auprès des autres formes du savoir (27).

Que représente donc la sexualité du point de vue de son surgissement en nous? Elle représente une intuition de l'Absolu dans la mesure où elle se compare à l'émotion ressentie devant le sacré (53).

La sexologie représente une science complète qui se veut conformée scientifiquement, coordonnée philosophiquement, orientée techniquement, c'est-à-dire en fonction du destin de l'homme. Elle assiste au dévoilement de la sexualité qui s'incarne comme une religion intérieure reliée aux viscères, alimentée par des pulsions qui nous rappellent l'origine divine de l'homme et couronnée par le sentiment rationnel de notre appartenance à une communauté (63).

Ces quelques citations suffisent ici à démontrer que leur discours en est un de **sexosophie** plutôt que de sexologie proprement dite. Si le suffixe **logie** vient situer la sexologie comme une connaissance du type de celle que procurent les diverses sciences humaines, le suffixe **sophie**, lui, inscrit la sexosophie comme une connaissance de type philosophique; ce à quoi renvoie d'ailleurs le sous-titre de leur volume, *Essai d'interprétation philosophique de la sexualité*.

Ainsi, ce que Manouvrier et Moreau décrivent comme sexologie pourrait davantage s'apparenter à une «sexosophie». Dans un article intitulé «Sexosophy : a new concept»⁶³, John Money distingue en effet sexologie et sexosophie : «Sexology was borne of moral philosophy and theology so recently that it is still, to paraphrase William Wordsworth, trailing clouds of glory whence it came. The clouds of genesis need a name, and that name should properly be sexosophy. Sexosophy comprises the philosophy and the moral principles of the male/female relationship. Sexology is the

⁶³ John MONEY, «Sexosophy : a new concept», *Journal of the sex research*, no 18, 1982, p. 364-367.

science of that relationship»⁶⁴. Bien que Money ait écrit cet article plus d'une douzaine d'années après la parution du livre de Manouvrier et Moreau, et sans vraisemblablement avoir lu cet ouvrage, sa distinction nous éclaire rétrospectivement

La clef nous permettant de définir la sexosophie nous est cependant donnée par un des commentateurs de leur livre, Jacques Flamand, dont la moitié de son volume *Le sexe et la personne* est consacrée au rapport entre le philosophie et la sexualité⁶⁵. Bien que ne mentionnant pas le terme de sexosophie, il nous le suggère lorsqu'il signale l'ouvrage de Manouvrier et Moreau comme un exemple de discours faisant de la sexualité *un lieu philosophique*. Plus qu'une philosophie de la sexualité, leur discours donne à penser qu'une véritable philosophie serait celle qui

centrée sur l'homme et l'homme total, intègre la sexualité dans sa réflexion. [...] Après avoir été objet de mythe ou de culte, la sexualité est devenue une simple affaire de naturalisme, surtout dans nos sociétés occidentales. Les sciences explicatives positives se sont cru et se croient encore souvent omnipotentes et omniscientes. On a voulu démythifier et on a matérialisé. La description, la mesure, la quantification ont une place utile, indispensable même, mais elles ne sont pas tout. Mais elles ne peuvent remplacer le point de vue du *tout* que seul peut apporter la philosophie. Celle-ci situera la sexualité en regard de l'homme total, c'est-à-dire de l'homme libre, s'auto-constituant, tout en étant à la recherche de valeurs dignes de sa spiritualité. La sexualité pourra alors apparaître comme la condition et même le lieu de l'expérience problématique et métaphysique⁶⁶.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 364.

⁶⁵ Jacques FLAMAND, *Le sexe et la personne. Approche personnaliste*, coll. «Sentiers», Privat, Toulouse, 1972, p. 11-41. Signalons également que dès la sortie du livre de MANOUVRIER et MOREAU, J. FLAMAND en avait fait un substantiel compte-rendu «En marge d'un livre récent. La médiation sexuelle : un livre neuf», *Le Devoir*, 15 décembre 1969, p. 4, dans lequel étaient présents les principaux points qu'il développe dans le livre pré-cité.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 20-21.

Et, en citant plusieurs paragraphes de Manouvrier et Moreau, il montre alors que

la sexualité est un *lieu philosophique* car elle pose à l'homme le problème de l'ouverture à autre que lui; elle pose la question du sens de l'expérience et de la vie humaines. La sexualité peut être ainsi le lieu de l'expérience philosophique – voire mystique – accessible à tous, encore que chacun n'en comprenne pas la profondeur de la signification. [...] Chacun, grâce à sa propre vie sexuelle – pratiquée et réfléchie – a le moyen d'entrer en communication, mieux : en communion avec autrui, voire avec le "Transcendant". En ce sens, la sexualité peut être dite médiatrice entre le moi et le toi, entre l'individu et l'autre [...] entre l'individu et le cosmos ⁶⁷.

Ainsi, du projet «savant» de l'ISEF au glissement sexosophique, s'observe la dynamique en jeu dans le champ de la manipulation symbolique, à savoir le dissolution des frontières du champ religieux traditionnel et la recomposition du champ éthique. Par cette orientation «sexosophique», nous comprenons qu'une certaine rupture ait pu se produire à l'ISEF entre certains de ces membres. En effet, dans le contexte de la fin des années soixante, une telle approche s'éloigne de la sexologie que mettent en forme ceux qui déjà, tel un Jean-Yves Desjardins, œuvrent à l'université et y préparent son entrée officielle. Celle-ci ne pourra se faire qu'au prix d'une prétention à une scientificité que les auteurs de *La médiation sexuelle* auraient eu du mal à afficher.

3.3 CONCLUSION SUR LA SEXOLOGIE PRÉ-UNIVERSITAIRE.

Ce que nous avons identifié comme sexologie militante et sexologie savante renvoie moins à l'établissement d'une discipline scientifique qu'au déploiement d'un

⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

discours sur la sexualité où s'exprime, ainsi que l'a développé Michel Foucault dans son *Histoire de la sexualité*⁶⁸, une double volonté. Mieux connaître la sexualité et l'encadrer dans une vision socio-anthropologique particulière, soit celle qui veut demeurer dans les balises de la vision catholique (Seréna), soit celle qui participe d'une vision séculière où notamment le lien entre procréation et sexualité cher au catholicisme est dissocié (A.P.F.M. et C.P.F.Q.), soit, enfin, celle qui participe d'une phénoménologie de l'être sexué (Manouvrier et Moreau).

En véhiculant et proposant diverses visions de la sexualité et différents modèles de conduite, les acteurs qui suivent ces orientations participent à la transformation du champ de la manipulation symbolique de la sexualité dans les années soixante. Tout est alors en place pour que se jouent dorénavant sur la scène universitaire, le développement de la sexologie et la constitution d'un champ sexologique spécifique. Reste à voir si la sexologie universitaire échappera à l'écueil de la militance éthique et au piège de la sexosophie, en d'autres termes, à saisir dans quelle mesure et comment elle et ses acteurs participent aux transformations du champ de la manipulation symbolique de la sexualité dans les années soixante-dix et quatre-vingt?

3.4 UN ÉPISODE INTERMÉDIAIRE : LE GROUPE DE RECHERCHE SEXOLOGIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL.

Avant d'aborder l'étude de l'institutionnalisation de la sexologie à l'UQAM, il convient de rappeler un épisode intermédiaire entre ceux de l'ISEF et de l'UQAM

⁶⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, coll. «Bibliothèque des histoires», Paris, Éditions Gallimard, 1. *La volonté de savoir*, 1976, 211 p.; 2. *L'usage des plaisirs*, 1984, 287 p.; 3. *Le souci de soi*, 1984, 286 p.

auquel participe un acteur qui fut tout aussi présent à l'ISEF qu'il le sera à l'UQAM par la suite, Jean-Yves Desjardins. L'itinéraire de ce dernier le consacre comme pionnier, voire comme initiateur et fondateur de la sexologie universitaire québécoise.

Participant activement aux premières années de l'ISEF, Jean-Yves Desjardins quitte ce regroupement pour former en 1966-1967 un groupe de recherche sexologique au département de criminologie de l'Université de Montréal – où il sera d'ailleurs diplômé à la maîtrise en 1968 et au doctorat en 1970 –, auquel participeront d'ailleurs deux autres futurs professeurs de sexologie de l'UQAM, Claude Crépault et Robert Gemme. Ce groupe sera sous la responsabilité administrative du professeur Denis Szabo.

Leur principale réalisation est une enquête sur les valeurs, attitudes et pratiques sexuelles des jeunes montréalais de 16 à 18 ans, ainsi que sur les attitudes des parents envers le comportement sexuel de ces jeunes – ce qui correspond aux projets de recherche que voulait réaliser l'ISEF –. La publication des résultats de l'enquête dans les médias a suscité de vifs remous tant dans le grand public que chez divers intervenants. En effet, *La Presse* du 20 septembre 1969 titre en première page «Rapport explosif sur les pratiques sexuelles des jeunes»⁶⁹, alors que dans *Le Devoir*, deux comptes-rendus de cette enquête sont publiés les 20 et 25 septembre sous les titres «Une enquête sur la sexualité : le fossé se creuse entre parents et enfants» et «Quand elle parle de sexualité, la mère risque fort de n'être plus écoutée»⁷⁰. Le 27 septembre, *Le Devoir* renchérit avec un dossier pleine page intitulé «Epilogue à l'enquête sur la

⁶⁹ L'auteur de l'article est Pierre VENNAT.

⁷⁰ Ces deux articles sont écrits par Gilles PROVOST, le premier à la p. 9, et le deuxième à la p. 11 des dates mentionnées.

sexualité des jeunes montréalais de 16-18 ans.⁷¹ Cette enquête est présentée comme une

étude encore plus complète que le rapport Kinsey, ce best-seller des pratiques sexuelles américaines : alors que le rapport Kinsey était uniquement centré sur le comportement sexuel des Américains, le travail du Groupe de recherche sexologique de l'Université de Montréal aborde deux autres dimensions du problème : les attitudes des adultes face aux activités sexuelles des jeunes et l'éducation, où plutôt le manque d'éducation sexuelle au Québec, deux dimensions négligées par le rapport Kinsey ⁷².

Et plus que les pratiques sexuelles des jeunes que révèle l'enquête, à savoir par exemple que 33% des garçons et 11% des filles ont déjà eu des relations sexuelles complètes avant 18 ans, c'est ce que les enquêteurs découvrent dans l'attitude des parents qui provoque le plus de contestation. Dans le dossier publié dans *Le Devoir*, les journalistes Solange Chalvin et Renée Rowan présentent les réactions de parents ainsi que celles de deux experts, le Dr. Gilles Lortie, psychiatre et directeur médical de l'Institut Albert Prévost, et Jeannine Guindon, psycho-éducatrice et directrice du Centre d'orientation et du Centre de psycho-éducation.

Les parents sont choqués par le portrait du monde adulte que l'enquête révèle : «un monde adulte arriéré, peu compréhensif et punitif»⁷³ ainsi que le véhicule ce résultat rapportant «qu'un adulte sur cinq voudrait que la fille qui se masturbe soit emprisonnée ou placée de force dans un hôpital»⁷⁴, ou encore ce commentaire des

⁷¹ Par Solange CHALVIN et Renée ROWAN, p. 20.

⁷² Pierre VENNAT, «Un rapport explosif...», *La Presse*, 20 sept. 1969 p. 1.

⁷³ Solange CHALVIN et Renée ROWAN, «Epilogue à l'enquête sur la sexualité...», *Le Devoir*, 27 sept. 1969, p. 20.

⁷⁴ Pierre VENNAT, *op. cit.*, p. 2.

enquêteurs sur l'attitude des parents qui ont répondu au questionnaire «les hommes riaient, les femmes étaient gênées»⁷⁵.

À propos de ce portrait du monde adulte, le psychiatre Gilles Lortie fustige les artisans de l'enquête : «Des enquêteurs qui se veulent objectifs et sérieux n'ont pas à porter de jugement sur aucune partie en question ni sur le comportement des jeunes, ni sur celui des adultes. On a l'impression que les enquêteurs se moquent littéralement des parents en signalant par exemple qu'ils ont ri au moment de remplir le questionnaire»⁷⁶. Pour sa part, Jeannine Guindon conteste l'image de la mère qui résulte de cette enquête. De plus, elle «met également en doute le point de vue des enquêteurs du groupe de recherche sexologique de l'Université de Montréal qui a voulu niveler le comportement sexuel de l'homme et de la femme»⁷⁷ et s'étonne que de telles statistiques soient utilisées en «négligeant de les situer dans l'ensemble de la personne humaine».

La divulgation des résultats de cette enquête n'a donc pas été sans répercussions et Jean-Yves Desjardins, coordonnateur de cette recherche, a dû assumer la responsabilité de la publication hâtive des résultats. Mais ce qui est intéressant pour notre étude, c'est le fait que la publication de ces résultats coïncide avec son départ de l'Université de Montréal et son arrivée à l'UQAM où il devient en septembre 1969 responsable de la section sexologie. Une telle publicité à cette enquête de type sexologique n'est-elle pas de nature à servir de munitions à ceux qui entendent

⁷⁵ Gilles PROVOST, article du 20 sept. p. 9.

⁷⁶ Solange CHALVIN et Renée ROWAN, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁷ *Ibid.*

développer un nouveau champ d'étude tout autant qu'à ceux qui s'y opposent?

Ce que nous pouvons conclure de cet épisode est que s'y dessinent déjà les conflits de légitimité entre ceux qui prétendent oeuvrer à l'avancement d'une nouvelle science et ceux qui, de leur lieux respectifs, prétendent aussi avoir la compétence pour étudier le comportement sexuel. En cela, cet épisode est exemplaire de la constitution d'un champ qui renvoie à un rapport de forces entre diverses instances dont l'enjeu, précisions-nous dans la première partie, est la définition des limites mêmes de ce champ, de ses enjeux et des règles du jeu, ce à quoi continuera de s'affairer Jean-Yves Desjardins et ses futurs collaborateurs dans l'institutionnalisation de la sexologie à l'UQAM.

CHAPITRE QUATRIEME

LES DÉBUTS DE LA SEXOLOGIE À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTREAL : L'ENTRÉE DANS L'ADVERSITÉ

4.1 CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE

4.1.1 La création de l'UQAM.

Selon les axes théoriques que nous avons présentés dans la première partie, l'avènement de la sexologie à l'université s'inscrit comme institutionnalisation de ce que portait le mouvement social antérieur dont nous venons d'étudier l'évolution au cours des deux chapitres précédents. En effet, l'institution universitaire devient à la fin des années soixante un lieu privilégié de reconduction des diverses demandes sociales en de nombreux domaines. La soif de connaissance jumelée aux besoins grandissants de formation permet à l'université et ses agents de jouir d'une grande crédibilité, de la légitimité. Ainsi que le souligne le sociologue Marcel Fournier,

l'université se transforme en une grande organisation qui, constituée de multiples départements et composée de milliers de professeurs, devient un centre d'élaboration des connaissances scientifiques et de formation d'une main-d'œuvre hautement qualifiée. La spécialisation et la professionnalisation des savoirs touchent progressivement tous les secteurs de la vie intellectuelle : non seulement la connaissance et la gestion des ressources naturelles mais aussi celle des affaires collectives et de la conduite des vies personnelles¹.

C'est dans ce contexte que l'Assemblée Législative québécoise adopte le 8 décembre 1968 la loi 88 créant l'Université du Québec, et qu'est créée en 1969, dans le

¹ Marcel FOURNIER, «Culture et politique du Québec», *op. cit.*, p. 72.

cadre de cette loi, l'Université du Québec à Montréal. Un analyste du développement universitaire québécois rappelle ici l'esprit qui a présidé à la fondation de l'UQAM : « Mise en place par certains Pères de la Révolution tranquille, désireux d'assurer la démocratisation et la modernisation de l'institution universitaire, l'UQAM a été structurée en réaction contre les carences des universités québécoises traditionnelles. Pour eux, c'était à la fois la contre-université, l'université nouvelle et l'institution universitaire modèle de demain »².

Ce caractère novateur de l'UQAM permettra que la sexologie puisse y entrer d'abord sans trop de difficultés. Mais lorsque viendra le temps d'y faire son nid, c'est-à-dire de se constituer en un champ spécifique autonome en créant un département (que nous étudierons dans ce chapitre), en développant au fil des ans des programmes de premier et de deuxième cycle de plus en plus spécialisés (ch. 5), et en intervenant activement dans des débats à portée sociale tel celui de l'éducation sexuelle (ch. 6), les oppositions et résistances seront très vives tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'enceinte universitaire. Mais avant de procéder à l'étude de ces trois dossiers, et afin de mieux suivre le déroulement des événements concernant le développement de la sexologie à l'UQAM, il convient de présenter les structures organisationnelles de l'UQAM et d'en expliciter les principales caractéristiques.

² Denis BERTRAND, *Profil organisationnel de l'UQAM. Approche théorique et étude comparée*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 102.

4.1.2 Notes sur les structures administratives de l'UQAM³.

En effet, le caractère novateur de l'Université du Québec, et de ses constituantes telle l'UQAM, se traduit notamment au niveau des structures organisationnelles qui diffèrent de celles des universités déjà établies. La première distinction renvoie à la dissociation entre la gestion des programmes d'études (élaboration, planification, gestion des dossiers des étudiants, évaluation) et la gestion des activités du corps professoral. Au premier cycle, la première est sous la responsabilité du module. Celui-ci est «un organisme qui correspond aux programmes d'étude dont il a la responsabilité, au groupe d'étudiants qui poursuivent le cheminement prévu par ces programmes, au groupe de professeurs qui conseillent ces étudiants et leur enseignent, et à des personnes extérieures à l'Université qui relient le module au milieu professionnel ou social concerné»⁴. Le conseil du module est composé «d'au moins trois et d'au plus six professeurs parmi lesquels le directeur du module, d'un nombre égal d'étudiants, désignés par et parmi les étudiants du module ainsi que de personnes extérieures à l'Université dont le nombre doit être inférieur ou égal au quart du nombre d'étudiants et de professeurs»⁵. C'est l'instance qui décide du curriculum et du profil des cours nécessaires à l'obtention d'un diplôme de baccalauréat (90 crédits) ou d'un certificat (30 crédits) dans un domaine donné. C'est également le conseil du module

³ Les définitions et renseignements concernant les structures administratives de l'UQAM sont tirés du *Règlement des études de premier cycle, Règlement no 5*, secrétariat général de l'UQAM, septembre 1987, ci-après *R.E.P.C.; R., no 5*; et du *Règlement général de régie interne, Règlement no 2*, secrétariat général de l'UQAM, septembre 1983, ci-après *R.G.R.I.; R., no 2*.

⁴ *R.E.P.C.; no 5*, art.1.4.1, p. 2.

⁵ *Ibid.*, art. 1.5.2, p. 2.

qui est responsable de l'évaluation des programmes dont il a la charge. Selon les besoins établis, le module adresse des demandes de service aux départements concernés. L'instance regroupant plusieurs modules est appelée la **famille**. Par exemple, les modules d'histoire, de sociologie et de sciences politiques sont regroupés dans la famille des sciences sociales; ceux de l'enseignement au pré-scolaire et à l'élémentaire, au secondaire et de psycho-éducation feront partie de la famille de la formation des maîtres. Le comité de coordination de la famille, composé des directeurs de module et du vice-doyen des études de premier cycle, a le mandat «de déterminer les priorités de la famille et de coordonner les axes de développement de ses programmes»⁶.

Le **département** est pour sa part le regroupement des professeurs d'une même discipline, de disciplines regroupées ou d'un champ d'études. Il gère la répartition des charges d'enseignement et de recherche en fonction des ressources dont il dispose et des demandes auxquelles il doit répondre. Chaque département élabore la banque de cours qu'il peut offrir et dont la liste sert aux modules à élaborer les programmes d'études. À cet effet, il doit «coopérer à l'élaboration des programmes et l'organisation rationnelle de l'enseignement de la discipline; [et] dispenser les enseignements de la discipline requis par les programmes»⁷.

La **section** est aussi un regroupement de professeurs qui, pour une raison ou une autre, ne peut être constitué en département; soit que le nombre de professeurs est insuffisant, soit qu'ils sont réunis par un programme d'étude spécifique mais qui

⁶ *Ibid.*, art. 1.3.2, a), p. 2.

⁷ *Ibid.*, art. 1.8.2, b), c), p. 4.

exige des ressources disciplinaires diversifiées, ou encore par un programme d'étude dont la reconnaissance de la discipline pose problème. C'est en quelque sorte un mini-département, dépourvu des statuts et pouvoirs propres à un département tels que le pouvoir de créer des cours, embaucher du personnel, planifier les programmes d'études des deuxième et troisième cycle. La section a, par exemple, la responsabilité de la mineure (30 crédits) d'un programme dont la majeure (60 crédits) renvoie à un autre département. Ainsi, comme il n'y aura pas de département de sexologie avant 1974, c'est la section sexologie qui est responsable des cours de sexologie dispensés dans le programme de baccalauréat en éducation-sexologie au secondaire. Lorsque l'enseignement de la sexologie se développera au point de pouvoir devenir une majeure et éventuellement un programme autonome (baccalauréat sp. en sexologie), le besoin de créer un département de sexologie se fera de plus en plus sentir.

Selon cette double structure, module versus département / section, il peut donc exister un module qui gère un programme d'études sans qu'il y ait un département correspondant. Il structure alors son programme à partir de plusieurs listes de cours de différents départements. Par exemple, à l'Université du Québec à Trois-Rivières, trois cours de psychologie au département de psychologie, deux cours de physiologie au département de biologie, trois cours de récréologie au département de récréologie et deux cours de théologie au département de théologie composeront le profil d'un certificat en gérontologie, dans la mesure où chacun de ces départements aura inscrit à sa banque de cours, des cours de psychologie du vieillissement, de physiologie de l'âge, d'intervention en loisirs auprès des âgés et de spiritualité du troisième âge. Tel sera aussi le cas à l'UQAM de la sexologie dans ses premières années. Cette situation n'est pas sans causer des problèmes et conflits lorsqu'un département refuse, par exemple, d'intégrer dans sa banque des cours nécessaires à un programme, ou qu'il refuse

d'embaucher ou d'intégrer du personnel qui pourraient les dispenser, ou encore qu'il les accepte à des conditions souvent incompatibles avec les objectifs du module.

Si ces instances (module, famille, département, section) se partagent la gestion des programmes et de la vie professorale, il y a d'autres instances administratives où se prennent des décisions quant à l'ensemble de la vie académique. Parmi celles-ci, la **Commission des études**⁸ est la plus importante. Sa responsabilité est de planifier et de développer l'enseignement et la recherche, d'approuver les nouveaux programmes et les changements à des programmes déjà établis et de prévoir les règlements internes relatifs à l'enseignement et à la recherche, lesquels doivent être soumis au préalable à l'approbation du Conseil [d'administration]⁹. Tous les domaines de l'enseignement et de la recherche sont sous sa responsabilité : «mode d'organisation et de fonctionnement des départements, modules et centres de recherche, ainsi que leur mode de création, d'abolition, de fusion, de division et de suspension de leurs modes réguliers d'administration et de fonctionnement; les modes de création, d'abolition et de modification des programmes d'études»¹⁰. Elle institue deux sous-commissions, celle des études du premier cycle et celle des études avancées et de la recherche. Celles-ci, pour leurs cycles d'études respectifs, ont le mandat d'étudier toutes les questions

⁸ Présidée par le recteur de l'Université, elle est composée des officiers de direction tels «a) le vice-recteur à l'enseignement et à la recherche, le doyen des études de premier cycle, le doyen des études avancées et de la recherche; b) d'au moins quatre et au plus six personnes dont la moitié à titre de personnes occupant des postes de direction d'enseignement ou de recherche autres que ceux mentionnés [précédemment], c) et l'autre moitié à titre de professeurs n'occupant pas de tels postes; un nombre d'étudiants égal au nombre de personnes nommées en vertu de l'alinéa b . *Ibid.*, art. 6.02, p. 11.

⁹ *R.G.R.I.*, no 2, art. 6.01, p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, art. 6.04 a), b).

relatives à l'organisation des études et de soumettre leurs recommandations à la Commission des études.

4.1.3 L'implantation de la sexologie à l'UQAM : faits et problématique.

L'initiative d'implanter la sexologie à l'UQAM est celle de Jean-Yves Desjardins qui, parallèlement à ses activités de recherche à l'Université de Montréal, enseigne la psychologie à l'École normale Ville-Marie lorsque celle-ci est intégrée à l'UQAM lors de la fondation de cette dernière. C'est dans ce contexte et avec l'appui de ses étudiants qu'il présente à l'UQAM un projet de formation en sexologie. L'accueil fut favorable et le recteur Léo Dorais fit appel aux services du professeur Denis Szabo de l'Université de Montréal à titre d'aviseur spécial. Un document du module de sexologie nous informe que dans une lettre adressée à M. Denis Szabo, en date du 30 juin 1969, M. Léo Dorais lui présentait les grandes lignes des structures initiales du module sexologie et la position de l'administration quant à l'implantation et à l'avenir de la sexologie à l'UQAM :

- 1- L'Université du Québec à Montréal ouvre une mineure en Sexologie pour l'année 1969-70.
- 2- On demande à Monsieur Denis Szabo de fournir à l'U.Q.A.M. les professeurs nécessaires au fonctionnement de cette Mineure.
- 3- Une section de Sexologie, rattachée sur le plan technique au département de Psychologie, regroupera ces professeurs.
- 4- L'U.Q.A.M. entrevoit la possibilité de l'ouverture d'un centre de recherches en Sexologie.
- 5- L'U.Q.A.M. affirme la nécessité de conclure des arrangements administratifs avec les professeurs pressentis.
- 6- Monsieur Hurtubise [vice-recteur à l'enseignement et à la recherche] est chargé de mettre sur pieds un comité ayant pour mandat de finaliser le programme de Sexologie¹¹.

¹¹ Extrait du *Rapport du comité de recherche du module de sexologie*, nov. 1970, p. 1.

Le même document nous signale qu'à peine un mois plus tard les difficultés commencèrent à se manifester : «refus de la part de certains départements d'accepter les sigles portant l'identification Sexo.; il s'avéra que le statut de la Sexologie [...] demandait à être précisé à l'intention des chefs de département. De plus l'élaboration du programme par un comité se heurta aux problèmes que posait la multidisciplinarité de la Sexologie; cette multidisciplinarité requiert un enseignement particulier qui n'est pas reconnu»¹². Le début de l'année académique est alors marqué par le refus du département de psychologie de procéder à l'engagement d'un professeur recommandé par M. Szabo, ainsi que par le fait que les autres professeurs, sauf Jean-Yves Desjardins qui fut par ailleurs nommé officiellement le 20 octobre comme directeur du module sexologie, «débutent leurs cours sans avoir l'assurance officielle d'être engagés». Le bilan de la première session est donc marqué par l'ambiguïté et les conflits de juridiction académique qui masquent au fond la non reconnaissance du projet sexologique :

- 1- Le département de psycho. [logie] considère toujours la Sexologie comme étant une branche de sa discipline et non pas un champ d'étude multidisciplinaire rattaché techniquement, i.e. administrativement à la psychologie, tel que le laissaient entendre les accords initiaux.
- 2- Comme, il n'existe pas encore de section Sexologie à l'intérieur du département de psychologie, les sexologues n'ont aucune autonomie.
- 3- Aucune possibilité d'encadrement des étudiants de Sexologie par des professeurs de psychologie (Sexologie).
- 4- La constitution du Conseil de module s'avère impossible par ce qu'est la participation de professeurs spécifiquement rattachés à la Sexologie.
- 5- Enfin, le directeur de module se trouve dans une situation

¹² *Ibid.*

dysfonctionnelle. Il doit s'adresser au directeur d'un département qui assimile les professeurs de Sexologie à la psychologie pour obtenir les délégués et les charges d'encadrement dans une discipline qui existe dans les faits (module) mais qui n'existe pas au niveau départemental¹³.

À la session hiver-70, c'est au tour du département de biologie de refuser d'intégrer un cours dans sa banque et d'engager un professeur dont le profil n'appartient pas aux disciplines biologiques fondamentales. D'autre part, deux professeurs au programme de sexologie qui ont une formation de base en sociologie tentent de s'intégrer au département de sociologie qui les refuse sans aucune explication. L'attitude des départements a des conséquences néfastes pour un programme auquel s'inscrivent bon nombre d'étudiants : soit qu'ils refusent d'intégrer des cours dans leur banque, soit que des cours prévus doivent être annulés en raison de leur empêchement à engager le personnel qui ne cadre pas avec leurs aspirations mono-disciplinaires; bouleversements d'horaires, impossibilité de suivre le programme à temps plein, corps professoral numériquement insuffisant, surchargé et sans pouvoir administratif.

Devant cette situation, l'assemblée générale des membres du module de sexologie (ensemble des étudiants inscrits et des professeurs dispensant des enseignements au programme de sexologie) résolut le 7 octobre 1970 d'exiger, la création d'un département de sexologie dans les quinze jours et que, d'ici-là, le directeur du module soit habilité à engager des professeurs. Pour sa part M. Hurtubise promet le 9 octobre 1970 «1- L'engagement des professeurs proposés par le module. 2- [La] création d'une section de Sexologie dans les sept jours. 3- [Le] dépôt de la demande

¹³ *Ibid.*, p. 2-3.

de création d'un département de Sexologie auprès de la Commission des Études¹⁴. Au début du mois de novembre, seul un comité d'étude est formé avec le mandat d'informer la Commission des études sur la situation de la sexologie. «Mis au courant de la formation d'un comité de recherche auquel on ne l'a pas invité à participer, le Conseil de Module décide de former un comité paritaire qui devra produire dans les sept jours un rapport sur les questions que se sont posées les membres de la Commission des études», – c'est le rapport de ce comité qui nous sert ici de principale source documentaire.

Ce récit des événements qui marquent l'implantation de la sexologie à l'UQAM nous plonge au coeur d'une problématique qui, dépassant la simple logistique administrative, est celle d'un rapport de forces pour l'obtention d'un pouvoir symbolique, celui d'être reconnu comme autorité dans un domaine donné. C'est dans une lutte pour la reconnaissance de la sexologie comme discipline universitaire dans le champ scientifique et comme discours légitime sur la sexualité dans le champ social que les artisans de la sexologie universitaire s'engagent via les débats sur la départementalisation, le développement des programmes et l'éducation sexuelle dans les écoles primaires et secondaires. Ces trois lieux, que nous nous donnons comme terrains d'observation, sont cependant intimement noués et nous ne les distinguons que pour permettre une meilleure prise sur les différents aspects sous-jacents à la formation du champ sexologique, et surtout vérifier dans quelle mesure ce champ, tout scientifique puisse-t-il prétendre être, participe du champ plus large de la manipulation symbolique de la sexualité dans la société québécoise. En concentrant notre étude à l'UQAM sur les débats relatifs à la départementalisation de la sexologie,

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

au développement des programmes et à l'éducation sexuelle, nous voulons rendre compte des conflits de légitimité entre diverses instances, ainsi que des procès de légitimation qu'elles mettent en oeuvre pour assurer leur crédibilité et leur prétention à exercer le pouvoir symbolique.

Si nous suivrons le plus fidèlement possible les péripéties administratives du développement de la sexologie à l'UQAM, c'est que celles-ci nous semblent tout à fait révélatrices des tensions que suscite l'avènement de cette discipline, et qu'au delà des arguments administratifs et scientifiques le rapport aux valeurs est des plus présent, et des plus pesant dans l'intervention des divers protagonistes. De plus, le caractère unique de l'histoire uqamienne de la sexologie mérite une lecture attentive de son déroulement afin de saisir ce qu'elle met en jeu : une lutte pour le pouvoir symbolique dans le champ de la sexualité.

Les artisans de la sexologie mèneront cette lutte sur trois fronts. Le premier est celui des structures administratives de l'UQAM, où l'enjeu est d'y faire sa place. Les procès-verbaux des réunions où se sont déroulés les débats entre les diverses instances administratives, telles que la sous-commission du premier cycle, de la Commission des études, du Conseil des études, du Conseil d'administration, témoignent des positions et stratégies des uns et des autres. De part et d'autre, promoteurs et opposants de la sexologie ont élaboré et présenté des dossiers étoffés, des répliques à l'étude de l'autre camp, des lettres d'appui et des demandes d'expertise externe.

Le second front est celui du champ scientifique que les sexologues en quête de reconnaissance envahiront en publiant des articles, produisant des collectifs, organisant des séminaires, colloques et congrès scientifiques. Leur but, démontrer la légitimité scientifique de la sexologie, en discuter les fondements épistémologiques et

les paramètres méthodologiques. On y retrouve généralement un approfondissement des arguments présentés dans les documents de type administratif.

Un troisième front est celui de la scène publique où, s'appuyant sur ce qu'ils ont mis en oeuvre dans les deux premiers, ils visent à assurer leur légitimité sociale, leur pertinence et utilité dans la société contemporaine. Par des sessions où l'animation et la vulgarisation priment sur le discours scientifique (série de Teach-in dans les cégeps), par de la représentation auprès d'organismes publics dans les milieux de l'éducation et des services sociaux, et par leurs interventions dans des débats publics spécifiques, les sexologues se font publiquement voir et reconnaître comme des acteurs qui ont un rôle important à jouer. Ainsi, pour chacun des lieux de notre enquête, départementalisation, programmes-formation et éducation sexuelle, nous puiserons à chacun de ces trois fronts les documents pertinents pour notre étude.

4.2 LA SAGA DE LA DÉPARTEMENTALISATION DE LA SEXOLOGIE À L'UQAM.

4.2.1 Débats administratifs.

Comme nous l'avons signalé précédemment, la question de la départementalisation de la sexologie fait surface dès les premières semaines de la première session à l'automne 1969. L'enjeu est celui de la reconnaissance de la sexologie comme discipline scientifique et de celle des sexologues comme les spécialistes de ce champ. C'est cependant à la session d'automne 1971 que les professeurs de la section sexologie entreprennent formellement des démarches qui enclenchent un processus d'étude et de consultation dont le déroulement, en quatre étapes, sera un véritable chassé-croisé entre les promoteurs de la sexologie et ceux qui

s'y opposeront. La première étape est celle de l'élaboration et de la présentation de la demande de départementalisation par les membres de la section sexologie; la deuxième est celle de la réception et de l'étude critique de cette demande par le bureau d'étude du vice-rectorat à l'enseignement et à la recherche; la troisième consiste en la réplique de la section sexologie; et la dernière, renvoie aux délibérations de la Commission des études sur cette demande.

4.2.1.1 Élaboration et présentation de la demande de départementalisation.

Voyons d'abord le fil des événements tel que relaté par J. Bureau¹⁵ :

1. Le 20 novembre 1971, nous [professeurs de la section sexologie] invitons Monsieur André Barsony [doyen de la gestion académique] à prendre part à nos délibérations au sujet d'une demande de départementalisation en sexologie. [...] Cette invitation était également adressée à Monsieur René Hurtubise [vice-recteur à l'enseignement et à la recherche].
2. Le 29 novembre 1971, les professeurs de la section rencontraient Monsieur André Barsony (M. Hurtubise s'étant excusé) et décidèrent, en accord avec M. Barsony, de présenter un mémoire écrit sur l'avenir de la sexologie à l'U.Q.A.M. qui appuierait notre demande de départementalisation.
3. En décembre 1971, les professeurs de la section préparent un premier document de 55 pages sur l'avenir de la sexologie à l'U.Q.A.M. et en soumettent une copie à MM. Barsony et Hurtubise.
4. Le 17 janvier 1972, les professeurs [...] rencontrent M. André Barsony (M. Hurtubise s'étant excusé) et discutent avec lui du projet soumis. M. Barsony propose certaines corrections et accepte d'appuyer notre demande à la Commission des Études.

¹⁵ Le fil des événements nous est donné dans une lettre écrite au nom des membres de la section par leur directeur, M. Jules BUREAU, que ce dernier adressa le 28 avril 1972 aux membres de la Commission des études de l'UQAM qui, dans leur prochaine réunion, devaient statuer sur la question de la départementalisation de la section sexologie. Cette lettre est déposée en annexe au *Procès-verbal de la 70^e réunion de la Commission des études de l'UQAM*, Archives de l'UQAM CE-70-VIIId.

5. Le 20 janvier 1972, nous demandons à M. Barsony de présenter notre demande de départementalisation à la réunion de la Commission des Études prévue pour le 14 mars, et nous le prions d'acheminer copie de notre demande et de notre mémoire à tous les membres de la dite Commission.

6. Le 1er février 1972, nous envoyons au Bureau d'Étude [rattaché au vice-rectorat à l'enseignement et à la recherche] une copie de notre demande et de notre mémoire et demandons leurs commentaires et avis techniques afin d'appuyer notre demande auprès de la Commission des Études.

Du document intitulé *L'avenir de la sexologie à l'UQAM* présenté à l'appui de la demande de départementalisation de la section sexologie, nous n'avons pu obtenir qu'un résumé-synthèse de 19 p., alors que le document officiel en avait 55. Néanmoins, comme c'est ce résumé-synthèse qui sera présenté devant la Commission des études, nous pouvons le considérer comme un texte à caractère officiel. Le premier point concerne des «considérations générales sur le développement de la sexologie à l'UQAM». On y présente une approche de la sexologie dont l'exigence première est l'interdisciplinarité :

La sexologie moderne, étant donnée son objet, à savoir l'étude des phénomènes sexuels dans leur ensemble, implique une approche d'une somme imposante de connaissances multidisciplinaires. [...] Nous entendons par multidisciplinarité la qualité d'une science dont le but est l'étude la plus complète possible, d'un objet à plusieurs dimensions, biologiques, psychologiques, sociologiques etc... Cette multidisciplinarité, au niveau d'une sexologie intégrative, tend à une interdisciplinarité, i.e., à une structuration organique des différentes dimensions de l'objet étudié (comprenant à la fois une méthodologie spécifique et des modèles propres d'explication et de compréhension). À ce point la sexologie deviendrait d'une certaine façon, monodisciplinaire [...]; mais elle reste toutefois multidimensionnelle, interdisciplinaire et intégrative, en raison même de son objet : l'étude des phénomènes sexuels dans leur ensemble¹⁶.

¹⁶ Proposition de départementalisation présentée par la section sexologie en décembre 1971 au vice-recteur à l'enseignement et recherche, résumé-synthèse préparé par le bureau d'études le 28 février 1972 et déposé en annexe au *Procès-verbal de la 70^e*

Cette approche doit l'emporter sur les approches réductivistes que représentent l'optique médicale, psychologique, sociologique dont les membres de la section sexologie soulignent l'impertinence sociale :

Leurs méthodes ne peuvent s'appliquer qu'à un nombre restreint de clients et de patients. Il reste toute cette population qui ne peut être concrètement atteinte que par les enseignants, les éducateurs et les conseillers de toutes sortes qui de plus en plus sentent le besoin d'une sexologie appliquée à leurs activités propres. Étant donné leur manque de formation spécifique face aux phénomènes sexuels et leur approche réductiviste de la réalité, tous ces spécialistes se sentent plus ou moins impuissants à résoudre les problèmes perçus¹⁷.

De ces premières considérations, les membres de la section sexologie concluent que la situation du programme actuel, qui puise ses cours dans divers départements, accentue et perpétue l'approche réductiviste. À leurs yeux, seule la formation d'un département de sexologie serait apte à favoriser l'éclosion d'une «sexologie intégrative possédant sa propre méthodologie et ses propres modèles scientifiques de compréhension et d'explication des phénomènes sexuels»¹⁸. La création du département n'est donc pas uniquement une question administrative, il y va d'une définition même de la sexologie et de son statut dans le champ scientifique, deuxième point sur lequel insistera le document :

La sexologie est l'étude de la sexualité par le moyen de l'observation et de l'expérimentation scientifique. En effet, la sexologie est une science multidisciplinaire puisque son objet d'étude, la sexualité, exige l'apport de plusieurs disciplines scientifiques. Mais son corps de connaissances scientifiques, étant aussi constitué d'un contenu sexologique comme tel, ne se limite pas à l'apport des autres sciences. Ainsi, lorsqu'on

réunion de la Commission des études, Archives de l'UQAM CE-70-VII, (p. 160-178), p. 2
(no de la page du document et non le no de la page du cahier des archives).

¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

¹⁸ *Ibid.*

décrit des comportements, des attitudes ou une réponse sexuelle, on fait spécifiquement de la sexologie; lorsqu'on étudie une variable sexuelle en fonction d'autres variables sexuelles, lorsqu'on mesure une activité sexuelle à l'aide d'un instrument spécifique à la sexologie, on fait encore spécifiquement de la sexologie¹⁹.

Parce qu'elle a un objet spécifique, un corps de connaissances spécifiques, une méthodologie propre ainsi qu'un champ d'application pratique la sexologie est présentée comme «science multidisciplinaire intégrative autonome»²⁰.

Le troisième point abordé dans ce document concerne le rôle de la sexologie dans l'université. Les sexologues relèvent le fait qu'ils peuvent répondre adéquatement aux quatre fonctions reconnues à celle-ci : «1. formation professionnelle; 2. gardienne du savoir de l'humanité; 3. assurer le service scientifique par la recherche et le dépassement du savoir actuel; 4. rôle critique, ou conscience d'une société»²¹. En effet, ils croient pouvoir assurer la formation d'une profession «dont l'objet sera le service à une population sous l'angle de la santé et de l'équilibre sexuel», et établir une réserve de la connaissance sur la sexualité en précisant qu'un «département de sexologie pourrait seul favoriser l'intégration des diverses connaissances acquises sur la sexualité», participer au progrès de la connaissance en passant de la multidisciplinarité à l'interdisciplinarité. En favorisant ainsi la créativité par son approche multidisciplinaire, la sexologie «devient un outil critique capable de soumettre à l'analyse les idées reçues...»²².

¹⁹ *Ibid.*, p. 4-5.

²⁰ *Ibid.*, p. 5.

²¹ *Ibid.*, p. 6.

²² *Ibid.*, p. 6-7.

Le quatrième point du document s'attarde à la recherche en sexologie dont ils soulignent l'importance : «dans le cas de la sexologie, la recherche est et sera l'élément clé de son accession au statut de science autonome»²³. Après avoir distingué cinq principaux champs de recherches en sexologie (clinique, médical, physiologique, socio-culturel et trans-culturel), ils font état des trois principales recherches en cours à l'UQAM : «recherche relative aux attitudes et comportements sexuels des jeunes adultes et aux dimensions psycho-sociales de l'éducation sexuelle, recherche relative à l'efficacité de l'éducation sexuelle scolaire systématique au niveau secondaire, recherche relative au rôle de l'information sexuelle sur les attitudes sexuelles»²⁴.

Enfin, les auteurs du document ajoutent, en annexe, leur souhait de se voir rattacher à la famille des sciences de la santé où, «pour saisir cette pertinence, il faut se référer à la définition de la santé telle que proposée par le Bill 65; l'absence de maladie – la pleine jouissance de ses facultés mentales et physiques. Or, la sexologie répond à ce double critère»²⁵.

4.2.1.2 Réception et étude critique du document.

Rappelons d'abord les coordonnées chronologiques²⁶ :

7. Le 8 février 1972, le Bureau d'Étude accuse réception de notre envoi et nous informe qu'une copie du mémoire est déjà à l'étude, à la demande de M. Hurtubise. De cette date jusqu'à la rencontre avec M. Jacques Peltier [doyen du premier cycle] le 19 avril 1972, nous n'avons aucune nouvelle du Bureau

²³ *Ibid.*, p. 7.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ Toujours selon la lettre de Jules BUREAU, voir note 15 de ce chapitre.

d'Étude. Aucun commentaire ne nous est parvenu et, bien entendu, aucun avis technique.

10. Le 27 mars, le bureau de M. René Hurtubise nous informe que certains documents ont été demandés à l'extérieur de l'université et n'ont pas été reçus.

11. Mercredi le 19 avril 1972, lors d'une rencontre avec M. Jacques Peltier, nous apprenons : a) que les membres de la Commission des Études ont remis l'étude de notre demande aux membres de la Sous-commission du premier cycle; b) que le Bureau d'Étude a préparé un document-réponse à notre mémoire, lequel document a été envoyé aux membres de la Commission des Études et de la Sous-commission du premier cycle; c) qu'une réunion de la Sous-commission du premier cycle doit se tenir le mercredi 26 avril 1972.

13. Le 21 avril 1972, quelques jours avant la réunion de la Sous-commission du premier cycle, nous obtenons finalement une photocopie du rapport du Bureau d'Étude.

L'ensemble du document présenté par la section sexologie a donc fait l'objet d'une étude critique par le Bureau d'études du vice-rectorat à l'enseignement et à la recherche, critique qui sera par la suite étoffée par M. Michel Leclerc, adjoint à la planification au Bureau d'études²⁷. La critique porte principalement sur la prétention des sexologues à faire oeuvre de science autonome :

1.1 En définissant la sexologie comme la science qui étudie la sexualité par le moyen de l'observation et de l'expérimentation scientifique, on avance en fait une tautologie.

1.2 L'erreur n'est pas de considérer cette tautologie comme formellement vraie, l'erreur est d'inclure dans cette tautologie des éléments qui n'y sont pas.

1.2.1 Ainsi vous ne dites mot ni sur la conception de cette science, ni sur le moment où vous posez la sexologie comme science.

²⁷ Le premier document est daté du 28 février 1972 et déposé en annexe au *Procès-verbal de la 70^e réunion de la Commission des études, Archives de l'UQAM CE-70-VII*, p. 179-194. Le deuxième est daté du 26 avril et également déposé en annexe, *Archives de l'UQAM CE-70-VIIa*, p. 232-235.

1.2.2 Aussi, au lieu d'élaborer un système de propositions à vérifier, vous suggérez que quelque chose se passe et que la sexologie naît²⁸.

Les notions de multidisciplinarité et d'interdisciplinarité sont également mises en cause : «Au niveau des définitions, la relation entre multidisciplinarité et interdisciplinarité est contradictoire; la contradiction réside dans la superposition de deux méthodes différentes selon un même modèle, à savoir l'objet. Cette contradiction est amplifiée par le retour à une science monodisciplinaire qui met entre parenthèses la compréhension de la formation des concepts et de l'utilisation des techniques dans les autres disciplines»²⁹.

La critique porte également sur le notion de science intégrative et sur la spécificité du corps de connaissances et des méthodes pour les récolter, «la sociométrie peut autant évaluer un comportement électoral qu'un comportement sexuel au cinéma»³⁰. Pour Michel Leclerc, les doutes qui ressortent de son analyse quant à la scientificité de la sexologie lui font recommander que «la demande ne justifie pas la nécessité d'ouvrir un département; que la section sexologie devrait préparer une intégration future aux sciences de la santé; et que le module de sexologie devrait plus se définir en termes de module fonctionnel orienté sur un champ d'étude, qu'en termes de morcellement en plusieurs disciplines»³¹.

²⁸ Michel LECLERC, *Analyse de la proposition de départementalisation présentée par la section sexologie en décembre 1971*, Bureau d'étude du vice-rectorat à l'enseignement et à la recherche, 26 avril 1972, p. 2.

²⁹ *Ibid.*, p. 2-3.

³⁰ *Ibid.*, p. 4.

³¹ *Ibid.*, p. 4.

4.2.1.3 La réplique de la section sexologie.

14. Les professeurs de la Section Sexologie répondent à ce document, et mercredi le 26 avril adressent une copie de leur réponse aux membres de la Commission des Études et déposent copie de ce document lors de la réunion de la Sous-commission du premier cycle.

16. Au début de l'assemblée, un nouveau document préparé par le Bureau d'Étude est remis aux membres de la Sous-commission du premier cycle. Ce document, même s'il s'adresse directement, par sa formulation, aux professeurs de la section, n'est pas remis à ceux-ci, mais servira d'arguments à quelques membres de la Sous-commission³².

Les membres de la section sexologie répondirent le 25 avril 1972 au premier document. Cette réplique (14 p.) sera complétée par la lettre du 28 avril (dont nous nous servons pour présenter les extraits du fil des événements), et par une autre lettre adressée à M. Michel Leclerc le premier mai suivant. Dans le document du 25 avril³³, ils présentent une argumentation plus serrée sur la nécessité de reconnaître le statut de département. Le premier point sera de défendre ce qu'ils avaient articulé autour des notions de multidisciplinarité et interdisciplinarité en recourant cette fois à une perspective holistique :

on peut dire que la sexologie, tout comme la criminologie, est née d'une réaction vitale de l'intelligence humaine à ne pas se laisser enfermer dans les réductivismes. À saisir la réalité humaine selon le biais d'orientations privilégiées, on risque de la réduire subtilement à l'une ou l'autre de ses modalités d'existence. La science globale, qui peut seule satisfaire l'intelligence humaine, ne peut être qu'"anthropologique" au sens étymologique du mot, quand il s'agit d'être humains. Évidemment, une telle anthropologie

³² Toujours selon la lettre de Jules BUREAU, cf. note 15.

³³ PROFESSEURS DE LA SECTION SEXOLOGIE, *Réponse au document présenté par le Bureau d'études sur la proposition de départementalisation de la sexologie*, 25 avril 1972, déposé en annexe au *Procès-verbal de la 70^e réunion de la Commission des études CE-70-VIIc*, (p. 287-301).

n'est pas encore organiquement constituée; mais on s'y achemine par l'avènement de chapitres intégratifs comme ceux de la sexologie et de la criminologie ³⁴.

Dans ce sens, ils soulignent qu'il importe peu

que l'autonomie de la sexologie soit une autonomie au sens des disciplines classiques. Il importe peu que la multidisciplinarité des études sexologiques aient encore des relents réductivistes (culturalisme, psychologisme, etc.). Il importe peu que l'interdisciplinarité (une jonction plutôt qu'une juxtaposition) soit réalisée ou non. Il importe peu que la sexologie déborde ou non ses disciplines-mères pour les regrouper vers de nouvelles fins. Ce qui importe, c'est que la sexologie envisagée comme chapitre d'une anthropologie véritable permette une meilleure compréhension des phénomènes sexuels³⁵.

D'autre part, ils illustrent par des exemples le fait que l'interdisciplinarité est partiellement acquise tant dans leurs enseignements que leurs travaux. Finalement, ils mettent l'accent sur la situation administrative d'une section, dépourvue de statuts et de pouvoirs. Une section ne peut en effet oeuvrer au niveau des deuxième et troisième cycles. Ils précisent que

les étudiants de l'U.Q.A.M. et les autres constituantes de l'Université du Québec seraient peu portés à requérir les services d'un groupe de professeurs à qui on n'a pas voulu accorder le statut minimum de département. [...] Le monde universitaire (autre que celui de l'U.Q.A.M.), les organismes sociaux et même la collectivité en général accordent au titre de "département" un caractère de sérieux et de compétence qu'on ne pourra que refuser à une section autonome ou "mini-département"³⁶.

L'argument a donc changé d'orientation, en passant de la reconnaissance

³⁴ *Ibid.*, p. 2.

³⁵ *Ibid.*, p. 3.

³⁶ *Ibid.*, p. 12-13.

scientifique à celle de la société, ainsi que le confirme la conclusion de leur document où ils justifient leur demande dans le cadre de la vocation globale de l'UQAM :

Nous croyons que l'U.Q.A.M., qui s'est fixé comme objectif de faire preuve de créativité, d'originalité, ne peut que logiquement souhaiter voir la sexualité étudiée au niveau universitaire. Ce faisant, elle répond, en plus, à un besoin social évident et favorise cette étude scientifique de la sexualité dans et par le monde universitaire (en particulier celui de l'U.Q.A.M.). Ceci ne peut efficacement s'effectuer – nous l'avons montré – que via la départementalisation de l'actuelle Section Sexologie³⁷.

Quant à leur lettre de réplique à l'analyse de Michel Leclerc, les membres de la section fustigent ce dernier pour ne pas les avoir impliqués dans le processus d'évaluation et pour ne pas leur avoir remis une copie de son analyse. Pour ce qui est de l'argumentation de M. Leclerc, qui reprend celle du Bureau d'études, les membres de la section se contentent de rappeler qu'ils ont déjà suffisamment répondu, notamment par le document précédent.

21. Le 28 avril 1972, les professeurs de la section tentèrent d'obtenir de Michel Leclerc [adjoint à la planification au Bureau d'études et auteur du deuxième document critique du mémoire de la section sexologie] la réponses aux trois questions suivantes : 1- Pourquoi n'a-t-il pas répondu à notre demande du 1er février 1972 d'avis technique sur notre mémoire? 2- Pourquoi a-t-il présenté à la toute dernière minute un rapport à la Sous-commission sans nous en adresser une copie? 3- Pourquoi n'a-t-il pas demandé la collaboration des professeurs de la Section Sexologie dans la rédaction du premier document-réponse du Bureau d'Étude.

M. Réginald Trépanier nous informa que M. Michel Leclerc était absent jusqu'au 8 mai prochain et qu'il ne pouvait donner réponse à nos questions³⁸.

³⁷ *Ibid.*, p. 14.

³⁸ Toujours selon la lettre de Jules BUREAU, voir note 15.

4.2.14 Les délibérations de la Commission des études.

Les quatorze membres et les quatre observateurs permanents de la Commission des études, dont la 70^e assemblée régulière du 2 mai 1972 doit enfin étudier le dossier de la départementalisation (prévue d'abord pour le 14 mars et reportée de réunion en réunion), ont donc pris connaissance des différents documents que nous venons de présenter. La réunion qui a débuté à 9. 30 hre du matin est ajournée à 16.30 hre au 9 mai suivant, suite à une longue discussion concernant la sexologie.

La discussion du 2 mai débute par l'intervention du doyen du premier cycle, M. Jacques Peltier, où il fait part aux membres de la Commission des études de la recommandation de la Sous-commission du 1^{er} cycle :

la Sous-commission a estimé qu'elle ne pouvait prendre actuellement de décision quant à la départementalisation de la Section Sexologie et a recommandé à la Commission des Études de demander à la section de produire un nouveau document. [...] La Sous-commission du premier cycle pense que le document préparé par la Section Sexologie, dans sa version actuelle, à l'appui de sa demande de départementalisation, franchira difficilement l'étape du Conseil des Études³⁹.

Pour sa part, le vice-recteur à l'enseignement et à la recherche, M. Maurice Brossard supporte la prudence de la Sous-commission en souhaitant

que les promoteurs de la départementalisation [...] perçoivent l'intervention de la Sous-commission et les réticences de la Commission des Études comme un élément positif visant à les aider à obtenir la départementalisation. [...] [il] ajoute que l'UQAM sera la première université à dispenser un enseignement de premier cycle en sexologie, c'est pourquoi

³⁹ COMMISSION DES ÉTUDES DE L'UQAM, *Procès-verbal de la 70^e assemblée régulière de la Commission des études de l'Université du Québec à Montréal*, tenue les mardi 2 mai et 9 mai 1972, *Archives de l'UQAM CE-70*, p. 16-17.

sur le plan épistémologique et organisationnel, l'UQAM doit se mettre à l'abri de toute critique possible»⁴⁰.

Quant au doyen de la gestion académique, M. A. Barsony qui avait encouragé les membres de la section sexologie à présenter un mémoire, il opine que «depuis près d'un an la Section Sexologie fonctionne comme un département. Selon M. Barsony, il convient de se poser quelques questions préalables : la sexologie en soi a-t-elle besoin d'un département? Pour faire de la sexologie faut-il être sexologue?»⁴¹.

Suit une longue présentation du représentant de la section sexologie, M. Jules Bureau, qui reprend essentiellement les points des documents soumis aux membres de la commission. Il insiste cependant pour rappeler que la section n'a pas les droits et privilèges d'un département, et soutient à l'encontre des critiques du Bureau d'études, notamment celle de M. M. Leclerc, «que la sexologie est une discipline autonome qui peut faire l'objet d'un enseignement particulier, que l'interdisciplinarité est partiellement acquise [...], qu'il est essentiel qu'il existe un enseignement de premier cycle en Sexologie, qu'il existera un marché du travail pour les sexologues; et pour ces raisons insiste sur la nécessité d'un département de sexologie»⁴².

M. Marcel Rafie, professeur au département de sociologie, indique que «la sexologie n'étant pas une science autonome, la preuve devra être faite qu'ensemble les professeurs de la Section mènent une recherche commune interdisciplinaire», ce que s'empresse de confirmer M. Jules Bureau qui précise à ce moment «que la création

⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴² *Ibid.*, p. 19.

d'un département n'est pas nécessairement reliée à la reconnaissance d'une discipline nouvelle. On peut au moins dire que la sexologie est un champ d'étude (selon les règlements de l'UQ c'est une condition nécessaire et suffisante pour légitimer la création d'un département)⁴³. Jules Bureau doit par la suite défendre sa position devant les objections dont les tenants proposent plutôt l'établissement d'un centre de recherche et d'un programme de maîtrise, compte tenu que la sexologie relève davantage d'un champ d'études que d'une discipline autonome.

Enfin, vint le tour du recteur M. Léo-A. Dorais dont l'intervention dut avoir l'effet d'une douche froide sur les sexologues. Après avoir rappelé que «l'ouverture du débat sur la sexologie a eu lieu avant même la formation de l'UQAM», il signale que

la départementalisation de la Section serait une mauvaise solution. Le module ayant des problèmes de définition, on songe à régler ces problèmes en créant un département. [...] On fait appel à des notions d'innovation, pourtant la solution de départementaliser la Section ne fait que perpétuer une "solution" classique, qui s'est nettement avérée inefficace pour résoudre les problèmes d'orientation des modules. Le fait de regrouper dans un seul département des gens provenant de diverses disciplines a pour effet de couper les ponts entre le professeur et le département "naturel" où il devrait œuvrer⁴⁴.

Au terme de cette longue discussion, deux membres-étudiants acheminent une proposition favorable à la départementalisation de la section sexologie; cependant, un des membres de la Commission d'études, M. Yvon Pageau, «pose la question préalable, estimant qu'il n'est pas assez informé pour voter immédiatement sur la départementalisation». Les membres acquiesçant majoritairement à cette question préalable, le vote sur la proposition est reporté au 9 mai 1972.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

Cet ajournement permit en quelque sorte un sursis aux membres de la section sexologie qui en profitèrent pour faire parvenir (le 5 mai) aux membres de la Commission des études un autre document de six pages «qui reprend les principales interrogations posées par les commissaires et tente de synthétiser les réponses qui furent apportées lors de la discussion en comité plénier. Comme les interventions en comité plénier peuvent être difficilement exhaustives, nous avons inclus des éléments nouveaux qui assurent une réponse plus adéquate à vos interrogations»⁴⁵. Devant la forte résistance des commissaires à considérer la sexologie comme une discipline autonome, les membres de la section rappellent que selon les règlements de l'UQ, un département peut être créé non seulement autour d'une discipline, mais également autour d'un champ d'étude, ce que la plupart reconnaissent comme étant le cas de la sexologie.

Après avoir repris leurs propos sur l'interdisciplinarité, ils rappellent la vocation socio-critique de l'université en signalant que la présence de la sexologie à l'université est une exigence «pour éviter l'amateurisme dans la réponse à des besoins d'ordre sexologiques. [Qu'un] département de sexologie assure par sa recherche, son enseignement, ses services à la collectivité, une réponse scientifique à ces besoins»⁴⁶. Ils réfutent les options d'enseignement exclusif de deuxième cycle au profit du premier cycle, niveau favorable à la formation d'éducateurs sexuels et à une perspective globale non réductiviste. Enfin, ils réitèrent leur demande de départementalisation en insistant sur la nécessité d'avoir les moyens pour répondre à des besoins et obtenir la reconnaissance tant interne qu'externe à l'université.

⁴⁵ Jules BUREAU, «Lettre aux commissaires de la Commission des études de l'UQAM, 5 mai 1972», *Archives de l'UQAM CE-70-VII d*.

⁴⁶ Document «Interrogations et réponses» joint à la lettre précédente, p. 2-3.

Le 9 mai suivant, lors de la poursuite de la 70^e assemblée régulière de la Commission des études, une nouvelle proposition recommandant la départementalisation de la section sexologie est présentée et adoptée (9 pour, 0 contre, 3 abstentions). Il faut cependant attendre une autre année, soit le 29 mai 1973, pour que le Conseil d'administration de l'UQAM crée officiellement le département de sexologie. Cette création est cependant assortie d'une réserve stipulant que cette décision devra être confirmée après 24 mois au cours desquels le département ainsi créé devra faire ses preuves.

4.3 LA PRÉSENCE PUBLIQUE DES SEXOLOGUES, 1969-1974.

Durant les premières années, les membres de la section sexologie sont surtout préoccupés à préparer des documents d'ordre administratif, de sorte que leur rayonnement scientifique en a souffert quelque peu. S'ils ont en effet peu publié durant cette période, ils ont cependant mis en route des projets de recherche dont les résultats seront publiés dans les années suivantes.

Sur le front public, ils sont plus actifs. Dès 1970, ils participent au premier «teach-in» sur la sexualité tenu du 9 au 12 mars à l'Université de Montréal où

au moins un millier d'étudiants ont écouté onze conférenciers leur décrire tous les aspects connus et inconnus de la sexualité. Ce qui devait être un teach-in avec participation, prévoyait-on même bruyante de la salle, a vite pris l'allure d'un véritable cours d'éducation sexuelle. [...] Parmi les thèmes les plus applaudis, sexualité et affectivité, la fidélité un mythe, la contraception comme moyen de libération de la femme, les mariages collectifs, une nouvelle forme de bourgeoisie actuelle ⁴⁷.

⁴⁷ Solange CHALVIN, «Un teach-in prend l'allure d'un cours magistral sur la sexualité», *Le Devoir*, 12 mars 1970, p. 9.

Jean-Yves Desjardins, Hélène Richard et Jean-Marc Samson de l'UQAM y ont participé et fait chacun une communication. Il n'y a que Jean-Yves Desjardins qui y a été présenté explicitement comme sexologue, Hélène Richard étant présentée à titre de psychologue et enseignante au module de sexologie de l'UQAM, alors que Jean-Marc Samson fut présenté comme théologien attaché au centre de transition de la formation des maîtres à l'UQAM. Ils ont abordé respectivement les thèmes de la masturbation chez les couples, de l'homosexualité et celui de la religion comme entrave à l'épanouissement sexuel.

Commentant ce teach-in, Ulric Aylwin, qui n'ignore sans doute pas que Jean-Yves Desjardins se présente aussi comme théologien, invite ses lecteurs du milieu collégial à se méfier des «théologiens du sexe» :

Le respect du "monde" de l'autre, la modestie, est si rare, surtout en matière de sexualité qu'on est en droit de se défier ici des théologiens du sexe. [...] Le sexe est une affaire payante... même pour certains sexologues. Quelques-uns ont besoin de justifier un titre, un salaire, une compétence à la petite semaine... de sexologie. [...] Je trouve inacceptable qu'on remplace le *faites* et ne *faites pas* du confessionnal par les "telle-enquête-prouve que", et les "voyez-comment-font-les-singes". [...] Parachuter dans un milieu scolaire quelques bérets verts de la sexologie, c'est une méthode d'impérialistes ou de terroristes intellectuels. [...] Provoquer un milieu par toutes sortes de questions relatives à la sexualité et faire aussitôt son petit bagage pour aller recommencer dans la boîte voisine, c'est un comportement de strip-teaseuse. [...] "La guerre! c'est une chose trop grave pour la confier à des militaires", disait Clémenceau; souhaitons qu'il ne faille pas en dire autant de la sexualité pour trop de sexologues»⁴⁸.

Cette réaction témoigne d'une perception refusant de reconnaître une

⁴⁸Ulric AYLWIN, «Teach-in, semaine de sexologie : quelques pensées pour moi-même»; *Prospectives*, vol. 6, no 2, avril 1970, p. 79-80. Cette revue s'adresse plus particulièrement au personnel enseignant et d'encadrement pédagogique du réseau collégial québécois.

compétence et une pertinence à l'intervention du sexologue qui est jugé et classé comme «nouveau clerc». C'est contre cette image que les sexologues auront constamment à se défendre. Voulant être scientifiques, les sexologues veulent intervenir sans considérations morales, mais voulant aussi être reconnus socialement, notamment pour l'éducation sexuelle, ils devront en tenir compte. Le problème sera dès lors pour eux de trouver le *modus vivendi*. Gardons-nous pour l'instant de prendre à bras le corps ce point névralgique de notre étude pour encore accumuler les faits.

Parmi eux, il faut retenir que la position de U. Aylwin n'a pas empêché, au cours de l'année 1972-73, la tenue dans les cégeps de sept autres teach-in sur la sexualité auxquels ont été associés les sexologues de l'UQAM. L'année 1972-73 est en effet l'occasion d'un blitz public pour les sexologues de l'UQAM. Les J.M. Samson, R. Gemme, J. Bureau, A. Bergeron répondent aux nombreuses sollicitations des groupes les plus divers : Fédération des organismes familiaux de Rimouski, Association culturelle des femmes de Granby, Association guadeloupienne (Beauce) pour le planning familial, Collège Vanier, Cégeps de Valleyfield / Victoriaville / Trois-Rivières / Shawinigan, la Corporation des psychologues, Hôpital général de Montréal, Hôtel-Dieu de Montréal, Centre hospitalier universitaire de l'Université de Sherbrooke, Faculté de médecine de l'Université de Montréal, Association des infirmières de la province de Québec.

Parmi les interventions publiques, il y en a une particulièrement significative pour notre étude, celle d'une collaboration à un numéro spécial de la revue *Maintenant*⁴⁹. Il est en effet significatif que les sexologues aient trouvé bon accueil

⁴⁹ *Maintenant*, no 117, juin-juillet 1972. Claude CRÉPAULT, «La révolution sexuelle reconsidérée», p. 16-20; Jean-Marc SAMSON, «Pour une éducation sexuelle efficace à

dans cette revue qui, sans être une revue scientifique, témoignait de la vitalité intellectuelle et culturelle de la société québécoise alors en pleine effervescence⁵⁰. Quatre professeurs de la section sexologie et une assistante de recherche y présentent des articles à caractère scientifique. Traitant de la révolution sexuelle, Claude Crépault donne le ton lorsqu'il indique que

le présent article se veut être avant tout une vision empirique du problème de la révolution sexuelle. Plus précisément, mon intention est de dégager certains critères opérant la révolution sexuelle et de voir dans quelle mesure ils ont été confirmés par différents travaux de recherche. Pour certains, une telle démarche peut apparaître superficielle et peu signifiante. Traiter la sexualité comme une chose, la mathématiser et surtout la désacraliser peut susciter de vives appréhensions. Le lecteur devra être conscient que le présent article ne vise pas à établir une éthique de la sexualité, mais une présentation objective de la réalité sexuelle telle qu'elle se présente aujourd'hui⁵¹.

Pour sa part, Jean-Marc Samsen se propose «d'éclairer» la discussion sur l'éducation sexuelle en recourant aux expériences étrangères qui viennent le confirmer dans sa revendication de la formation de l'éducateur sexuel :

L'éducateur sexuel compétent, de par sa formation, aura acquis un bagage de connaissance sexologique; il sera aussi capable d'identifier les préjugés sexuels, d'en démontrer la genèse, de susciter l'interrogation des étudiants. [...] [il] devra surtout avoir acquis la capacité d'auto-critique. [...] Il lui faudra chercher à atteindre les étudiants dans leur affectivité, et s'efforcer de les épauler dans leur démarche

l'école», p. 24-27; Francine CHABOT-FERLAND, «La sexualité féminine, une dépendance», p. 28-32; Jules BUREAU, «Sexualité et communication», p. 33-38; Jean-Pierre TREMPE, «Cacher et montrer le sexe», p. 39-42.

⁵⁰ La revue *Maintenant* était devenue depuis peu indépendante de la communauté des Dominicains. Le père Vincent Harvey continuait cependant d'en assumer la direction assisté d'Hélène Pelletier-Baillargeon. Le comité de rédaction était composé de Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Jacques-Yvan Morin, Guy Rocher et Pierre Vadeboncoeur.

⁵¹ Claude CRÉPAULT, «La révolution sexuelle reconsidérée», *op. cit.*, p. 16.

personnelle vers la maturité affective. [...] L'éducateur sexuel qui voudra s'occuper d'affectivité ne pourra pas éviter complètement le domaine du jugement moral, ce qui ne signifie pas qu'il lui faille se transformer en prédicateur d'une morale particulière⁵².

De la sexologie descriptive de Crépault qui exclut toute référence éthique, à la sexologie de Samson qui en inclut une, se tend donc le fil sur lequel les sexologues devront maintenir l'équilibre pour obtenir la double légitimité scientifique et sociale.

4.4 CONCLUSION.

Les débats autour de la départementalisation reflètent bien la dynamique présidant à l'instauration d'un champ spécifique, tel celui de la sexologie, dans le champ scientifique universitaire. Définir cette nouvelle discipline, la fonder et la défendre tant à l'intérieur de l'université qu'à l'extérieur ont donc été au coeur des préoccupations des sexologues au cours des premières années. La départementalisation acquise, le débat sur la sexologie continuera cependant de plus belle en prenant cette fois comme prétexte la pertinence et le développement des programmes de premier et de deuxième cycle en sexologie à l'UQAM.

⁵² Jean-Marc SAMSON, «Pour une éducation sexuelle efficace à l'école», *op. cit.*, p. 25-26.

CHAPITRE CINQUIEME

LE DÉVELOPPEMENT DES PROGRAMMES ET LES ENJEUX DE LA FORMATION

Si la demande de départementalisation s'appuyait en fin de compte sur les besoins sociaux de formation sexologique, et non plus exclusivement sur une reconnaissance de la sexologie comme discipline autonome, il fallait d'autre part développer les programmes en fonction de ces besoins. Mais quel programme pour quelle formation? Du programme de baccalauréat en enseignement (sexologie) au programme de baccalauréat spécialisé en sexologie, et de ceux-ci à celui de deuxième cycle, que veut-on former? Quelle compétence veut-on promouvoir? Quel marché du travail veut-on investir? Ces questions signalent le fait que la formation, tant par sa visée que par les moyens qu'elle se donne, devient le nouvel enjeu autour duquel le rapport de forces entre promoteurs de la sexologie et leurs opposants se constituera. Ce qui est encore en cause est le statut même de la sexologie dans le champ scientifique. Celui-ci n'est pas théoriquement acquis avec la départementalisation qui, en pratique, lui confère cependant ce statut.

Tout comme une demande de départementalisation, une demande de modification ou d'instauration d'un programme universitaire nous renvoie donc, au-delà des questions purement administratives, à des questions concernant la légitimité d'une discipline et de ceux qui y sont formés. En suivant de près les débats relatifs au développement des programmes de sexologie à l'UQAM, nous verrons comment se précise et formule le projet sexologique et y repérerons les indices propres à notre problématique, à savoir la participation de la sexologie et des sexologues à la transformation du champ de la manipulation symbolique de la sexualité.

5.1 LES PREMIERS PROGRAMMES DE PREMIER CYCLE : DE LA POPULARITÉ À LA CONTESTATION.

Le premier programme de sexologie à l'UQAM est en quelque sorte l'équivalent d'une mineure (30 crédits) intégrée à un programme de baccalauréat spécialisé en enseignement : 20 cours de pédagogie et 10 cours de sexologie conduisant à l'obtention d'un diplôme de bacc.sp. en éducation-sexologie. C'est ce programme que gérât au début le module d'éducation-sexologie. «L'objectif du programme était de former des éducateurs-sexologues capables, à partir d'une formation intégrant pédagogie et sexologie, de développer une éducation sexuelle basée sur des données scientifiques»¹. Le tableau ci-dessous nous indique le nombre d'inscriptions au cours des quatre premières années ainsi que la répartition entre hommes et femmes² :

<u>années</u>	<u>temps complet</u>	<u>temps partiel</u>
1969-70	25 (16 h., 9 f.)	11 (7 h., 4 f.)
1970-71	79 (43 h., 36 f.)	51 (21 h., 30 f.)
1971-72	65 (34 h., 31 f.)	40 (13 h., 27 f.)
1972-73	51 (21 h., 30 f.)	55 (15 h., 40 f.)

Dans les quatre premières années, le programme suscite donc beaucoup d'intérêt avec 220 étudiants qui s'y inscrivent à temps plein et 157 à temps partiel. Durant ces années, le nombre de cours de sexologie augmente graduellement et atteint

¹ Joseph Josy LÉVY, «Les objectifs du programme d'information-sexologie à l'Université du Québec à Montréal», dans *Actes du congrès international de sexologie Montréal, 1976, Sexologie : perspectives actuelles* (sous la dir. de A. BERGERON et Jean-Pierre Trempe), Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1978, p. 312.

² Réalisé à partir de *La population étudiante de l'UQAM. Statistiques 1969-1975. Inscriptions par programmes*, Bureau de la recherche institutionnelle de l'UQAM, 1976, p. 124.

le nombre de 20 en 1972. La Commission des études recommande, le 12 février 1972, l'adoption du nouveau programme de baccalauréat spécialisé d'enseignement en sexologie, qui consacre le fait que la sexologie est devenue la majeure du programme.

Joseph Josy Lévy rappelle qu'à partir de ce moment, «il apparut nécessaire d'envisager une refonte du programme qui tiendrait alors compte des développements dans le domaine de la sexologie et de la diversification des champs sociaux où la sexologie commençait à s'installer»³. En effet, les étudiants eux-mêmes souhaitèrent une diversification des orientations professionnelles au premier cycle qui permettaient non seulement de pouvoir intervenir dans le milieu scolaire mais aussi dans les milieux du service social et de la santé à titre d'informateur-sexologue. Plusieurs revendiquaient également un programme de deuxième cycle pour obtenir le droit d'exercer du counseling et faire de la thérapie clinique.

Mais avant même de pouvoir travailler à modifier le programme et y intégrer des concentrations répondant à ces nouveaux intérêts professionnels, le programme d'enseignement en sexologie est sérieusement remis en question au cours de l'année 1972-73. Le tout débute en janvier 1973 avec la publication, par la Centrale de l'Enseignement du Québec (C.E.Q.)⁴, du *Guide de perfectionnement* dans lequel il est affirmé que le programme de baccalauréat d'enseignement en sexologie ne permet pas à ses diplômés de se qualifier pour enseigner dans les écoles primaires et secondaires du Québec. Le 14 mars suivant, M. André Bergeron, alors directeur du module éducation-sexologie, réagit à cette affirmation de la C.E.Q. et écrit dans une lettre à M.

³ Joseph Josy LÉVY, *op. cit.*, p. 312.

⁴ La C.E.Q. est le principal syndicat des enseignants et professionnels de l'éducation du réseau scolaire public québécois.

Guy David, conseiller technique de l'Alliance des professeurs de Montréal, que cette réponse n'est pas conforme à l'avis du directeur du service de la probation et de la certification des maîtres au ministère de l'Éducation. Il souligne en plus que pour les gens de l'UQAM

il ne s'agit pas d'enseigner la sexologie "en tant que telle" à partir de la maternelle, mais bien de faire de l'éducation sexuelle. En ce sens le baccalauréat d'enseignement (sexologie) accompagné de la certification du Ministère de l'Éducation, habilite son détenteur à enseigner tout programme qui a, dans les faits un contenu d'éducation sexuelle (biologie, catéchèse, formation personnelle etc.) et à occuper toute fonction qui est orientée dans ce sens, par exemple, animateur, conseiller, aide aux étudiants, rééducateur, etc...⁵.

Quelques jours plus tard, la réplique de M. David sera très percutante et il en adressera une copie aux autorités concernées de l'UQAM, notamment à M. André Grou qui l'achemine à la Commission des études. Dans cette lettre, M. David rappelle dans un premier temps que le module de sexologie avait déjà été formellement informé «qu'en ce qui concernait l'engagement des maîtres pour enseigner la Formation personnelle et sociale, il était "impossible d'engager un candidat-enseignant qui s'est spécialisé uniquement en sexologie" et que l'on recherchait des "candidats-enseignants compétents à la fois dans les quatre aspects du programme"»⁶. Lui rappelant donc que l'éducation sexuelle ne se ferait pas à l'intérieur d'un programme spécifique de sexologie ou d'éducation sexuelle, mais bien à l'intérieur du programme

⁵ André BERGERON, «Lettre à M. Guy David», 14 mars 1973, déposée en annexe au *Procès-verbal de la 78^e assemblée régulière de la Commission des études de l'UQAM*, Archives de l'UQAM CE-78-XIIa, (p. 210-211), p. 1.

⁶ Guy DAVID, «Lettre à M. André Bergeron», 19 mars 1973, déposée en annexe au *Procès-verbal de la 78^e assemblée régulière de la Commission des études de l'UQAM*, Archives de l'UQAM, CE-78-XII, (203-208), p. 1.

de formation personnelle et sociale à plusieurs volets, il ajoute : « nous sommes placés devant un programme pour lequel il n'y a jamais eu une étude préliminaire des besoins, approuvé par le Conseil des universités en fonction de l'enseignement d'un programme au secondaire qui n'existera pas. [...] En conséquence, vos finissants sont diplômés pour une matière qui n'existe pas »⁷.

De plus, G. David conteste vigoureusement l'affirmation selon laquelle le diplômé de sexologie pourrait enseigner même en catéchèse ou biologie. Il en profite alors pour ironiser :

j'aimerais connaître l'opinion des directeurs des modules Biologie et Sciences religieuses qui forment les enseignants de ces disciplines quant à vos prétentions. J'aimerais également connaître l'avis du directeur général du service de l'enseignement catholique du M.E.Q. [...] sur les visées que vous avez concernant la catéchèse. Je comprends qu'avec tous les ex-théologiens et philosophes qui enseignent dans votre module, vous vous soyez cru autorisés à penser à la catéchèse ...⁸.

Contestant donc la valeur de la formation de la sexologie pour répondre aux besoins actuels en milieu scolaire, il termine cette lettre en disant que la C.E.Q. n'a

aucune objection à ce que l'UQAM décerne un baccalauréat spécialisé en sexologie pour former des sexologues œuvrant dans divers milieux de la société. [...] Mais nous nous opposons formellement à ce que vous utilisiez l'enseignement pour promouvoir votre marchandise. Non seulement je maintiens que ce baccalauréat n'est pas valable pour l'enseignement, mais de plus, j'examine actuellement la possibilité d'entamer des *poursuites légales* contre l'UQAM pour *fausse représentation et fraude* ⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁹ *Ibid.*, p. 6.

La charge est si forte que prenant connaissance de ce dossier, la Commission des études adopte à l'unanimité deux résolutions : «mandater le doyen de premier cycle de prévenir les étudiants du module Éducation-sexologie du résultat des consultations et du non débouché dans l'enseignement du programme de baccalauréat en Éducation de la sexologie. [...] Que le registraire suspende les avis d'admission aux nouveaux étudiants ayant demandé leur admission à ce programme pour 1973-1974»¹⁰. À la réunion suivante, le 5 juin 1973, et malgré les interventions des sexologues R. Gemme et A. Bergeron, la Commission des études décide par résolution adoptée à l'unanimité «de ne pas admettre de nouveaux étudiants au programme d'enseignement de la sexologie pour la session d'automne 1973»¹¹. En juillet 1973, la C.E. résolut d'appliquer également cette décision à la session hiver 1974.

Au moment même où le Conseil d'administration de l'UQAM permet la départementalisation de la section sexologie (29 mai 1973), c'est le programme de baccalauréat qui est remis en question. L'issue est donc pour les sexologues de s'atteler à la tâche de formuler un nouveau programme qui ne soit plus rattaché prioritairement à l'enseignement en milieu scolaire mais plutôt à l'intervention sexologique tant en milieu social que scolaire.

¹⁰ «Résolutions 73-Ce-662 et 73-662», *Procès-verbal de la 79^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM, le 1er mai 1973*, p. 14, *Archives de l'UQAM Ce-79-14*.

¹¹ Résolution 73-CE-694, *Procès-verbal de la 80^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM, 5 juin 1973*, p. 25, *Archives de l'UQAM CE-80-25*.

5.2 LE NOUVEAU PROGRAMME DE BACCALAURÉAT SPÉCIALISÉ EN SEXOLOGIE.

Le nouveau programme serait caractérisé par un «secteur d'intégration et de maturation», un tronc commun de cours de sexologie, et surtout par des profils multiples. Ces profils sont ceux de la «formation professionnelle en éducation sexuelle et familiale», de la «formation professionnelle en milieu social», de la «recherche en sexologie» et d'un profil individualisé. En introduisant les objectifs du programme, les auteurs du document rappellent que ceux-ci «s'expliquent par les exigences que nous croyons intrinsèques au "champ d'études sexologiques", des besoins actuels de la société, surtout de la société québécoise, ainsi que par la motivation légitime des étudiants et des professeurs à "modeler le futur" de notre société»¹². Empruntant cette dernière formule au rapport Faure¹³, les promoteurs de la sexologie expriment ici leurs intentions de participer à ce que nous avons nommé la manipulation symbolique de la sexualité dans la société québécoise. L'objectif principal du programme est en effet de former un sexologue généraliste qui

en dehors de toute activité de counseling ou de thérapie proprement dite, grâce à sa formation interdisciplinaire dans le domaine de la sexologie, en vertu d'une connaissance plus adéquate du champ d'études sexologiques actuel, après trois années de formation et l'obtention du Baccalauréat spécialisé en Sexologie, intervient auprès de personnes et groupes divers

¹² MODULE ÉDUCATION-SEXOLOGIE, «Nouveau programme à profils multiples en sexologie (premier cycle)», 30 janvier 1974, en annexe au *Procès-verbal de la 88^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM*, 5 mars 1974, *Archives de l'UQAM CE-88-IX*, p.4.

¹³ Les auteurs, membres du module éducation-sexologie, ont élaboré ce programme en s'appuyant notamment sur des travaux alors récents en philosophie et sociologie de l'éducation. UNESCO, *Rapport Faure, Apprendre à être*, Fayard, Paris, 1971; THE CARNEGIE COMMISSION ON HIGHER EDUCATION, *Less times, more options; The more effective use of resources*, McGraw Hill, N.Y., 1972, 1973; *L'Université québécoise du proche avenir*, textes choisis et présentés par René Hurtubise, HMH, Montréal, 1973.

(sociaux, scolaires, etc.) pour communiquer, enseigner, animer, éduquer par sa recherche. Nous entendons former un professionnel, mais un professionnel "généraliste"¹⁴.

Ce «généraliste» est cependant un expert qui, tant en milieu scolaire que dans une clinique de planning familial, un hôpital, un C.L.S.C. (Centre local de services communautaires), un bureau de consultation jeunesse ou même un organisme de préparation au mariage, sera le détenteur d'un savoir sur la sexualité qui le rend apte à solutionner les problèmes qu'elle suscite. Pour illustrer ses tâches, ils s'appuient sur un document de la Fédération québécoise de planning familial où il ressort que parmi les tâches pertinentes en planning «douze demandent une connaissance en sexologie dont quatre une connaissance très poussée en ce domaine (animation de groupe, consultation individuelle, consultation psycho-sexuelle et formation du personnel)»¹⁵. S'en tenir à ces tâches, qui ne sont pas exclusives à la sexologie, pour illustrer les moyens mis en oeuvre dans la manipulation symbolique de la sexualité ne serait cependant pas suffisant pour conclure au fait que les sexologues participent à la transformation de ce champ.

Des arguments plus persuasifs sont cependant repérables dans la présentation des objectifs culturels que le programme veut réaliser. Entre deux approches éthiques qui font de la sexualité soit «une simple fonction de plaisir», soit «une simple fonction de reproduction», les sexologues veulent tracer une troisième voie :

Nous croyons qu'il n'y a pas lieu d'opposer si radicalement ces deux aspects de la sexualité et qu'il convient d'étudier les autres fonctions de la sexualité humaine : consolidation des relations entre les deux sexes, rencontres spécifiquement humaines, sexualité vécue selon les différentes étapes de la

¹⁴ MODULE ÉDUCATION-SEXOLOGIE, «Nouveau programme à profils multiples en sexologie (premier cycle)», *op. cit.*, p. 1.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

vie humaine etc... L'objectif culturel primordial du présent programme est de resituer la sexualité par rapport aux autres réalités et de contribuer ainsi à l'amélioration autant des connaissances que du savoir-faire. [...] Une société a tout à gagner en donnant à la science la possibilité d'expliquer sur une base objective ses propres tabous. La science a même le devoir d'entrer dans la "vie intime" d'une culture¹⁶.

Mais, à la question de savoir si la société leur reconnaîtra une telle mission, nous donnerons une réponse lors du chapitre portant sur l'éducation sexuelle. Pour le moment, notons que c'est fort d'une telle intention que les sexologues présentent leur projet qui encore une fois suscite la résistance. Une fois de plus, rien ne sera facile pour les sexologues. Suivant les procédures habituelles, la proposition du nouveau programme adopté par le module de sexologie le 16 novembre 1973 est présentée à la sous-commission du premier cycle en décembre 1973 :

celle-ci a fait connaître au module de sexologie certaines réticences à l'égard du projet quant à la description des objectifs, la présentation et le contenu. La sous-commission a donc retourné le projet pour recevoir en janvier dernier, une nouvelle version corrigée selon ses exigences [...]. Après avoir entendu des représentants du module et du département-pilote de sexologie, et avoir discuté un certain temps, la sous-commission ne parvenait pas à soumettre de recommandation positive ou négative à l'endroit de ce programme. [...] La sous-commission a donc formulé une résolution à l'effet de transmettre le programme à la commission des études sans recommandation positive ou négative ¹⁷.

À la Commission des études, le 5 mars 1974, la discussion porte sur le besoin d'une expertise externe capable de conseiller les membres de la C.E. sur la validité scientifique et la pertinence sociale du nouveau programme. Certains, dont A. Grou,

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷ COMMISSION DES ÉTUDES DE L'UQAM, *Procès-verbal de la 88^e assemblée régulière de la Commission des Études, 5 mars 1974*, p. 29, *Archives de l'UQAM CE-88-29*.

soutiennent que c'est ce qu'aurait fait la Sous-commission du premier cycle si elle en avait eu la possibilité et qu'une telle expertise est nécessaire si l'on veut que le dossier puisse être accepté à des instances supérieures. D'autres, tels J. Bureau de la section sexologie et M. Rafie (sociologie), font remarquer que les experts québécois sont ceux qui oeuvrent à l'UQAM. Finalement, la commission adopte une résolution créant un comité d'experts composé d'au moins un médecin, un psychiatre, un psychologue, un sociologue et un travailleur social, dont le mandat se limite à évaluer de leur point de vue disciplinaire respectif la cohérence du projet de baccalauréat spécialisé en sexologie.

Le rapport de ce comité d'experts externes est présenté le 4 juin 1974 à la Commission des études. Favorables à quatre contre un à l'implantation d'un programme de baccalauréat spécialisé au premier cycle, les experts s'objectent à «la formation de sexologues qui auraient dans le domaine du marché du travail des objectifs thérapeutiques ou cliniques» se contentant de souligner que cette orientation serait celle d'un deuxième cycle. Le conflit des compétences ici sous-jacent, à savoir l'exclusivité de certains actes professionnels, rebondira lors de la présentation d'un programme de deuxième cycle; mais pour le moment, la Commission des études recommande au Conseil d'administration d'accepter le programme de baccalauréat spécialisé en sexologie sous réserve qu'il soit bien précisé dans la présentation du programme que ce dernier ne prépare pas l'étudiant à l'intervention clinique auprès des individus. Ce nouveau programme axé sur la formation de sexo-éducateurs qui oeuvreront dans le domaine scolaire ou dans le domaine social – services sociaux (C.R.S.S.S [Centre régional de services sociaux et de santé], C.L.S.C, hôpitaux, organismes communautaires) n'ouvrira ses portes qu'à l'automne 1978. Ce long délai est dû au fait que le comité conjoint des programmes du Conseil des universités

québécoises a lui aussi demandé une étude de la part d'experts.

Entre temps, l'UQAM avait accepté de réouvrir à l'hiver-75 les admissions à l'ancien programme de baccalauréat en enseignement-sexologie. Jusqu'au semestre d'hiver-78, 68 étudiants s'y inscriront à temps plein et plus de 150 à temps partiel. Compte tenu de la fermeture des admissions aux sessions d'automne-73, d'hiver-74 et d'automne-74, et du climat de suspicion autour des perspectives d'emploi, ces inscriptions témoignent qu'un tel programme répond aux aspirations et besoins de nombreux professionnels de la santé et de l'enseignement qui composent respectivement 45% et 30% des étudiants¹⁸.

Ainsi, après le succès des quatre premières années et alors qu'ils avaient levé les voiles avec l'obtention de la départementalisation, les sexologues de l'UQAM ont dû redéployer leurs forces pour de nouveau faire reconnaître la sexologie universitaire. Mais comme la formation de premier cycle ne couvre qu'une partie de l'intervention sexologique, il fallait également travailler à mettre sur pied un programme de deuxième cycle.

5.3 VERS LE PROGRAMME DE DEUXIEME CYCLE : 1974-1980.

La nécessité d'un programme de deuxième cycle avait déjà été soulevée, en juin 1973, dans le rapport du *Comité ad hoc du module éducation-sexologie*, suite à une enquête auprès des étudiants en cours de formation, des premiers finissants et de

¹⁸ Joseph Josy LÉVY «Les objectifs du programme d'information sexologie à l'UQAM», *op. cit.*, p. 316.

nombreux organismes publics :

ATTENDU le désir exprimé par les étudiants de travailler dans un domaine impliquant une intervention personnalisée en sexologie;

ATTENDU le besoin exprimé par certains organismes d'avoir des spécialistes pour traiter de problèmes d'ordre sexuel;

ATTENDU que les corporations professionnelles exigent une maîtrise (ou l'équivalent) pour faire partie de ces corporations et exercer une profession à visée thérapeutique;

IL EST PROPOSÉ qu'un programme de 2^{ième} cycle en sexologie s'articule sur le programme du premier cycle en sexologie¹⁹.

De plus, les discussions sur le projet de baccalauréat spécialisé avaient aussi relevé le fait que la formation en vue du counseling et de l'intervention clinique soit réservée à un éventuel programme de deuxième cycle. D'autre part, il importait pour les sexologues de l'UQAM qu'un tel programme soit précédé d'un premier cycle et de la départementalisation. En effet, dans le débat portant sur celle-ci, ils avaient refusé de se limiter à un enseignement exclusif de deuxième cycle, alléguant «qu'un deuxième ou troisième cycle sans premier cycle aboutissait à des types de professionnel hybride»²⁰ tels des psycho-sexologues et socio-sexologues. De plus, un enseignement exclusif de deuxième cycle n'impliquait pas nécessairement la création d'un département dont on a vu l'importance quant à la reconnaissance de la discipline.

Au cours de l'année 1974-75, un premier projet de programme de deuxième cycle est élaboré et déposé en juin 1975 à la Commission des études de l'UQAM :

¹⁹ MODULE ÉDUCATION-SEXOLOGIE (UQAM), «Rapport du comité ad hoc sur le programme», juin 1973, p. 34.

²⁰ SECTION SEXOLOGIE, «Réponse au document présenté par le Bureau d'études...», *op. cit.*, p. 7a.

Le présent programme de maîtrise en sexologie offre à tous un tronc commun de formation et deux profils professionnels (counseling et éducation-sexologie) épaulé par un profil de recherche-sexologique.

Fondamentalement, on veut former un PROFESSIONNEL, et non un technicien. L'intervention de ce professionnel, centré sur la multidimensionnalité des phénomènes sexuels, sera attentive à relier la sexualité à l'ensemble des autres phénomènes humains. L'interdisciplinarité qui le caractérisera sera non seulement celle de formation générale, comme au premier cycle, mais également celle qui suscite des modèles anthropologiques (au sens étymologique du mot) de la sexualité et plus spécifiquement du counseling et de l'éducation sexologiques.

Un tel professionnel en sexologie, possédant une formation de deuxième cycle et une synthèse *sui generis* des phénomènes sexuels, pourra dialoguer avec tous les professionnels possédant des synthèses différentes et qui oeuvrent dans les sciences humaines ou celles de la santé²¹.

Après avoir discuté plus particulièrement du type d'intervention que pourront faire les diplômés, à savoir counseling et sexothérapie, la Commission des études adopte à l'unanimité une recommandation positive à l'égard du programme sous réserve que le département tienne compte dans la rédaction finale de son projet de ces discussions. Mais comme le processus doit passer par d'autres instances, notamment le comité conjoint des programmes du Conseil des universités, les membres du département de sexologie présentent en novembre 1977 un nouveau projet de programme de deuxième cycle en sexologie.

Celui-ci élimine complètement la dimension recherche sexologique, que l'on réserve pour un éventuel troisième cycle, et met l'accent sur la formation professionnelle de counseling en sexologie et sur la recherche en éducation sexuelle

²¹ DÉPARTEMENT DE SEXOLOGIE, «Projet de programme de maîtrise en sexologie», (avril 1975) p. 2, *Archives de l'UQAM CE-99-XII*.

que l'on distingue de la recherche sexologique sans plus d'explication. Le tronc commun de cours aux deux options étant réduit au minimum (trois), il s'ensuit que «la spécificité de chacune d'entre elles est clairement établie tant au niveau de la scolarité que des conditions particulières d'admission. Il nous paraît maintenant impossible qu'un étudiant ayant fait une maîtrise en sexologie dans la concentration en éducation sexuelle puisse revendiquer à ses propres yeux et à ceux d'autrui la moindre formation en thérapie sexuelle»²².

Ce type d'intervention serait l'exclusivité de ceux qui, déjà détenteurs d'un diplôme de deuxième cycle dans une discipline axée sur l'intervention clinique, se spécialiseraient en counseling sexologique. Seuls quelques diplômés du premier cycle en sexologie pourraient accéder à cette formation moyennant une propédeutique de dix cours. Cette restriction dans l'admission à cette concentration voulait parer aux objections des diverses corporations professionnelles concernant l'exclusivité de certaines pratiques et la multiplication des formes de thérapie. De plus, une clientèle venant de diverses formations de base soutient la dimension d'interdisciplinarité que les promoteurs de la sexologie à l'UQAM ont placé comme socle de leur discipline. On y reprend exactement la formulation pré-citée sur le type de professionnel que l'on veut former et dont l'interdisciplinarité est la principale caractéristique.

Cette concession aux corporations indispose quelque peu les membres de la Commission des études qui aimeraient avoir une formulation moins restrictive qui éviterait à l'Université de glisser dans un domaine qui relève justement des corporations. Ainsi suggèrent-ils d'adopter des conditions d'admission plus souples

²²DÉPARTEMENT DE SEXOLOGIE, «Projet du nouveau programme de maîtrise en sexologie», (novembre 1977), p. 3, *Archives de l'UQAM CE-119-XI*.

pour la concentration de counseling. Suite à l'adoption par les diverses instances administratives, ce programme ouvrira ses portes au semestre d'automne-1980 avec 13 inscriptions à temps plein. Depuis, le programme accueille chaque année environ une dizaine de nouveaux étudiants.

5.4 LE PROCES DE LÉGITIMATION SUR LE FRONT SCIENTIFIQUE.

Si les années 1969-1974 ont plutôt été polarisées par la départementalisation, celles de 1974-1980 le furent par la question du développement des programmes. Dans les deux cas le même enjeu, l'institutionnalisation de la sexologie, son avènement comme champ autonome dans l'enceinte universitaire que consacre la reconnaissance départementale ainsi que le développement de ses programmes de premier et de deuxième cycle. Durant cette deuxième période, les sexologues de l'UQAM seront également plus actifs sur le front scientifique. En effet, ils en profiteront pour publier et éditer de nombreux articles et ouvrages collectifs, ainsi que pour organiser de prestigieux colloques, toutes actions qui participent au procès de légitimation et dont nous allons maintenant dégager les principaux éléments.

Parmi ces actions, il faut d'abord compter les deux grands congrès d'envergure internationale qu'ils organisent et dont ils sont les hôtes à Montréal. D'abord le Congrès International de Sexologie en 1976, dont les actes ont été publiés en français et en anglais²³. Le choix de Montréal pour tenir ce congrès était un témoignage

²³ André BERGERON, Jean-Pierre TREMPE, *Sexologie, perspectives actuelles. Actes du Congrès International de Sexologie de Montréal 1976*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1978, 357 p.

manifeste de l'appui de la communauté scientifique internationale envers le travail des sexologues de l'UQAM et leurs programmes d'enseignement universitaire. C'était pour eux une reconnaissance qui ne pouvait que leur profiter localement. En 1979, c'est autour d'une des orientations majeures de la sexologie à l'UQAM, l'enfance et la sexualité, d'être le prétexte d'un symposium international²⁴ qui n'est pas sans souligner le leadership également reconnu de l'équipe uqamienne dans ce domaine.

En plus de ces deux événements, les membres du département de sexologie de l'UQAM participent à de nombreuses rencontres scientifiques locales et nationales, et publient tant à titre individuel qu'en collaboration restreinte (2-3 auteurs) de nombreux articles et livres²⁵. Sous la responsabilité de quelques-uns d'entre eux sont également publiés d'importants ouvrages collectifs²⁶. En 1976, paraît, sous la direction du département de sexologie de l'UQAM, le premier volume d'une nouvelle collection

Robert GEMME, Connie Christine WHEELER, *Progress in sexology. Selected papers from the proceedings of the 1976 International Congress of Sexology*, New-York & London, Plenum Press, 1977, 615 p.

²⁴ Jean-Marc SAMSON, dir., *Enfance et sexualité : actes du symposium international tenu à l'Université du Québec à Montréal du 7 au 9 sept. 1979*, Montréal, Études vivantes, 1980, 739 p.

²⁵ En voici quelques-uns : Claude CRÉPAULT, *L'imaginaire érotique et ses secrets*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1981, 263 p.; Claude CRÉPAULT et Robert GEMME, *La sexualité prémaritale*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975, 204 p.; Claude CRÉPAULT et Jean-Yves DESJARDINS, *La complémentarité érotique*, Ottawa, Educom, 1976, 136 p.; Jean-Yves DESJARDINS, *L'érotisme au masculin*, St-Lambert, Éditions Héritage, 1980, 80 p.; Jean-Yves DESJARDINS, *L'érotisme au féminin*, St-Lambert, Éditions Héritage, 1980, 94 p.; André DUPRAS, Joseph Josy LÉVY, R. TREMBAY, *Éducation sexuelle des personnes en difficulté d'adaptation : actes du symposium tenu à Montréal, les 13-14 et 15 mai 1977*, Montréal, Conseil du Québec de l'enfance exceptionnelle, 1978, 217 p.; Jean-Marc SAMSON, *L'éducation sexuelle à l'école*, Montréal, Guérin, 1974, 327 p.

²⁶ Claude CRÉPAULT, Joseph Josy LÉVY, Henri GRATTON, *Sexologie contemporaine*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1982, 422 p.; André DUPRAS, Joseph Josy LÉVY, *La sexualité au Québec, Perspectives contemporaines*, Longueuil, I.R.I.S., 1981, 539 p.

intitulée *Études de sexologie*²⁷, dans lequel se retrouvent les éléments essentiels du projet sexologique mis en oeuvre à l'UQAM. Cependant, cette collection n'aura pas de suite. En 1979, une autre aventure naît avec la *Revue Québécoise de Sexologie*. Pilotée par les nouveaux sexologues, ceux qui ont été formés à l'UQAM au cours des années 1970, cette revue, tout en étant près du département de sexologie de l'UQAM, ne voulait pas s'identifier à ce dernier. Coincée entre les intérêts et besoins des chercheurs et ceux d'une clientèle plus friande de vulgarisation, tout autant que par les contraintes budgétaires, cette revue cessa de publier après deux années.

Dans l'ensemble, ces travaux peuvent être regroupés en trois catégories. 1) Des études de type empirique, notamment des enquêtes socio-statistiques sur divers aspects des comportements, attitudes et valeurs sexuelles de diverses catégories de personnes. 2) Des études théoriques en divers sous-champs de la sexologie : physio-sexologie, psycho-sexologie, sexopathologie. 3) Des études de type historique et épistémologique portant sur le champ même de la sexologie. Des premières, se dégage le souci de faire oeuvre de science objective où l'empirisme est le critère dominant des canons scientifiques en vigueur. Des deuxièmes, le souci scientifique est tout autant poursuivi, mais cette fois par la maîtrise des données théoriques spécifiques à des sous-champs dont l'effet est celui de se voir reconnaître comme spécialiste et expert d'une question. Dans la troisième catégorie de travaux, nous assistons à la mise en oeuvre d'une légitimation des deux premières catégories dans le cadre d'un projet sexologique que les sexologues de l'UQAM avaient exprimé dans leurs requêtes de départementalisation et d'élaboration de programmes. C'est le statut de ce projet et de ses conséquences sur l'identité du sexologue que nous allons maintenant étudier car

²⁷ DÉPARTEMENT DE SEXOLOGIE DE L'UQAM, *Études de sexologie*, vol. 1, Ottawa, Educom, 1976, 140 p.

c'est là que s'exprime et se définit le paradigme sexologique uqamien.

5.5 LE PROJET SEXOLOGIQUE UQAMIEN.

5.5.1 Tel que présenté par les sexologues

Bien que nous ayons déjà pu percevoir dans les débats administratifs les grandes articulations de ce projet, il convient ici de les reprendre à partir du front scientifique d'où les sexologues veulent légitimer leur entreprise. Il s'agit en effet de pouvoir imposer sa définition de la science et les conditions pour l'exercer dans un champ particulier. Nous allons donc nous attarder à ce projet et aux réactions qu'il a suscitées, et tenter de voir en quoi ce projet participe du champ de la manipulation symbolique de la sexualité.

Dans notre étude des débats administratifs sur la départementalisation et les programmes, nous avons pu observer que l'interdisciplinarité et le phénomène sexuel dans sa globalité composaient les grands axes autour desquels gravite le projet sexologique. Ces deux axes ont surtout été explicités dans *Études de sexologie*, notamment dans la présentation de cette collection par Jean-Pierre Trempe²⁸ et dans un article de Henri Gratton²⁹.

Précisant ce qui distinguera cette nouvelle publication des autres, Jean-Pierre Trempe renvoie à la conception de la sexologie partagée par l'équipe de professeurs du

²⁸ Jean-Pierre TREMPE, «Présentation», dans *Études de sexologie*, *op. cit.*, p. 9-13.

²⁹ Henri GRATTON, «La sexualité et la sexologie» dans *Études de sexologie*, *op. cit.*, p. 16-31.

département de sexologie de l'UQAM qui, «de par leurs origines multiples (anthropologie, biologie, pédagogie, philosophie, psychanalyse, psychologie, sociologie), conçoivent la sexologie comme un champ d'études essentiellement interdisciplinaire. L'interdisciplinarité et sa visée lointaine d'une anthropologie générale [...] distingueront donc ces *Études de Sexologie* des autres publications sur le sujet»³⁰. En soulignant que les sexologues veulent «que la sexualité conserve son sens humain lorsqu'elle est soumise à une approche de type scientifique»³¹, l'auteur introduit ici le rôle de la fonction symbolique qui a «le pouvoir de créer une signification originale et multiple, d'engendrer un vécu émotionnel varié à partir de tout objet relationnel. [...] Toute réalité est donc susceptible d'être sexualisée, de se métamorphoser en objet sexuel même si, dans certains cas, la coloration sexuelle peut paraître tout à fait arbitraire ou relever de la pathologie»³². Ce faisant, il est impossible selon J.-P. Trempe d'avoir une définition claire et précise de la sexualité, et ce dernier confesse que ses réflexions «ont même une saveur philosophique qui pourrait nous éloigner d'une compréhension sexologique de la sexualité»³³. En refusant d'aborder la sexualité selon l'une ou l'autre des approches monodisciplinaires mais seulement «dans un mode d'approche interdisciplinaire qui seul permet d'atteindre, à notre avis, le sens humain de la sexualité»³⁴, le projet

³⁰ Jean-Pierre TREMPE, *op. cit.*, p. 9-10. Notons immédiatement l'omission de la discipline théologie alors que nous avons déjà vu, et nous le verrons de nouveau, que plus d'un des sexologues de l'UQAM avait une formation théologique importante. Cependant, la philosophie est là.

³¹ *Ibid.*, p. 10.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 11.

sexologique uqamien se refuse de définir son objet autrement que par le sens ou la symbolique de la sexualité. Par là, ne tombe-t-il pas dans le piège de la sexosophie? Sans doute pas avec toute la transparence de Manouvrier et Moreau³⁵, mais suffisamment à notre avis pour soutenir que la sexologie, telle qu'elle se présente ici, s'inscrit dans le champ de la manipulation symbolique de la sexualité, et en tant qu'instance de discours sur le sens de la sexualité.

Cette perspective sous-tend ce que les sexologues de l'UQAM appellent la visée anthropologique de la sexologie, axe que développe particulièrement Henri Gratton dans son article «La sexualité et la sexologie». H. Gratton présente la sexologie comme champ d'études et n'entend pas défendre la position de la sexologie comme science autonome. En effet, il s'agit d'un compromis dont on a vu l'utilité dans les débats administratifs, notamment pour la départementalisation où il fut admis qu'à défaut de prouver la scientificité de la sexologie, cette dernière constituait à tout le moins un champ d'études, condition suffisante à la départementalisation. Pour H. Gratton, ce champ d'études se spécifie par son interdisciplinarité, qui est l'intégration à partir de diverses disciplines, et non pas par la multidisciplinarité qui se limite à une juxtaposition des disciplines.

Retraçant l'histoire des discours sur la sexualité, H. Gratton distingue une période pré-scientifique, une période scientifique mais pré-sexologique (approches monodisciplinaires), et une période scientifique vraiment sexologique caractérisée par des efforts de synthèse interdisciplinaire. Cette dernière période étant toute récente (début des années soixante), l'interdisciplinarité n'a pas encore acquis toute sa

³⁵ Voir *infra.*, p. 98-102, (3.2.1.3)

maturité, c'est-à-dire une interdisciplinarité structurale caractérisée (selon une définition qu'il emprunte à un document de l'O.C.D.E) par «un corps de lois nouvelles non réductibles à la réunion formelle de celles qui les ont engendrées».³⁶ Ceci exige selon H. Gratton que la sexologie s'inscrive comme chapitre d'une anthropologie globale, qu'elle rejoigne les préoccupations d'une «science de l'humanité». En voulant concevoir le phénomène sexuel sans aucun réductivisme, cette sexologie ne peut se limiter à n'être qu'une sexologie descriptive, elle se veut aussi une sexologie appliquée visant le mieux-être sexuel de la population à partir d'une compréhension intégrative du phénomène sexuel. Ainsi, en plus de travailler au plan des représentations, elle participe alors à l'orientation même des conduites.

Ce projet sexologique, dont on vient de voir les principaux axes autour desquels il se déploie, s'est donc développé et affirmé tant dans les débats administratifs que dans la production savante des sexologues de l'UQAM tout au long des années soixante-dix et même après, ainsi que l'exprime cette citation extraite de l'avant-propos de *Sexologie contemporaine*:

La sexologie ne s'est pas, pour autant, imposée à l'attention des universités, en y obtenant le statut d'un champ d'études. Lorsqu'elle accède à l'enceinte universitaire, c'est rattachée à la médecine, à l'éducation ou à d'autres disciplines découpées à l'intérieur des sciences humaines. Longtemps sous la tutelle de disciplines comme la biologie, la médecine et la psychologie (surtout la psychanalyse), elle ne s'est taillée une place *sui generis* qu'à l'UQAM où l'on a réussi à lui accorder un département autonome et à mettre sur pied un programme de baccalauréat spécialisé et d'une maîtrise professionnelle en sexologie. Ainsi la sexologie est-elle devenue un champ d'études de plus en plus interdisciplinaire visant à parvenir à une compréhension intégrative de la sexualité³⁷.

³⁶ Henri GRATON, *op. cit.*, p. 27.

³⁷ Claude CRÉPAULT, Joseph Josy LÉVY, Henri GRATTON, «Avant propos» dans

5.5.2 Critique de ce projet.

Dans le chapitre sur la départementalisation, nous avons présenté la critique portée à ce projet par certaines instances administratives de l'UQAM. Dans ce qui suit, nous présenterons celles qui se sont exprimées sur le front scientifique. Cependant, il convient de préciser que nous ne tiendrons compte que des discours qui se sont explicitement situés face au projet sexologique de l'UQAM et non pas de l'ensemble de la littérature critique de la sexologie qui, tributaire en grande partie d'autres contextes culturels, ne peut être appliquée aveuglément à la sexologie uqamienne. Ainsi, lorsqu'au Québec on écrit un livre dans lequel est consacré un chapitre à la sexologie sans jamais parler de celle mise en oeuvre à l'UQAM, et que l'on critique la sexologie à partir de référents issus notamment du contexte français, on risque fort de semer la confusion en ce que le lecteur a de bonnes chances d'associer cette analyse à la réalité uqamienne, et dès lors d'avoir une vue biaisée de celle-ci³⁸.

Parmi les études critiques portant explicitement, en totalité ou en partie sur le projet sexologique uqamien, nous avons retenu une analyse faite dans le cadre d'un mémoire de maîtrise en philosophie³⁹, un court mais pertinent article d'un sociologue de l'UQAM⁴⁰, ainsi que l'essai d'un travailleur social, qui fut également chargé de cours en sexologie à l'UQAM, et dont le champ d'intervention renvoie à la sexualité

Sexologie contemporaine, op. cit., p. 11.

³⁸ C'est la critique que nous faisons du livre de Michel DOSTIE, *Les corps investis. Éléments pour une compréhension socio-politique du corps*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1988, 228 p.; voir le ch. 4, «La sexualisation des corps», p. 137-165.

³⁹ Luc FORGET, *Le statut théorique de la sexologie*, mémoire de maîtrise non publié, département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1977, 113 p.

⁴⁰ Marcel RAFIE, «La sexologie, une science?», *Revue Québécoise de Sexologie*, vol. 1, no 2, 1980, p. 75-79.

comme problématique sociétale (prostitution des adolescents-es)⁴¹.

La première critique est une étude de Luc Forget portant sur la prétention d'unité, de scientificité et de pertinence clinique du savoir sexologique. Son analyse démontre qu'il y a plutôt une dispersion effective du savoir sexologique que tentent de dépasser soit le paradigme sexologique de type «empirico-quantitatif», soit le paradigme sexologique à «visée anthropologique». Ce dernier est celui qui caractérise le plus le projet sexologique de l'UQAM dont les principaux axes sont, ainsi que nous venons de le voir, l'approche interdisciplinaire et un objet d'étude, le phénomène sexuel, irréductible à aucune vue particulière et renvoyant par le fait même à la totalité de l'existence. Dans ce paradigme, L. Forget montre que «la sexologie s'assimile au discours anthropologique et, par un effet de mimétisme épistémologique, prend forme et cohérence en tant que projet anthropologique, projet qui embrasse la "multidimensionnalité de tout phénomène humain"».⁴²

Pour Forget, la dispersion théorique du savoir sexologique se ramène à deux thèses, celle qui met de l'avant la fonction génésique de la sexualité, et celle du primat de la fonction érotique : «La première considère la sexualité comme un luxe de la nature, un épiphénomène de la reproduction, cette dernière étant antérieure et plus originelle que la différenciation sexuelle. La seconde, au contraire, considère la procréation comme un épiphénomène de la sexualité. Cette dernière prend le sens d'une force qui pousse les sexes à s'unir et, pour les mammifères supérieurs, à

⁴¹ Michel DORAIS, *Les lendemains de la révolution sexuelle. Le sexe a-t-il remplacé l'amour?*, Montréal, Éditions Prétexte, 1986, 271 p.

⁴² Luc FORGET, *op. cit.*, p. 10.

rechercher un accomplissement érotique dans cette union sexuelle»⁴³. C'est à cette dispersion que s'oppose une sexologie à visée anthropologique dont l'argument se retrouve dans la présentation même des objectifs du programme de premier cycle ainsi que nous l'avons précédemment relevé. Une telle sexologie se présente comme un discours capable de comprendre l'être humain dans son destin d'être sexué.

On a vu que chez H. Gratton cette perspective se construit à partir du refus des approches monodisciplinaires de la sexualité. À ce propos, Forget souligne que H. Gratton confond «lecture monodisciplinaire du fait sexuel et réductivisme. En effet, même si les disciplines particulières concernées ont contribué à élargir les connaissances du fait sexuel dans les limites de leur savoir, elles n'ont pas prétendu "tout dire" ou encore détenir l'explication décisive et dernière du phénomène sexuel [...]»⁴⁴. Cette confusion se double de celle qui confond interdisciplinarité et transdisciplinarité. Cette dernière renvoie à la circulation des données d'une discipline à une autre dans le but d'appuyer ou fonder provisoirement des hypothèses de recherche. Pour Forget, c'est bel et bien de transdisciplinarité qu'il est question lorsque Gratton parle d'interdisciplinarité et qu'il la pose comme

un élément structurant du discours sexologique, alors qu'il s'agit en fait d'une conséquence de l'état de dispersion effective du savoir sexologique et des discours qui le concernent. Tout ceci témoigne d'un refus de considérer les véritables réductivismes théoriques à l'oeuvre au sein du discours sexologique. [...] Il s'agit bien d'un refus, d'une volonté de dépasser cette ambivalence théorique en la niant, en lui substituant une grille arbitraire périphérique au débat sexologique, celle de l'interdisciplinarité, celle des relations d'exploitation et d'appropriation de matériaux, méthodes,

⁴³ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 97-98.

concepts entre disciplines ⁴⁵.

Une autre lecture critique du projet sexologique uqamien nous est présentée par Marcel Rafie, professeur de sociologie à l'UQAM qui avait d'ailleurs siégé à la Commission des études au moment des discussions sur les programmes de premier cycle. Dans un court article paru dans la *Revue Québécoise de Sexologie* et intitulé «La sexologie, une science?», M. Rafie adresse une série de questions aux sexologues. Il leur demande d'abord comment ils résistent à deux obstacles, l'empirisme et l'idéalisme, qui marquent deux pôles du champ scientifique dans lequel ils ont réussi à entrer :

Découpés, produits, "signifiés" par les idéologies ambiantes, les faits de l'évidence première ne sauraient "représenter" le réel. Alors, question aux sexologues : leur pratique résiste-t-elle aux tentations de l'empirisme, à l'accumulation sans pré-examen des notations, à la cueillette pléthorique et minutieuse des "données"? L'autre obstacle [...] c'est la tentation des idées générales, l'idéalisme. [...] Question : la pratique des sexologues résiste-t-elle à se laisser amarrer à une quelconque anthropologie préfabriquée? En particulier, à une philosophie humaniste de l'homme?⁴⁶

Ensuite, il leur demande comment ils se situent face à une idéologie dominante qui investit même les discours scientifiques : «Question préalable : Y aurait-il un discours dominant sur la sexualité, porté par exemple par l'idéologie de la libération sexuelle? [...] Questions subséquentes : Les sexologues sont-ils à l'abri de ce discours "libérateur", cause de la vogue et de la prolifération des techniques comportementales dites "déconditionnantes"?»⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁶ Marcel RAFIE, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 77-78.

Enfin, deux autres questions portent sur l'objet de la sexologie et de son statut.

Passant en revue quelques-unes des définitions relatives à l'objet d'étude, M. Rafie écrit :

Quel est l'objet de la sexologie? Question cruelle bien sûr, pour qui n'ignore pas que les définitions ne manquent pas. Certaines identifient le phénomène sexuel à la génitalité et à la reproduction, d'autres au plaisir érotique, d'autres au dimorphisme sexuel [...], d'autres à "l'eulagnie" (néologisme venant de Eu, bienfaisant, et LAGNE, volupté). [...] Je ne vois dans aucune de ces définitions d'objet [renvoyant à la dispersion théorique] et surtout pas dans leur éventuelle synthèse [visée anthropologique], la marque d'un construit original démarqué tout à la fois du sens commun, des disciplines existantes et de la philosophie⁴⁸.

Et quant au statut de la sexologie, Rafie demande aux sexologues de se situer dans la pléthore de discours sur la sexualité : «En le supposant [le sexologue] à l'abri des apprivoisements de ces discours, comment les réduit-il? Dans sa quête de vérité du sexe, quel statut la sexologie donne-t-elle au discours sur le sexe? Comment l'intègre-t-elle à son objet? Enfin, comment explique-t-elle socialement la production de cette pléthore discursive sur le sexe?». ⁴⁹.

Concernant la rupture avec ces «philosophies spontanées du savoir» que sont l'empirisme et l'idéalisme, nous estimons plutôt que les sexologues de l'UQAM les ont adoptées ainsi qu'en témoignent deux de leurs catégories de travaux, études empiriques et celles à visée anthropologique. Quant à la question relative à la rupture avec l'idéologie dominante, celle-ci nous plonge au cœur d'une de nos principales hypothèses, à savoir que le projet sexologique uqamien participe à la transformation du

⁴⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 78.

champ de la manipulation symbolique de la sexualité non seulement en s'opposant au référent auparavant dominant, le discours éthico-religieux catholique, mais en s'en distinguant par un projet éthique conforme à l'axiologie de la modernité culturelle et visant la libération du tabou de la sexualité⁵⁰. Puisque cette question est si importante et qu'elle rejoint notre troisième référence critique du projet sexologique, celle de Michel Dorais, nous allons la traiter dans une section distincte. Mais avant, il nous reste encore à voir dans ce chapitre un autre élément du projet sexologique, à savoir l'identité du sexologue et les enjeux de sa formation, et à couvrir dans le chapitre suivant le débat relatif à l'éducation sexuelle.

5.6 L'IDENTITÉ DU SEXOLOGUE ET LES ENJEUX DE LA FORMATION.

L'inscription dans le champ scientifique n'implique pas qu'une reconnaissance de la validité technique propre à une discipline mais aussi une reconnaissance du pouvoir symbolique qui y est en jeu. Cela, les promoteurs de la sexologie uqamienne l'ont toujours eu à l'esprit en ne se limitant pas à définir les paramètres de leur discipline mais aussi le profil d'un nouveau professionnel, le sexologue.

En 1979-80, A. Bergeron, professeur au département de sexologie, a entrepris une enquête auprès des professionnels qui au Québec «sont susceptibles d'intervenir d'une manière ou d'une autre dans le domaine de la santé sexuelle»⁵¹ (médecins,

⁵⁰ Ainsi avons-nous relevé (p. 146-147) comment les sexologues entendent expliquer les tabous et investir la vie intime de la culture.

⁵¹ André BERGERON et Claire REID, «Le sexologue, profil d'un nouveau

urologues, psychiatres, gynécologues, travailleurs sociaux, criminologues, psychologues, psychothérapeutes, psychanalystes, philosophes). Parmi les répondants, 159 sur un échantillon de 600, environ le tiers (31.4%), travaillent dans les domaines de l'éducation, l'animation ou l'information sexologique; près de la moitié (47.8%) dans celui de la relation d'aide, de la psychothérapie et de la consultation sexologique; et le reste (20.8%) n'entre pas dans la pratique sexologique. Dans l'ensemble, plus de la moitié (54.1%) n'avaient reçu aucune formation sexologique.

Interrogés sur le type de formation requise pour intervenir dans les domaines de l'information, animation et éducation sexologique, une majorité de répondants ont estimé qu'un baccalauréat spécialisé devrait être nécessaire (88.7% / information; 71.3% / animation; 66.9% / éducation). Pour ce qui est des domaines de l'intervention thérapeutique et de la consultation sexologique, la majorité des répondants estiment nécessaire une formation de deuxième cycle. Ces résultats confirment et légitiment en quelque sorte les visées des programmes élaborés à l'UQAM. Cependant, il ressort que tout ce qui concerne l'activité curative et les actes habituellement réservés aux médecins, tels l'examen et l'évaluation de la réponse génitale, la pose de stérilets, les prescriptions de contraceptifs et même les «aspirations menstruelles», n'est pas reconnu comme champ de la pratique sexologique. D'où les auteurs de l'enquête concluent que «sans toutefois exclure la dimension curative, [le sexologue] devra axer ses interventions sur les divers aspects préventifs en santé sexuelle et sur la promotion de la qualité de vie érotique»⁵². En précisant ainsi la pratique sexologique, celle-ci n'échappe pas à la mise en oeuvre d'une axiologie définissant tout autant cette qualité

professionnel», dans *La sexualité au Québec : perspectives contemporaines*, op. cit., p. 491-500.

⁵² *Ibid.*, p. 500.

de vie érotique que les critères de la santé sexuelle. Par là, s'observe une fois de plus la participation de la sexologie à la manipulation symbolique de la sexualité.

Une autre enquête – effectuée en 1982 dans le cadre d'un sondage sur les *Opinions des québécois/ses sur la sexualité, l'éducation à la sexualité et la sexologie*⁵³ – a également mis en relief «l'image publique du sexologue»⁵⁴. En effet, on a voulu interroger la population québécoise sur sa perception du sexologue. Les résultats que l'on retrouve sont basés uniquement sur la proportion de l'échantillon qui a mentionné connaître l'existence du département et des programmes de sexologie à l'UQAM, soit 32% des 856 répondants.

Invités à répondre par l'affirmative ou la négative, ou encore «je ne sais pas», à plusieurs énoncés concernant les professeurs et étudiants de sexologie, 69.5% des répondants estiment que les professeurs du département de sexologie «travaillent au mieux-être sexuel de la population québécoise», 30.8% pensent «qu'ils ne sont pas d'accord avec les valeurs sexuelles et veulent les changer», 26.4% partagent l'énoncé stipulant «qu'ils proposent un modèle de sexualité qui s'oppose aux valeurs religieuses traditionnelles», et enfin, 63.2 % croient «qu'ils sont des scientifiques et des chercheurs universitaires comme les autres». Les opinions sur les même énoncés appliquées cette fois aux étudiants confirment et accentuent quelque peu les résultats précédents, en ce que 70.5% partagent l'énoncé relatif au but visé par les sexologues

53 André DUPRAS, Joseph Josy LÉVY et Jean-Marc Samson, *Opinions des québécois/es sur la sexualité, l'éducation à la sexualité et la sexologie : résultats généraux du sondage de 1982*, coll. «Études et recherches sexologiques» no 1, Longueuil, Institut de Recherches et d'Informations Sexologiques, 1984, 64 p.

54 Titre de la conférence donnée par A. DUPRAS, J. J. LÉVY et J. M. SAMSON au 6^e Congrès International de Sexologie à Washington en mai 1983 et publié sous ce titre dans les *Cahiers de sexologie clinique*, vol. 10, no 57, 1984, p. 171-178.

(l'amélioration du mieux-être sexuel), 78.9% sont en faveur de l'énoncé sur le caractère scientifique de la discipline, et 26.9% en accord avec l'énoncé sur l'opposition des sexologues aux valeurs religieuses traditionnelles.

La forme du questionnaire ne permet cependant pas de discerner une hiérarchisation des différents énoncés et de considérer par exemple si les 26.4% qui pensent que les professeurs-sexologues s'opposent aux valeurs religieuses sont aussi parmi ceux qui disent qu'ils sont des scientifiques comme les autres; de plus, pour chacun des énoncés, le taux de «je ne sais pas» n'est pas plus bas que 23% et aussi élevé que 40%, laissant ainsi une vague hésitation quant aux opinions sur les professeurs. Cette proportion diminue dans les réponses concernant les étudiants avec 7,% pour le plus bas et 29.6% pour le plus haut. Mais la forme et la méthodologie du questionnaire ne sont pas innocentes. Dans la mesure où cette enquête réalisée par les sexologues de l'UQAM participe de leur stratégie de légitimation, il importe qu'il y ait le moins d'obstacles ou d'interférences dans l'élaboration d'un profil passablement positif du sexologue. Si on en juge par les commentaires qu'ils émettent en conclusion de leur enquête, ils s'attendaient à recevoir une perception beaucoup plus négative de leur image et en profitent alors pour préciser davantage le champ de la pratique sexologique et l'identité du sexologue, dont on ne pourra pas manquer de considérer l'impact pour notre propos :

On aurait pu s'attendre à une attitude plus défensive de la population à l'égard du (de la) sexologue puisque ce personnage traite [tant] de questions fondamentales d'orientations et d'éthique qu'à la nature des rapports entre les sexes. Il va sans dire que le (la) sexologue aborde un secteur réputé mystérieux et problématique. Son terrain d'action se situe au-delà du rationnel et de la norme pour rejoindre l'interdit, le conflictuel et l'exceptionnel. Il est un personnage qui prétend agir sur des points névralgiques de la personnalité et de la société. Du fait qu'il guide et guérit la sexualité, il devient investi de pouvoirs qui lui donnent une position sociale particulière et éveillent des sentiments d'appréciation et

d'appréhension. Le (la) sexologue évolue dans un monde du séparé, de la différence, de l'incertain. Ne risque-t-il (elle) pas d'y participer ou tout au moins d'en être contaminé(e)? L'ensemble des situations dans lesquelles s'insère le (la) sexologue devrait éveiller des doutes et des craintes. Si ces dernières existent, elles sont reléguées au second plan puisque nous avons observé plutôt une attitude de confiance⁵⁵.

Ce qui importe ici est moins la perception publique que la perception qu'ont les sexologues d'eux-mêmes et de leur pratique. Ils se représentent, avec le langage approprié au champ du sacré, comme les nouveaux clercs dont la tâche n'est plus la cure des âmes, mais celle des corps et plus particulièrement de la sexualité devenue le référent anthropologique dominant de la nature humaine. Que cette perception ne soit que l'intériorisation d'un préjugé externe négatif, que l'enquête vient infirmer, et dont ils peuvent dorénavant se débarrasser, semble être l'interprétation suggérée par les sexologues. Que le public les reconnaisse comme des professionnels, au même titre que d'autres professionnels de la santé, et qu'il (le public) soit porté à consulter un sexologue (42.3% des répondants) ou à conseiller à un tiers d'en consulter un (51%) plutôt qu'un médecin (26.1%; 23.2%), un psychologue (11.9%; 12.1%), ou encore un psychiatre (5.2%; 6.8%), témoigne d'une perception positive qui semble surprendre les sexologues mais dont ils se serviront désormais pour illustrer leur légitimité et faire croire à leur utilité. Gardons-nous d'approfondir cette interprétation que nous reprendrons dans le dernier chapitre, et contentons-nous encore de le cueillir comme un indice qui, avec les autres, servira alors l'analyse.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 177-178.

5.7 CONCLUSION.

La mise en oeuvre des programmes universitaires en sexologie et du projet sexologique qu'ils véhiculent témoigne donc, autant que le débat sur la départementalisation, de ce rapport de forces entre promoteurs et opposants à la sexologie. Ayant acquis, non sans mal, une place à l'université, ce qui confère aux sexologues une relative légitimité scientifique, il convient maintenant de voir si les sexologues et leur projet sexologique ont réussi à monnayer cette légitimité au plan social. À cet égard, il n'y a pas meilleur lieu d'évaluation que leur implication dans les projets d'éducation sexuelle en milieu scolaire, puisque l'école est le principal lieu de la formation des visions et conduites de la vie, de la manipulation symbolique.

CHAPITRE SIXIEME

LES SEXOLOGUES ET L'ÉDUCATION SEXUELLE

6.1 INTRODUCTION.

Au cours du précédent chapitre, nous avons pu constater la part importante de l'éducation sexuelle dans l'émergence et le développement des programmes de sexologie à l'UQAM. En effet, lorsque la sexologie fait son entrée à l'UQAM en 1969, c'est en grande partie parce que ses promoteurs étaient certains de l'implantation imminente de programmes d'éducation sexuelle dans les écoles primaires et secondaires du Québec, et qu'il importait alors de former ceux qui en deviendraient les spécialistes : les sexo-éducateurs. Mais dès 1973, dans un contexte où de tels programmes ne sont pas encore implantés et alors que tout le dossier de l'éducation sexuelle scolaire suscite la controverse, cette formation en sexologie-éducation est remise en cause, notamment par l'intervention de la Centrale de l'enseignement du Québec (CEQ), obligeant les sexologues de l'UQAM à réorganiser leur programme de premier cycle. Cependant, confiants que le réseau scolaire québécois fera quand même bientôt place à l'éducation sexuelle, les sexologues de l'UQAM continuent de s'y intéresser, tant dans l'enseignement de premier et de deuxième cycles que dans leurs projets de recherche. Lorsqu'en 1983, la mise en place d'un programme d'éducation sexuelle devient effective aux niveaux primaire et secondaire des écoles québécoises, les sexologues de l'UQAM doivent admettre qu'il y a loin de la coupe aux lèvres, ou au mieux, s'ils y goûtent, le résultat est plutôt amer en ce que ce ne seront pas les diplômés en sexologie de l'UQAM qui en profiteront.

Dans le présent chapitre, nous allons donc analyser ce qui s'est produit entre 1969 et 1983 dans le dossier de l'éducation sexuelle au Québec et y dégager plus particulièrement le rôle qu'y ont joué les sexologues de l'UQAM ainsi que l'influence de leur projet sexologique. Tout comme nous avons observé l'institutionnalisation universitaire de la sexologie en termes de structuration d'un champ, caractérisé par un rapport de forces entre différents acteurs pour l'obtention du pouvoir symbolique, c'est également dans cette perspective que nous abordons l'étude de l'implantation d'un programme d'éducation sexuelle dans le système scolaire québécois dans les années 1970-80. Durant une quinzaine d'années, le projet d'éducation sexuelle dans les écoles primaires et secondaires québécoises sera en effet l'objet de débats, voire d'une lutte entre divers protagonistes qui, des sexologues de l'UQAM à l'Association des parents catholiques du Québec (APCQ), en passant par la CEQ et l'Association des sexologues du Québec ainsi que divers autres groupes de pression et acteurs intermédiaires, tels les Comités catholique et protestant du Conseil supérieur de l'éducation, la Fédération des comités de parents et autres, se disputent publiquement pour savoir quelle orientation aurait un tel programme et qui l'enseignerait. Bien que ces débats aient connu leur apogée au début des années 80, il convient de rappeler les principales étapes qui dans les années 70 marquent l'évolution du dossier de l'éducation sexuelle.

6.2 L'ÉDUCATION SEXUELLE SCOLAIRE DANS LES ANNÉES 1970-1980.

La première moitié des années 70 se caractérise par l'incapacité du milieu scolaire, dont le premier responsable est le ministère de l'Éducation, à mettre en oeuvre un véritable programme d'éducation sexuelle scolaire. Ainsi, en 1969, un programme expérimental approuvé par le Comité catholique du Conseil supérieur de

l'éducation est offert aux commissions scolaires qui en faisaient la demande. D'orientation informative et privilégiant l'aspect biologique, ce programme, ainsi que le rapporte plus tard une étude du ministère de l'Éducation, voulait

équiper intellectuellement l'élève [...] et l'assister fraternellement à prendre en main sa vie sexuelle, c'est-à-dire : 1) à reconnaître son existence et son vrai visage; 2) à en inventorier toutes les dimensions; 3) à décider de son comportement de façon responsable, autonome et éclairée.

Soumis à certaines conditions expérimentales, ce programme ne semble pas avoir été soumis à l'essai sur une grande échelle. Il n'existe pas de document témoignant de la pertinence d'une telle approche. L'oubli dans lequel est tombée cette version fait penser qu'un accueil assez froid lui fut réservé¹.

En 1972, une autre tentative est demeurée au stade expérimental, celle d'un nouveau programme de formation personnelle, familiale, civique et économique où de nombreux éléments relatifs à l'éducation sexuelle étaient abordés. Par ailleurs, une enquête révèle qu'au début des années 1970, 75% des écoles secondaires offrent sous une forme ou une autre (académique ou para-académique) des activités occasionnelles concernant l'éducation sexuelle. Chaque milieu tente ainsi de répondre de façon pragmatique à un besoin de plus en plus ressenti dans le milieu scolaire, et plus particulièrement au secondaire².

En attendant que le ministère de l'Éducation trouve la formule lui permettant d'assurer son leadership dans ce domaine, c'est le ministère des Affaires sociales (M.A.S.) qui, avec l'accord du ministère de l'Éducation, décide alors d'intervenir

¹ DIRECTION GÉNÉRALE DE L'ENSEIGNEMENT ÉLÉMENTAIRE ET SECONDAIRE, *Éducation sexuelle et contexte scolaire : état de la question*, Ministère de l'Éducation du Québec, 1976, p. 63.

² *Ibid.*, p. 63-66.

dans le réseau scolaire. Cette intervention doit se comprendre à la lumière de la responsabilisation du MAS en matière de planification des naissances. Prenant la relève du Centre de planning familial du Québec créé par Serge Mongeau, et après avoir consulté tant ce dernier que les responsables de Seréna, le ministre des Affaires sociales du Québec, M. Claude Castonguay, promulguait le 10 mai 1972 la politique de son ministère en matière de planification des naissances³ :

Une politique ayant pour objectif la mise en place des conditions propres à amener la possibilité pour le couple (ou l'individu) d'avoir le nombre d'enfants qu'il désire au moment souhaité par lui est ce à quoi nous référons par la politique de planification des naissances. [...] Une action préventive favorisant l'éducation en matière de vie conjugale, parentale et sexuelle apparaît primordiale afin d'améliorer la qualité de vie du couple [...]. Dès septembre, dans le cadre de son programme de services de santé et de services sociaux en milieu scolaire, le ministère mettra sur pied des services d'information sur la planification des naissances dans les écoles secondaires, les CEGEP, et les universités, de façon à rejoindre, le plus rapidement possible, les adolescents et les jeunes adultes⁴.

Cette intervention se voulait donc palliative et à court terme afin de répondre à une situation où il devenait impérieux de faire en milieu scolaire, plus particuliè-

³ D'après Jean TREMBLAY, «L'implantation du programme d'information préventive en milieu scolaire», dans *La sexualité au Québec. Perspectives contemporaines*, op. cit., p. 445-471. L'auteur a également écrit *L'expérience québécoise en éducation sexuelle à la lumière d'expériences étrangères*, thèse de doctorat, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal, 1979, 433 p. Nos références à l'auteur concernent l'article pré-cité.

⁴ Claude CASTONGUAY, «Orientations en matière de planification des naissances», Ministère des Affaires sociales du Québec, 10 mai 1972. Nous utilisons ici une copie de cette déclaration figurant en annexe (p. 394-395) au manuel *Éducation sexuelle, concepts et plans de cours*, Éditions HRW, Montréal, 1973, 401 p. (+ tableaux, 156 p.) traduction et adaptation québécoise de *Education for sexuality, concepts and programs for teaching* (J.J. HURT, L.A. BROWER), Philadelphie, W.B. Saunders, 1970. Il est intéressant de noter l'intégration de cette lettre dans un livre destiné aux enseignants québécois dans le contexte où nul programme ne réussit à sortir du ministère de l'Éducation!

rement au deuxième cycle du secondaire, de l'information préventive sur la sexualité. En effet, l'ignorance des adolescents en matière de sexualité et de planification des naissances conjuguée à une incidence croissante de leurs activités sexuelles, avec les conséquences éventuelles de grossesses non désirées ou même de maladies transmises sexuellement, sont parmi les facteurs qui ont incité le ministère à mettre sur pied le Programme d'information préventive en milieu scolaire (PIPMS). Axé sur la prévention et dispensé par les infirmières du ministère des Affaires sociales, ce programme est donc mis en place dans les écoles secondaires à partir de 1973.

Ce programme veut contribuer à promouvoir l'autonomie personnelle en vue de décisions libres et responsables face à l'éventuel exercice d'une vie sexuelle active. [...] Les objectifs sont, entre autres : de s'informer en matière de sexualité humaine et de planification des naissances; mieux connaître les divers aspects du phénomène sexuel; utiliser la contraception à bon escient; se préserver contre la grossesse non-désirée, l'avortement, les maladies transmissibles sexuellement⁵.

L'implantation du programme ne se fait cependant pas sans confusion. Dès juin 1973, le sous-ministre de l'Éducation, M. Yves Martin, avait exprimé au sous-ministre des Affaires sociales, M. Jacques Brunet, les réserves suivantes quant à l'utilisation du diaporama intitulé *Sexe : nom masculin, nom féminin* comme instrument d'information privilégié de ce programme :

En ce qui concerne le document audio-visuel qui a été visionné le 2 mai dans le but de le soumettre aux comités confessionnels pour approbation tel que l'exige la Loi du ministère de l'Éducation, je dois vous indiquer que nous n'entendons pas recommander ce document aux dits comités pour approbation. En effet, il nous apparaît nécessaire de relier l'information que vise à donner le diaporama à la

⁵ Louise GAUDREAU, *Les caractéristiques de l'enseignant et de l'enseignante dans les programmes d'éducation sexuelle*, Thèse de doctorat, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal, 1985, p. 15.

philosophie et aux objectifs de l'éducation que le ministère de l'Éducation propose au réseau scolaire»⁶.

Ces objectifs étant liés au caractère confessionnel des écoles publiques québécoises et devant l'implantation effective au cours de l'année 1975-76 du programme et de l'utilisation du diaporama on comprend alors que le Comité catholique, instance instituée par la loi du Conseil supérieur de l'éducation le 13 mai 1964 dans le but «d'approuver du point de vue religieux et moral, les programmes, les manuels et le matériel didactique pour l'enseignement» dans les écoles catholiques, manifesta son opposition :

C'est un problème capital que celui de l'encadrement d'une information comme celle qu'on veut donner. Celui qui est actuellement prévu n'est pas suffisant. D'un point de vue éducatif, il n'est pas valable d'inviter systématiquement les jeunes de la fin du secondaire à recevoir cette information sans qu'ils y soient convenablement préparés par un programme général d'éducation sexuelle. Ce point est fondamental. On ne saurait considérer la possibilité d'une information préventive qu'à l'intérieur d'un programme plus général d'éducation sexuelle de telle manière qu'elle soit une intervention éducative. Dans l'état actuel des choses, il n'y a pas d'urgence qui puisse permettre de passer outre à cette exigence⁷.

Cet avis, ainsi que celui du Comité protestant, qui refusa également d'accorder son approbation au programme et au diaporama, eurent pour effet d'enclencher un mouvement de contestation soutenu par des organismes tels que l'Association des parents catholiques du Québec, Seréna et la Commission des écoles catholiques de

⁶ Cité par André NAUD, président du Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation, dans «L'éducation sexuelle en milieu scolaire. Réponse du Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation à certaines accusations», *L'Église canadienne*, avril 1975, p. 107.

⁷ COMITÉ CATHOLIQUE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, «Avis sur le programme d'information préventive en matière de planification des naissances», publié dans *Église canadienne*, avril 1975, p. 109.

Montréal, et obligèrent le ministère de l'Éducation à faire marche arrière :

Le 2 avril 1975, tout en rappelant que le "ministère de l'Éducation n'a pas approuvé le programme d'information préventive sur la planification des naissances, non plus que le diaporama", et que le Comité catholique ne l'a "pas approuvé au point de vue religieux et moral", Monsieur Pierre Martin, sous-ministre à l'Éducation, fit parvenir aux commissaires et syndics d'école une autre directive [à l'effet que ce programme et le diaporama] [...] "ne peuvent être utilisés à l'intérieur de l'horaire par les commissions scolaires dans le cadre des programmes d'enseignement dans leurs écoles"⁸.

Cependant, l'initiative du MAS ne s'éteignit pas pour autant et trouva même un second souffle entre 1975 et 1977. Les responsables régionaux du MAS et les commissions scolaires travaillèrent en commun pour adapter le programme aux besoins et aux expériences régionales de sorte qu'en 1977, ce programme est implanté dans 85% des commissions scolaires. Dans un article consacré à l'éducation sexuelle scolaire, la journaliste Micheline Lachance nous décrit le contexte qui prévaut alors :

Lasses d'attendre les directives du ministère de l'Éducation, les commissions scolaires sont finalement passées à l'attaque et ont ébauché leur propre programme avec les moyens du bord. Aussi ont-elles accueilli à bras ouverts les initiatives du M.A.S. La réponse du milieu est excellente, particulièrement dans le Nord-Ouest québécois, au Saguenay-Lac-Saint-Jean et les Laurentides. Une seule poche de résistance : Montréal. Les cours sont facultatifs. Qui les anime? Un peu tout le monde : infirmière, psychologue ou animateur de pastorale. Le professeur de biologie est souvent mis à contribution. Mais l'éducateur physique, largement sollicité dans les autres provinces canadiennes et aux États-Unis, est carrément exclus chez nous. Rares sont ceux qui ont reçu une formation en sexologie⁹.

Entre temps, en 1976, le ministère de l'Éducation et le Comité catholique du

⁸ Jean TREMBLAY, *op. cit.*, p. 455.

⁹ Micheline LACHANCE, «La sexualité ça s'apprend!», *L'Actualité*, vol. 6, no 3, mars 1981, p. 37.

Conseil supérieur de l'éducation publient chacun un document dans lesquels se dessinent les orientations que devrait privilégier un programme d'éducation sexuelle scolaire. Le document du ministère¹⁰ signale d'abord les raisons pour lesquelles l'éducation scolaire suscite tant de débats :

Les résistances au changement, les menaces de conflits entre les valeurs enseignées à l'école et celles vécues au foyer, le passage d'une société conservatrice à une société plus libérale, les menaces réelles ou imaginaires de l'avènement d'une jeunesse dévergondée, le poids des tabous, la crainte de provoquer une illégitimité plus grande dans les relations humaines, d'assister à la disparition de la religion, de la morale, sont autant de raisons opposées à une éducation sexuelle scolaire de type formel¹¹.

Cependant, le document rappelle avec force que la sexualité est aujourd'hui perçue davantage dans les termes du modèle promotionnel que ceux du modèle ascétique : «La sexualité est généralement reconnue aujourd'hui comme une force intégrative de la personne et comme telle, elle s'inscrit dans la problématique de la philosophie humaniste contemporaine, laquelle considère la personne comme un être autonome, maître de ses décisions et aussi comme un être en relation et en devenir, à la recherche d'un équilibre harmonieux avec ceux qui l'entourent et avec l'idéal collectif de la société»¹². D'une telle approche, découle le fait que l'éducation sexuelle doit s'inscrire dans la perspective éducative globale visant le développement intégral de l'enfant et de l'adolescent et dès lors, participer d'une éducation à la vie familiale et d'une éducation à l'amour. Dans le contexte constitutionnel où le système scolaire

¹⁰ DIRECTION GÉNÉRALE DE L'ENSEIGNEMENT ÉLÉMENTAIRE ET SECONDAIRE, *Éducation sexuelle et contexte scolaire : état de la question*, Ministère de l'Éducation du Québec, 1976, 93 p.

¹¹ *Ibid.*, p. 17-18.

¹² *Ibid.*, p. 43.

québécois est subordonné aux droits confessionnels, il s'ensuit selon le document du ministère que «l'éducation sexuelle scolaire ne peut être définie sans référence au projet éducatif global, lui-même défini en rapport avec la conception de l'école chrétienne»¹³. Il suggère donc qu'un programme d'éducation sexuelle en soit un où l'information est au service de la formation et du développement intégral marqué du sceau des valeurs morales chrétiennes. À deux reprises, le document du ministère signale qu'un tel programme ne saurait être confondu avec un cours de sexologie qu'il identifie à de l'information sans formation, et conséquemment, qu'il ne pourrait être dispensé par un spécialiste tel le sexologue.

Le document du Comité catholique¹⁴ va également présenter les orientations qui devront guider l'implantation d'un programme d'éducation sexuelle. Présentant la sexualité comme «l'ensemble des traits biologiques, psychologiques, culturels et moraux qui forgent en chaque personne son identité d'homme et de femme»¹⁵, il insistera davantage sur le sens de la sexualité que sur sa fonction, ainsi que sur une approche de l'éducation sexuelle visant l'épanouissement de la personne en tant qu'être sexué. Il en profite alors pour écarter la sexologie qui «étudie surtout les traits biologiques, psychologiques et socio-culturels de la sexualité humaine [...]». La sexologie poursuit un objectif de nature scientifique et de ce fait, se distingue nettement de l'éducation sexuelle qui, elle, vise un objectif proprement éducatif, c'est-à-dire,

¹³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴ COMITÉ CATHOLIQUE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, *L'éducation sexuelle dans les milieux scolaires catholiques du Québec*, C.C.C.S.E., Ministère de l'Éducation, service général des communications, 1976, 44 p.

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

l'intégration de la sexualité humaine»¹⁶. Conséquemment, le Comité catholique écarte lui aussi le recours à un spécialiste, entendez un ou une sexologue : «L'éducateur à qui l'on confie l'éducation à la sexualité doit être informé et compétent en la matière, mais il n'a pas à être un spécialiste exclusivement réservé à cet enseignement. De préférence, on choisira un bon éducateur, connu des jeunes, proche d'eux et capable de témoigner des valeurs»¹⁷. Cette référence aux valeurs concerne en premier lieu les valeurs morales chrétiennes : «L'éducation à la sexualité comporte des aspects moraux et religieux dont il faut tenir explicitement compte. Dispensée dans une école catholique, cette éducation doit se réaliser en accord avec la vision chrétienne de l'homme et de la sexualité. La morale et la foi chrétienne apportent d'ailleurs une lumière et un sens qui éclairent les jeunes dans leurs choix et dans leur recherche d'identité et de valeurs»¹⁸.

Ces grandes orientations maintenant connues de tous, le ministère de l'Éducation procède en 1977 à une vaste consultation concernant l'enseignement public au Québec. Un des résultats de cette consultation fut la révision complète de tous les programmes du primaire et du secondaire dans le but d'en proposer de nouveaux aux objectifs plus précis. Dans cette foulée, le nouveau programme de formation personnelle et sociale comprend cinq volets dont celui de l'éducation à la sexualité, les autres étant la consommation, les relations interpersonnelles, la vie en société et la santé. L'intégration de l'éducation sexuelle dans le programme de formation personnelle et sociale répond ainsi aux orientations souhaitées notamment par le

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

Comité catholique et de nombreux autres intervenants tels les parents et administrateurs des commissions scolaires. Ces derniers ont en effet été consultés sur la situation actuelle et sur celle qu'ils désirent en regard de l'éducation sexuelle¹⁹, et ils ont indiqué majoritairement (75%) qu'ils étaient en faveur d'une telle intégration. Entre autres résultats de cette enquête, 50% des commissions scolaires qui y ont répondu (168 / 248) indiquaient avoir mis en place des programmes d'éducation à la sexualité, ce que le ministère de l'Éducation voyait d'ailleurs d'un bon oeil en supportant financièrement et techniquement (expertise pédagogique) ces initiatives. Comme le souligne la journaliste Ginette Beaulieu,

cette attitude fort sage voulait peut-être laisser le temps aux mentalités d'évoluer et éviter ainsi les frictions qu'aurait engendrées la mise en place plus tôt d'un programme d'éducation sexuelle qui serait apparu comme prématuré dans certains milieux. [...] Cette attitude tactique du ministère de l'Éducation laissant en quelque sorte les milieux préparer le terrain à l'implantation du programme de formation personnelle et sociale ne désamorçera cependant pas toute opposition [...]. La question de l'éducation sexuelle connaîtra sûrement encore quelques moments chauds et le MEQ n'a pas fini de marcher sur les oeufs avec ce dossier ...²⁰.

Six mois après la publication de ces propos, les événements donneront raison à la prédiction de Ginette Beaulieu. Quelques semaines après avoir soumis en décembre 1980 les projets de programmes d'éducation sexuelle pour le primaire et le secondaire à une consultation restreinte dans cinq commissions scolaires, celle-ci laisse la place à un large débat public forçant le ministère de l'Éducation à retarder l'échéancier

¹⁹ DIRECTION GÉNÉRALE DU DÉVELOPPEMENT PÉDAGOGIQUE, DIRECTION DES PROGRAMMES, *Situation actuelle et situation désirée en regard de l'éducation sexuelle : résultats d'une enquête menée auprès des commissions scolaires du Québec*, Ministère de l'Éducation du Québec, 1980, 120 p.

²⁰ Ginette BEAULIEU, «L'éducation sexuelle à l'école ne fait pas l'unanimité», *La Revue scolaire*, juin-juillet 1980, p. 12.

d'implantation des programmes et à procéder à un processus de révision sans précédent.

6.3 LE DÉBAT AUTOUR DE LA PREMIERE VERSION DES PROGRAMMES D'ÉDUCATION SEXUELLE

6.3.1 Les sexologues de l'UQAM mis en cause.

«Le projet d'éducation sexuelle du MEQ suscite l'inquiétude des parents», «Des parents scandalisés par le projet du MEQ», «Des chrétiens jugent amoral le projet d'éducation sexuelle», tels sont les titres²¹ par lesquels la population québécoise est informée que les projets de programmes d'éducation sexuelle pour les niveaux primaire et secondaire ont enfin vu le jour. À ces premiers reportages centrés sur l'événement déclencheur, la contestation publique d'un groupe de parents, succéderont les analyses des éditorialistes²² et les avis de divers intervenants directement ou indirectement concernés²³.

²¹ Articles respectifs de Paule DES RIVIERES, *Le Devoir*, 15 janvier 1981, p. 13; Pierre BELLEMARE, *La Presse*, 12 janvier 1981, p. B-4; François FOREST, *La Presse*, 24 janvier 1981, p. A-6.

²² Jean-Pierre PROULX, «Le débat sur l'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 31 janvier 1981, p. 16; Jean-Guy DUBUC, «Un nouveau programme d'éducation sexuelle», *La Presse*, 26 janvier 1981, p. A-6 et «Le cours d'éducation sexuelle : les parents avant les enfants», *La Presse*, 31 janvier 1981, p. A-6.

²³ Jean-Marc SAMSON, «L'école et l'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 19 février 1981, p. 9; Angèle DAGENAIS, «Les parents catholiques condamnent le programme d'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 6 mars 1981, p. 7; Bernard LAMBERT o.p., «Le programme en éducation sexuelle : trop informatif, insuffisamment formateur», *Le Devoir*, 18 mars 1981, p. 11.; Guy DURAND, «Les exigences d'un programme d'éducation sexuelle», *La Presse*, 27 avril 1981, p. A-6; COMITÉ DE L'ÉDUCATION

Le débat est lancé à l'occasion d'une consultation qu'a voulu effectuer le ministère de l'Éducation auprès de cinq commissions scolaires, celles de Rimouski, Trois-Rivières, Sept-Iles, Québec et Des Manoirs (Terrebonne). C'est dans cette dernière commission scolaire qu'un groupe de parents (une cinquantaine), outrés par le contenu du programme qu'ils jugent «amoral parce qu'il ne respecte pas les principes de la foi chrétienne et courtise la philosophie du plaisir»²⁴, alertent les journaux et provoquent l'effet d'entraînement que l'on vient de souligner.

Commentant l'événement, un editorialiste du *Devoir*, Jean-Pierre Proulx, s'en prend à la stratégie du ministère : «À vrai dire, le MEQ voudrait échouer dans sa nouvelle tentative d'implanter le nouveau programme qu'il n'agirait pas autrement. Au lieu d'annoncer publiquement ses intentions, il expédie à la cachette un document technocratique dans cinq commissions scolaires en prenant même soin d'y inscrire "document confidentiel"! Comme bêtise, on a rien vu de pareil. En un temps record, le mystérieux document circulait dans toutes les salles de rédaction»²⁵. Mais en plus, il juge sévèrement le contenu du programme en l'associant aux sexologues de l'UQAM :

Le ministère a donc carrément raté sa rentrée par un inexplicable manque de stratégie. Mais il y a bien plus. Le programme qu'il nous propose aujourd'hui pêche par un travers beaucoup plus important : il propose, malgré certaines remarques intéressantes en introduction, une démarche éducative fort incomplète. *Les sexologues n'ont pas à s'inquiéter* : les enfants du Québec sauront absolument tout "des mystères de la vie" au sortir du secondaire! Il est beaucoup moins certain cependant qu'ils auront pu

DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, «Une approche pastorale de l'éducation sexuelle», *Le Soleil*, 14 mai 1981, p. 7.

²⁴ Micheline LACHANCE, «La sexualité ça s'apprend!», *op. cit.*, (note 9), p. 36.

²⁵ Jean-Pierre PROULX, *op. cit.* (note 22).

s'approprier vraiment le sens de la sexualité humaine. À cette fin, il aurait fallu que le programme dégage les valeurs auxquelles réfère la sexualité. On y cherche en vain, selon la terminologie des pédagogues, quelque "objectif terminal" qui s'y attarde explicitement ²⁶.

Dans son article «Des chrétiens jugent amoral le projet d'éducation sexuelle», le journaliste François Forest associe lui aussi les sexologues de l'UQAM à la rédaction de ce projet : «Tout en insistant sur la famille qui a "sans contredit la primauté en matière d'éducation sexuelle", les penseurs de cette pédagogie (*pour la plupart des enseignants en sexologie de l'UQAM*) rappellent que [...]²⁷. En mars 1981, la revue *Réseau*, journal mensuel d'information de l'ensemble du réseau de l'Université du Québec, publie un article dans lequel les sexologues de l'UQAM sont associés à la rédaction du projet controversé : «Cette fois, les objectifs mis de l'avant sont clairs et le programme bien articulé. Pourquoi alors pareil débat? *Qu'en pensent les sexologues qui ont été associés, de près ou de loin, au projet en question?* C'est ce que nous expliquent Jean-Marc Samson, directeur du département de sexologie à l'UQAM et Robert Gemme, directeur du module de sexologie»²⁸. Enfin, dans une conférence accordée le 5 mars 1981 par l'Association des parents catholiques du Québec, celle-ci «espère que les éducateurs chrétiens, les parents, les commissaires d'écoles catholiques et le clergé se réveillent à temps pour "ne pas laisser la sexologie détruire tout sens moral chez les jeunes"»²⁹. Dans un dossier qu'elle fait parvenir à ses 55,000

²⁶ *Ibid.* C'est nous qui soulignons *en italique*.

²⁷ François FOREST, *op. cit.* (note 21). Entre parenthèses dans le texte mais c'est nous qui soulignons *en italique*.

²⁸ Pierre GOULET, «La sexualité : une richesse à développer», *Réseau*, mars 1981, p. 20. C'est nous qui soulignons *en italique*.

²⁹ Angèle DAGENAIS, «Les parents catholiques condamnent le programme d'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 6 mars 1981, p. 7.

membres, elle va jusqu'à prétendre «qu'il ne s'agit pas d'un cours d'éducation sexuelle, mais d'un cours de sexologie, issu tout droit de la faculté de sexologie de l'Université du Québec»³⁰.

Cette mise en cause des sexologues est des plus importante pour notre travail, puisqu'ils sont identifiés et reconnus comme ceux qui auraient le pouvoir de la manipulation symbolique de la sexualité via l'élaboration des programmes d'éducation sexuelle. La contestation du programme vise donc explicitement ce prétendu pouvoir, et ce qui est alors en jeu est rien de moins que la légitimité des sexologues. Si les opposants réussissent à écarter les sexologues du champ de l'éducation sexuelle, comment pourra-t-on soutenir que les sexologues occupent une place dominante dans le champ de la manipulation symbolique de la sexualité? Mais avant de répondre à cette question, tentons d'abord d'élucider la participation des sexologues à l'élaboration de ces projets de programme.

Bien que nous ayons repéré quatre sources fort différentes identifiant les sexologues de l'UQAM à la rédaction de ces projets, d'autres indices nous invitent à questionner cette assertion. En effet, dans aucun des documents du ministère relatifs à ce dossier avons-nous trouvé une allusion directe à l'intervention des sexologues de l'UQAM. Au contraire, le journal d'information du ministère, *Informe*, signale que la rédaction du volet de l'éducation à la sexualité fut confiée à «des spécialistes œuvrant auprès des jeunes, notamment des enseignants»³¹. Dans un entretien avec

³⁰ ASSOCIATION DES PARENTS CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Famille Québec*, numéro spécial sur l'éducation sexuelle, avril 1981. C'est nous qui soulignons *en italique*.

³¹ Daniel-A. LEBLANC, «Où en est le programme d'éducation à la sexualité? Le point sur la situation», *Informe*, no 66, avril 1982, p. 3.

un responsable de ce dossier au ministère de l'Éducation, on nous a confirmé que le comité de rédaction était composé de professionnels de la pédagogie dont un seul avait notamment suivi des cours en sexologie à l'UQAM et que l'on s'était servi de la cinquantaine de projets qui avaient déjà été élaborés dans diverses commissions scolaires. On nous a aussi précisé qu'une cinquantaine de personnes avaient été consultées, dont Jean-Marc Samson du département de sexologie de l'UQAM. Selon notre interlocuteur, Jean-Marc Samson n'a pas participé, pas plus qu'un autre membre du département de sexologie de l'UQAM, à la rédaction du programme, bien qu'il ait été consulté à plusieurs reprises pour donner son avis sur des éléments de contenu. Lors d'un entretien avec Jean-Marc Samson, ce dernier nous confirma les informations précédentes en précisant qu'il avait toujours été consulté sur une base informelle, non-officielle et non pas comme expert attitré et reconnu officiellement par le ministère. Il attira notre attention sur deux faits : qu'il fut très souvent consulté; et qu'il n'était pas le seul dans ce cas en faisant allusion à des spécialistes d'autres domaines³².

Tout en admettant que les sexologues de l'UQAM n'ont pas participé à la rédaction des programmes, il est difficile d'écarter l'influence du projet sexologique uqamien à l'égard de l'éducation sexuelle scolaire dans l'élaboration de cette première version; que cette influence soit le résultat direct des consultations non-officielles auprès de sexologues et notamment de Jean-Marc Samson, ou encore, qu'elle soit relative au fait que les rédacteurs partageaient sciemment ou non leurs perspectives sexologiques. De plus, il n'y a pas que des adversaires radicaux, telle

³² À ce sujet, nous avons obtenu le témoignage d'André GUINDON, professeur en éthique de la sexualité à l'Université Saint-Paul (Ottawa), à l'effet qu'il fut également consulté (une fois) pour donner son avis sur certains aspects du programme.

l'Association des parents catholiques, qui ont souligné et dénoncé l'influence de la sexologie uqamienne, il y a aussi des intervenants qui, tout en se prononçant en faveur de l'implantation de programmes d'éducation sexuelle, critiquent la saveur sexologique de ce document. C'est le cas de Guy Durand, professeur d'éthique sexuelle à la faculté de théologie de l'Université de Montréal, dont les propos indiquent clairement cette position :

D'un autre côté, il n'appartient pas à une minorité, même sous le couvert de la science, d'imposer son idéologie et encore moins de préparer une forme de révolution sociale. D'autant plus qu'il est bien difficile parfois de départager "acquis scientifique" et "hypothèse de recherche". Les scientifiques sont eux-mêmes souvent divisés. Et bien infatué serait le savant qui prétendrait avoir raison et que ceux qui ne pensent pas comme lui sont sujets de tabous (scientifiques, moraux ou religieux). Le progrès authentique de la science ne se fait pas à coup d'excommunication. Et la science (je dis bien la science) nous fournirait elle une certitude sur un point qu'il faudrait encore se demander comment et quand la transmettre à des jeunes. Car l'éducation sexuelle à l'école (primaire ou secondaire) n'est pas un enseignement universitaire vulgarisé. La sexologie n'est pas de l'éducation sexuelle³³.

Il en est de même de l'avis exprimé par Bernard Lambert, théologien au service du cardinal Maurice Roy, archevêque de Québec. Dans l'article qu'il publie dans *Le Devoir*³⁴, il commence d'abord par souligner qu'un des mérites du document «est de s'appuyer sur une discipline, la sexologie» pour ensuite critiquer le document parce qu'il «comporte des aspects inacceptables : ambiguïté ou absence de l'anthropologie de fond; trop uniquement informatif; insuffisamment orienté par rapport à la morale,

³³ Guy DURAND, «Les exigences d'un programme d'éducation sexuelle», *La Presse*, 27 avril 1981, p. A-6.

³⁴ Bernard LAMBERT, «Le programme en éducation sexuelle : trop informatif, insuffisamment formateur», *Le Devoir*, 18 mars 1981, p. 11.

prenant trop pour acquis un certain "pluralisme", insuffisamment critique sur ce qui se présente comme norme de l'agir social», bref, la face négative du mérite qu'il venait de souligner.

De leur côté, les sexologues manifestent leur satisfaction devant ces programmes³⁵, laissant ainsi sous-entendre qu'ils y retrouvent les perspectives de leur projet sexologique :

Après analyse du document par l'A.S.Q. [Association des sexologues du Québec], les observations suivantes nous apparaissent importantes. Pour la première fois, le projet de programme intègre sur le plan affectif et cognitif, toutes les notions et les dimensions de la sexualité humaine. Ce document synthétise à la fois le cadre théorique ainsi que les prémisses de base à une éducation sexuelle positive. Sa cohérence est assurée par le respect de toutes les étapes du développement psycho-sexuel de ceux et celles à qui il se destine³⁶.

C'est également le sens de l'intervention de Jean-Marc Samson dans *Le Devoir* du 19 février³⁷. Dans un très long article, il débute en signalant l'insertion du volet de l'éducation sexuelle au programme de développement personnel et social dont il doit adopter les objectifs généraux tel celui (commun à tous les programmes) de promouvoir les valeurs de justice, de respect de la personne, de responsabilité, d'intégrité et de jugement authentique. De plus, indiquant que «le Conseil supérieur de l'éducation a déjà rappelé qu'il serait contraire à la vocation de l'école d'enfermer l'élève dans une

³⁵ Monique GIRARD-SOLOMITA, «Les sexologues se réjouissent du programme d'éducation du MEQ», *Le journal de Montréal*, 19 janvier 1981, p. 23.

³⁶ Carmen MORIN, «Positions officielles de l'A.S.Q. sur le dossier de l'éducation sexuelle», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 3, no 5, janvier-février 1981, p. 14-15.

³⁷ Jean-Marc SAMSON, «L'école et l'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 19 février 1981, p. 9.

liste toute faite de valeurs», il souligne que «le programme de FPS insiste, et à juste titre sur l'urgente nécessité de développer chez l'élève la capacité d'analyser des situations et de procéder à une réflexion organisée sur les questions qui sont pour lui significatives». Ces deux remarques préliminaires permettent de légitimer le fait que «le programme affiche un réel souci d'amener l'élève, selon les catégories de chaque âge, à s'intéresser sur le sens de la sexualité humaine et de prendre en considération les valeurs sexuelles et humaines».

Ces valeurs renvoient respectivement à une vision positive de la sexualité perçue comme «richesse d'être et richesse de relation avec les autres; [...] richesse qu'il faut reconnaître et développer», et à un souci toujours plus grand pour la qualité de la vie sexuelle. Sur ce dernier point, Jean-Marc Samson précise ceci : «Au bénéfice de certains esprits pointus, il peut être bon de préciser que l'appel à la qualité de vie sexuelle ne se confond pas aucunement avec une volonté de promouvoir l'athlétisme sexuel. L'esprit humaniste du programme proposé n'encourage pas, loin de là, la "performance" sexuelle ni ne prêche l'hédonisme sexuel; la sexualité est ici une réalité dont on cherche à promouvoir la qualité humaine, non pas la quantité».

Quant à la pédagogie mettant l'accent sur les catégories d'âge, il faut y voir l'application de l'approche de L. Kohlberg sur le développement du jugement moral. Jean-Marc Samson est en effet celui qui, au Québec, a fait connaître cette approche en l'associant à la problématique de l'éducation sexuelle et en en faisant son principal champ de recherche. Cette approche est en quelque sorte une des composantes majeures du projet sexologique uqamien à l'égard de l'éducation sexuelle et est implicitement présente dans le programme du ministère. Voici comment Jean-Marc Samson l'évoque :

Le programme se soucie d'abord d'aider l'enfant et l'adolescent à franchir sans blessures les diverses étapes du développement psychosexuel humain [...]. En somme, au plan pédagogique le programme proposé est bien construit. D'abord, il centre son action sur le vécu de l'élève en respectant le rythme du développement sexuel chez l'humain. De plus, il convie les élèves à dégager pour eux-mêmes ce qu'on peut appeler des valeurs sexuelles concrètes. Enfin, le programme s'adapte à la capacité de jugement de chaque âge, tout en insistant pour que chaque fois l'élève élargisse ses perspectives au fur et à mesure du développement de sa capacité d'organiser sa pensée autour de concepts plus abstraits.³⁸

Ces développements sur la référence aux valeurs et à la pédagogie kohlbergienne font dire à Jean-Marc Samson que

le programme proposé n'a pas choisi d'être amoral, et il faut être myope ou de mauvaise foi pour le considérer comme tel. En effet, le programme propose des valeurs sexuelles et aussi des valeurs de personne. "Goûter le plaisir sexuel sans traiter pour autant la personne comme un objet de plaisir sexuel, voilà le fond du problème moral sexuel", écrivait déjà en 1962, Mgr Karol Wojtyła, l'actuel pape Jean-Paul II. Une lecture attentive du programme montre que ces deux pôles de la réalité humaine sont présents tout au long des apprentissages proposés. En ce sens la question morale est toujours suggérée³⁹.

Enfin, Jean-Marc Samson terminera son article par un plaidoyer en faveur de «la présence dans chaque milieu scolaire, d'un éducateur-sexologue dûment qualifié dont la tâche serait, sinon de dispenser lui-même ce programme aux élèves, du moins de soutenir concrètement et efficacement l'action quotidienne des éducateurs chargés de ce programme»⁴⁰. L'auteur s'oppose au fait que ceux qui enseigneraient ce

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

programme soit formés «à la va vite [...]». Quelques heures de formation du personnel peuvent servir à sensibiliser aux enjeux que présentent le programme; mais ce type de formation est tout à fait insensé si l'on cherche à développer une compétence pédagogique solide, capable de rejoindre chaque tranche d'âge, en une matière où il faut craindre "l'homme d'un seul livre".⁴¹.

Si la référence aux valeurs sexuelles et humaines telles que précisée ci-haut, la pédagogie constructiviste (axée sur les stades de développement intellectuel et moral) et la nécessité d'éducateurs-sexologues sont des éléments que l'on peut qualifier de composantes du projet sexologique à l'égard de l'éducation sexuelle, il convient de reconnaître la présence des deux premiers dans le programme du ministère de l'Éducation qui, par ailleurs, n'aborde pas la question de ceux qui l'enseigneraient. Mais c'est exactement ces trois éléments, et principalement les deux premiers liés à la dimension morale de l'éducation sexuelle, que les critiques mettront en cause en leur opposant une autre vision qui servira alors à la rédaction d'une deuxième version, écartant ainsi non seulement les sexologues, mais aussi en partie ce qui ressortit à leur projet sexologique.

6.3.2 La dimension morale comme litige.

La brève présentation que nous venons de faire du débat suscité par la divulgation en décembre 1980 des projets de programme d'éducation sexuelle (niveaux primaire et secondaire) a cependant mis en relief que le point de friction entre les sexologues de l'UQAM, qui sont en faveur des programmes, et ceux qui le contestent en tout (l'Association des parents catholiques) ou en partie (i.e. des théologiens), est la

⁴¹ *Ibid.*

dimension morale de l'éducation sexuelle. D'une part, une approche «sécularisée» de la dimension morale telle que développée dans le projet sexologique uqamien, et d'autre part, diverses variantes d'une approche religieuse de la morale.

6.3.2.1 La dimension morale du projet sexologique uqamien.

Comme nous l'avons déjà signalé, le projet sexologique mis en oeuvre à l'UQAM n'a pu éviter, par le biais de son implication dans le champ de l'éducation sexuelle, d'intégrer une réflexion sur la dimension morale. Dès 1972, Jean-Marc Samson écarte une éducation sexuelle exclusivement informative au profit d'un programme qui «devrait pouvoir mettre l'accent prioritairement sur l'affectif. Il [l'enseignant] lui faudra chercher à atteindre les étudiants dans leur affectivité, et s'efforcer de les épauler dans leur démarche **personnelle** vers la maturité affective»⁴². En ce cas, rajoute Samson, «l'éducateur sexuel qui voudra s'occuper d'affectivité ne pourra pas éviter complètement le domaine du jugement moral. [...] Aider les étudiants à prendre conscience des motifs qui sous-tendent leurs jugements moraux, en matière sexuelle, c'est s'occuper de morale. Obliger les étudiants à la réflexion sur certaines controverses actuelles – tel l'avortement – c'est aussi s'occuper de morale»⁴³.

L'ouverture sur la dimension morale de l'éducation sexuelle se fera donc au moyen d'une pédagogie inspirée par la théorie du développement du jugement moral de L. Kohlberg. Faisant appel à cette théorie, J.-M. Samson entreprend dès 1973 une

⁴² Jean-Marc SAMSON, «Pour une éducation sexuelle efficace à l'école», *Maintenant*, no 117, juin-juillet 1972, p. 26. Les mots en caractère gras sont tels quels dans l'article.

⁴³ *Ibid.*

recherche empirique sur l'efficacité de l'intervention éducative sur le développement du jugement moral des adolescents de treize à seize ans en matière sexuelle⁴⁴. En 1974, dans un long article où il présente les avantages que l'éducation sexuelle aurait à intégrer la théorie du développement du jugement moral de Kohlberg, J.-M. Samson écrit :

Cette approche "développementale" permet d'éviter l'endoctrinement, tout en promouvant, chez l'étudiant la démarche vers l'autonomie. [...] On aura sans doute noté que l'autonomie repose plus sur une STRUCTURE du jugement moral que sur le contenu ou les valeurs impliquées dans ces jugements. [...] Ainsi la tâche de l'éducateur sexuel sera moins de "distribuer" des 'bonnes' attitudes ou d'encourager les 'bonnes' habitudes; il pourra s'abstenir d'endoctriner sans pour cela abdiquer l'éducation. [...] Le professionnel de l'éducation sexuelle œuvrera pour que les étudiants qui lui sont confiés, parviennent à l'autonomie intellectuelle et morale. En plus de promouvoir la valeur : *autonomie*, il pourra aussi insister sur la valeur : *interpersonnalité*. Mais comme professionnel, il n'aura pas à se prononcer sur les modalités d'application de ces deux valeurs dans les situations que vivent des personnes à des stages différents du sien.⁴⁵

Dans un autre article qu'il consacre à la théorie de Kohlberg, J.-M. Samson conclut ceci :

nous osons croire que la connaissance de cette théorie du développement du jugement moral élaborée par Lawrence Kohlberg permettra à l'éthique des cheminements nouveaux. Grâce à elle, l'éthicologue pourra jouir d'un outil nouveau. De plus, une pédagogie de l'éducation morale et sexuelle structurée à partir de cette théorie peut, à notre avis, permettre

⁴⁴ Jean-Marc SAMSON, *L'évaluation de l'efficacité de divers types d'intervention structurée sur l'évolution du jugement moral en matière sexuelle : rapport de la partie expérimentale*, Département de sexologie de l'Université du Québec à Montréal, 1975, 230 p.

⁴⁵ Jean-Marc SAMSON, «Les objectifs de l'éducation sexuelle scolaire», dans *L'éducation sexuelle à l'école* (sous la dir. de J.-M. SAMSON), Guérin, Montréal, 1974, p. 94, 99-100. Caractéristiques typographiques telles quelles dans le texte.

l'émergence de personnes capables de dépasser le conformisme moral, susceptibles de ne pas demeurer les pantins des valeurs des autres, et qui sait, être un jour aptes à contribuer à la reformulation de l'éthique⁴⁶.

Ainsi, l'intégration de la théorie de Kohlberg au projet sexologique uqamien ne visait pas seulement à opérationnaliser l'efficacité de l'éducation sexuelle, elle participait d'une ambition plus grande, relative à la transformation même du paradigme de l'éthique : «À moins d'en revenir à une éthique fondée sur l'une ou l'autre religion – ce qui n'est pas une option qu'il faille *absolument* exclure – la sécularisation de l'éthique entraîne ainsi son aliénation à l'humain, aliénation pas nécessairement négative! Elle se devra alors de faire tandem avec cet humain, tel qu'il existe aujourd'hui et tel qu'il se *veut* être»⁴⁷. Dans un tel contexte, où l'éthique, toujours selon J.-M. Samson, échouerait si elle persistait à élaborer des contenus, c'est-à-dire un ensemble de valeurs identifiées à «promouvoir une idéologie ou un idéal déincarné»⁴⁸, une théorie comme celle de Kohlberg devient le système de légitimation d'une nouvelle approche éthique dans laquelle s'est inscrit le projet sexologique uqamien et plus particulièrement son volet dans le champ de l'éducation sexuelle. Retrouvant ce paradigme éthique dans les programmes, les sexologues s'en réjouissent donc et cela leur permet de proclamer que ces programmes ne sont pas amoraux, ni immoraux et encore moins insuffisamment formateurs. Ce que leur reprochent cependant les opposants de ces programmes.

⁴⁶ Jean-Marc SAMSON, «L'éthique, l'éducation et le développement du jugement moral», *Cahiers de recherche éthique*, no 2, Fides, Montréal, 1976, p. 49.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

6.3.2.2 La dimension morale, le point de vue des opposants⁴⁹.

Pour les radicaux, «le programme proposé est inacceptable parce qu'il ne respecte pas la morale catholique. Il ne reposerait d'ailleurs sur aucun système de valeurs»⁵⁰. Ainsi, l'Association des parents catholiques du Québec, dans une lettre de sa présidente au ministre de l'Éducation, dénonce «la philosophie d'une initiation sexuelle qui va à l'encontre de la pensée chrétienne sur l'homme et l'amour. [...] [et ajoute que] la prétention des sexologues d'aborder la sexualité sur un plan purement scientifique et neutre n'est qu'un trompe l'œil, car elle véhicule un projet de vie fondé sur la licence et la permissivité»⁵¹. Dans le mémoire que l'A.P.C.Q. présente au ministre, on lui rappelle que «notre civilisation a toujours accepté en ce qui regarde la vie sexuelle, des règles morales considérées comme des moyens d'aider la personne à se réaliser et à trouver le bonheur véritable»⁵², plutôt de les présenter comme des «contraintes sociales».

Dans un dossier préparé par le Ralliement des parents du Québec, autre regroupement de parents catholiques dont le siège social est à Québec, à l'occasion d'une «grande conférence d'information sur le récent programme de cours de sexualité du ministère de l'Éducation», on retrouve sensiblement la même

⁴⁹ Dans la section qui suit, nos propos sont guidés par l'analyse de Jacques FERLAND, *L'éducation à la sexualité dans les écoles du Québec : l'aspect moral*, Département de théologie, Université du Québec à Trois-Rivières, 1983, 107 p. Cette étude a été réalisée dans le cadre d'un séminaire de deuxième cycle auquel nous avons eu la chance de participer à l'automne 1982.

⁵⁰ *Ibid.*, p.6.

⁵¹ Adéline MATHIEU (prés. A.P.C.Q.), «Lettre à M. Camille Laurin, ministre de l'Éducation», *Famille-Québec*, [revue de l'A.P.C.Q.] avril 1981.

⁵² *Ibid.*

argumentation : «la philosophie qui sous-tend ces programmes est claire. La vraie notion de morale est entièrement absente de ces textes. Toute idée morale est dévaluée comme simple tabou de notre société. [...]»⁵³. L'intervention d'un groupe de professeurs de l'Université Laval va dans le même sens. Dans une «Lettre aux évêques du Québec concernant l'éducation sexuelle», ils leur rappellent que «ce programme avait été abandonné, il y a quelques années, au nom du respect de la morale catholique et tout simplement naturelle. On ne voit pas pourquoi en 1980 la situation serait changée»⁵⁴.

Ces groupes de catholiques ne représentent cependant pas la voix officielle de l'Église catholique québécoise qu'expriment notamment l'Assemblée des évêques du Québec et le Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation. Cependant, ils réussissent des blitz médiatiques qui assurent à leurs idées une grande visibilité et oblige tous les acteurs à se situer par rapport à eux, notamment d'autres catholiques. Ici, entrent en scène ceux qui sont d'accord avec l'implantation de programmes d'éducation sexuelle, mais qui trouvent que «la dimension morale n'est pas assez présente dans le programme : 1. Les valeurs ne sont pas assez dégagées. 2. Les valeurs seraient spécialement négligées au niveau des objectifs particuliers. 3. Aucun objectif de croissance n'est précisé. [...] le programme conduit au relativisme moral»⁵⁵. Les principales interventions seront ici le fait de théologiens.

⁵³ RALLIEMENT DES PARENTS DU QUÉBEC, *Dossier sur le programme de cours de sexualité dans les écoles du Québec*, avril 1981. Copie de ce dossier dans *L'éducation sexuelle : Pour?... Contre?... Ce qui se dit et s'écrit*, Association des institutions d'enseignement secondaire, Montréal, 1981.

⁵⁴ Aldéric BOIVIN, André de VRIENT, Paul MARMET et Alphonse SAINT-JACQUES, «Lettre aux évêques du Québec concernant l'éducation sexuelle», *La Presse*, 6 janvier 1981, p. A-6.

⁵⁵ Jacques FERLAND, *op. cit.*, p. 6.

Concernant les valeurs, Guy Durand mentionne qu'un

programme d'éducation sexuelle est incomplet tant qu'il ne nomme pas les valeurs qui lui servent de base. Et il sera insatisfaisant ici au Québec tant qu'il ne nommera pas les valeurs qui servent d'assise à notre culture propre. Les valeurs de justice, de respect de la personne, de responsabilité, d'intégrité et de jugement authentique forment un premier champ de valeurs. Mais ce champ est insuffisant. Il doit être complété par d'autres valeurs : tendresse, amour, pudeur, intégration des pulsions, hétérosexualité électorale, couple, famille, fécondité, procréation responsable. Préciser ces valeurs, ce n'est pas tomber dans le giron de la morale et de la religion. C'est respecter une saine conception de la culture : [...] ⁵⁶.

Pour sa part, Bernard Lambert rappelle qu'on «ne peut s'en tirer avec un simple processus d'appellation [des valeurs]. Cela est certes initial. Mais il faut aussi le discernement des valeurs, la manifestation du vrai qui est le bien, digne d'être poursuivi, les jeunes ont le droit d'être formés à la vertu, de savoir clairement que le vice et la vertu ne se situent pas sur le même plan [...]» ⁵⁷.

Chez ces deux théologiens, l'approche développementale a donc des limites si elle n'intègre pas une éducation à certaines valeurs. Pour Guy Durand,

il n'y a pas d'éducation s'il n'y a pas un objectif de croissance clairement défini et aménagé en cours de programme. Par exemple, face à l'orientation sexuelle, il est insuffisant d'avoir comme objectif de faire prendre conscience aux jeunes qu'il existe diverses orientations (hétérosexualité, homosexualité, bisexualité). L'objectif global doit être de faire saisir que le développement normal de l'être humain va dans le sens de l'hétérosexualité ⁵⁸.

Et, selon B. Lambert, si l'enfant a droit à l'orientation morale, c'est en termes

⁵⁶ Guy DURAND, «Les exigences d'un programme d'éducation sexuelle», *op. cit.*

⁵⁷ Bernard LAMBERT, «Le programme en éducation sexuelle...», *op. cit.*

⁵⁸ Guy DURAND, *op. cit.*

d'orientation à certaines valeurs.

Malgré des propos plus nuancés, le théologien Gabriel Chénard, arrive aux mêmes conclusions. D'une part, «on peut dire que le document du Ministère sur l'éducation sexuelle formule certaines exigences morales : réaliser pleinement la condition d'homme et de femme, développer des attitudes et des comportements susceptibles d'enrichir ses relations avec les autres [...]. Le souci de formation, de croissance morale n'est donc pas absent. On peut cependant regretter que ce souci ne soit pas davantage explicite et maintenu tout au long du document»⁵⁹; d'autre part, «le document fait appel à certaines valeurs à vivre dans des comportements [...]; mais la relativité des normes et des valeurs de comportement dans le domaine de la sexualité saute aux yeux. [...] Le but de l'éducation morale, c'est que l'étudiant devienne capable de décision libératrice et de choix autonome, ce qui nécessite chez lui un questionnement qui implique une évaluation [le recours au contenu des valeurs]»⁶⁰.

6.3.2.3 Vers la résolution du dilemme

Ainsi, le véritable enjeu de l'éducation sexuelle est celui de la dimension morale. Quelle approche morale les programmes d'éducation sexuelle doivent-ils intégrer, devient la question que devra trancher le ministère :

Faut-il, en éducation morale, viser prioritairement le développement de l'autonomie du jugement moral des jeunes? Autrement dit, l'objectif premier de toute éducation morale consiste-t-il à développer, chez les jeunes, la capacité de porter soi-même un jugement moral personnel et responsable sur ses comportements sexuels? Ou faudrait-il, au contraire,

⁵⁹ Gabriel CHÉNARD, «L'éducation sexuelle, un débat mal engagé», *L'Église canadienne*, 16 avril 1981, p. 496.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 497.

transmettre des valeurs et des normes, sans pour autant "endoctriner" et "dresser"?⁶¹.

Pour un des responsables du dossier de l'éducation sexuelle au ministère de l'Éducation, une telle question n'avait sans doute pas été prévue :

Au bout de la ligne, conclut Guy Beaulac, on veut que l'enfant puisse construire son propre jugement en faisant la synthèse de toutes ces questions et de tous les points de vue que lui donnent sa famille, ses professeurs, ses amis et la société. Le programme n'est pas moral au sens où il dirait : ceci est bien, ceci est mal. Il dit plutôt : ceci a des conséquences, et voici ce qu'elles sont. Si la majorité des gens tiennent absolument à ce qu'il ait une couleur morale donnée, les instances supérieures devront répondre à leurs attentes. Mais il me semble que c'est utopique; la société québécoise n'est plus aussi monolithique qu'autrefois⁶².

Mais déjà, les instances supérieures avaient annoncé leurs intentions. Le 26 février 1981, le sous-ministre adjoint, M. André Rousseau, fait parvenir aux présidents et directeurs généraux des commissions scolaires catholiques une mise au point concernant les programmes d'éducation sexuelle. Après avoir rappelé le cadre du projet et ses principaux objectifs, A. Rousseau apporte quelques rectifications suite aux critiques dont le projet a été l'objet (i.e. : que les programmes n'ont été mis à l'essai dans aucune école; qu'ils ne visent pas à transformer les classes en laboratoires d'activité sexuelle ou en des lieux d'initiation à l'immoralité comme l'ont laissé entendre les groupes de parents catholiques), et précise que «le ministère tient à souligner que ce projet d'éducation sexuelle se voudra respectueux des valeurs chrétiennes fondamentales et ouvert sur une réflexion sur les aspects moraux reliés à

⁶¹ Jacques FERLAND, *op. cit.*, p. 13-14.

⁶² Serge VIAU, «En 1982, l'éducation sexuelle commence à l'école!», *Châtelaine*, septembre 1981, p. 85.

l'exercice de la sexualité»⁶³.

Au mois de mai suivant, soit quatre mois après le début de la controverse, c'est au tour de l'Assemblée des évêques du Québec d'émettre un avis qui, sans mentionner précisément le document litigieux, se prononce en faveur de l'éducation sexuelle à l'école en rappelant cependant «qu'en cette matière comme en bien d'autres, une référence aux valeurs morales éclairées par la foi est absolument de rigueur dans une école catholique» et qu'à cet égard il faut considérer la communion, la fidélité et la fécondité comme les «grandes valeurs de vie qui gravitent autour de l'amour et qui sont présentes dans la conception chrétienne de la sexualité»⁶⁴. En juin 1981, le Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation intervient de nouveau, en se limitant à rappeler les positions qu'il avait présentées en 1976 :

ces énoncés établissent au vu et au su de tous, quels sont les critères à partir desquels le Comité entend évaluer tout programme d'éducation sexuelle devant servir dans les écoles reconnues comme catholiques. [...] Ces énoncés esquissent et développent [...] des orientations qui concordent pleinement avec les réflexions contenues dans un document récent publié par un comité des évêques du Québec et intitulé *Une approche pastorale de l'éducation sexuelle*⁶⁵.

Le 12 juin 1981, le ministre de l'Éducation, M. Camille Laurin, donne un sérieux coup de barre à la résolution du dilemme et au processus de rédaction d'une

⁶³ André ROUSSEAU, *Mise au point du ministère de l'Éducation sur l'éducation sexuelle*, 26 février 1981. Une copie de cette lettre se trouve dans *L'éducation sexuelle : Pour?... Contre?... Ce qui se dit et s'écrit*, op. cit.

⁶⁴ ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, COMITÉ ÉPISCOPAL DE L'ÉDUCATION, *Une approche pastorale de l'éducation sexuelle*, 14 mai 1981, p. 2.

⁶⁵ COMITÉ CATHOLIQUE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, «Une contribution positive de l'école à l'éducation sexuelle des jeunes», *Église canadienne*, 3 septembre 1981, p. 16.

deuxième version en annonçant «la mise sur pied d'un comité chargé de le conseiller sur le contenu et les modes d'implantation du futur programme d'éducation sexuelle [...]»⁶⁶. Le communiqué de presse signale également que

parmi les avis et observations formulés, [...] plusieurs ont signalé la nécessité de mettre en évidence certains aspects qui n'avaient pas reçu tout l'éclairage voulu. Étant donné le caractère pressant de la question et son importance pour la communauté québécoise, le ministre de l'Éducation, M. Laurin, fait part des dispositions suivantes :

- un comité conseil vient d'être créé; il est composé de personnes provenant de divers milieux et présentant diverses compétences dans les domaines de la théologie, de la pastorale et de l'éducation, dont un représentant de la Fédération des comités de parents;
- ce comité a reçu le mandat d'aviser le Ministère sur les orientations, les objectifs et le contenu du programme, en tenant compte des valeurs morales et religieuses auxquelles adhère la société québécoise;
- le comité devra également faire des recommandations au Ministère sur les modalités d'implantation de ce programme, de même que sur le rôle et les responsabilités des divers agents d'éducation qui y seront impliqués.

Sur ce comité, aucun sexologue. En fait on y retrouve des gens connus pour leurs réserves et critiques envers la présence des sexologues dans le champ de l'éducation sexuelle, notamment le théologien Guy Durand de l'Université de Montréal et la pédagogue Marie-Paule Désaulniers de l'Université du Québec à Trois-Rivières⁶⁷. Outre ces deux acteurs et la représentante de la Fédération des comités de

⁶⁶ MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION, *Création d'un comité-conseil pour le programme d'éducation sexuelle*, communiqué de presse du Service général des communications, 12 juin 1981. Une copie de ce communiqué est colligée dans *L'éducation sexuelle : Pour?... Contre?... Ce qui se dit et s'écrit*, op. cit.

⁶⁷ Marie-Paule DÉSAULNIERS, *L'éducation sexuelle et les valeurs*, «Monographies des sciences de l'éducation», vol. 2, no 1, Université du Québec à Trois-Rivières, 1982, 16 p.

parents, eux aussi opposés à l'engagement de spécialistes tels les sexo-éducateurs, on retrouve sur ce comité, un prêtre, un pasteur, un médecin et une infirmière.

6.4 LA DEUXIEME VERSION DU PROJET DE PROGRAMMES D'ÉDUCATION SEXUELLE DU M.E.Q.

Suite au processus de révision enclenché au début de l'année 1981, le ministère de l'Éducation présente donc en mars 1982 une deuxième version de son projet d'éducation sexuelle pour les niveaux primaire et secondaire. La lecture du texte d'introduction de ce projet ainsi que l'analyse détaillée du contenu⁶⁸ ne laissent planer aucun doute quant à l'influence du comité consultatif pour intégrer dans les programmes une approche de la dimension morale conforme aux vœux exprimés par les théologiens, le Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation et l'Assemblée des évêques du Québec.

Dans ce texte, les auteurs du programme signalent que «rejoignant l'être humain en ce qu'il a de plus profond, la sexualité est en lien étroit avec la morale et le cas échéant, avec la religion. L'être humain en effet est un être foncièrement éthique. Sa responsabilité le situe d'emblée dans le champ de la décision, de la responsabilité et donc de l'éthique»⁶⁹. Conséquemment, «le projet éducatif se doit donc de permettre aux jeunes de [...] s'approprier certaines valeurs fondamentales et de conduire leur propre

des sciences de l'éducation», vol. 2, no 1, Université du Québec à Trois-Rivières, 1982, 16 p.

⁶⁸ Voir Jacques FERLAND, *op. cit.*, p. 15-44, où l'auteur procède à une telle analyse.

⁶⁹ DIRECTION GÉNÉRALE DU DÉVELOPPEMENT PÉDAGOGIQUE, *Programme d'études. Primaire et secondaire. Éducation à la sexualité. (Document de travail)*, Ministère de l'Éducation du Québec, mars 1982, p. 6.

vie d'une manière éclairée, responsable et valorisante»⁷⁰.

S'appuyant sur les recommandations des comités confessionnels, le programme accentue le lien entre l'information et la formation en visant un «processus de compréhension et d'intégration, respectueux de l'intelligence et de la volonté des jeunes, en même temps que soucieux de leur proposer des voies de croissance»⁷¹. En ce sens, le programme adopte les valeurs et voies de croissance identifiées par le comité consultatif. Les valeurs proposées sont celles qui, selon les concepteurs du programme, sont l'objet d'un large consensus social :

- l'amour de la vie;
- l'appréciation, le respect et l'amour de son corps;
- le respect de la personne des autres, quelles qu'en soient les caractéristiques physiques et les orientations sexuelles;
- la recherche et l'acceptation de son identité et des rôles qui en dépendent;
- le respect de la liberté;
- le sens de la responsabilité dans l'agir sexuel;
- le sens de l'amour épanouissant physiquement et spirituellement;
- le sens et l'importance du plaisir;
- le sens du partage et de l'engagement dans le couple;
- l'égalité de chaque personne sans égard à son sexe;
- l'appréciation de la richesse et du mystère de la sexualité, force dynamique de rencontre et de communion;
- l'ouverture à "l'intériorité qui révèle la profondeur de l'existence humaine";
- la maîtrise de soi et la capacité de choisir entre diverses pulsions, celles qui sont compatibles avec l'épanouissement ⁷².

⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁷¹ *Ibid.*, p. 12.

⁷² *Ibid.*, p. 20.

Nommer ainsi les valeurs ne suffit cependant pas; «les valeurs, en effet, sont tellement générales qu'elles peuvent prendre des visages différents selon les personnes et les cultures. Le programme doit donc préciser les modèles de croissance qu'il privilégie»⁷³. Ce sera à ce niveau la plus importante influence du comité consultatif qui, en cela, est fortement marqué par la contribution d'un de ses membres, le théologien Guy Durand. Comme le souligne Jacques Ferland, «le programme n'est donc pas neutre par rapport à certaines orientations fondamentales et par rapport à certains modèles de comportement»⁷⁴.

Il s'agit d'un choix explicite portant sur quatre valeurs fondamentales qui devraient inspirer l'ensemble du programme :

1. l'hétérosexualité comme voie d'évolution vers la pleine maturité psycho-sexuelle.
2. un projet de vie sexuelle qui va dans la ligne d'un engagement authentique et personnel des partenaires.
3. une procréation libre et responsable.
4. la valeur de la continence librement assumée⁷⁵.

«Ce qui revient à dire, toujours selon J. Ferland, que l'homosexualité ne doit pas être sur le même pied que l'hétérosexualité; que les relations sexuelles sans engagement s'écartent de la norme; que la fécondité n'est pas obligatoirement liée aux relations sexuelles; que les relations sexuelles génitales ne doivent pas être considérées comme absolument nécessaires à l'épanouissement de l'être humain»⁷⁶.

⁷³ Jacques FERLAND, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 20.

Enfin, au nom de la cohérence du projet éducatif, les auteurs du programme exigent de l'éducateur responsable du programme d'éducation à la sexualité qu'il «évoque positivement les valeurs morales et religieuses en lien avec la sexualité; invite les jeunes à prolonger leurs réflexions dans les cours de formation morale et religieuse, indique l'importance de faire l'unité dans leur propre vie et dans leur vision de la sexualité; respecte le message véhiculé dans les cours d'enseignement moral et religieux [...]»⁷⁷.

Si l'influence des sexologues était perceptible dans la première version, force est de constater que dans la deuxième, c'est celle des moralistes catholiques qui passe et qui, malgré les critiques, orientera la version finale du programme. L'accent sur les voies de croissances privilégiées par le programme suscitera en effet un certain nombre de critiques. Parmi elles, notons celle du Conseil du statut de la femme (CSF) qui, en plus de souligner que le programme «est loin d'être exempt de tout sexisme [...] ne peut davantage accepter que la nouvelle version du programme privilégie une approche centrée sur le couple et la famille comme voie de croissance et de maturation par excellence du vécu sexuel»⁷⁸. Pour sa part, la Centrale de l'enseignement du Québec (CEQ) «juge insuffisant le nouveau programme [...] [et] estime qu'il donne une vision étroite de la sexualité et non conforme aux réalités et aux attentes des jeunes de 1982»⁷⁹. Mais la critique la plus «pesante» fut sans doute celle du Conseil supérieur de

⁷⁷ DIRECTION GÉNÉRALE DU DÉVELOPPEMENT PÉDAGOGIQUE, *Programme d'études. Primaire et secondaire. Éducation à la sexualité. (Document de travail)*, op. cit., p. 22.

⁷⁸ Angèle DAGENAIS, «Le programme d'éducation sexuelle. La dernière version contient des «lacunes graves» (CSF)», *Le Devoir*, 4 août 1982.

⁷⁹ Angèle DAGENAIS, «L'éducation sexuelle à l'école : le projet déplaît à la CEQ mais non aux parents», *Le Devoir*, 16 juin 1982, p. 4.

l'éducation⁸⁰.

Après avoir souligné les aspects positifs du programme, le C.S.E. soulève le fait «que ce programme possède une philosophie tout de même normative et qu'il contient certaines ambiguïtés et certaines contradictions qui appellent clarifications et modifications»⁸¹. Les premières remarques concernent les valeurs et les exigences auxquelles doivent se soumettre les professeurs quant au respect des valeurs religieuses : «Les valeurs énumérées [...] constituent une base d'une grande richesse humaine. Toutefois, le ministère traite différemment ces valeurs. Il les relie à des "voies de croissance" et, à cause de l'évocation positive des valeurs religieuses qu'il impose à tous les enseignants, semble aborder plus systématiquement celles-ci dans l'ensemble des activités de l'école»⁸². À cet effet, le Conseil émet deux recommandations :

- 1- Que, dans l'organisation pédagogique de l'éducation à la sexualité, le traitement des valeurs religieuses liées à la sexualité respecte entièrement chez tous les jeunes leur liberté de conscience [...].
- 2- Que l'on distingue nettement entre cours de religion, cours de morale et éducation sexuelle et qu'on indique clairement que les cours d'enseignement religieux demeurent les seuls lieux où [...] peuvent se faire le traitement et la promotion des valeurs religieuses selon les diverses confessions⁸³.

⁸⁰ CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, *Avis sur le projet de programme d'éducation sexuelle du ministère de l'Éducation*, Ministère de l'éducation du Québec, septembre 1982, 30 p.

⁸¹ *Ibid.*, p. 5.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 7.

L'autre série de remarques concerne les voies de croissance : «le recoupement de certaines orientations laisse croire que le projet de programme, par son approche d'ensemble, constitue envers les jeunes une incitation au conformisme. [...] Par les accents mis sur certaines orientations, le programme semble vouloir mener systématiquement à un agir bien spécifique : celui de la majorité»⁸⁴. Le Conseil s'objecte au choix des concepteurs du programme de privilégier comme voies de croissance ce qu'il estime devoir relever «de choix personnels en fonction de principes, de valeurs et de croyances propres à chacun»⁸⁵. Le Conseil propose alors de retenir comme objectif central de croissance «la pleine maturité psycho-sexuelle [...]. [Et] que la famille, le couple, le célibat, la procréation, soient considérées – dans l'ordre des choix personnels – comme des voies ou moyens possibles pour atteindre les objectifs de croissance mais sans qu'on associe aucun d'une façon exclusive à la maturité psycho-sexuelle même si certaines sont empruntées par la majorité»⁸⁶.

En mars 1983, le ministre de l'Éducation, Camille Laurin, justifie le maintien des voies de croissance telles que présentées dans le projet de mars 1982. Son premier argument est de refuser une «démarche éducative qui consisterait, sous l'alibi de la liberté, à laisser les jeunes seuls face au supermarché des voies et des valeurs. [...] Or, on ne témoigne pas et on n'éduque pas véritablement quand on affirme que les valeurs et les moyens sont interchangeables ou indifférents les uns par rapport aux autres»⁸⁷.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁷ Camille LAURIN, *Lettre au Conseil supérieur de l'éducation*, 10 mars 1983, citée dans Guy DURAND (en coll. avec Michel LEMIEUX), *L'éducation sexuelle*, Montréal, Fides, 1985, p. 27.

Et, après avoir souligné la nécessité d'une cohérence dans le projet scolaire, il présente son principal argument, l'accord des parents.

L'actuelle version a procédé en effet à des choix plus clairs concernant, par exemple, l'hétérosexualité, le couple, la famille et la procréation, choix qui continueront sans doute d'être âprement discutés par divers groupes. Mais à la suite de la consultation menée auprès de comités d'école, ces choix se sont avérés plus conformes aux attentes des partenaires privilégiés de l'éducation que sont les parents. Une fois cette consultation menée auprès d'eux et une fois leur adhésion clairement manifestée, il ne saurait donc être question de modifier à nouveau le contenu qui en a fait l'objet sans qu'on crie à l'imposture ⁸⁸.

Enfin, le ministre ajoute que si «le jeune demeure fondamentalement libre de choisir la voie de croissance qu'il estime être la sienne. [...] La société, de son côté, n'en demeure pas moins libre de privilégier certaines voies et certains moyens [...]». Aucune société, en effet, ne saurait sans compromettre son renouvellement et son avenir, ne pas accorder à des réalités telles que le couple, la famille ou la procréation responsable, une attention à la fois positive et privilégiée.⁸⁹

Si le premier argument du ministre opte en faveur d'une dimension éducative ouverte au contenu des valeurs, le second témoigne d'une volonté politique privilégiant nettement certaines valeurs et voies de croissance en s'appuyant sur la «vox populi», celle des parents. Écartés du processus de consultation pour la première version, les parents ont le dernier mot quant à l'approbation du projet soumis en mars 1982. En effet, la Fédération des comités de parents de la province de Québec avait obtenu du ministre de l'Éducation non seulement qu'elle soit représentée sur le comité

⁸⁸ *Ibid.*, p. 28-29.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 29.

consultatif, mais aussi, que tous les comités de parents puissent évaluer et approuver l'ensemble du programme. De mars 1982 à la fin de mai 1982, une vaste campagne de consultation est alors entreprise auprès des comités de parents et des comités d'école :

Au total, 1 513 des 2 669 comités d'école (56.59%) et 172 des 234 comités de parents (73.19%) ont fait parvenir leur avis dans les délais impartis. Le programme élaboré par le ministère de l'Éducation semble rencontrer la faveur des comités de parents et d'école. Au total, plus de 90% des répondants souscrivent aux orientations et aux objectifs du programme; 98% approuvent les objectifs terminaux; quant aux contenus du programme, 77% des répondants au secondaire et 87% au primaire se révèlent d'accord avec les énoncés (entre 1% et 3% des répondants affirment leur désaccord)⁹⁰.

Procédure inhabituelle dans les annales du ministère de l'Éducation qu'un programme soit approuvé ainsi point par point par les parents, cette consultation permet donc au ministère de «faire un choix clair dans la ligne de l'éducation aux valeurs. Ce choix doit être respecté pour le bien des enfants et la paix sociale»⁹¹. Ce commentaire de Guy Durand est extrait de son volume *L'éducation sexuelle* dont l'objectif est «d'explicitier la philosophie de base du Programme d'éducation sexuelle adopté par le Ministère de l'éducation du Québec, de déployer les valeurs liées à la sexualité dans notre civilisation»⁹². La publication de ce livre témoigne avec éloquence que, dans la lutte pour l'obtention du pouvoir symbolique dans le champ de l'éducation sexuelle, l'influence de l'approche éthico-religieuse véhiculée par des théologiens, tel Guy Durand, a eu le dessus sur une approche nettement séculière telle

⁹⁰ FÉDÉRATION DES COMITÉS DE PARENTS DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, *Rapport de la consultation sur le programme d'éducation à la sexualité*, Québec, 1982, p. 6.

⁹¹ Guy DURAND (en coll. avec Michel LEMIEUX), *L'éducation sexuelle*, op. cit., p. 9.

⁹² *Ibid.*

que proposée par les sexologues et leur projet sexologique. Et cela, malgré le fait que l'auteur de ce livre l'ait écrit avec la collaboration d'un professeur du département de sexologie qui, sexologue de deuxième génération, manifeste ainsi une distanciation d'avec les "anciens", et donne à penser, ainsi que nous l'examinerons de plus près dans le prochain chapitre, qu'une recomposition du champ sexologique uqamien est en cours et dont semble profiter Guy Durand. En associant un sexologue de l'UQAM à la publication de ce «livre de référence pour parents, enseignants et les autres...»⁹³, Guy Durand fait non seulement un pied-de-nez aux autres sexologues (première génération, i.e. : J.-M. Samson) à qui il s'opposait ouvertement, mais produit aussi un effet de cautionnement du projet d'éducation sexuelle par les sexologues de l'UQAM, alors que ceux-ci furent écartés tout autant de son élaboration que de sa mise en application.

6.5 CONCLUSION

Écartés du processus de révision des programmes d'éducation sexuelle suite au tollé de protestations qu'avait suscité le projet de décembre 1980 auquel ils avaient été associés, les sexologues refont surface dans l'actualité lors du lancement, en janvier 1982, des résultats de l'enquête sur les *Opinions des québécois/ses sur la sexualité, l'éducation à la sexualité, et la sexologie* dont nous avons déjà parlé au chapitre cinq⁹⁴. En ce qui concerne l'éducation sexuelle, les résultats à l'effet que 76% de la population soit plutôt ou tout à fait d'accord avec le fait que des sexologues devraient être engagés

⁹³ Sous-titre du livre pré-cité.

⁹⁴ Voir chapitre 5.6.

pour s'occuper de l'éducation sexuelle, et que 62% soit favorable à ce que l'école transmette les valeurs moyennes de la société contre 32% pour les valeurs chrétiennes, font dire au journaliste Jean-Pierre Proulx que les sexologues de l'UQAM «tirent simplement la couverture de leur bord»⁹⁵. Sans entrer ici dans la discussion sur la validité méthodologique du sondage, contentons-nous d'enregistrer, de nouveau, ce type d'opération au titre d'une entreprise s'inscrivant dans le procès de légitimation mis en oeuvre par les sexologues. Ce que leur concède d'ailleurs Jean-Pierre Proulx : «Le ministre de l'Éducation, M. Camille Laurin, examine actuellement à Québec un programme d'éducation sexuelle. Malgré les interprétations abusives que les auteurs du sondage font de certaines réponses, le sondage lui-même est une pièce intéressante à mettre au dossier ministériel. Le département de sexologie de l'UQAM a choisi un moment propice pour se rappeler au bon souvenir de M. Laurin. C'est de bonne guerre»⁹⁶. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, cette intervention n'a guère eu d'influence, d'autant plus que la version finale du programme a entériné les recommandations du comité consultatif sur l'identité des enseignants qui exclut le recours au spécialiste sexo-éducateur, autrement dit, le diplômé de l'UQAM en sexo-éducation.

Que reste-il donc du projet sexologique uqamien dans les programmes d'éducation sexuelle adoptés et maintenant rendus obligatoires dans les écoles québécoises? Ce serait sans doute mal répondre que de vouloir identifier de façon précise des éléments de contenu directement influencés par le projet sexologique. Ce qu'il avait de spécifique, comme la valorisation positive de la sexualité et une approche

⁹⁵ Jean-Pierre PROULX, «Le drame de la sexologie», *Le Devoir*, 21 janvier 1982, p. 6.

⁹⁶ *Ibid.*

de la formation morale, a été subordonné dans le programme à une vision morale particulière, alors que l'autre élément, l'implication des sexologues est exclue. On pourrait dire que le contenu en termes d'information relève du projet sexologique, mais ce serait d'une part, trahir ce dernier en ce qu'il a toujours voulu lier cette information à un processus de formation, et d'autre part, ce serait ne pas tenir compte de la réalité où l'information sur la sexualité n'était pas l'exclusivité des sexologues de l'UQAM.

Si les programmes d'éducation sexuelle scolaire du Québec ne sont pas des cours de sexologie, ni des séances de counseling sexologique, on ne peut cependant sous-estimer le rôle et l'importance des sexologues et de la sexologie uqamienne quant à leur avènement. En effet, depuis leur tout premier programme de sexo-éducation à l'UQAM et leur présence multiforme sur la scène socio-scolaire québécoise, les sexologues de l'UQAM ont servi, non sans contestation, de catalyseur dans le dossier de l'éducation sexuelle scolaire. Des facteurs objectifs, tels que le statut confessionnel du réseau scolaire québécois, le rôle grandissant des parents au gré des réformes scolaires qui marquent le tournant des années soixante-dix aux années quatre-vingt, ainsi que la présence toujours active et influente des milieux catholiques lorsque des valeurs morales et religieuses sont en jeu dans le système scolaire, ont cependant empêché que le scénario souhaité par les sexologues devienne réalité.

Le jeu social dont on a suivi les acteurs à propos de l'éducation sexuelle a plutôt tissé la réalité avec laquelle doivent aujourd'hui composer les sexologues. Au lieu d'un jeu de la manipulation symbolique, l'école et les programmes d'enseignement, force est de constater, qu'en matière d'éducation sexuelle, les sexologues de l'UQAM n'en sont pas devenus les nouveaux clercs. Le champ de la manipulation symbolique de la sexualité s'est certes transformé au cours des vingt dernières années; la redéfinition du bien en

jeu, approche et vision de la sexualité, a cependant été aussi le fait d'acteurs autres que les sexologues, notamment dans les milieux catholiques où des théologiens, comme Guy Durand, ont damé le pion aux sexologues qui, au départ, n'avaient sans doute pas prévu de leur part un tel ajustement, et finalement la conservation de leur pouvoir, à tout le moins, dans le champ de l'éducation sexuelle scolaire.

CHAPITRE SEPTIEME

LE SORT DES SEXOLOGUES.

7.1 LE SAVOIR SANS LE POUVOIR

L'étude du dossier de l'éducation sexuelle nous a donc permis de saisir que les sexologues de l'UQAM, bien que participant aux transformations du champ de la manipulation symbolique de la sexualité, n'en deviennent pas les principaux «gestionnaires». Au discours éthico-religieux que véhiculaient les agents de l'Église catholique sur le modèle ascétique de la sexualité ont succédé de nouveaux discours qui, tantôt avec une dominante encore éthico-religieuse (i.e.: le discours des théologiens et du Comité catholique du C.S.E. dans le dossier de l'éducation sexuelle), tantôt avec une dominante éthico-séculière (i.e : sexologues), légitiment et explicitent des variantes du modèle promotionnel de la sexualité. Pour les premiers, ce modèle promotionnel se limite à une valorisation de la sexualité dans le cadre des normes et valeurs promues par le magistère catholique, alors que pour les deuxièmes, le modèle promotionnel signifie une amélioration de la qualité de la vie érotique et de la santé sexuelle sans égard aux critères moraux d'une religion particulière.

Mais, dans ce dernier cas, les sexologues ne sont pas les seuls à vouloir participer à une telle entreprise et les critères de la qualité de la vie érotique et de la santé sexuelle varient au gré de la diversité de ceux qui y participent. En effet, d'autres acteurs tentent de s'approprier une part du marché de la manipulation symbolique de la sexualité ainsi que le souligne ici M. Dorais : «Qu'ils soient psychanalystes, psychiatres, sexologues ou psychologues, toute une cohorte de doctes personnes n'ont pas

manqué de prendre en mains les destinées de la libération sexuelle de tous et chacun. Succédant aux prêtres et aux moralistes comme définisseurs de sexualité légitime, ces spécialistes au pouvoir grandissant nous proposent rien de moins que de nous dire, quoi faire de notre sexualité, de quelle façon et avec qui»¹.

S'il est vrai que les services sexothérapeutiques se sont multipliés depuis le milieu des années soixante-dix tant dans le secteur public (services sociaux) que dans le secteur privé, notamment dans une grande ville comme Montréal², les diplômés en sexologie de l'UQAM n'en sont cependant pas les principaux agents. Les statistiques relatives à l'emploi des diplômés en sexologie de l'UQAM sont éloquentes sur ce sujet. Ces statistiques sont compilées par le Bureau de la recherche institutionnelle de l'UQAM à partir de l'enquête annuelle auprès des diplômés de tous les programmes de baccalauréat de l'UQAM. Intitulée *Relance*, cette enquête comporte 70 questions réparties en quatre volets : 1) renseignements généraux; 2) situation de l'emploi avant, pendant et après les études; 3) poursuite des études après le baccalauréat; 4) satisfaction à l'égard des études de baccalauréat à l'UQAM. Pour chacune des années entre 1979-80 et 1984-85, nous présentons ici les réponses concernant la situation de l'emploi des diplômés en sexologie avant et après les études dans cette discipline.

Sur les 15 diplômés de 1979-80, 8 sur 11 ont déclaré avoir occupé un emploi à

¹ Michel DORAIS, *Les lendemains de la révolution sexuelle. Le sexe a-t-il remplacé l'amour?*, Montréal, Éditions Prétexte, 1986, p. 46.

² En voici quelques exemples : Atelier de croissance et de thérapie sexuelles; Atelier de sexologie et de psychologie; Centre de consultation et de communication en sexologie; Centre de croissance et de sexo-thérapie; Centre de développement psycho-sexologique; Centre de sexologie clinique; Centre professionnel de sexologie; Clinique d'information et de consultation en sexologie; Clinique de consultation et de thérapies sexuelles; Clinique sexologique de Montréal; Institut québécois de sexologie appliquée; Institut de recherches et d'informations sexologiques.

temps complet avant d'entreprendre leurs études, un a répondu que non , alors que deux n'ont pas donné de réponse à cette question. Après leurs études, six ont déclaré avoir un emploi à temps complet, trois un emploi à temps partiel, un n'a pas d'emploi et un autre n'a pas répondu à cette question. Sur ces neuf emplois, deux seulement sont identifiés à titre de sexologue (Centre de psychiatrie Concorde, Clinique médicale Saint-Louis), trois le sont à titre d'agents de relations humaines (C.S.S.M.M. et C.L.S.C.), un comme professeur au secondaire et une autre comme infirmière.

Sur les 29 diplômés de 1980-81, 15 (12 f.; 3 h.) des 18 répondants avaient occupé un emploi à temps plein avant leurs études. Après celles-ci, quatre sont sans emploi; neuf d'entre eux (8 f.; 1 h.) ont un emploi à temps complet; trois ont un emploi à temps partiel; et deux ont deux emplois à temps partiel. Sur 14 emplois identifiés, deux le sont à titre de sexologue (Centre de sexologie de la Rive-Sud), un comme agent de relations humaines dans un centre de services sociaux, une comme directrice de la Fédération du Québec pour le planning des naissances, deux infirmières et quatre professeurs dont un seul au secondaire.

En 1981-82, 24 des 37 diplômés répondent au questionnaire et 14 d'entre eux (10 f.; 4 h.) déclarent avoir occupé un emploi à temps complet avant leurs études. Après celles-ci, 11 n'ont pas d'emploi(8 f.; 3 h.), quatre en ont un à temps complet (3f.; 1 h.), six ont un emploi à temps partiel et trois ont deux emplois à temps partiel. Deux d'entre eux s'identifient comme sexologue (C.L.S.C. Des Berges et une clinique privée), une comme éducatrice-sexologue (C.L.S.C. Des Frontières), une comme infirmière-sexologue (C.L.S.C. Centre -Sud), un comme responsable du programme sexualité (C.L.S.C. J.O. Roussin) et un autre comme relationiste à l'Association des sexologues du Québec.

En 1982-83, le nombre des diplômés augmente à 68, et 23 (15 f.; 8 h.) des 50 répondants déclarent avoir occupé un emploi avant leurs études. Après celles-ci, 14 (7 f.; 7 h.) sont sans emploi, 17 (11 f.; 6 h.) ont un emploi à temps complet, 15 (14 f.; 1 h.) ont un emploi à temps partiel et cinq en ont deux à temps partiel. Un seul de ces trente-sept emplois est identifié à titre de sexologue (Centre d'éducation et consultation en sexologie), deux autres le sont à titre d'éducatrices-sexologues, et une à titre de conseillère psycho-socio-sexuelle (à la pige).

En 1983-84, le nombre des diplômés atteint 87, et 32 (26 f.; 6 h.) des 58 répondants avaient un emploi à temps complet avant d'entreprendre leurs études. Après, 19 sont sans emploi (16 f.; 3 h.), 15 (13 f.; 2 h.) ont un emploi à temps complet, dix-huit un emploi à temps partiel et neuf ont deux emplois à temps partiels. Sur les 42 emplois identifiés, une personne déclare être sexologue consultante (sans mention du lieu de travail), un éducateur sexologue (C.L.S.C. St-Hubert), deux éducatrices-sexologues et une infirmière sexologue (Clinique médicale Champlain). Parmi les autres emplois, des professeurs suppléants, des préposés au bénéficiaires et des employés de bureau.

Enfin, pour l'année 84-85, 57 des 74 diplômés répondent à l'enquête et 27 (19 f.; 8 h.) d'entre eux déclarent avoir occupé un emploi à temps complet avant leurs études. Diplômes en main, 24 n'ont pas d'emploi, 21 (16 f.; 5 h.) en ont un à temps complet, 4 en ont un à temps partiel et neuf ont deux emplois à temps partiel. Parmi les 34 emplois déclarés par les répondants, aucun n'est identifié à titre de sexologue. On y retrouve cependant deux coordonnateurs de programmes et un agent de relation humaine dans des C.L.S.C., quatre éducatrices (garderie, centre de détention, foyer pour personnes âgées et hôpital psychiatrique), trois enseignantes et deux infirmières.

Ce que nous disent ces données, c'est qu'un emploi sur cinq occupé par un ou

une diplômé/e en sexologie est identifié explicitement comme travail sexologique (i.e.: éducateur-sexologue, infirmière-sexologue, consultant-sexologue). Un bon nombre de diplômés ont un emploi propre à une formation antérieure (enseignement, milieu hospitalier) et un tiers des diplômés n'ont aucun emploi. Ces résultats démontrent que les perspectives d'emploi sont minces en sexologie pour celui ou celle qui n'a pas une autre formation, et que leur présence publique est somme toute réduite aux cliniques privées et à quelques postes dans certains services publics (C.I.S.C. et C.R.S.S.S.).

Cela nous conduit à critiquer l'image des sexologues comme des agents ayant un pouvoir grandissant dans la société québécoise. En effet, ces résultats, ajoutés à la mise à l'écart des sexologues dans le dossier de l'éducation sexuelle, permettent de penser avec le président de l'Association des sexologues du Québec, André Gareau, que «la reconnaissance de la compétence spécifique des sexologues en matière de sexualité humaine et de la nécessité de recourir à leur service et à leur expertise ne constituent pas encore des acquis au Québec»³. Hormis les quelques cas où des diplômés en sexologie travaillent dans des services rattachés au ministère de la Santé et des Services Sociaux, où ils y avaient pour la plupart un emploi avant d'entreprendre leurs études en sexologie, André Gareau rappelle et dénonce l'absence des sexologues dans ce ministère et dans celui de la Justice :

À une époque où les faits sexologiques font régulièrement la manchette des journaux, où les services gouvernementaux sont débordés de demandes de toutes sortes autant au niveau de la prévention que des problématiques de sexualité délictuelle, il est impensable qu'on ne recoure pas aux services des sexologues.

En effet, qu'y-a-t-il de plus spécifiquement sexologique que

³ André GAREAU, «Le mot du président», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 9, no 1, mars 1987, p. 1.

des problématiques telles que le viol, l'inceste, la pédophilie ou la nécessité d'élaborer des campagnes d'information et/ ou de prévention face aux problèmes des MTS. [...]

Il demeure pour le moins étonnant que les sexologues qui sont tout de même – il faut en convenir – les spécialistes en la matière, n'aient pas été conviés à l'élaboration des politiques spécifiques et des programmes d'intervention de même qu'à la formation du personnel. [...]

L'éclosion subite des problématiques sexologiques auxquelles notre société fut confrontée au cours de la dernière décennie a peut-être forcé les gouvernants à composer avec les structures en place à ce moment-là. Mais nous ne saurions tolérer qu'une telle situation qui nous porte ombrage et préjudice s'instaure en système. Les professionnels de diverses formations qui sont à l'œuvre dans ces services gouvernementaux ont sûrement d'importants services à rendre à la collectivité québécoise. En aucune façon, doit-on tenter de les substituer aux professionnels-les que sont les sexologues⁴.

Cette résistance gouvernementale à l'embauche des sexologues comme praticiens-intervenants et au recours de l'expertise savante des sexologues-professeurs de l'UQAM nous invite une fois de plus à relativiser la place réelle des sexologues et de la sexologie dans le champ de la manipulation symbolique de la sexualité. Leur échappe en effet une bonne part des lieux effectifs de ce pouvoir au profit d'autres professionnels : psychologues, travailleurs sociaux et juristes. Cependant, si la concurrence d'autres professionnels est réelle, on ne peut lui imputer, ainsi que le fait le président de l'A.S.Q., la cause dominante de la mise à l'écart des sexologues. Il y a d'autres facteurs que semblent par ailleurs minimiser les sexologues de l'UQAM. Ainsi en est-il avec J.-M. Samson, J.J. Lévy et A. Dupras lorsqu'ils discutent les résultats de l'enquête sur l'image publique du sexologue que nous avons déjà évoquée dans le chapitre précédent. Pour ces sexologues, les résultats de leur enquête

⁴ *Ibid.*, p. 1-2.

démentent de façon assez remarquable l'idée généralement admise sur les sexologues et qui véhicule une image négative et dangeureuse de professionnels à tenir à l'écart. [...] Les résistances à son insertion et à sa reconnaissance ne dérivent donc pas des valeurs sexuelles ou de tabous encore trop forts, mais sans doute de la concurrence qu'ils peuvent représenter pour les autres professionnels dans le champ des services socio-sexologiques⁵.

L'étude du dossier de l'éducation sexuelle est cependant trop probante pour nous empêcher de considérer le rôle des valeurs dans la résistance sociale face aux sexologues. En effet, la force d'imposer sa compétence dans le champ de la manipulation symbolique ne repose pas sur la force physique, mais plutôt sur son crédit, sa légitimité, bref sur sa capacité de séduction et par là, sur son image. Parmi les traits que les auteurs de l'enquête ont fait ressortir positivement, il y celui du statut scientifique du sexologue et de la sexologie universitaire (63% des répondants considèrent que les professeurs de sexologie sont des scientifiques et des chercheurs universitaires comme les autres, et près de 80% considèrent la sexologie comme une discipline aussi scientifique que les autres). Ce trait de l'image publique du sexologue que les auteurs de l'enquête estiment positif a cependant un envers que l'on ne peut sous-estimer. Le caractère scientifique de la sexologie et de ses agents n'est pas sans causer de la méfiance à leur endroit. D'une part, nous avons constaté qu'à l'intérieur même de l'université, il ne fut pas facile d'admettre et reconnaître la sexologie comme discipline scientifique. D'autre part, si la scientificité était nécessaire pour obtenir la légitimité dans le champ universitaire, elle constitue un obstacle à l'intervention dans le champ social, et cela malgré l'accent mis à l'UQAM sur la visée anthropologique.

⁵Joseph Josy LÉVY, André DUPRAS, J.M. SAMSON, «L'image publique du sexologue dans le public québécois», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 5, no 1, nov. 1982, p. 24-25.

La critique d'un Dominique Wolton, par exemple, porte essentiellement sur cette prétention scientifique de la sexologie : «*Il ne peut y avoir d'approche scientifique et neutre de la sexualité en dehors du domaine physiologique.* Le reste appartient à l'histoire de chacun. Et si cette histoire est communicable, elle l'est sous d'autres formes que celles du discours médical scientifique. [...] La sexologie est fondamentalement aliénante parce qu'elle véhicule l'idée que des personnes connaissent, directement ou indirectement, la solution à vos problèmes»⁶. Bien que D. Wolton s'inspire davantage du développement de la sexologie en France, sa critique englobe le projet sexologique uqamien dont il cite dans le même article un large extrait tiré de la présentation du programme de premier cycle de 1974. Ce type de critique aura son écho à l'intérieur même du champ sexologique uqamien, où à partir du tournant des années quatre-vingt, on peut observer une recomposition de ce champ.

7.2 LA RECOMPOSITION DU CHAMP SEXOLOGIQUE.

La recomposition du champ sexologique renvoie à la fois à l'entrée de nouveaux acteurs et à une nouvelle définition du savoir sexologique. Dans le chapitre sur l'éducation sexuelle, nous avons soulevé ce point à partir de la collaboration de Michel Lemieux, un professeur de deuxième génération en sexologie, au livre du théologien Guy Durand. La prise de distance envers le projet sexologique mis en oeuvre par les pionniers de la sexologie à l'UQAM, voire sa contestation, est explicitement proclamée par un autre sexologue de deuxième génération, Michel Lemay, dans la postface du livre de Michel Dorais, *Les lendemains de la révolution sexuelle* :

⁶ Dominique WOLTON, «La sexologie ou la question du désir», *Esprit*, juillet-août 1976, no 7-8, p. 84, 87.

Qu'apporte parmi l'abondante documentation dont nous disposons déjà en sexologie cet essai dont l'auteur n'est pas un sexologue, c'est-à-dire un *spécialiste patenté* du domaine? Mentionnons d'abord que tout ce qui se dit, s'écrit, ou se prêche en sexologie ne relève pas de l'infaillibilité papale, universitaire ou scientifique. En fait, il existe bien peu de vérités scientifiques en cette matière. Et quand elles apparaissent, généralement elles proviennent d'autres disciplines, telles les sciences biologiques. Lorsque j'étais étudiant, certains de mes professeurs répétaient inlassablement, et en ayant l'air d'y croire, que l'objectivité et la neutralité scientifiques constituaient la base immuable de leur enseignement et de leurs recherches. Alors il nous fallait écouter leurs discours comme s'il s'agissait des paroles d'un évangile dont ils étaient évidemment les seuls dépositaires. Pourtant, on ne m'a pas convaincu que la sexologie est une science exacte, une science pure, ou une science dénuée de quelque idéologie que ce soit. [...] L'objectivité ou la neutralité en sexologie, c'est comme la nudité quand nous faisons l'amour : nous sommes alors encore vêtus de nos goûts et préférences, de nos valeurs, nos préjugés et nos croyances⁷.

Pour M. Lemay, il s'agit de dénoncer la mystification de l'apport des sciences dans un domaine où priment les valeurs et modèles culturels. La sexologie doit intégrer, selon M. Lemay, une «compréhension critique et rigoureuse, imaginative et axée sur l'action. Cette sexologie vise alors non pas l'avancement de la science comme fin en soi mais plutôt la qualité de vie des êtres humains»⁸. Et c'est dans cette perspective qu'il présente le livre de M. Dorais:

Ce livre n'appartient pas à l'idéologie de la consommation sexuelle comme bon nombre d'autres ouvrages en sexologie. Il relève plutôt de la nouvelle sexologie, qui veut redonner aux hommes et aux femmes le contrôle de leur vie sexuelle, de leur conduite érotique, de leurs relations de couple, de leur individualité. [...] Loin de favoriser le statu quo des stéréotypes, cet essai privilégie la solidarité entre ceux et celles qui mettent leurs énergies non pas à compétitionner, à performer ou à consommer davantage mais à créer en commun des liens significatifs d'échange et de partage entre être humains, quels

⁷ Michel LEMAY, «Postface», dans Michel Dorais, *op. cit.*, p. 264-265.

⁸ *Ibid.*, p. 268-269.

que soient leur sexe ou leur orientation érotique⁹.

Cette critique de la sexologie telle que pratiquée et enseignée par les sexologues de première génération donne à penser que leur projet sexologique a été marqué par l'abandon de la visée anthropologique qu'ils avaient pourtant voulu intégrer à une vision scientifique : vision à qui on reproche maintenant d'avoir été à la remorque de l'idéologie dominante de la révolution sexuelle : culte du plaisir, individualisme, consommation, performance, stéréotypes androcentriques. Contre cette approche, les tenants de la nouvelle sexologie veulent restaurer une visée anthropo-éthique :

À la moralité puritaine recyclée en moralité du profit et du chacun pour soi, on oppose maintenant une moralité intérieure : la nécessité d'une sexualité qui soit en harmonie avec la condition et les valeurs humaines. Car si elle représente notre expérience la plus intime, la sexualité est aussi notre expérience la plus sociale, puisqu'elle signifie à nous-mêmes et aux autres qui nous sommes à travers qui nous désirons et aimons. Plus encore : comme ils deviennent bien souvent des moteurs de nos vies, le sens que nous donnons au désir et à l'amour rejoint le sens que nous donnons à notre existence. Aussi, notre éthique en matière de sexualité et d'amour non seulement reflète notre éthique de vie mais bien souvent la fonde¹⁰.

Ainsi revient la militance éthique d'une sexologie dont la cause à promouvoir est l'éthique même de la sexualité, voire d'une nouvelle sexosophie. Mais cette approche n'est guère différente de celle définie dans la visée anthropologique énoncée par les sexologues de la première génération. Lors du séminaire que nous avons tenu avec six professeurs du département de sexologie en avril 1988, Jean-Yves Desjardins a déclaré, que dès le départ, la visée du projet sexologique était d'améliorer les comportements sexuels non pas en termes de rendement et de performance mais bien en

⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹⁰ Michel DORAIS, *op. cit.*, p. 199.

termes de rencontre inter-personnelle. Cela a-t-il été vraiment promu? Les pionniers, tels Jean-Yves Desjardins, Jean-Marc Samson et Jean-Pierre Trempe, en sont persuadés, alors que les sexologues de la relève, tel Michel Lemay, semblent penser le contraire. Entre ces deux positions, notre rôle n'est évidemment pas de chercher qui a raison. En donnant plutôt crédit à leurs tenants, tentons de dégager une autre dimension du litige qui, à rebours, éclairera cette confrontation entre anciens et nouveaux sexologues.

Pour les sexologues de la deuxième génération, leurs prédécesseurs ont forgé une sexologie androcentrique en se servant, ainsi que le rappelle M. Lemay, «de données scientifiquement recueillies pour promouvoir une vision personnelle de la sexualité, de la femme, de l'homme. Il n'y a rien de honteux, [rappelle-t-il] à formuler sa vision du monde et à utiliser des connaissances scientifiques pour l'appuyer! Mais il s'agit d'une fraude intellectuelle quand on fait passer sa conception philosophique pour une vérité scientifique objective»¹¹. Toujours selon M. Lemay, ces sexologues se sentent alors menacés par les mouvements féministes et masculinistes qui remettent en question leurs acquis «scientifiques».

Cette critique que nous avons rencontrée à plusieurs reprises dans les commentaires écrits par les diplômés de sexologie dans leurs réponses à l'enquête *Relance* est explicitement adressée à Jean-Yves Desjardins dans deux articles publiés dans la *Revue québécoise de sexologie*¹² à propos des conférences publiques

¹¹ Michel LEMAY, *op. cit.*, p. 266.

¹² Gisèle AUDETTE, Louise DESMARAIS, Claudette ISABEL, Andrée MATTEAU, Fernande MÉNARD et Sylvie PINSONNEAULT, «À pénis éduqué... vagin musclé! ou de la complémentarité érotique», *Revue québécoise de sexologie*, vol. 1, no 4, 1980, p. 229-236; Luc GRÉGOIRE, «L'érotisme au masculin ou le mâle en mal d'érotisme», p.

(*L'érotisme au féminin et L'érotisme au masculin*) qu'il a prononcées dans le cadre de l'Université Populaire et qui ont été suivies par environ 50,000 personnes dans diverses villes du Québec¹³. Le premier article, écrit en collaboration par six femmes,

effectue une analyse critique de la théorie de la complémentarité érotique qui sous-tend la série de conférences *L'érotisme au féminin* par Jean-Yves Desjardins. [...] Ce qui est remis en question par les auteurs c'est, sur le plan culturel, les modèles d'homme et de femme; sur le plan théorique, la reproduction biologique comme base de l'érotisme humain; sur le plan idéologique, le renforcement du patriarcat et des valeurs judéo-chrétiennes¹⁴.

Pour sa part, si Luc Grégoire reproche à J.Y. Desjardins de servir à la moderne le traditionnel modèle érotique masculin, c'est surtout à son statut de scientifique qu'il s'attaque : «Jean-Yves Desjardins, de par son statut scientifique, se voit octroyer une certaine autorité en matière de sexualité et prédispose ainsi son auditoire à une écoute passive dénuée d'esprit critique»¹⁵. L. Grégoire qualifie «d'assises pseudo-scientifiques» les arguments déployés par le sexologue-conférencier pour proposer son

237-241; La réplique de Jean-Yves DESJARDINS est présentée dans le même numéro de cette revue « À pénis disparu...vagin cousu. Réponse aux articles intitulés *À pénis éduqué...vagin musclé!* et *L'érotisme au masculin*», p. 242-243.

¹³ L'Université Populaire est un organisme privé animé par le groupe l'Arlequin associé à la compagnie d'assurances La Laurentienne. Le professeur-sexologue J.-Y. Desjardins a été invité à y présenter des conférences intitulées «L'érotisme au féminin» et «L'érotisme au masculin». L'Université Populaire se déplaçant de ville en ville, et avec plus de 20 représentations à Montréal et des salles à guichets fermés en province, J.-Y. Desjardins fut consacré par la journaliste Micheline LACHANCE, le «gourou de l'érotisme», dans «La sexualité ça s'apprend!», *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ Gisèle AUDETTE et al. *op. cit.*, p. 229. De plus, elles contestent vigoureusement le fait que ce soit un homme qui tienne un discours sur l'érotisme féminin : «Nous refusons également qu'une fois de plus ce soit un homme qui définisse pour nous la nature de notre sexualité, de notre érotisme, de notre plaisir. Nous refusons de nous laisser enfermer dans ce discours, de nous laisser imposer des modèles de normalité et de performance» (p. 229).

¹⁵ Luc GRÉGOIRE, *op. cit.*, p. 238.

«modèle d'amant extraordinaire qui relève son défi érotique»¹⁶.

Dans la courte réplique publiée dans le même numéro où parurent les deux articles pré-cités, J. Y. Desjardins ne s'attarde qu'à la critique du collectif de femmes dont il dit qu'il «a esquissé de ma pensée sexologique une image à la fois caricaturale et essentiellement déformée»¹⁷. Peu importe pour notre propos de savoir, encore une fois, lequel des deux protagonistes a raison; pour nous, ce débat signifie que l'enjeu du pouvoir sexologique se joue maintenant au niveau d'une critique sexo-idéologique du savoir sexologique dominant¹⁸ par les nouveaux sexologues. Cette critique s'alimente à de nouvelles pratiques sociales en matière de vie et d'identité sexuelle et à l'éclosion de mouvements et réseaux féministes et masculinistes. Ainsi, tout comme les sexologues de la première génération articulaient leurs discours sur les pratiques et le contexte socio-culturel qui les a vu naître, il en est de même des nouveaux sexologues, du moins de ceux qui arrivent à se tailler une place dans l'enceinte universitaire. Pour savoir, s'ils auront moins de difficultés que leur prédécesseurs à obtenir une légitimité sociale, il faudra attendre quelques années avant de pouvoir en juger. Cependant, l'étude de l'action des sexologues au cours des années 1970 nous indique que plus leurs référents axiologiques se rapprocheront des pratiques sociales et des valeurs effectivement vécues, moins ils seront menaçants, et dès lors, mieux ils seront acceptés.

¹⁶ *Ibid.*, p. 239.

¹⁷ Jean-Yves DESJARDINS, *op. cit.*, p. 242.

¹⁸ Ce débat que l'on peut observer à l'UQAM s'inscrit dans un contexte plus large ainsi qu'en témoigne une publication américaine récente, *The cultural construction of sexuality*, ed. by Pat CAPALN, Tavistock publications, N.Y. 1987, 304 p.; en particulier, Margaret JACKSON, «'Facts of life' or the eroticization of women's oppression? Sexology and the social construction of heterosexuality», p. 52-81.

7.3 CONCLUSION.

Au terme de cette étude sur l'émergence et le développement de la sexologie dans la société québécoise abordés selon une perspective socio-historique, il convient de regrouper quelques-uns des résultats les plus significatifs à l'égard de notre hypothèse de départ. Celle-ci, rappelons-le, posait que les transformations du champ de la manipulation symbolique de la sexualité qui avaient eu cours au Québec lors des trois dernières décennies devaient se comprendre selon le schéma d'une sécularisation elle-même comprise comme perte de l'emprise du facteur religieux, en l'occurrence, le discours éthico-religieux de l'Église catholique au profit d'un nouveau discours, la sexologie. À la fin des années soixante, un tel mouvement de sécularisation donne alors des ailes à plusieurs acteurs sociaux dont ceux qui oeuvrent à l'institutionnalisation universitaire de la sexologie pour l'extirper des gangues de la militance éthique et de la sexosophie dans lesquelles elle était immergée durant sa période pré-universitaire. Ces acteurs se donnent comme mandat de remplacer l'ordre sexuel traditionnel au moyen d'un discours scientifique. Cependant, la porte demeure ouverte aux dimensions symbolique et morale ainsi qu'on l'a vu lors de la présentation du projet sexologique uqamien. Les activités d'enseignement, de recherche et d'expertise qu'ils mettent en oeuvre sont du type "émancipatoire"; tout comme les nouveaux spécialistes des sciences sociales qui sont devenus dans les années soixante les "éclaireurs" des institutions et de la vie sociale québécoises libérées de la «grande noirceur», les sexologues aspirent à en faire de même pour la vie sexuelle, la libérer de l'étau du moralisme catholique et la coder à nouveau frais tant au plan de la symbolique que de la morale. Mais leur projet a rencontré l'adversité tant dans l'enceinte universitaire qu'à l'extérieur de celle-ci. À l'intérieur, ils ont dû d'abord lutter pour faire reconnaître l'appartenance du champ

sexologique au champ universitaire uquamien, et une fois celle-ci reconnue, c'est à l'intérieur même du champ sexologique qu'une nouvelle lutte s'est développée entre les nouveaux arrivants et les "anciens". À l'extérieur de l'université, l'étude que nous avons faite, notamment dans le chapitre sur l'éducation sexuelle, nous oblige à remettre en question l'idée d'un processus de sécularisation aboutissant à annuler l'influence du facteur religieux de type institutionnel (celui de l'Église catholique), au profit d'une idée plus nuancée, où les agents de l'institution religieuse tentent de s'ajuster aux transformations socio-culturelles, en particulier celles qui marquent la sexualité. Si le discours éthico-religieux traditionnel disparaît, l'Église le remplace par un autre discours qui, tout en s'adaptant au modèle promotionnel, réussit à se faire reconnaître une légitimité telle qu'il marginalise le discours d'autres acteurs, en particulier celui des sexologues. Si cela ressort du dossier de l'éducation sexuelle qui, nous l'avons dit, est le lieu le plus significatif de la manipulation symbolique, l'analyse du marché du travail des diplômés en sexologie confirme également le fait que les sexologues de l'UQAM ont peu de pouvoir réel dans le champ de la manipulation symbolique de la sexualité.

De tout cela, il résulte que les sexologues de l'UQAM, professeurs et diplômés, sont loin de pouvoir être considérés à juste titre comme *les nouveaux clercs* en matière de sexualité, tellement la dimension de pouvoir effectif manque à la dimension du savoir spécialisé dont ils sont pourtant porteurs. Certes, ils sont *des nouveaux clercs*, mais ils le sont parmi d'autres. Les sexologues participent aux transformations du champ de la manipulation symbolique mais ne le dominent pas. Par ailleurs, au niveau des contenus, des symboles à croire et des normes à suivre, les transformations de ce champ suscitent certaines questions. En effet, avec l'adaptation des valeurs éthico-religieuses chrétiennes à la modernité (éducation sexuelle) et avec la

recomposition du champ sexologique où une deuxième génération de sexologues en appelle à une quasi-sexosophie, la notion de sécularisation doit être revisitée. Dès lors, pouvons-nous parler de post-sécularisation?

La question étant posée, il faudra y répondre. Mais, avant de le faire, nous invitons le lecteur à suspendre avec nous cette question et de nous suivre dans l'étude du dossier de la thanatologie où, sans doute, la même question surgira; dès lors, s'imposera une quatrième partie où pour les deux dossiers nous tenterons d'articuler une réponse à cette question.

TROISIEME PARTIE

ÉMERGENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA THANATOLOGIE

En janvier 1981, l'Université du Québec à Montréal inaugurait un nouveau programme de deuxième cycle, le certificat en thanatologie dont la description dans l'annuaire officiel de l'UQAM se lisait comme suit :

Ce programme est offert aux praticiens de la santé et des services sociaux (médecins, infirmier(ère)s, psychologues, travailleurs sociaux, bénévoles, etc.) qui sont en contact avec des mourants et/ou des familles confrontées à la mort. Ce programme de formation vise à leur permettre de réfléchir sur leurs propres attitudes et le contexte socio-culturel déterminant les conditions du mourir; de développer des capacités d'évaluation et de critique concernant les approches d'intervention, d'approfondir leurs connaissances sur les dimensions liées au mourir et au deuil.

Depuis l'année académique 1985-86, la terminologie désignant ce programme, sa description et ses activités ont subi des transformations que nous expliciterons dans un prochain chapitre. Mais avant, nous montrerons que ce nouveau champ d'études, de recherches et de formation universitaires n'a pas été créé *ex nihilo*, qu'il a bien plutôt été précédé d'un mouvement social dont nous présenterons l'émergence et le développement.

Comme ce fut le cas pour notre étude sur la sexologie, l'analyse des dimensions religieuse et éthique en jeu dans les transformations de la manipulation symbolique de la mort et du mourir retiendra principalement notre attention. En effet, que sont devenus les ressorts du religieux et de l'éthique au gré des transformations observables dans la matérialité de la mort et les conditions contemporaines du mourir? Se sont-ils

détendus dans une sécularisation les refoulant à l'ombre du privé? Ou au contraire, se sont-ils reconditionnés en quelques pratiques et expressions symboliques propres à ce mouvement social dont la thanatologie universitaire constitue un des aboutissements? En ce cas, ceux qui y oeuvrent et y participent seraient-ils devenus les nouveaux clercs d'une religion et d'une éthique nouvelles dont la donnée essentielle serait de gérer la symbolique de la mort et définir la normativité du mourir?

Ces questions délimitent en quelque sorte le territoire que nous entendons explorer dans cette troisième partie. Dans un premier temps, chapitre huitième, nous nous attarderons donc aux transformations qui, depuis les années cinquante, affectent la matérialité de la mort, les conditions du mourir ainsi que les pratiques et expressions symboliques. Cette étude socio-historique nous permettra de circonscrire l'émergence et le développement d'un mouvement socio-thanatologique d'où naîtront certaines institutionnalisations. Au chapitre neuvième nous étudierons celles des soins palliatifs, et au chapitre dixième, nous étudierons plus spécifiquement l'avènement et le développement de la thanatologie à l'UQAM, les contours et le contenu de son projet ainsi que les actions de ses principaux agents.

CHAPITRE HUITIEME

LA MORT ET LE MOURIR, D'HIER À AUJOURD'HUI

La topique à laquelle renvoie le titre de ce chapitre a été pour l'histoire et les sociétés occidentales le prétexte et le programme de recherche d'éminents historiens¹, sociologues² et anthropologues³ au cours des deux dernières décennies. Malgré la diversité des approches et méthodes d'investigation utilisées, il résulte des travaux publiés notamment par P. Ariès, J. Baudrillard et J. Ziegler une certaine *vulgate* dont les principaux thèmes sont que la mort occidentale contemporaine est tabou, refoulée, niée, marchandisée, technicisée, institutionnalisée et que les mourants se font voler leur mort et les survivants leur deuil. En contrepoint de cette mort contemporaine, celle d'hier, apprivoisée et pleine de sens tant pour le mourant que pour son environnement social. Ainsi peut-on caractériser les traits dominants des modèles

¹ Philippe ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos Jours*, coll. «Points-histoire» 31, Paris Seuil, 1977, 137 p.; *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 642 p.

Pierre CHAUNU, *La mort à Paris aux 16^e, 17^e et 18^e siècles*, Paris, Éditions Fayard, 1978, 544 p.

Michel VOVELLE, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Gallimard-Julliard, 1974, 250 p.; *La mort et l'Occident : de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, 793 p.

² Jean BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, «Bibliothèque des sciences humaines», Paris, Gallimard, 1976, 347 p.

Edgar MORIN, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1976 (1951), 372 p.

Jean ZIEGLER, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1978 (1975), 312 p.

³ Louis-Vincent THOMAS, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, 212 p.; *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980 (1975), 538 p.; *Le cadavre : de la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe, 1980, 220 p.; *La mort*, coll. «Que sais-je?» no 236, Presses Universitaires de France, 1988, 125 p.

promotionnel et ascétique de la mort et du mourir.

Cependant, comme l'a souligné Jean-Claude Chamboredon, les discours savants sur la mort contemporaine (modèle promotionnel), tels ceux d'Ariès, Baudrillard et Ziegler, ne sont pas déliés d'une certaine déploration de la perte du sens de la mort (modèle ascétique) et d'une «nostalgie du paradis social» perdu faites au nom d'un «traditionalisme passéiste, [d'un] conservatisme moral ou [d'un] anticapitalisme radical»⁴. Étant donc avertis de cette confusion des genres entre l'analyse et la déploration, attardons-nous quand même à repérer dans des études portant sur la mort et le mourir dans la société québécoise les principales caractéristiques des modèles ascétique et promotionnel, ainsi que les divers changements relatifs à la mort et au mourir.

8.1. LA MORT ET LE MOURIR : DU MODELE ASCÉTIQUE AU MODELE PROMOTIONNEL.

Tout comme pour la sexualité, la vision religieuse a été pour une majeure partie de la population québécoise le référent dominant des représentations et attitudes devant la mort et le mourir jusqu'au milieu du 20^e siècle. Cette vision renvoie à la symbolique anthropologique et sociale du modèle ascétique où, comme nous l'avons déjà indiqué en première partie, la «personne se lit volontiers comme un être intérieurement divisé entre le monde des instincts et le monde de l'esprit. [Où] le salut est dû à la maîtrise du premier par le second», et où son intégration sociale passe par la reconnaissance d'un

⁴ Jean-Claude CHAMBOREDON, «La restauration de la mort. Objets et phantasmes sociaux», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1976, 2/3, p. 86.

«ordre "naturel" déjà là que la version religieuse permet d'exprimer et d'expliciter de façon stable»⁵.

Dans un livre publié à l'automne 1987⁶, l'historien Serge Gagnon s'est principalement attardé à rendre compte de cette vision religieuse à partir de l'étude de la correspondance des prêtres avec leurs évêques au 19^e siècle ainsi que de l'analyse de nombreux documents relatifs aux représentations et pratiques alors en cours, tel un manuel de la bonne mort dont la distribution au cours des années 1870 «concrétise une volonté d'uniformiser la pratique, de façonner les attitudes, les sentiments, les conduites, à l'occasion du plus grand événement auquel chaque chrétien est convié au terme de son existence terrestre»⁷. C'est dans ce livre d'auteur anonyme et intitulé *Consolations à ceux qui pleurent ou trésors des malades* (Montréal, SÉNÉCAL, 1872), que S. Gagnon puise pour identifier les principaux éléments de la vision religieuse et du modèle ascétique de la mort. Bien que ces sources originent pour une bonne part de la deuxième moitié du 19^e siècle, elles mettent en forme une vision qui demeurera pertinente pour une bonne partie de la première moitié du 20^e siècle.

En tout premier lieu, S. Gagnon signale que

l'opuscule anonyme redit une maxime rabattue par les *artes moriendi* des temps plus anciens : la mort commence dès la naissance; chaque jour apporte sa ration mortifère, chaque

⁵ Jean RÉMY, «Cléricature: conflits de légitimité entre savoirs religieux et savoirs exogènes», dans *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, op. cit., p. 49.

⁶ Serge GAGNON, *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987, 192 p. Voir notre compte-rendu dans *SR (Sciences religieuses / Studies in religion)*, 17/4, 1988, p. 497-498.

⁷ Serge GAGNON, op. cit., p. 154.

heure nous rapproche de la fin. La maladie rappelle que la vie toute entière se déroule à la manière d'une mort en différé. D'où la nécessité d'apprendre "la science de la bonne mort" (p.4), afin de "vivre chrétiennement" et mériter ainsi de "mourir saintement" (p.VI)⁸.

Reconnaissant la maladie comme don de Dieu, le croyant doit en conséquence s'abandonner à la volonté céleste afin de ne point sombrer dans le désespoir : «ce dernier sentiment est un grave péché, qui peut être fatal à celui qui va mourir»⁹. Dès lors, «l'obligation la plus pressante est celle de recevoir les derniers sacrements»¹⁰, car ainsi que le rappelle l'auteur des *Consolations*, «si on ne recevait pas à temps ces secours puissants de la religion... quel danger pour ceux qui meurent, et quelle responsabilité pour ceux qui restent et qui les pleurent [...]»¹¹. Ceux qui accompagnent le mourant sont donc invités à adopter des attitudes décentes et révérencieuses jusqu'aux derniers instants : «Après le dernier soupir, on se recueille autour du corps. Une heure après le trépas, la toilette du mort et l'ensevelissement se feront avec recueillement. Ce sera l'occasion de méditer sur la condition humaine. Durant les funérailles, point de sanglots exhibitionnistes [...]. Il faut vivre un deuil contenu par la foi et l'espérance de la résurrection»¹². Le corps disposé, il faut alors s'occuper de l'âme du défunt : «l'auteur évoque la condition souffrante des défunts enfermés dans la salle d'attente du purgatoire. [...] Cinq moyens sont proposés pour venir en aide à l'Église souffrante : la prière, le sacrifice de la messe à l'intention des défunts, la

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p. 155.

¹¹ Cité par S. GAGNON, *op. cit.*, p. 155-156.

¹² *Ibid.* p. 156.

mortification. l'aumône ainsi que ces primes méritées par l'intercession de l'Église militante : les indulgences»¹³. Au cimetière, les chrétiens doivent souligner leur foi en érigeant une croix pour marquer le lieu de la sépulture. Enfin, S. Gagnon signale que les *Consolations* se terminent en évoquant

longuement la béatitude céleste suivant des scénarios capables de combler les désirs des plus assoiffés de bonheur. Le lecteur est convié à un déplacement imaginaire depuis la vallée de larmes jusqu'à la vallée de Josaphat en vue du grand événement de la résurrection des corps. Dans la condition béatifique, parents et amis se retrouvent : infirmités et maladies sont bannies de la vie immortelle. Mais par-delà ces rêves fugitifs de l'imagination chrétienne, la réalité de la vie vécue comme une mort sans cesse reportée nous renvoie à la condition souffrante comme préfiguration du trépas¹⁴.

Pour S. Gagnon, c'est cette dialectique entre la souffrance d'ici-bas et le bonheur céleste, dont la mort est le passage obligé, qui caractérise le modèle ascétique chrétien et pré-moderne de la mort. Il en souligne d'ailleurs la présence dans la martyrologie canadienne qui connut ses heures de gloire avec la canonisation des martyrs canadiens entre les deux grandes guerres. Leur vie comme leur mort qui ne font qu'un sont alors proposées en modèle.

Quelques âmes tourmentées, comme le jeune Gérard Raymond, étudiant au Séminaire de Québec, souhaitaient alors reproduire l'exploit des martyrs canadiens. Un concours national de composition française sur ces mystiques mis à mort par les autochtones inspire au jeune Raymond *Le sourire du martyr* (1931). Peu avant son décès, il écrit à sa soeur religieuse : "Tu sais, Gabriel Lalemant, c'est moi." Raymond mourut sans jamais devenir missionnaire, mais il fut à son tour proposé aux jeunes jusqu'à l'aube de la modernisation tranquille¹⁵.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 159.

¹⁵ *Ibid.*, p. 161. Sur Gérard Raymond, signalons l'article de Claude-Marie GAGNON,

Après avoir ainsi circonscrit ce qui caractérisait la mort chrétienne dans la société québécoise pré-sécularisée, l'historien cède la plume au moraliste, entendu comme «auteur de réflexions sur les mœurs, sur la nature et la condition humaines»¹⁶, et à ce titre décèle dans la philosophie moderne un refus de la souffrance menant au refus de la mort.

Le désir de souffrir en vue d'atteindre au bonheur céleste disparaît peu à peu à mesure que décroît le christianisme. Reste l'inévitable privation de jouissance par la maladie ou quelque autre épreuve : A-t-elle un sens? Est-elle acceptable? Au milieu du XX^e siècle, des philosophes se révoltent contre la condition humaine et refusent la mort et la souffrance. Dès lors, l'inévitable «croix» des Anciens, faite, disait-on, suivant la capacité de chacun, mais portée avec plus ou moins de résignation, devenait un fardeau insupportable, voire une honte¹⁷.

Pour S. Gagnon, cette «liquidation du sens de la faute et de la rédemption par la souffrance volontaire [...] est l'un des aspects fondamentaux de la déchristianisation»¹⁸. Ainsi que le souligne ci-après Jean Rémy, la culture séculière et le modèle promotionnel qu'elle nourrit oblitèrent la mort : «le registre de l'utilité devient un référent prioritaire. D'ailleurs le sens de la vie se clôt souvent sur la destinée individuelle au lieu de s'insérer dans une histoire collective dont la signification commence avant nous et s'achève après nous. La vie est facilement régie par le mythe de l'éternelle jeunesse, et par l'oblitération de la mort, échec technique par excellence»¹⁹.

«Le héros populaire et la mort», dans *Survivre...La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 165-176.

¹⁶ Voir *Le Petit Robert 1*, 1988, p. 1227.

¹⁷ S. GAGNON, *op. cit.* p. 162.

¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁹ Jean RÉMY, «Cléricature : ...», *op. cit.*, p. 53.

Suivant les pistes ouvertes par P. Ariès, S. Gagnon ne manque pas alors de souligner que sous l'impulsion de la morale hédoniste le tabou de la mort remplace celui du sexe²⁰. En cette analyse, S. Gagnon juge le présent à partir du passé et succombe en quelque sorte au piège de la déploration que nous avons évoqué en introduction de ce chapitre. La mort et le mourir contemporains sont tellement vus en opposition symétrique à celle d'autrefois que le sens de certaines pratiques actuelles en vient à être à son tour oblitéré. Ainsi, lorsqu'il signale que pour «humaniser la mort, les unités de soins palliatifs sont en voie de se multiplier dans les hôpitaux de l'Occident»²¹, il ne cherche aucunement à y voir un lieu où peut se recomposer le facteur religieux, et où une éthique séculière peut aussi être récupérée par un mode de sensibilité ascétique ou à tout le moins critique par rapport au modèle promotionnel. Comme le souligne encore Jean Rémy,

la sécularisation de l'éthique s'est peut-être développée en accord avec ce second prototype [modèle promotionnel]. Mais une éthique sécularisée n'est-elle pas réappropriable par le premier [modèle ascétique]? N'est-ce pas un des enjeux sur lequel s'engagent divers mouvements actuels, depuis l'écologie jusqu'à l'autogestion [et au mouvement thanatologique, ajouterions-nous], qui remettent en question la modernité en tant qu'elle est projet de rationalité universelle où tout est maîtrisable?²²

Avant de soumettre quelque réponse à cette question, il convient d'identifier les divers déplacements relatifs à la mort et au mourir et de mettre en perspective ce thème du refoulement et du tabou de la mort associé au modèle promotionnel.

²⁰ S. GAGNON, *op. cit.*, p. 164-170.

²¹ *Ibid.*, p. 164.

²² Jean RÉMY, *op. cit.* p. 54.

8.2 DÉPLACEMENTS RELATIFS À LA MORT ET AU MOURIR.

8.2.1 L'aspect démographique

Dans un article récent, Renaud Santerre (anthropologue, Université Laval) a présenté les principales données démographiques relatives aux variations qui ont marqué la mort et le mourir dans la société québécoise au 20^e siècle. Le premier indicateur concerne en quelque sorte l'identité de la génération où le nombre de morts est le plus élevé : «Si l'on veut caractériser d'un mot la véritable révolution qu'a connue la mort québécoise dans ses formes du dernier siècle, il suffit de souligner que "d'infantile" elle est devenue "sénile". En d'autres termes la mort prenait autrefois son principal tribut chez les enfants à la naissance ou avant leur premier anniversaire; alors qu'aujourd'hui c'est au terme de leur existence, vers les vieillards que s'oriente la grande faucheuse»²³. S'appuyant entre autres sur les analyses des démographes Dufour et Péron, ces derniers ne manquent pas de souligner que «le fait le plus spectaculaire est sans nul doute la véritable érosion du verrou de la mortalité infantile et juvénile, érosion qui a ouvert plus largement l'accès à la vie adulte et au plein exercice de celle-ci. Songeons seulement que les jeunes Québécois ont aujourd'hui autant de chances de devenir cinquantenaires qu'ils n'en auraient eu, avant-guerre, de fêter leur premier anniversaire!»²⁴ Selon leurs données, le taux du risque de décès d'un garçon âgé de 0-1 an en 1931 est de 114.9/1000 et de 91.8/1000 pour

²³ Renaud SANTERRE, «Mourir au Québec hier et aujourd'hui», *Frontières*, vol. 1, no 1, 1988, p. 13.

²⁴ Desmond DUFOUR et Yves PÉRON, *Vingt ans de mortalité au Québec. Les causes de décès 1951-1971*, coll. «Démographie canadienne», 4, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1979, p. 52, 54.

une fille du même âge. Ces taux chutent en 1971 à 21/1000 pour les garçons et à 16.7/1000 pour les filles. Cette diminution du taux du risque de décès s'observe aussi chez les adolescents ou sur une période de 40 ans (1931-1971) ils passent de 58.2/1000 à 9.9/1000 pour les garçons et de 54/1000 à 7/1000 pour les filles²⁵.

Cette réduction de la mortalité infantile et juvénile conjuguée à l'augmentation du taux d'espérance de vie, en moyenne de 43 à 75 ans entre 1881 et 1981, contribue à la réduction globale du taux de décès de la population qui passe de 23.8% en 1881 à 12% en 1931 et à 6.6% en 1981. Proportionnellement, il y a donc deux fois moins de mortalité en 1981 qu'en 1931 et près de quatre fois moins qu'en 1881.

8.2.2 Les causes de la mortalité

D'autre part, les causes de la mortalité ont également subi de fortes variations. Les progrès de la médecine et de la pharmacologie ont permis de combattre des maladies exogènes, notamment les maladies infectieuses et parasitaires qui «contribuaient encore très fortement à la mortalité au début des années cinquante»²⁶. Cependant, «l'élimination progressive des formes aiguës, souvent d'origine infectieuse, a donné de plus en plus de poids aux formes chroniques et dégénératives»²⁷, telles que les affections chroniques de l'appareil respiratoire et la cirrhose du foie auxquelles sont associées l'usage du tabac et de l'alcool. De nombreuses autres maladies endogènes autres que l'athérosclérose et les tumeurs cancéreuses ont également diminué fortement au niveau de leur incidence mortelle :

²⁵ *Ibid.*, p. 57.

²⁶ *Ibid.*, p. 173.

²⁷ *Ibid.*, p. 174.

maladies du système nerveux, des organes génito-urinaires, ostéo-musculaires. Aujourd'hui, les maladies de l'appareil circulatoire et les cancers sont devenues les principales causes de décès. «En trente ans, rappelle R. Santerre, de 1950 à 1980, l'incidence mortelle de ces deux causes a crû de 36.4% à 46% dans le premier cas et de 13.9 à 24.5% dans le second»²⁸.

8.2.3 La détermination des critères de la mort²⁹.

Un autre aspect des changements concerne les critères médicaux et sociaux de la détermination de la mort. La peur d'être enterré vivant aux 18^e et 19^e siècles a incité la médecine à établir les signes et les critères de la mort qui sont demeurés sensiblement les mêmes jusqu'aux années cinquante, à savoir l'arrêt cardiaque et l'arrêt respiratoire. Depuis, «les progrès technologiques ont transformé la réalité même de la mort»³⁰. D'une part, les techniques de réanimation cardiaque et respiratoire peuvent faire revivre une personne qui, selon les critères classiques, était morte; et d'autre part, le critère de la détermination de la mort étant aujourd'hui celui de la mort cérébrale, le coeur et les poumons peuvent fonctionner grâce au soutien technique alors même que la personne aura été déclarée cliniquement morte.

Même si depuis le début des années soixante-dix un consensus grandissant s'est formé dans les milieux médical et juridique pour reconnaître un modèle de

²⁸ Renaud SANTERRE, *op. cit.*, p. 14.

²⁹ Cette section profite largement du chapitre que Hubert DOUCET a consacré à ce thème dans son livre : *Mourir. Approches bioéthiques*, coll. «L'horizon du croyant» no 6, Paris/ Ottawa, Desclée/ Novalis, 1988, p. 79-96. On peut également souligner sur ce sujet le livre de Marcel MARCOTTE, *La mort cette inconnue*, Montréal, Bellarmin, 1977, 129 p.

³⁰ *Ibid.*, p. 83.

détermination de la mort, la mort cérébrale³¹, il convient de signaler avec H. Doucet que

la reconnaissance de la mort cérébrale comme signe de la mort du sujet humain pose plusieurs problèmes d'ordre philosophique et éthique. [...] Un premier consiste dans le risque d'identifier les critères de la détermination de la mort avec la définition de la mort elle-même. Un second est de l'ordre de l'interrogation : pourquoi ne pas reconnaître le coma irréversible comme le véritable signe de la mort humaine? Enfin, la question des implications éthiques de cette reconnaissance de la mort cérébrale³².

Trois questions éminemment importantes quant à la gestion de la symbolique et de la normativité de la mort et du mourir auxquelles seront confrontées les divers intervenants auprès des mourants.

8.2.4 La mort prolongée.

À partir de ces changements, nous pouvons adopter les deux idéals-types suggérés par la sociologue américaine Lyn H. Lofland pour caractériser le mourir pré-moderne et le mourir moderne et dont la formulation met principalement en jeu le critère de la durée : «The length of time one can be "in" the category. Important changes in duration have occurred quite recently and a crucial new element of the dying situation in the *modern context* is the fact that "dying" is often *prolonged*. To appreciate the enormity of this change [...] it is important to look briefly at the situation of premodern dying»³³. Nous présentons ci-dessous un tableau synoptique des

³¹ On peut souligner en ce sens la position de la Commission de réforme du droit du Canada, *Les critères de la détermination de la mort, rapport 15*, Ottawa, 1982, 35 p.

³² Hubert DOUCET, *op. cit.* p. 88.

³³ Lyn H. LOFLAND, *The craft of dying. The modern face of death*, Beverly Hills, Sage Publications, 1978, p. 17-18.

principaux traits de chacune de ces formes idéal-typiques du mourir³⁴ :

Mourir pré-moderne	Mourir moderne
1) faible niveau de technologie médicale 2) détection tardive des maladies mortelles 3) une définition simple de la mort 4) taux élevé de mortalité par maladies aiguës 5) taux élevé de blessures mortelles 6) non-intervention, fatalisme devant la mort	niveau élevé de technologie médicale détection rapide des maladies mortelles une définition complexe de la mort incidence des maladies dégénératives faible taux de blessures mortelles intervention, prolongation de la vie

8.2.5 La mort à l'hôpital

Ainsi prolongé, l'acte de mourir se fait désormais à l'hôpital. La mort suit pour ainsi dire le cours de la vie occidentale moderne, soit la «bureaucratisation» des fonctions sociales qui passent de la famille aux institutions spécialisées : «Autrefois, quand le médecin ne pouvait plus rien pour son malade, ce dernier était remis entre les mains de sa famille pour qu'elle en prenne soin et le médecin se retirait. Aujourd'hui, elle le remet au système hospitalier pour qu'il en prenne charge et la famille doit souvent se retirer pour laisser les intervenants faire leur travail»³⁵. Mais comme la pratique médicale repose sur la rationalité techno-scientifique que met de l'avant le modèle bio-médical³⁶ et que l'hôpital moderne a incorporé la rationalité économique

³⁴ *Ibid.*, p. 18-33.

³⁵ Hubert DOUCET, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ Pour le modèle bio-médical la maladie est une défaillance mécanique et le corps une machine dont on peut remplacer ou réparer les éléments déficients, brisés ou usés. D'où l'émergence d'une pratique médicale qualifiée «d'agressivité thérapeutique» où les ressources utilisées pour prolonger la vie peuvent être comprises comme des mécanismes socialement adaptés pour résoudre les problèmes liés à la maladie et pour contrôler la mort, maintenant identifiée comme ennemi. Voir Jeanne QUINT BENOLIEL, «Institutional dying: a convergence of cultural values, technology, and social organisation», dans H. WASS, F.M. BERARDO, R.A. NEIMEYER, *Dying*.

ambiante, la mort et le mourant deviennent objet de leur gestion, ainsi que l'exprime ici Claudine Herzlich :

Prise en charge par le médecin et l'hôpital, la mort, du même coup, s'est trouvée intégrée à l'ensemble de la pratique médicale et du travail hospitalier, façonnée par leurs valeurs et leurs règles d'organisation. Son traitement dans l'institution médicale, s'il participe et découle de la volonté d'oubli collectif, n'en est pas le pur prolongement. L'emprise du travail médical, du fonctionnement de l'hôpital vient redoubler l'occultation de la mort et lui donner sa forme spécifique. L'inscription de la mort dans le contexte du travail médical implique déjà, par elle-même, un changement des représentations : elle n'est plus inscrite dans les catégories de la fatalité et du sacré mais dans celles du «faire», de l'efficacité, d'une part, du quotidien et de la routine d'autre part. Pour le médecin, pour l'hôpital, la mort est d'abord un échec et sa prise en charge n'est de ce fait, qu'une entreprise vouée à l'inefficience en regard de la part de l'activité médicale débouchant sur la guérison³⁷.

Ainsi, la mort à l'hôpital participe dans un premier temps au procès de refoulement de la mort, à son déni dont l'aboutissement est l'isolement du mourant et l'esquive des vivants face à la mort d'autrui. Cette mort tabou est en quelque sorte la résultante de toute la symbolique socio-anthropologique du modèle promotionnel, de «l'idéologie de la vie» caractérisant nos sociétés occidentales ainsi que le formule le philosophe Pierre-Philippe Druet : «[elles] sont les premières dans l'histoire de l'Occident, à se *fonder* sur le *déni* de la mort. La négation de la mort devient la possibilité d'une organisation socio-économique. Nous sommes pétris *en profondeur* d'une idéologie *superficielle* et unilatérale de la vie»³⁸. Pour Druet, cette idéologie

Facing the facts (2nd ed.), Hemisphere publishing corporation, Washington, 1988, p. 164.

³⁷ Claudine HERZLICH, «Le travail de la mort», *Annales*, 31^e année, no 1, janv.-fév. 1976, p. 200.

³⁸ Pierre-Philippe DRUET, *Pour vivre sa mort. Ars moriendi*, Paris, Éditions Lethielleux, 1981, p. 28.

fétichisant la vie, omniprésente et totalitaire sourd d'un monde où «la mort n'a aucune place. Elle représente l'in-intégrable par excellence, comme en – électronique – le bruit qui dépasserait le signal. Non seulement la mort a tort d'exister, mais notre devoir est de ne pas y penser»³⁹.

Avant d'être actualisé dans la pratique médicale moderne, le déni de la mort est d'abord à l'oeuvre dans les pratiques discursives :

dans notre langage, le déni de la mort se traduit par la censure pure et simple. Sans doute toutes les cultures connaissent-elles, pour désigner la mort, des synonymes, des métaphores et des expressions imagées. Mais ce dont il s'agit aujourd'hui est un véritable interdit : nous ne pouvons plus, nous ne devons plus prononcer le terme de «mort». [...] À partir de l'idée centrale de la mort, le tabou remonte en amont vers le mourant et l'agonisant; il descend en aval vers le «mort» et le cadavre⁴⁰

pour ensuite atteindre le deuil et l'ensemble des rites funéraires.

Cependant, identifier la mort comme tabou de la modernité c'est déjà le dénoncer et appeler à une conversion des attitudes et pratiques.

8.2.6 L'émergence d'une critique : la littérature thanatologique.

Ce constat du déni de la mort dans les sociétés occidentales est en quelque sorte le premier mot d'une littérature thanatologique qui depuis le célèbre article de G. Gorer «The pornography of death» (1955) n'a cessé de croître au cours des trois dernières décennies. Pour le milieu hospitalier et même le grand public, la diffusion des

³⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 34-35.

travaux d'Elizabeth Kübler-Ross⁴¹ ouvre la voie à une nouvelle sensibilité envers la mort et les mourants. La critique fuse de partout, et par delà la place et le statut de la mort et des mourants dans la société moderne, les discours critiques sur la mort sont à la fois «métaphore d'un autre discours qui a d'abord et avant tout pour objet la mort d'un monde [...]»⁴².

Analysant cette littérature, principalement dans l'aire francophone, Druet en dégage les principales caractéristiques :

presque tous les ouvrages récents combinent la spéculation philosophique et l'enquête empirique, selon des dosages divers. Leurs auteurs se déclarent adversaires du déni et entreprennent, qui de prouver son existence (Ariès, dans certains articles), qui d'en définir les causes (J. Ziegler, L.-V. Thomas), qui d'en recenser et d'en combattre les effets (les "psychologues de la mort"). Le propos n'est que très rarement descriptif et l'apport des sciences humaines se trouve souvent "exploité" à des fins philosophiques et idéologiques⁴³.

Druet étudie de plus près l'explication du déni de la mort que fournissent

⁴¹ En 1969 est publié son livre *On death and dying* qui est devenu un classique de la littérature thanatologique et qui fut traduit en plusieurs langues dont en français sous le titre *Les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975, 280 p.; suite à la parution de ce livre, E. Kübler-Ross a participé à de nombreux colloques, séminaires et conférences où lui ont été adressées des questions auxquelles elle répond en 1974 dans *Questions and answers on death and dying* dont la traduction française s'intitule *Questions et réponses sur les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1977, 158 p.; elle est également maîtresse d'œuvre d'un livre qui regroupe des contributions de divers auteurs *Death : The final stage of growth* (1975) et dont la traduction française est *La mort, dernière étape de la croissance*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, 1977, 220 p.; enfin deux autres volumes viennent d'être publiés en français, *Le sida. Un ultime défi à la société*, Montréal, Stanké, 1988, 281 p.; *La mort est un nouveau soleil*, Montréal, Éditions Québecor, 1988, 139 p.

⁴² Francine SAILLANT, «Les discours sur le cancer en contexte clinique moderne : le sens de la mort en question», dans *Survivre... La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 149.

⁴³ Pierre-Philippe DRUET, *op. cit.*, p. 98.

quelques-uns de ces discours. Pour les psychologues de la mort tels Bruno Bettelheim et Elizabeth Kübler-Ross, le déni de la mort est le contre-point de l'angoisse de la mort; à cet individualisme méthodologique du psychologisme, le courant d'analyse marxiste, que représente notamment le sociologue suisse Jean Ziegler, oppose une explication en termes d'aliénation et de luttes des classes : «le déni contribue seulement à l'entreprise globale qui aliène les gens par rapport à leur propre mort, qui les "désapproprie" de leur trépas»⁴⁴. Entre ces extrêmes du psychologisme et du marxisme, Druet situe les analyses socio-historiques de Philippe Ariès, d'Edgar Morin et de Louis-Vincent Thomas : «elles présentent, en effet la caractéristique intéressante et commune d'en appeler à l'individualisme comme facteur explicatif»⁴⁵. Pour le premier, Druet rappelle la thèse de la «mort inversée» où Ariès, tout comme Ziegler d'ailleurs, retient «la Renaissance et le capitalisme comme éléments décisifs»⁴⁶ pour expliquer l'inversion du rapport entre triomphe de la mort et de l'individu en celui de crise de la mort et de l'individualité. Par une voie fort différente de celle d'Ariès et en un premier temps, E. Morin l'a rejoint en associant la crise de la mort et celle de l'individualité; dans un deuxième temps, Morin a cependant rétracté les conclusions auxquelles il était parvenu, à savoir le souhait de «l'avènement d'une individualité nouvelle» dans le cadre de la «lutte finale entre l'individu et l'espèce»⁴⁷. Enfin, pour L.-V. Thomas, «les causes structurelles du déni se trouvent dans les réalités suivantes :

⁴⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁷ Cité par P.-P. Druet, p. 151.

“l'individuation exacerbée, la civilisation aliénante et le progrès effréné de la technique”⁴⁸.

De ces trois types de discours explicatifs du déni de la mort, Druet «pense même qu'à eux trois, ils contiennent tous les éléments explicatifs nécessaires. Mais [dit-il] nous ne pouvons suivre ni les nostalgies de Ph. Ariès, ni le pan-scientisme lyrique de Morin, ni les compilations hétéroclites de Thomas. De toute manière, l'apologie de l'individualisme, régressif ou progressiste, n'est pas ce dont notre temps a besoin»⁴⁹. Il ne reste plus alors pour Druet qu'à nous livrer sa propre explication. Il y va donc d'un essai de synthèse où, après avoir parcouru les grandes étapes de l'aventure humaine, il conclut : «en termes très simples : nous avons gagné la maîtrise du monde et nous avons perdu notre âme. En termes plus savants : le projet de domination technicienne intégrale suppose l'éviction des hommes comme sujets personnels et l'immortalité des structures se paie des morts réelles des individus»⁵⁰. Le déni de la mort est ainsi rapporté comme condition du développement de la technocratie et du capitalisme ainsi qu'aux formes paroxystiques de l'anéantissement que la deuxième moitié du vingtième siècle a vu surgir, les armes nucléaires et les camps d'extermination.

Mais les discours sur le déni de la mort ne sont pas sans taches, ils peuvent également participer «à masquer l'acte de mourir et conforter ainsi le déni en le déplaçant» :

⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 167.

En premier lieu, le discours thanatologique peut évacuer la mort en l'édulcorant, en la réduisant à une caricature apaisante [E. Kübler-Ross] [...] soit en dissolvant la mort dans l'eschatologie, soit en concevant un état socio-économique où elle deviendrait douce et logique. [...] En second lieu, divers thanatologues réintroduisent le déni en déplaçant l'accentuation du problème. L'acte de mourir, la mort à vivre, disparaît complètement sous une multitude de préoccupations marginales par rapport à cet unique essentiel. [...] Enfin, plus subtil encore, un certain déni thanatologique se couvre du masque de la science. On admet la réalité du déni, ses effets nocifs et l'impuissance actuelle des sciences face à la mort à vivre. Mais c'est pour proposer aussitôt d'élaborer une thanatologie scientifique et de combler ainsi cette lacune regrettable du savoir empirique⁵¹.

Pour sa part, le théologien québécois Maurice Boutin a notamment relevé que la prolifération de la mort dans le discours contemporain évoque «l'effritement d'un mythe», celui du progrès qui a connu ses beaux jours dans les années soixante⁵². M. Boutin souligne le lien qui existe entre le retour de la mort dans le discours et une conjoncture économique incertaine :

Or il n'est certainement pas interdit d'observer que le 'retour de la mort' s'est amorcé peu après la fin d'un cycle économique expansionniste allant de 1945/1948 à 1966/1967. Simple coïncidence? Peut-être. En tout cas, dans les années 70, la perte de confiance dans le progrès est bien, tout autant que la prolifération de la mort dans le discours, quelque chose de nouveau. Un sentiment d'insécurité de plus en plus fort a pu accroître la curiosité, sinon l'intérêt pour la réflexion et les discours sur la mort, et contribuer lui aussi à la prolifération de la mort dans le discours⁵³.

Mais ce que pointe expressément ce retour de la mort «se traduit souvent par une

⁵¹ *Ibid.*, p. 99-102.

⁵² Maurice BOUTIN, «La mort et sa prolifération dans le discours», dans *Essais sur la mort. Travaux d'un séminaire de recherche sur la mort*, (sous la dir. de G. COUTURIER, A. CHARRON et G. DURAND), coll. «Héritage et projet» no. 29, Montréal, Fides, 1985, p. 29-47.

⁵³ *Ibid.*, p. 38.

critique radicale du double isolement, hospitalier et communicationnel, dans lequel se trouve le mourant à qui son entourage interdit en pratique de parler de cette mort qu'il sent pourtant venir⁵⁴, ainsi que par la dénonciation d'un développement technologique aliénant : « grâce à lui, l'approche de la mort se fait imperceptible, feutrée. La mort étale pour ainsi dire sa venue, à la fois retardée et annoncée par chaque appareillage compliqué mis en place pour soutenir la fonction d'un organe qui défaille, ou s'y substituer. Le mourant sombre si lentement dans la mort qu'il en est comme dépossédé⁵⁵.

Parallèlement à ces discours critiques, de nouvelles pratiques apparaissent pour humaniser l'expérience de la mort et de la maladie terminale, pour informer et former les intervenants auprès des mourants, pour aider le travail de deuil des proches et sensibiliser le grand public aux enjeux du mourir contemporain. L'ensemble de ces discours et pratiques constitue la *praxis* du mouvement thanatologique dont nous allons maintenant présenter les principaux traits. Dans les chapitres suivants, nous en étudierons l'émergence dans la société québécoise et plus particulièrement son développement institutionnel en repérant une version d'abord axée sur la pratique, les soins palliatifs, et une version savante, la thanatologie comme programme d'études et de formation universitaires.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

8.3 LE MOUVEMENT THANATOLOGIQUE : UN PORTRAIT-TYPE

Les analyses sociologiques ont surtout porté sur les facteurs sociaux relatifs aux déplacements de la mort et du mourir contemporains ainsi qu'à la critique sociale qu'ils induisent, si bien que peu d'entre elles portent sur l'analyse même du mouvement thanatologique comme mouvement social. À ce titre, nous voudrions présenter ici celle de la sociologue américaine Lyn H. Lofland⁵⁶ qui, bien qu'elle réfère à l'expérience américaine, dégage des traits que l'on peut également observer dans la société québécoise.

8.3.1 Nature et but du mouvement.

D'entrée de jeu elle nomme ironiquement ce mouvement : «the happy death movement», et elle en précise la nature :

[it] is a sprawling, diverse, multi-structured, diffuse assemblage of persons, acting independently and as parts of organisations, engaging in a multiplicity of largely uncoordinated activities and possessing varying degrees of "consciousness" relative to their participation in a movement. [...] On the other hand, there would also appear to be enough of a leadership, enough of we-consciousness, enough coordination and so on, at least at some levels, to make it a less than ideal example of a general social movement⁵⁷.

P.-P. Druet rejoint cette description lorsqu'il cherche à rendre compte de la naissance et de la diffusion de la littérature thanatologique. Son propos, bien que long, illustre ici ce rapport entre la masse et les leaders que nous avons présenté en première

⁵⁶ Lyn H. LOFLAND, *op. cit.*, ch. 3 «Collective constructions. The happy death movement», p. 74-104.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 76.

partie comme un élément propre à l'émergence d'un mouvement social :

Sans doute est-elle née, avec Gorer par exemple, avant que l'opinion ne conteste les attitudes négatrices, voire avant qu'elle ne prenne conscience de leur existence. [...] Puis est apparue, dans le public, une ébauche de prise de conscience. Les gens ont commencé à pressentir que leurs proches mouraient dans de mauvaises conditions psychologiques, à entrevoir le ridicule de certaines pratiques *post mortem*, à éprouver dans leur propre vie les effets du refus de l'échéancier ultime. Cette conscience inchoative s'est dite d'abord par voies détournées. Elle a choisi, par exemple, de critiquer la médecine contemporaine. [...] Bien entendu, à partir de ce moment, une mode pouvait se développer, mais les termes du débat étaient déjà en place. L'aspiration populaire a stimulé un certain nombre de chercheurs et ceux-ci ont éclairé la conscience commune, encore bien vacillante. En un mot, sans le fondement d'une demande collective, la littérature thanatologique n'aurait jamais pu croître, et encore moins se vendre; et sans cette littérature, la demande collective serait restée aveugle pendant longtemps, décrochant ses flèches loin de la cible⁵⁸.

Ensuite, Lofland indique le but du mouvement thanatologique : «more specifically, the individuals, organizations, and activities which are the movement are concerned with promoting a change in American society with regard to its beliefs about death and dying, its emotional responses to death and dying, and its legal and normative practices relative to death and dying. They are attempting, that is, to "establish a new order of life" relative to death»⁵⁹. Ce mouvement émerge donc au gré d'un processus de mauvaise conscience et de culpabilisation devant les formes jugées aliénantes de la mort et du mourir dans la société moderne. La visée de ce mouvement est de pouvoir susciter une réforme des représentations, attitudes et pratiques envers la mort et les mourants. Ce qui y est en jeu, n'est rien d'autre que la manipulation

⁵⁸ P.-P. DRUET, *op. cit.*, p. 103-104.

⁵⁹ Lyn H. LOFLAND, *op. cit.*, p. 77.

symbolique. Les acteurs qui participent à ce mouvement tentent en effet de redéfinir la symbolique et la normativité relatives à la mort et au mourir.

8.3.2 Une pratique en jeu: *-talk about it, rearrange it and legislate it-*⁶⁰

Parler de la mort et du mourir afin de les réhabiliter (*talk about it*). Briser le silence qu'impose le tabou de la mort est l'impératif premier du mouvement thanatologique. Parler pour permettre au travail de deuil de se réaliser pleinement (*death talk as therapy*), et parler pour éduquer à la mort et au mourir en sont les principaux axes (*death talk as education*)⁶¹.

Ré-aménager (*rearrange it*). Aux structures institutionnelles et à leur rationalité bio-médicale et bureaucratique, à leur personnel non préparé à oeuvrer auprès des mourants et aux stratégies de prolongement indu de la vie, le mouvement thanatologique s'oppose et il cherche à ré-aménager les soins aux mourants. Naîtront alors les soins palliatifs tant en milieu hospitalier qu'à l'extérieur de celui-ci dans des maisons ou centres spécialement conçus où l'intervention est orientée pour le confort du mourant et où le relationnel prime sur l'instrumental⁶². L'avènement et le développement de ces pratiques constituent une première forme d'institutionnalisation du mouvement thanatologique dont nous étudierons plus particulièrement les expériences québécoises en ce domaine dans le prochain chapitre.

Légiférer (*legislate it*). Sont concernées ici les stratégies relatives aux

⁶⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁶¹ *Ibid.*, p. 78-83.

⁶² *Ibid.*, p. 83-85.

pressions exercées par les «militants de la mort douce»⁶³ pour que des changements législatifs puissent permettre notamment la légitimité du «testament de vie» et certaines pratiques relatives au droit de mourir dignement :

le droit de terminer une vie «devenue insupportable pour des raisons physiques, psychologiques ou psychiques durables, avant de subir le processus irrévocable de graves détériorations physiques et mentales, par dignité personnelle et souvent par amour pour son entourage»; le droit à la connaissance «des méthodes, moyens, procédés, substances et produits susceptibles de faire cesser la vie» [...]; le droit de choisir parmi les substances les plus efficaces et les plus clémentes, celles qui peuvent engendrer la délivrance rapide ou lente d'une vie devenue insupportable⁶⁴.

8.3.3 Une symbolique en jeu

Lyn H. Lofland attire également notre attention sur la création d'une symbolique relative aux représentations et au sens de la mort et du mourir que génère un tel mouvement. Cela se fait à partir d'un modèle idéal de la mort auquel on compare la réalité et dont on mesure alors les imperfections. E. Kübler-Ross et P.

⁶³ Titre de l'article écrit par Hervé ANCTIL dans *Les suicides. Cahiers de recherche éthique*, no 11, Montréal, Fides, 1985, p. 39-44. «Les [groupes] les plus connus sont *Exit* en Angleterre (10 000 membres), *Concern for Die* (250 000 membres) et *Hemlock* (120 000 membres) aux États-Unis, trois associations néerlandaises et l'Association pour le droit de mourir dans la dignité en France. Le Canada compte deux groupes, de formation récente : *Dying with Dignity* (Ontario) et *The Canadian Society for the Right to die with dignity* (Vancouver)», p. 40.

⁶⁴ Cette formulation est celle de l'Association pour le droit de mourir dans la dignité (France), cité par Hervé ANCTIL, *op. cit.*, p. 41-42.

De telles pressions et requêtes ont été examinées par la Commission de réforme du droit du Canada, *Euthanasie, aide au suicide et interruption de traitement, Document de travail*, no 28, Ottawa, 1982, 89 p.; et *Euthanasie, aide au suicide et interruption de traitement, Rapport no 20*, Ottawa, 1983, 37 p. Sur le premier document, notons une analyse critique de Hubert DOUCET dans *Église et Théologie*, 14, 1983, p. 337-345; et sur les deux documents, une étude de Guy DURAND, «L'euthanasie : les rapports entre le droit et la morale», dans *L'euthanasie : problème de société* (sous la dir. de V. BOULANGER et G. DURAND), Montréal, Fides, 1985, p. 51-73.

Ariès ont ainsi formulé des modèles idéaux du mourir qui sont devenus normatifs et auxquels ne correspondent pas la mort moderne. Un tel discours, nous l'avons déjà souligné, glisse dans la déploration d'un modèle passé et fonctionne comme métaphore d'un discours critique sur la société, tout en participant éventuellement lui-même au déni de la mort. Ainsi, compte moins la validité de l'explication de ce déni que son utilité idéologique dans ce vaste mouvement contre-culturel critique de la modernité, où les alternatives renvoient chez les uns à des référents pré-modernes (nostalgie et idéalisation du passé), et chez d'autres à des référents souvent qualifiés de post-modernes en ce qu'ils proposent un humanisme dont le centre est une inter-relation entre la personne, la nature et la technique, et non pas un seul de ces termes en exclusive, bref qu'ils retiennent le meilleur de la tradition et de la modernité. Concerné par la mort et le mourir, ce projet éthique s'ouvre alors à la dimension religieuse en ce que le questionnement autour du phénomène de la mort renvoie à l'interrogation sur le sens originnaire de l'existence et de ses suites post-mortem. Serait-ce à ce courant post-moderne de la manipulation symbolique que l'on peut rattacher le projet thanatologique uqamien? Et, est-ce là un indice de la post-sécularisation? L'étude du projet thanatologique uqamien au chapitre dixième devra nous amener à répondre à ces questions, mais pour le moment, continuons cette cueillette des traits du mouvement thanatologique dont on aura à suivre la "survie" dans l'une et l'autre de ses formes institutionnalisées.

Dans la symbolique mise en œuvre par le mouvement thanatologique, L. H. Lofland identifie les trois éléments suivants : «immortality, positivity and expressivity»⁶⁵.

⁶⁵ Lyn H. LOFLAND, *op. cit.*, p. 93.

Immortalité. La croyance en quelque forme d'immortalité ou de vie après la vie constitue un élément central du credo thanatologique et dont les expressions vont de la vague assertion aux témoignages de «ressuscités» et aux études les plus sérieuses⁶⁶. Elle constitue, ainsi que nous le verrons, un thème d'étude et de recherche au programme de l'UQAM.

Positivité. Cette croyance n'est pas en contradiction avec le «positivisme» de la culture nord-américaine entendu comme la croyance au progrès personnel et social où chaque problème a sa solution, même la mort. Dans ce contexte, celle-ci se voit donc chargée positivement en ce qu'elle est présentée pour le mourant et ses proches comme une étape de croissance, un passage vers d'autre chose, qu'elle peut être sereine, plaisante et même orgasmique⁶⁷.

Enfin, l'«expressivity» renvoie au fait que les émotions engendrées par la mort et le mourir doivent être exprimées et non seulement intellectualisées et traduites dans un discours. Le caractère dramatique occasionné par la proximité de la mort doit être assumé et pleinement vécu⁶⁸.

8.4 CONCLUSION

Cette présentation des traits caractéristiques du mouvement thanatologique nord-américain, ainsi que celle des principaux changements de la mort et du mourir

⁶⁶ *Ibid.*, p. 93-95.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 95-99.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 99-100.

entre hier et aujourd'hui, nous offrent un certain nombre de repères pour étudier l'émergence de ce mouvement dans la société québécoise, dont le développement au cours des années soixante-dix et quatre-vingt renvoie à l'apparition d'un champ spécifique avec l'institutionnalisation et son corps de spécialistes. Cette institutionnalisation est double, d'une part, celle qui est directement liée à la pratique et à l'intervention auprès des mourants (chapitre neuvième); d'autre part, celle qui est liée à la réflexion et à la formation : le programme universitaire de l'UQAM en thanatologie (chapitre dixième).

CHAPITRE NEUVIEME

LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PRATIQUE : LES SOINS PALLIATIFS

9.1 INTRODUCTION

Si la réhabilitation de la mort et du mourant sont parmi les premiers fruits du mouvement thanatologique, le développement des services et soins aux mourants, tant en milieu hospitalier qu'à l'extérieur de celui-ci, en est une des principales voies de réalisation. En langue anglaise, l'ensemble des pratiques de services et de soins aux mourants – unités spécialisées intégrées ou non à un centre hospitalier, centres complètement ou partiellement autonomes des hôpitaux, soins à domicile par des intervenants spécialisés ou généralistes, professionnels ou bénévoles – est regroupé dans l'expression : «the hospice movement».

Bien qu'en français, l'usage courant du terme *hospice* ne recouvre pas cette pluralité de pratiques, il n'est pas inutile de signaler qu'il partage avec son homonyme anglais la même histoire sémantique. Dans un article portant sur la problématique des soins aux mourants¹, Glen W. Davidson rappelle que l'«hospice movement» a des antécédents dans la plupart des grandes traditions religieuses. Des abris que fit construire au 3^e siècle av. J.-C. l'empereur Asoka pour les pèlerins hindous qui se rendaient à Varanasi pour y mourir afin que leurs cendres puissent être portées dans les eaux sacrées du Gange, aux monastères chrétiens qui hébergeaient dès le 4^e siècle

¹ Glen W. DAVIDSON, «Hospice care for the dying», dans H. WASS, F. M. BERARDO, R. A. NEIMEYER (eds), *Dying. Facing the facts*, (2nd ed.), Hemisphere Publishing Corporation, Washington, 1988, p. 185-200.

en Asie Mineure et plus tard en Europe tant le pèlerin, le malade que le mourant, le développement de la pratique des services et soins aux mourants s'est poursuivi dans les institutions religieuses qui se sont établies en Amérique, tant en Nouvelle-France qu'en Nouvelle-Angleterre. Le nom des premiers hôpitaux en terre québécoise, *Hôtel-Dieu* de Québec et de Montréal fondés respectivement en 1639 et 1642, évoquent cet enracinement dans la mission religieuse. D'ailleurs, les hôpitaux mis sur pied ou pris en charge par les communautés religieuses hospitalières, notamment les Augustines, les Hospitalières de Saint-Joseph et les Soeurs de la Charité, ont continué au 20^e siècle d'offrir dans leurs institutions les services et soins aux mourants².

Davidson signale aussi que les termes *hospice* et *hôpital* aujourd'hui distingués dans l'usage courant, tant en langue française qu'en langue anglaise, ont été synonymes jusqu'au milieu du 20^e siècle. Dérivés du terme latin *hospes*, ils évoquaient tous deux le lieu où le pèlerin, le pauvre et le malade pouvaient trouver abri, soins et compassion. Avec la spécialisation, l'hôpital est devenu le lieu pour le traitement des maladies aiguës, laissant les soins des maladies chroniques aux centres de soins prolongés (nursing homes). Dans l'un et l'autre de ces lieux, celui qui est atteint d'une maladie terminale n'est pas à sa place, d'autant moins qu'il est accablé par la «douleur totale»³. Alors que les services et soins aux mourants ont été une obligation morale séculaire partagée dans de grandes traditions religieuses,

² Sur l'évolution en ce sens de ces institutions, voir Normand PERRON, *Un siècle de vie hospitalière au Québec : les Augustines et l'Hôtel-Dieu de Chicoutimi 1884-1984*, préface de Fernand DUMONT, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1984, 439 p.

³ Expression forgée par le Dr. Cicely SAUNDERS «pour évoquer la nature épuisante de la douleur chronique et la nécessité de la combattre sous tous ses aspects, physique, psychologique, spirituel et social». Extrait d'une citation de B. MOUNT dans P. VERSPIEREN, *Face à celui qui meurt*, coll. «Temps et contretemps», Paris, Desclée De Brouwer, 1984 p. 103.

notamment dans la tradition chrétienne, la modernité hospitalière a négligé ce type de services et de soins au profit de l'acharnement thérapeutique ou de l'abstention/ abandon, pratiques qui ont notamment suscité et légitimé la quête de la mort douce. Si celle-ci a pu être interprétée en termes euthanasiques comme solution aux douleurs qui accompagnent en bien des cas les maladies terminales, le développement de services et de soins aux mourants vise pour sa part le confort physique et psycho-social du malade en luttant contre la douleur – la prévenant et la contrôlant – et en offrant de multiples services d'accompagnement et de soutien pour répondre aux autres besoins, psychiques, affectifs, sociaux et spirituels du mourant. Cet ensemble de services et de soins est connu sous le nom de *soins palliatifs*, en ce qu'ils prennent le relais de la thérapeutique curative qui ne peut plus freiner le progrès d'une maladie incurable et fatale.

9.2 UNE EXPÉRIENCE FONDATRICE : LE CENTRE "SAINT-CHRISTOPHE" (LONDRES).

C'est en Angleterre, plus précisément au Saint-Christopher's Hospice fondé en 1967 – en dehors du réseau et du système national britannique de santé – par le Dr Cicely Saunders que la conception et la mise en œuvre des soins palliatifs ont vu le jour. Multi-diplômée ("liberal arts" : philosophie, politique et économique, nursing, travail social et médecine), Cicely Saunders y met à profit des recherches entreprises en pharmacologie sur l'utilisation de certains analgésiques pour contrôler les douleurs des malades en phase terminale. Les personnes admises à ce centre sont en effet celles pour qui «se posent de difficiles problèmes de *thérapeutique de la*

souffrance»⁴. Sans entrer ici dans le détail de ce qu'implique une telle thérapeutique, nous pouvons retenir avec P. Verspieren que ce travail est orienté par trois intuitions primordiales : 1) «la douleur physique requiert un traitement spécifique», ce qui implique un diagnostic précis des causes des douleurs; 2) «il vaut mieux prévenir la douleur que la soulager une fois apparue»; 3) «la souffrance ne se réduit pas à la douleur physique [elle est douleur totale]»⁵. «Soulagés de leur douleur, rappelle encore Verspieren, sortis de leur solitude, ayant même souvent un rôle actif au Centre, les malades de St-C. n'apparaissent pas aux visiteurs comme des mourants (sauf, évidemment, au moment de l'agonie), mais comme des hommes et des femmes qui *vivent*»⁶. Ils peuvent alors bénéficier de façon optimale des autres services et soins qui leur sont offerts. Ainsi, à la «douleur totale» correspond un «soin total» qui se prolonge jusque dans le support auprès de la famille pendant la phase terminale et agonisante de même qu'après la mort du parent.

Mais comme le souligne G. W. Davidson, «Dr Saunder's philosophy is not restricted by the principles of quality nursing, home care, and medicine. She frequently refers to the "spiritual dimension" of care. Her increasingly sophisticated way of articulating what that means is symbolized by the one architectural change made to St. Christopher's Hospice since its opening. It has been necessary to expand the chapel, which is centrally located in the facility»⁷. Pour sa part, Florence S. Wald explicite la référence religieuse de l'architecture et de la décoration : peintures

⁴ P. VERSPIEREN, *Face à celui qui meurt*, op. cit., p. 84.

⁵ *Ibid.*, p. 85-90.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ G. W. DAVIDSON, op. cit., p. 187.

représentant la descente de l'Esprit Saint et la résurrection de Lazare, ainsi qu'un immense tryptique dans la chapelle représentant les phases de la vie du Christ, nativité, crucifixion et résurrection. F. S. Wald va plus loin en affirmant que Cicely Saunders «conceived the hospice in England as a religious foundation. [...] In a spiritual sense she calls the foundation "ecumenal Christian"»⁸. D'ailleurs, bien qu'il y ait toujours eu à Saint-Christophe un aumônier attitré, la direction spirituelle relevait tout autant que la direction médicale de Cicely Saunders. Ainsi, les référents religieux sont au coeur des motivations et de l'expérience qui est reconnue comme fondatrice des soins palliatifs. On y renoue avec la tradition religieuse de soins et de compassion et le centre devient une véritable communauté religieuse ainsi que le souligne ici l'évêque anglican Stepney :

St. Christopher's Community must be of such quality that the members of the community will learn how to pass through time to eternity and will be teaching other to fit themselves and each other to make the journey. Staff will give and receive service of the community; everyone will begin by coming to an understanding and appreciation of the contribution made by another... it will be a teaching community in which Church and medical professions together will make provisions in all aspects for the care of the family and the patient can learn afresh how the mysteries of life and death may be met with triumph and peace⁹.

9.2.1 Une problématique : le rôle de la religion et de l'éthique

Si nous avons ici insisté sur le centre Saint-Christophe, c'est qu'il est l'inspiration et la référence obligée de toute expérience ultérieure qui cherchera à la reproduire ou à s'en distinguer. Aux États-Unis, par exemple, le développement de

⁸ Florence S. WALD, «Spiritual or pastoral care : two models», *Journal of Palliative Care*, 4 : 1-2/1988, p. 94.

⁹ Cité par F. S. WALD, *ibid.*, p. 95.

centres similaires a intégré une dimension de la spiritualité entendue en un sens élargi plutôt que rattachée à une ou l'autre des confessions religieuses. Ainsi, F. S. Wald rapporte que dans le premier centre autonome de soins palliatifs construit aux États-Unis, l'architecte a réservé pour la méditation une toute petite aire dépouillée de tout symbole religieux propre à une religion particulière, alors que la plus grande pièce, qui peut également servir pour des célébrations religieuses, est surtout utilisée pour l'animation et des séances d'expression artistique considérées comme la voie de l'expression spirituelle des personnes. Au Canada, et particulièrement au Québec, le facteur religieux confessionnel est plus présent. Les activités pastorales et leurs agents sont entièrement intégrés dans les services de soins palliatifs dans les hôpitaux, de même que des communautés religieuses sont fortement impliquées dans la mise sur pied de maisons d'accueil pour malades en phase terminale, telles la congrégation des Filles de Jésus à Trois-Rivières et celle des Hospitalières de Saint-Joseph à Baie-Comeau.

Mais quelle place occupe vraiment le facteur religieux et quel rôle joue-t-il dans l'ensemble des soins palliatifs? Pour Raymond Lemieux, il joue le rôle d'un adjuvant servant la rationalité médicale toujours à l'oeuvre dans ce nouveau champ de la pratique hospitalière. En voici l'argumentation :

Mais il faut bien voir que le développement du «palliatif», malgré l'idéologie humaniste qui l'inspire, n'est pas une démedicalisation de l'acte de mourir. Loin d'être un retrait de l'emprise technique sur les subjectivités, il en représente plutôt la fine pointe. Il est le constat qu'une certaine médecine, la bio-chimique ordonnée à la poursuite de la santé, a terminé son rôle et qu'une autre médecine, plus psychosociale, prend le relais. Cette dernière n'affronte plus un mal objectif, exogène à la volonté des sujets qu'il tient sous son empire, elle combat l'emprise même du mal qui assujettit, demandant au sujet de continuer sa performance dans l'état qui le tient. Elle utilise pour cela tous les recours possibles et ne répugne pas, loin de là, à faire intervenir ce qui était autrefois le lieu par excellence de la performance

symbolique: la famille et la religion. Ces derniers cependant ne sont plus appelés ici à intervenir au nom de la raison propre de leur discours mais comme des adjuvants d'une autre raison, adjuvants souhaitables dans la mesure où ils se conforment à cette autre raison, où ils ne la perturbent pas mais collaborent, au même titre qu'une aide psychologique ou sociale apportée par un professionnel, c'est-à-dire selon le jugement technico-médical concernant leur opportunité¹⁰.

Ce jugement de R. Lemieux peut certes trouver prise dans la pratique. Cependant, celle-ci n'est pas homogène. Les services et soins aux mourants ne sont pas uniquement dispensés en milieu hospitalier et ils impliquent des intervenants autres que du personnel médical. Quelle est en ces autres lieux la rationalité dominante? S'agit-il encore d'une extension de la technologie médicale, ou au contraire, ce qui ressortit à celle-là jouerait-il ici le rôle d'adjuvant à un projet éthique premier, à savoir le soulagement de la souffrance du mourant en maîtrisant et contrôlant la «douleur totale», et en l'accompagnant et en prenant charge de ses multiples besoins, physiques, sociaux, affectifs et spirituels? Et pourquoi alors n'en serait-il pas ainsi dans le milieu hospitalier malgré la présence de la rationalité médicale? Tant en milieu hospitalier qu'à l'extérieur de celui-ci, la question des rapports entre les facteurs religieux et éthique et celui de la rationalité médicale est donc posée, et par l'étude de quelques expériences québécoises en ce domaine nous espérons pouvoir proposer une élucidation satisfaisante de leurs rapports et de leur part dans la transformation du champ de la manipulation symbolique relative à la mort et au mourir.

¹⁰ Raymond LEMIEUX, «Pratique de la mort et production sociale», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 6 no 3, 1982, p. 28-29

9.3 LES SOINS PALLIATIFS AU QUÉBEC : UN PROJET ÉTHIQUE.

9.3.1 L'exemple de l'hôpital Royal Victoria.

Une des premières expériences québécoises dans le domaine des soins palliatifs est celle de l'hôpital Royal Victoria de Montréal. Inspiré par le travail du Centre Saint-Christophe, le D^r Balfour Mount décide en février 1973 de former un comité d'étude sur la situation des soins prodigués aux malades en phase terminale à l'hôpital Royal Victoria. «L'été de la même année, une enquête, conduite à l'aide d'un questionnaire précis distribué à 1,600 personnes de l'institution et rempli par 638 personnes, dont cinquante-quatre patients et huit membres du clergé du département de pastorale, révélait un grand nombre de déficiences graves et proposait des corrections radicales»¹¹. Suite à cette enquête, une unité de soins palliatifs a été mise sur pied et après avoir été expérience-pilote pendant une année, elle devint permanente en 1975 et elle fut par la suite rattachée au Service des soins palliatifs de l'Université McGill. En plus de l'unité de soins palliatifs du Royal Victoria, ce Service en ouvrit d'autres dans des établissements qui lui sont reliés; il mit aussi sur pied un service de soins à domicile, une clinique externe et un service d'assistance au deuil. Depuis sa fondation, ce Service de soins palliatifs a participé à la diffusion et à la promotion de la philosophie des soins palliatifs tant par l'enseignement à l'université (facultés de médecine et de pharmacie) et l'accueil de stagiaires, que par l'organisation de colloques, dont deux internationaux en 1976 et 1980¹².

¹¹ Émilien MESSIER, «L'Unité des soins palliatifs (U.S.P.) et le département de pastorale à l'hôpital Royal Victoria», *Relations*, novembre 1976, p. 306.

¹² Les présences de E. KÜBLER-ROSS et de Cicely SAUNDERS au congrès de 1976 ont en quelque sorte légitimé le travail entrepris au Royal Victoria et ont largement contribué à susciter par la suite l'intérêt pour le développement des soins palliatifs au

Dans un récent article, Le Dr B. Mount a rappelé aux intervenants en soins palliatifs qu'ils devaient ne pas oublier «the ethical platform underlying the palliative care movement»¹³. Dans le contexte de sur-spécialisation qu'a pu engendrer le développement des soins palliatifs, il insiste pour que les intervenants ne perdent pas de vue que :

philosophically, palliative care is a "caring discipline" and the conduct of clinical research may be viewed by some as inimical to the provision of humane care. Moreover, many of us are not attracted to palliative care as a result of intellectual interest but because of strong emotional, religious, and ethical drives to correct a striking imbalance in the existings systems. Palliative care groups tend to contain superb humanists and clinicians, but not individuals with research pedigrees¹⁴.

Ces motivations d'ordre émotionnel, religieux et éthique inscrivent donc l'engagement dans les soins palliatifs comme une action relevant de ce que V. Pareto nomme le non-logique, et les soins palliatifs eux-mêmes comme une action débordant le territoire de la santé et de la recherche clinique pour pénétrer celui du religieux, voire du sacré par l'interférence des thèmes de la gestion de la souffrance et du mourir :

la notion de soins palliatifs implique une intervention médicale même là où il n'est plus question de rétablir la santé, voire d'empêcher que la mort ne survienne; éviter la douleur et l'angoisse, conserver un certain confort, [...] la souffrance est prise en charge lorsque la médecine peut empêcher son apparition, parfois en supprimer la cause. Pour mesurer la collision que cela représente avec le sacré, il n'est que de remémorer la pédagogie religieuse de la souffrance rédemptrice, [...], la résistance des pays catholiques à l'emploi

Québec.

¹³ Balfour MOUNT, Neil MACDONALD, «Controversies in palliative care», *Journal of Palliative Care*, 4 :1-2/1988, p. 7.

¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

efficace des analgésiques dans les cancers au stade terminal¹⁵.

Les soins palliatifs se situent alors au cœur du champ de la manipulation symbolique relative à la mort et au mourir. Si l'ensemble des intervenants y participent et peuvent être en ce sens des nouveaux clercs, il y a surtout revalorisation de l'agent proprement religieux, le clerc traditionnel : l'agent de pastorale. Dans l'expérience du Royal Victoria, le D^r Mount a tenu dès le départ à y associer et intégrer les agents de pastorale. Ceux-ci ont alors toute la place nécessaire pour répondre aux besoins religieux, au questionnement spirituel et aux interrogations d'ordre éthique des malades, de leur famille et de l'équipe de soins. Voici d'ailleurs comment deux agents de pastorale de l'hôpital Royal Victoria interprètent leur travail :

pastoral care is a discipline with its own methodology, and its own professional, clinical training. It cannot be replaced by good intentions or by subjective notions about spirituality. [...] A trained eye and a sensitive ear are required to "make sense" of issues often interrelated and connected to other dimensions and which have an impact on the overall health care scenario. This is where pastoral care becomes an integral part of a systematic and coordinated effort involving many disciplines, a partner in the holistic care dialogue. The coordinated care of a patient's spiritual, religious, and pastoral needs are really the ultimate responsibility and mandate of a qualified clinical pastor¹⁶.

Ainsi en arrive-t-on à considérer et à favoriser le rôle traditionnel du clerc, la cure des âmes. Par son travail, l'agent de pastorale en soins palliatifs veut aider le patient à intégrer l'expérience de la maladie, de la souffrance et de la mort selon les ressources de la tradition religieuse du patient. À la spécialisation centrée sur la

¹⁵ Jacques MAITRE, «Les clercs du monde médical», dans *Les nouveaux clercs*, op. cit., p. 181, 182.

¹⁶ Phylis SMYTH, Daniel BELLEMARE, «Spirituality, pastoral care, and religion : the need for clear distinctions», *Journal of Palliative Care*, 4:1-2/1988, p. 86.

prévention et le contrôle de la douleur correspond une autre spécialisation centrée sur les besoins spirituels et religieux du patient. Cure du corps et cure de l'âme sont alors inséparables dans l'approche des soins palliatifs ici mis en œuvre, ils participent à un même projet éthique : «in its essence, palliative care is as much an attitude toward care giving as a set of techniques and procedures. It is based on an idea of reciprocity with patients, and its effectiveness depends on open communication among providers and the demonstration of respect for all who are involved»¹⁷. Ainsi, la spécialité proprement médicale des soins palliatifs (physiologie et pharmacologie de la douleur), dont le milieu médical se demande s'il ne s'agit pas là d'une nouvelle discipline dans le champ de la médecine, apparaît comme une partie seulement de l'ensemble des interventions que recouvre le concept de soins palliatifs : «it is the part that creates a platform of knowledge for the palliative care provider to stand on, and tools for him or her to use, while pursuing the great goal of providing for each dying person freedom from pain, emotional and spiritual tranquillity, a sense of worth and dignity, and finally, at the end, a hand to hold»¹⁸. Ici c'est la rationalité médicale qui sert d'adjuvant au projet éthique dont la dimension religieuse constitue un élément important. Le projet éthique est donc aux yeux des intervenants en soins palliatifs le point de départ et le point d'arrivée de leur entreprise.

9.3.2 Un mouvement en expansion

Cette perspective que nous venons de mettre en lumière à partir de l'expérience

¹⁷ Jeanne QUINT BENOLIEL, «Health care delivery : not conducive to teaching palliative care», *Journal of Palliative Care*, 4:1-2/1988, p. 42.

¹⁸ David H. SCOTT, «Is palliative care a discipline?», *Journal of Palliative Care*, 4:1-2/1988, p. 11.

commencée à l'hôpital Royal Victoria caractérise également les autres expériences qui se développeront par la suite au Québec. Du côté francophone, le chef de file est l'hôpital universitaire Notre-Dame de Montréal dont le rayonnement dépasse à l'instar du Royal Victoria les frontières nationales : «chaque année, elle reçoit des stagiaires et des visiteurs de toute la francophonie, en particulier de la France, de la Suisse et de la Belgique. À l'automne 1985, elle a organisé le premier Congrès international francophone sur les soins palliatifs qui réunit durant deux jours plus de trois cent personnes du Québec et de l'Europe»¹⁹.

En plus de ces services pleinement intégrés dans des centres hospitaliers, il y a des centres autonomes qui sont associés à des hôpitaux. Les plus connus sont sans doute la maison Michel-Sarrazin de Québec qui a ouvert ses portes en 1985²⁰, et la maison Albatros de Trois-Rivières ouverte en 1984. Cette dernière est une initiative du mouvement Albatros 04 fondé en 1981 par une ex-infirmière du service de soins palliatifs du Royal Victoria : «Albatros 04 est un mouvement de bénévolat dont le double but est l'accompagnement du "frère humain rendu au dernier stade de sa vie" et le soutien de sa famille»²¹. Enfin, nous devons signaler pour le domaine des soins à domicile auprès des mourants le travail de l'Association d'Entraide Ville-Marie qui a vu le jour en juin 1973, mais qui poursuivait sous cette nouvelle appellation l'action de la Société des Infirmières visiteuses fondée à Montréal en 1937 pour dispenser des

¹⁹ Yves QUENNEVILLE, J.-L. DUBREUCQ, «Soins palliatifs : l'accent du Québec», *Autrement. La mort à vivre*, 1987, p. 132.

²⁰ Pour une présentation voir Michel MORISSETTE, «Projet Maison Michel-Sarrazin : problématique, philosophie et objectifs», dans *Survivre... La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 109-124.

²¹ Marcel ROSS, «Albatros 04. La qualité, la vie accompagnant la mort», *Médium*, no 23, automne 1984, p. 33.

soins généraux à domicile. Au début des années 1970, les administrateurs de cette société ont fondé l'A.E.V.M. pour répondre aux besoins spécifiques des cancéreux en phase terminale :

Pour ce faire, l'Association d'Entraide Ville-Marie a développé une technique d'approche axée sur le malade et sur les membres de sa famille. Son approche est "globale" en ce sens qu'elle tient compte de toutes les dimensions de la personne : spirituelle, intellectuelle, émotionnelle, sociale et physique. Les services de l'Association d'Entraide Ville-Marie sont offerts à toute personne, sans distinction de langue, de race ou de religion, trois cent soixante-cinq jours par année²².

En plus de ces expériences "fondatrices" du mouvement palliatif québécois, les initiatives se multiplient sur l'ensemble du territoire québécois et témoignent, aux dires de Denis Savard, que «ce mouvement palliatif allait devenir, chez nous comme ailleurs, le fer de lance d'un mouvement social encore plus vaste caractérisé par une vive prise de conscience du tabou de la mort dans nos sociétés, par le désir de faire éclater ce tabou et par une volonté très nette de transformer les conditions souvent misérables dans lesquelles les gens meurent aujourd'hui dans nos institutions»²³. Analysant de plus près la diversité de ces expériences, Denis Savard y décèle par ailleurs «l'éclatement du concept de "soins palliatifs" : le traitement curatif et palliatif du cancer demeure au centre de nos préoccupations, mais nous sommes sollicités par le nombre croissant de suicides, par la situation des personnes âgées qui s'approchent de la mort et enfin par la situation de toute personne à qui on apprend un verdict de

²² Gilles CARON, «L'Association d'Entraide Ville-Marie ou mourir à domicile», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, no 2, nov. 1982, p. 65.

²³ Denis SAVARD, «Aimer la vie... et côtoyer la mort», *Frontières*, vol. 1 no 3, hiver 1989, p. 13.

maladie fatale»²⁴. Ce qui demeure primordial est la nécessité de l'accompagnement²⁵, dont nous avons vu la part qu'y joue l'agent de pastorale. Cependant, ce dernier n'est pas le seul à vouloir / devoir / pouvoir accompagner les mourants, pas plus qu'il ne monopolise le «religieux» en jeu dans cette situation.

9.4 L'ACCOMPAGNEMENT : LE «RELIGIEUX» EN JEU.

L'accompagnement des mourants se révèle être un lieu où la symbolique religieuse est en jeu. Celle-ci se manifeste notamment dans la quête du sens de l'existence et par le questionnement sur l'après-mort que suscite la proximité de la souffrance et de la mort. Du témoignage des accompagnants qu'il côtoie et de sa propre expérience de bénévole à l'Unité des soins palliatifs de l'Hôpital Notre-Dame, Denis Savard retient que cette expérience permet à ceux qui la vivent de saisir "l'essentiel", à savoir l'importance des liens privilégiés avec certaines personnes et la qualité des rapports avec les autres ainsi que l'ensemble de l'environnement:

elle [cette expérience] nous invite à une longue transformation – qui est peut-être notre tâche essentielle –, elle nous invite à passer d'un rapport à la vie dominé par l'affirmation de soi, le narcissisme, la possessivité et le contrôle à un autre caractérisé par l'ouverture du cœur et de l'esprit et par un désir de communier avec les êtres et les choses plutôt que de les posséder. La conscience de la mort nous invite donc à élargir une conscience trop exclusivement obnubilée par le moi et à redécouvrir un sentiment d'appartenance à quelque chose de beaucoup plus grand que ce moi : appartenance à une famille,

²⁴ *Ibid.*, p. 14.

²⁵ Dans son livre *L'accompagnement du mourant en milieu hospitalier* (2^e éd.), Paris, Doin Éditeurs, 1986, 225 p., Dr Blandine BETH argumente que l'accompagnement est une nécessité aux plans déontologique, humanitaire et éthique, hospitalier et psychosociétal (p. 23-26).

à un groupe humain, à un peuple, à la famille humaine dans son ensemble; appartenance à la nature, à l'univers ou cosmos; appartenance à la vie (qui inclut la mort) et, si l'on croit, au divin²⁶.

D'autre part, cette expérience suscite le questionnement sur ce qui vient après la mort :

dans la société québécoise qui, en l'espace d'une génération, a vu la vision religieuse de l'existence perdre beaucoup de sa crédibilité, la question de notre destin *post-mortem* est quelque peu embarrassante. Mais pour un grand nombre d'intervenants, en dépit des distances qu'ils ont pu prendre vis-à-vis du religieux "officiel", cette question reste posée et ouverte. On peut même affirmer que c'est une des caractéristiques du mouvement thanatologique que de faire une place à la quête spirituelle, à cette quête passionnée de la vérité de notre désir profond. Et même si les dangers de récupération religieuse et d'acharnement spirituel sont toujours présents quand il s'agit de la mort, il serait tout aussi dangereux de nier la présence de cette dimension spirituelle dans l'expérience des intervenants²⁷.

À défaut d'une enquête auprès des accompagnants pour identifier quelques caractéristiques de la symbolique religieuse qui peut se déployer dans leur relation avec celui ou celle qui meurt, nous pouvons cependant avancer l'hypothèse d'une symbolique religieuse particulièrement marquée par la présence en grand nombre des femmes dans l'accompagnement des mourants. Dans un article intitulé «Présence féminine aux soins palliatifs»²⁸, la journaliste Renée Rowan a demandé à Margaret O'Neil Farley, conseillère sociale à l'unité des soins palliatifs de l'Hôpital Notre-Dame, d'expliquer la présence majoritairement féminine aux soins palliatifs (parmi

²⁶ Denis, SAVARD, *op. cit.*, p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 17.

²⁸ Renée ROWAN, «Présence féminine aux soins palliatifs», *Le Devoir*, 6 juin 1983, p. 2.

les quarante bénévoles trente-deux sont des femmes) : «la présence à la douleur a toujours été une préoccupation des femmes. Elles ont moins peur, moins d'anxiété face à la douleur, note-t-elle. Le fait que les femmes enfantent dans la douleur les rend peut-être plus sensibles à la souffrance des autres; elles communiquent plus facilement. En outre, être près des ses émotions a toujours été mieux accepté chez les femmes que chez les hommes»²⁹.

Ce rapport à l'ordre du sentiment par le biais de la spécificité corporelle de la femme est notamment interprété par Roger Lapointe comme un lieu où s'exprime une religiosité qui, tant dans ses manifestations magique que savante, renvoie à une symbolique particulière dont celle mise en oeuvre par Lou Andreas-Salomé lui en donne un aperçu exemplaire : «une métaphysique romantique, une religion savante par conséquent, d'après laquelle le sens général de l'existence se trouvait dans la Totalité originelle (*Allverbundenheit*); l'individu en provient et, à la mort, il y fait retour. Remarquer la tonalité de cette métaphysique, l'accent mis sur le Tout et l'humilité complémentaire de l'individu, la chaleur de l'origine retrouvée au lieu d'une prospection aventureuse vers l'avenir»³⁰.

C'est une symbolique similaire que l'on retrouve dans le discours de celle qui est devenue dans le mouvement thanatologique le modèle de l'accompagnateur, Elizabeth Kübler-Ross³¹. Ses livres largement diffusés au Québec, et notamment *Les*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Roger LAPOINTE, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève-Paris, Droz, 1988, p. 171.

³¹ Ce qui suit s'appuie en partie sur l'analyse de Dennis KLASS, «Elizabeth Kübler-Ross and the tradition of the private sphere : an analysis of symbols», *Omega*, vol. 12, no 3, 1981-82, p. 241-267.

derniers instants de la vie, ont inspiré celles et ceux qui se sont engagés dans la pratique de l'accompagnement des mourants. Pour Dennis Klass, le succès populaire de Kübler-Ross, et plus particulièrement de son schéma en cinq étapes du travail de trépas, est dû au fait de son enracinement dans une tradition symbolique valorisant les dimensions personnelles, subjectives et émotionnelles de la vie humaine, la symbolique de la sphère du privé, en opposition aux dimensions rationnelles, objectives et publiques. D. Klass associe l'émergence et le développement de la tradition symbolique du privé à une réaction contre la domination rationnelle masculine d'un monde technicisé. Aux États-Unis, cette réaction a pris son élan au milieu du siècle dernier lorsque les femmes et le clergé :

remolded the Protestant religious heritage from rational judgmental Calvinism to a sentimental, non-rational acceptance of the feelings as the intimation of, or communication with the immortal and eternal. The values espoused by this sentimentalist group were directly opposed to the values of the industrial society from which they had been excluded. Rather than the industrialists' control of emotions and domination of nature, this home-based meaning system believed in the free expression of emotion and harmony with nature³².

Pour D. Klass, le discours et l'action de Kübler-Ross s'inscrivent dans cette tradition et lui font suggérer «that the basic thrust of Kübler-Ross' work was not an encounter with dying and grieving, but the creation of a symbol by which those in the tradition of the personal sphere could fight the attempt to control death by the organized technology of the modern medical system»³³. Ce symbole est celui de l'acceptation.

Par l'analyse des principaux écrits de Kübler-Ross, Klass démontre 1)

³² *Ibid.*, p. 260.

³³ *Ibid.*, p. 242.

comment l'acceptation de la mort, cinquième et dernière étape du travail de trépas, est favorisée par l'expression incontrôlée des émotions ou retardée par une tentative de contrôle rationnel; 2) que l'acceptation de la mort renvoie à une symbolique fortement féminine, le sein maternel, en ce que la mort est retour à la source qui libère de la douleur et de la souffrance; 3) qu'au contraire du suicide et de la résignation, l'acceptation est la réaction cohérente et normale devant la mort; 4) que l'acceptation est liée au sujet qui la vit plutôt qu'à l'objet concerné³⁴.

Dans un autre article, D. Klass présente Elizabeth Kübler-Ross comme une leader religieuse³⁵. Il y montre comment la croyance en une vie-après-la-vie apparaît très tôt chez Kübler-Ross et devient pour elle la clef d'interprétation de la réalité et la source de son engagement. Cette croyance, elle entend la partager d'abord de façon implicite dans l'émergence du mouvement thanatologique, et de façon plus explicite par la suite dans les séminaires qu'elle organise, et surtout, par la fondation du mouvement Shanti Nilaya dont le but est de créer de petites communautés "thérapeutiques" où la croyance en un monde spirituel, d'une vie-après-la-vie, est la panacée de la croissance personnelle et de ses diverses crises.

Sans aller jusqu'à affirmer que l'ensemble des accompagnateurs partage explicitement la symbolique de l'acceptation et la croyance en une vie-après-la-vie de Kübler-Ross, nous ne pouvons non plus ignorer que celles-ci sont en quelque sorte un sédiment de la culture thanatologique, et qu'à ce titre les accompagnateurs y réfèrent plus ou moins explicitement, en tout ou en partie. Ainsi, et à titre d'exemple, dans un

³⁴ *Ibid.*, p. 256-257.

³⁵ Dennis KLASS, Richard A. HUTCH, «Elizabeth Kübler-Ross as a religious leader», *Omega*, vol. 16, no 2, 1985-86, p. 89-109.

article intitulé «Accompagner le mourant : est-ce possible?» où il est particulièrement question d'acceptation de la mort, huit des neuf références sont puisées chez Kübler-Ross et l'auteure, une infirmière, termine son article en écrivant ceci : «cette recherche a voulu susciter la réflexion et pourrait se terminer par la prière des alcooliques anonymes : "Seigneur, donne-moi la sérénité d'accepter ce que je ne peux changer, le courage de changer ce que je peux, et la sagesse de voir la différence"³⁶.

Pour un autre intervenant, un psychologue accompagnant les malades en phase terminale, voici comment se pose la dimension religieuse :

ma perception de l'homme inclut la spiritualité, et j'ai remarqué que tous les êtres humains ont, d'une façon ou d'une autre, une vie spirituelle, même ceux qui se disent athées. Pour les uns, Dieu est un Être extérieur à eux, une sorte d'intervenant. Pour les autres, c'est la force vitale qui les nourrit. De toute façon, quel que soit le nom que l'on donne à cette expérience, je considère que le contact avec la mort nous amène tous un jour ou l'autre à reconnaître en soi un niveau de conscience qui échappait jusqu'alors à nos démarches rationnelles. La compréhension de ce phénomène exige une ouverture à un niveau de connaissance qui n'est pas celui de la logique ou de la conscience ordinaire. Il est clair qu'un intervenant qui n'est pas en contact avec sa propre spiritualité ne peut permettre à un autre individu de s'ouvrir à la sienne et peut même nier par projection, la présence de cette vie intérieure chez l'autre³⁷.

Qu'ils soient appelés dans le cadre de leur profession à accompagner des mourants ou qu'ils le fassent sur une base bénévole, les accompagnateurs vivent une expérience où la dimension spirituelle, diversement interprétée et définie, est

³⁶ Colombe BOISVERT, «Accompagner le mourant : est-ce possible?», *L'infirmière canadienne*, juin 1980, p. 27.

³⁷ Maurice CLERMONT, «S'approcher de la mort, c'est s'approcher de sa vie. Lois et principes servant à guider une personne en phase terminale», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, no 2, nov. 1982, p. 97.

néanmoins présente. Parce que cette dimension religieuse donne prise à la manipulation symbolique de la mort et du mourir, il importait d'en identifier les principaux paramètres sur lesquels s'appuiera l'interprétation que nous proposerons de la post-sécularisation dans la quatrième partie.

9.5 CONCLUSION

L'expérience des intervenants auprès des mourants ne peut cependant pas être interprétée qu'à partir de la dimension religieuse, cette expérience soulève de nombreuses autres questions auxquelles veut notamment répondre le programme universitaire de l'UQAM en thanatologie. Ce programme s'adresse prioritairement à ceux et celles qui interviennent auprès des mourants et veut répondre aux questions suscitées par et dans leur pratique :

le programme veut articuler théorie et pratique. On part d'emblée de l'expérience quotidienne des étudiant(e)s dans leur travail auprès des malades, des mourants et de leurs proches. On les invite à identifier et à "travailler" leurs habiletés d'intervention, à partager leurs malaises et leurs trouvailles. On tente ensuite d'enrichir et d'élargir cette expérience de travail en abordant des questions comme : Peut-on réellement aider quelqu'un à mourir? Comment? La mort a-t-elle toujours fait peur? [...] Que signifie le mouvement des groupes d'entraide liés au mourir? Qu'en est-il de tous ces témoignages de "vie après la vie"? rêve ou réalité? expérience psychologique, psychique ou religieuse? [...] ³⁸.

En étudiant l'avènement et le développement de ce programme, son projet thanatologique et les enjeux d'une telle formation, nous tenterons de mieux

³⁸ Denis SAVARD, «Un programme pour ceux et celles qui travaillent auprès des mourants», *Médium*, no 23, automne 1984, p. 34.

comprendre la participation de ce programme et de ses agents à la transformation du champ de la manipulation symbolique relative à la mort et au mourir. Ainsi, du mouvement thanatologique diffus dans la socio-culture à une de ses principales institutionnalisations, les services de soins aux mourants, nous allons maintenant considérer comment l'institutionnalisation académique s'inscrit dans l'ensemble de ce mouvement.

CHAPITRE DIXIEME

LA THANATOLOGIE À L'UQAM

10.1 INTRODUCTION

C'est donc à la lumière des avancées du mouvement thanatologique au Québec et plus particulièrement du développement des soins et services aux mourants dans la région montréalaise que l'on peut situer et comprendre la mise sur pied à l'UQAM d'un programme d'études en thanatologie. Contrairement à ce que nous avons pu observer pour la sexologie, l'implantation de la thanatologie à l'université n'a pas suscité de controverse majeure tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de celle-ci. Les promoteurs et le projet qu'ils ont mis en route ont plutôt reçu du milieu universitaire uqamien le support nécessaire pour devenir des acteurs et un lieu clés du mouvement thanatologique québécois et, par conséquent, de la manipulation symbolique qui s'y opère.

À défaut de controverses, voire de luttes, entre les promoteurs et d'éventuels opposants à leur projet à propos de la pertinence sociale d'un tel programme ou encore au sujet de la reconnaissance de la thanatologie comme discipline scientifique ou champ d'étude, le développement de la thanatologie à l'UQAM ne s'est pas fait sans que les acteurs eux-mêmes ne prennent conscience de certains enjeux, voire de certains paradoxes, dont le plus important peut se formuler ainsi : comment une *professionnalisation de la thanatologie*, par le biais de son institutionnalisation académique, peut-elle lutter contre une *professionnalisation de l'intervention auprès des mourants*? Serait-ce qu'il y aurait là comme une nouvelle manière de *thanatocratie* ?

Avant d'aborder l'étude des tenants et aboutissants de cet enjeu, il convient d'abord de présenter en ses principaux traits la nature de ce programme, sa visée et son développement.

10.2 LA THANATOLOGIE À L'UQAM : UN PROGRAMME BIEN "EN VIE".

10.2.1 Mise en œuvre et première version du programme.

D'une première rencontre en septembre 1978 entre cinq professeurs de l'UQAM provenant de divers départements – psychologie, travail social, sciences religieuses, sexologie et philosophie – et treize professionnels des milieux de la santé et des affaires sociales pour jeter les bases d'un programme d'études en thanatologie, à son acceptation par le Conseil d'administration de l'UQAM le 26 juin 1979, l'élaboration de ce programme et sa traversée du processus administratif n'auront pris que dix mois. Cette rapidité témoigne en premier lieu du succès du mouvement thanatologique à avoir fait entendre la cause de l'intervention auprès des mourants, à un point tel que nul n'a remis en question la pertinence et la nécessité pour l'université de répondre aux besoins de formation que requerrait le développement de cette nouvelle pratique.

Dans le document de présentation du projet de programme soumis en janvier 1979¹, les promoteurs signalent que «les praticiens de la santé et de services sociaux ont besoin d'améliorer leur façon d'apporter de l'aide aux mourants et à leurs familles d'un point de vue psychologique, social, légal et spirituel» et qu'en conséquence le

¹Ce document est déposé en annexe au *Procès-verbal de la 133^e réunion de la Commission des études de l'UQAM*, 8 mai 1979.

programme a pour but de contribuer à cette amélioration en leur permettant de «parfaire leurs connaissances en matière de mourir, de la mort et du deuil. [Et de leur permettre] de mettre en question leurs attitudes et leurs interventions auprès de cette clientèle». La formulation suivante résume la visée que les promoteurs veulent insuffler à ce programme : «offrir de la formation à ces professionnels, c'est avant tout leur permettre d'accepter leur propre mort; c'est aussi réhabiliter un savoir mourir de jadis; c'est changer une philosophie de base de l'intervention axée sur les résultats en une philosophie de l'accompagnement qui débouche sur des non-résultats».

La pertinence et la nécessité de répondre à ces besoins étant reconnues, il valait mieux procéder le plus rapidement possible de crainte de se voir devancer par d'autres universités telles l'Université de Montréal et l'Université McGill qui, par leur implication dans les unités de soins palliatifs des hôpitaux Notre-Dame et Royal Victoria, étaient aussi intéressées à ce champ. En devenant le premier programme de formation pour les intervenants auprès des mourants, l'équipe uqamienne pouvait ainsi s'assurer d'occuper en exclusive, du moins jusqu'à l'arrivée d'une éventuelle concurrence, le pouvoir symbolique, c'est-à-dire se présenter et se faire reconnaître comme détentrice de la légitimité et de la compétence dans ce champ. Tel était l'enjeu que les diverses instances administratives de l'UQAM avaient bien identifié en procédant aussi rapidement à son acceptation.

Outre ces facteurs explicatifs de la rapidité avec laquelle ce projet fut accepté, il faut également tenir compte de la nature même de ce programme, à savoir qu'il est un certificat de deuxième cycle axé sur le développement personnel et professionnel. Un tel programme s'adresse en principe à des personnes ayant déjà une formation de premier cycle et qui désirent acquérir un perfectionnement dans un champ précis, tel celui de l'intervention auprès des mourants. Comme il ne s'agit pas de la «maîtrise»

des principales coordonnées reliées à une discipline ou un champ d'études reconnus que l'on démontre habituellement par la réalisation d'un mémoire de maîtrise complétant une courte scolarité, la structure du programme est essentiellement composée de cours dispensés par des personnes ressources provenant de divers départements. Afin de saisir adéquatement la forme et le contenu de ce programme, en voici la présentation officielle telle qu'annoncée dans l'annuaire de l'UQAM pour l'année 1980-81 :

Objectifs :

Ce programme est offert aux praticiens de la santé et des services sociaux (médecins, infirmier(ère)s, psychologues, travailleurs sociaux, bénévoles, etc.) qui sont en contact avec des mourants et/ou des familles confrontées à la mort. Ce programme de formation vise à leur permettre de réfléchir sur leurs propres attitudes et le contexte socio-culturel déterminant les conditions du mourir; de développer des capacités d'évaluation et de critique concernant les approches d'intervention, d'approfondir leurs connaissances sur les dimensions liées au mourir et au deuil.

Conditions d'admission :

A. Conditions générales.

[Pour tout programme de 2^e cycle : baccalauréat ou équivalent dans la discipline ou champ d'études; ou équivalence d'autres formations et de l'expérience].

B. Conditions particulières.

D'abord, être praticien de la santé, praticien des services sociaux, ou agent de pastorale et intervenir auprès des malades, des mourants et/ou de leur famille.

Ensuite, détenir un diplôme de premier cycle ou l'équivalent académique, ou avoir acquis des connaissances pertinentes jugées équivalentes à un diplôme de premier cycle selon les critères suivants, sous réserve d'approbation par le comité des politiques d'admission : être engagé dans la pratique professionnelle depuis cinq ans; ou avoir fait de l'encadrement ou de la supervision en milieu de travail; ou travailler de façon régulière et conjointe avec des praticiens qui détiennent un diplôme de premier cycle.

Liste des activités :

les cinq cours suivants (quinze crédits).

JUR 7000 Aspects économiques, légaux et éthiques de la maladie et de la mort (3cr.)

PHI 8210 La mort : approches philosophiques (3 cr.)

PSY 8160 Psychologie du mourir et du deuil (3 cr.)

REL 7100 Le sens de la mort : les traditions religieuses (3 cr.)

THM 7000 Soins aux malades en phase terminale (3 cr.)

un des deux cours suivants (trois crédits)

REL 8040 Activité de synthèse (3 cr.)

TRS Les institutions et la mort au Québec (3 cr.)

les deux cours suivants (douze crédits)

TRS 7020 Les intervenants face au mourant (6 cr.)

TRS 7030 Les intervenants face à la famille (6 cr.)

Sauf dans le cas des programmes interdisciplinaires, comme celui de thanatologie, et contrairement au programme de premier cycle, les programmes d'études avancées sont gérés par un comité de programme qui, lui, relève en dernière instance de la juridiction d'un département. Pour les promoteurs et les autorités administratives de l'UQAM, il était entendu que la gestion de ce programme multidisciplinaire devait reposer sur l'implication de divers départements bien que l'un d'eux en fut au départ le parrain ou le port d'attache, le département de travail social. Pour le certificat en thanatologie, ce comité de programme est composé de six professeurs désignés par les six départements impliqués dans le programme (travail social, psychologie, philosophie, sciences juridiques, sciences religieuses et sexologie), de six étudiants/es élus/es par leurs pairs et de trois personnes issues des milieux concernés par l'intervention auprès des mourants, notamment des représentants des organismes impliqués dans les soins palliatifs : l'Association d'Entraide Ville-Marie, les unités de soins palliatifs des hôpitaux Notre-Dame et Royal Victoria.

10.2.2 Vers une deuxième version.

Suite aux tout premiers pas de ce programme aux sessions d'hiver et d'automne 81, où s'inscrivirent respectivement 30 (24 femmes, 6 hommes) et 26 (24 femmes, 2 hommes) étudiants, le comité de programme procède en octobre et novembre 1981 à une première évaluation et suggère des modifications qui deviendront effectives à l'automne 82. Ces modifications reflètent le souci du comité de :

- 1) chercher un type de formation qui permette l'acquisition des données de base sur les multiples facettes du mourir (psychologiques, culturelles, sociologiques, économiques, juridiques) pour des intervenants dont la formation de base est principalement axée vers les soins infirmiers.
- 2) chercher un type de formation qui permette l'expression et le dépassement des stress vécus par les personnels en tant qu'intervenants institutionnels et en tant qu'étudiants dans le circuit universitaire de deuxième cycle.

3) chercher un type de formation qui intègre et développe dynamiquement l'ensemble des approches, méthodes, éclairages et perspectives issues de plusieurs disciplines dans une perspective trans-disciplinaire.

4) chercher un type de formation qui permette l'intégration, l'utilisation et le développement de l'expérience².

En conséquence, la présentation du programme dans l'annuaire 1982-83 présente quelques changements. On a ajouté un nouvel objectif : «s'initier aux approches, problématiques et méthodes de recherche en thanatologie», et on a précisé dans les conditions particulières d'admission qu'il s'agit de praticiens «au sens large» ainsi que changé la formulation concernant ceux qui n'ont pas de diplôme de premier cycle afin de permettre à ceux-ci une meilleure accessibilité au programme. Quant au «curriculum», on a retiré le cours THM 7000 et intégré son contenu dans d'autres activités liées à l'intervention; on a ajouté un nouveau cours «L'anthropologie de la mort» (THM 7010) dispensé par J. J. Lévy du département de sexologie; et on a choisi de «situer «L'activité de synthèse» dans son champ thanatologique d'y intégrer la dimension recherche requise par un programme de deuxième cycle [...] d'où son resiglage de REL 8040 à THM 7000»³. Ce qui nous donne une deuxième version de la liste d'activités en vigueur à l'automne 1982.

1) Les deux cours suivants préalables aux autres activités (6 cr.):

PSY-8160 Psychologie du mourir et du deuil
TRS-7010 Les institutions et la mort au Québec

2) Trois cours parmi les suivants (9 cr.):

REL-7100 Le sens de la mort : les traditions religieuses

² COMITÉ DE PROGRAMME DU CERTIFICAT DE 2^e CYCLE EN THANATOLOGIE, *Document de demande de modifications au programme de certificat de deuxième cycle en thanatologie*, 4 novembre 1981 p. 8. Déposé en annexe au *Procès-verbal de la 158^e réunion de la Commission des études de l'UQAM*, Archives de l'UQAM, CE-158, p. 253-278.

³ *Ibid*, p. 10.

PHI-8210 La mort : approches philosophiques
 JUR-7000 Aspects économiques, légaux et éthiques de la maladie et de la mort
 THM-7010 Anthropologie de la mort

3) Les trois cours suivants (15 cr.) :
 TRS-7020 Les intervenants face au mourant (6 cr.)
 TRS-7030 les intervenants face à la famille (6 cr.)
 THM-7000 Activité de synthèse (3 cr.)

Après avoir créé pour l'automne 1983 une activité d'intégration (THM 8000) comme cours d'appoint possible pour les candidats au programme et scindé à l'automne 1985 les deux cours de six crédits (TRS 7020, TRS 7030) en quatre cours de trois crédits, le programme ci-haut fut en vigueur jusqu'à l'automne 1986. Dans le tableau ci-dessous, nous pouvons prendre connaissance du nombre d'inscriptions et de réinscriptions pour chacun des semestres, ainsi que de la répartition entre les femmes et les hommes.

semestres	nouvelles inscriptions	réinscriptions
aut. 1982	36 (32 f., 4 h.)	35 (31 f., 4 h.)
hiv. 1983	17 (15 f., 2 h.)	45 (39 f., 6 h.)
aut. 1983	12 (7 f., 5 h.)	50 (43 f., 7 h.)
hiv. 1984	aucune	42 (33 f., 9 h.)
aut. 1984	33 (29 f., 4 h.)	35 (27 f., 8 h.)
hiv. 1985	9 (9 f., 0 h.)	53 (47 f., 6 h.)
aut. 1985	20 (19 f., 1 h.)	60 (55 f., 5 h.)
hiv. 1986	3 (2 f., 1 h.)	61 (57 f., 4 h.)

Depuis l'automne 1984, le programme est également dispensé à Québec où 14 étudiant-e-s s'y sont inscrit-e-s. Ce relevé des inscriptions nous signale l'intérêt que suscite ce programme chez les femmes qui, pour près de la moitié, sont des infirmières. Entre temps, suite à des difficultés avec le département "parrain", celui de travail social, le comité de programme a été reconnu le 1er juin 1984 comme unité administrative autonome, avec comme conséquences l'obtention de locaux et de

personnel de soutien qui lui sont propres ainsi que la reconnaissance d'une spécificité non négligeable au plan symbolique. Cependant, comme les professeurs viennent de différents départements, ils ne peuvent, sauf une professeure du département de travail social, s'impliquer à temps plein dans ce programme. De sorte que face au succès et à l'expansion du programme, ainsi qu'aux exigences posées par le fait d'être un programme de deuxième cycle (produire de la recherche et intervenir dans un champ où les liens avec les milieux concernés par cette formation sont essentiels), l'autonomie administrative d'un programme multi-départemental a comme revers un manque de ressources que seul comble le volontarisme et le dévouement des principaux agents impliqués dans ce programme⁴.

10.2.3 Une troisième version, ou la maturité du programme

Au printemps 1985, quarante étudiants-es ayant suivi au moins quatre cours répondent à un questionnaire d'évaluation du programme et un groupe de travail achemine au comité de programme une proposition de modifications visant à préciser les orientations du "projet thanatologique uqamien"⁵ :

le programme s'adresse à des praticiens-nes pour qui le mourir n'est pas d'abord un objet de réflexion, mais une réalité concrète qu'ils-elles côtoient régulièrement. Notre premier souci est de bâtir un programme où la réflexion et la théorie s'enracinent dans la pratique des étudiants-es. Donc,

⁴ Les informations contenues dans ce paragraphe proviennent d'un document du COMITÉ DE PROGRAMME DU CERTIFICAT DE 2^e CYCLE EN THANATOLOGIE, *Plan triennal 85-88*, printemps 1985, 4 p.

⁵ CERTIFICAT DE 2^e CYCLE EN THANATOLOGIE, GROUPE DE TRAVAIL SUR LA MODIFICATION DU PROGRAMME, *Proposition de modification de programme soumise au comité de programme*, 24 avril 1985, 5 p. Ce groupe de travail était composé des professeurs Denis SAVARD (sc. rel.), Luce DES AULNIERS (trav. soc.) et Lise MONETTE (philo.); les deux premiers sont depuis le début fortement impliqués dans ce programme.

avant tout, intégration théorie-pratique.

Le mourir est une réalité trop radicale pour qu'on le laisse devenir la "chose" d'une discipline ou d'une école, d'une idéologie. C'est pour cette raison, à notre avis, que le programme doit demeurer idéologiquement ouvert et doit continuer de s'inspirer des différentes disciplines qui ont quelque chose à dire sur la mort⁶.

Ce projet thanatologique se précise au gré des cinq composantes que doit intégrer, selon les auteurs du document, «une bonne formation de second cycle sur le mourir» :

la composante "rapport à soi" ou "connaissance de soi". Veut dire qu'on propose des activités qui permettent aux praticien-ne-s d'identifier et d'éclairer leur système de valeurs et de croyances face à la vie et à la mort [...], leurs attitudes face à leur propre mort [...], les questions [...] et les représentations [...].

La composante "rapport aux malades / mourant-e-s". Cette composante est au centre de notre programme. Elle implique d'abord tout ce qui touche les soins aux personnes en phases pré-terminale et terminale [...]. C'est évidemment tout ce qui touche la relation avec la personne malade.

La composante "rapport à la famille et aux proches". Implique la connaissance des divers processus déclenchés dans la famille et chez les proches par l'apparition de la maladie grave, par la proximité de la mort et par le deuil.

La composante "rapport à l'institution". Informer les étudiant-e-s sur les divers types d'institutions qui s'occupent du mourir [...], aborder les différents enjeux, problèmes et questions liés à l'institutionnalisation de la maladie, du vieillissement et de la mort.

La composante "rapport à la culture". Un-e étudiant-e en thanatologie doit avoir accès aux perspectives développées par les différentes disciplines sur le mourir : psychologie, sciences de la santé, travail social, bioéthique, philosophie, anthropologie, histoire, sociologie, sciences juridiques et sciences des religions⁷.

⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁷ *Ibid.*, p. 2-3.

À partir de ces composantes et de l'évaluation des étudiants-es, notamment de leur suggestion de diminuer le nombre de cours obligatoires et d'offrir plus de cours au choix, certains cours ont été créés, d'autres transformés et d'autres supprimés. Le tableau qui suit nous présente donc la troisième version de ce programme en vigueur depuis l'automne 1986 (avec une → devant : les nouveaux cours) :

- | | |
|--|--|
| | <p>Les quatre cours suivants :</p> <ul style="list-style-type: none"> → THM 7005 Introduction à la thanatologie (3 cr.) PSY 8160 Psychologie du mourir et du deuil (3 cr.) TRS 7025 Dynamique des relations malades-praticiens 1 (3 cr.) TRS 7035 Intervention auprès des familles et des proches (3 cr.) <p>Au moins un des deux cours suivants :</p> <ul style="list-style-type: none"> TRS 7010 Les institutions et la mort au Québec (3 cr.) TRS 7026 Dynamique des relations malades-praticiens 2 (3 cr.) <p>Quatre ou cinq des dix cours suivants :</p> <ul style="list-style-type: none"> JUR 7000 Aspects juridiques de la maladie et de la mort (3 cr.) PHI 8210 La mort : approches philosophiques (3 cr.) REL 7100 Les spiritualités et la mort (3 cr.) → SEX 7190 La sexualité et la mort (3 cr.) THM 7010 Anthropologie de la mort (3 cr.) THM 7015 Soins aux malades et aux mourants : nouvelles approches, techniques, recherches (3 cr.) → THM 7025 Aspects bioéthiques de la mort (3 cr.) → THM 7030 Le vieillissement (3 cr.) → THM 7030 Atelier thématique (3 cr.) • THM 7040 Stage (3 cr.) |
|--|--|

10.2.4 Une nouvelle appellation.

Outre ces changements dans les activités, le comité de programme a également entériné une proposition du groupe de travail concernant la modification du nom du programme :

depuis l'ouverture du programme (janvier 1981), nous n'avons cessé de vérifier, jour après jour, que le mot *thanatologie* crée beaucoup de confusion et d'ambiguïté sur la nature du programme. En effet malgré le dictionnaire (thanatologie : étude scientifique de la mort), le mot évoque, dans toutes les couches de la population, le monde des entreprises funéraires, des pratiques d'embaumement et des autres pratiques de disposition du corps. La raison est simple. Depuis 1972, les directeurs de funérailles et embaumeurs du

Québec ont modifié le nom de leur corporation qui est alors devenue la Corporation des thanatologues du Québec. Depuis lors, les mots *thanatologue* et *thanatologie* reviennent constamment dans leur publicité et le Cégep de Rosemont offre un DEC [diplôme d'études collégiales] en techniques de thanatologie à ceux qui se préparent à travailler dans les entreprises funéraires. Devant cette situation de fait, il nous semble inopportun – voire impossible – de tenter de modifier l'usage que les Québécois font du mot thanatologie. Voilà pourquoi nous voulons changer le nom du programme.

Par ailleurs, depuis la création du programme, les personnes qui y travaillent ont toujours voulu éviter le piège de la professionnalisation du travail auprès des mourants. C'est une des raisons pour lesquelles notre programme en est un de deuxième cycle. Nous ne voulons pas former des "thanatologues" – ce serait un manque de sens commun et un manque d'humour inquiétant –, nous voulons offrir à des personnes qui possèdent déjà une première formation (en sciences infirmières, en travail social, etc.) un programme de perfectionnement qui les rend plus aptes à aborder un aspect de leur travail professionnel.

Le nom que nous proposons – Certificat d'études interdisciplinaires sur la mort (deuxième cycle) – correspond exactement à ce qu'est le programme et rend manifeste une de ses caractéristiques fondamentales, l'interdisciplinarité. Si nous reportons la mention *deuxième cycle* entre parenthèses, c'est pour éviter une appellation trop longue et trop lourde⁸.

Malgré une contestation tardive de la part des étudiants qui désiraient sauvegarder le terme thanatologie pour identifier le programme, le comité de programme reçut l'aval de toutes les instances administratives pour procéder au changement de nom. Depuis, un autre changement mineur est survenu, et le programme s'appelle désormais *Diplôme de deuxième cycle en études interdisciplinaires sur la mort*. Dans l'esprit des principaux promoteurs de ce programme, professeurs et représentants des milieux concernés par l'intervention auprès des

⁸ CERTIFICAT DE DEUXIEME CYCLE EN THANATOLOGIE, *Document de demande de modifications*, 28 novembre 1985, p. 27.

mourants, l'interdisciplinarité étant la marque de commerce du programme, sa mention doit absolument apparaître dans le nom du programme. L'ensemble de cette justification ainsi que l'opposition des étudiants dévoilent cependant cet enjeu que nous évoquions en introduction à ce chapitre : la tension entre la professionnalisation de la *thanato-logie*, comme pratique universitaire, et la déprofessionnalisation de la pratique qu'est l'intervention auprès des mourants. Cette tension caractérise le projet thanatologique uqamien que nous allons maintenant étudier dans son rapport à la manipulation symbolique.

10.3 LE PROJET THANATOLOGIQUE UQAMIEN ET LA MANIPULATION SYMBOLIQUE

10.3.1 Les thanatologues, de nouveaux clercs?

Se construisant au gré de l'expérience et du développement du programme d'étude, le projet thanatologique a été particulièrement précisé au printemps 1985 par le groupe de travail sur la modification du programme. En proposant des activités d'enseignement rattachées aux composantes ou axes définissant ce programme, les promoteurs de ce dernier s'inscrivent dans le champ de la manipulation symbolique et veulent relever deux défis : «le premier, plus pratique, est de contribuer positivement à la transformation des conditions dans lesquelles les gens meurent dans notre société; le deuxième, plus théorique, est de participer de façon significative à la réflexion et à la recherche collective sur le sens de la mort et de ses relations avec la vie»⁹. Atteignant

⁹ Denis SAVARD, «La formation en thanatologie : pourquoi? comment», communication présentée au 55^e Congrès de l'ACFAS, Université d'Ottawa, mai 1987, texte ronéotypé (9 p.), p. 5.

en partie cette double visée dans leur enseignement et leur participation au programme, sept des huit professeurs rencontrés lors du séminaire que nous avons tenu avec eux le 1er février 1988 se sont reconnus comme "nouveaux clercs", au sens où ils estimaient être des acteurs légitimes spécialisés dans le champ de la manipulation symbolique relative aux représentations de la mort, ainsi qu'aux attitudes et pratiques envers les mourants.

Le projet thanatologique uqamien souscrit donc ainsi à ce que Louis-Vincent Thomas¹⁰ dit de la thanatologie et de ceux qui la pratiquent : *«le thanatologue n'est pas un pur théoricien dissertant a priori sur la mort, le mourir ou l'après-mort. Il sait réfléchir à propos de problèmes urgents qui intéressent le groupe social. La thanatologie d'ailleurs ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne débouchait sur une action possible»*¹¹. Paraphrasant ainsi Durkheim, L.-V. Thomas fait lui aussi du thanatologue un "nouveau clerc" et de la thanatologie une «science de la vie» en ce qu'elle doit servir la vie :

1°) *Thanatologie comme révélateur social* : a) *la mort devient par elle-même un révélateur d'une grande finesse pour saisir les cultures et les sociétés. [...]*

2°) *Thanatologie comme critique sociale. [...]* De fait, la thanatologie aborde le plus souvent, sans complaisance, la

¹⁰ Ce dernier connaît très bien le programme en thanatologie de l'UQAM et le cite avec enthousiasme comme exemple de la vitalité et de l'audace des institutions universitaires nord-américaines qui n'attendent pas «la maîtrise épistémologique de la Thanatologie pour l'enseigner à l'Université et la rendre opératoire», dans «Pourquoi la thanatologie?», *Bulletin de la Société de Thanatologie* (France), no 64-65, décembre 1985, p. 5. Il a d'ailleurs prononcé la conférence inaugurale du colloque "Apprendre à vivre la mort" (UQAM, nov. 1983) organisé par le certificat en thanatologie. De plus, c'est sous sa direction que Luce DES AULNIERS, seule professeure à plein temps à ce programme, a réalisé au cours des dernières années une recherche doctorale sur les pratiques "ante mortem" contemporaines au Québec.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

société moderne. a) *Elle dénonce son caractère mortifère et mortiphobe.* [...] b) *Elle s'inquiète du maintien des inégalités devant la mort selon les couches sociales et les pays.* [...] c) *Elle s'indigne de la condition des vieux enfermés dans les mouiroirs, et de la solitude des mourants [...].* d) *Elle s'interroge sur les multiples pressions qui s'exercent aujourd'hui en faveur du droit à mourir; [...].* e) *Elle avertit enfin du danger menaçant d'un pouvoir qui opère volontiers par chantage à la mort. Hier c'était l'Église avec la menace de l'excommunication et la perspective de l'enfer. Aujourd'hui c'est l'État ou la société civile avec la peine de mort, la psychiatisation, le terrorisme.* [...].

3°) *La thanatologie au service de la vie.* [...] La thanatologie ou discours des survivants sur les mourants et les défunts prend prétexte de la mort pour mieux servir ceux qui vivent¹².

Si la thanatologie donne ainsi dans la manipulation symbolique, si elle s'investit et se traduit en une éthique, c'est que les thanatologues croient à la mort. Ils croient que «replacer la mort au centre de toute configuration sociale, c'est permettre de ressaisir le sens et la manière dont le sens est produit dans cette société ou morceau de société. [...] C'est s'efforcer de renouer avec l'essentiel, si longtemps occulté par le discours scientifique prétendument "neutre" et "objectif"»¹³. Ce faisant, la thanatologie prend ainsi un risque épistémologique :

celui de rompre avec une rationalité impavide, de renouer avec une anthropologie philosophique encore embrumée de métaphysique. Parler de passion, de souffrance, de douleur, de mort, c'est rompre avec la tradition «scientifique» qui ne traite que de structures, de systèmes, de fonctions, d'institutions et de mécanismes. C'est envisager le temps comme «variable indépendante», c'est prendre au sérieux les discours des individus, au lieu de les répudier en tant qu'«obstacles épistémologiques». [...] Le risque est, bien entendu, de sortir du champ de la science telle qu'on l'entend d'ordinaire dans les lieux où elle est pratiquée et subsidiée¹⁴.

¹² *Ibid.*, p. 10-13.

¹³ Claude JAVEAU, *Mourir*, coll. «Sciences pour l'homme», Les épéronniers, Bruxelles, 1988, p. 38-39.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

Ce risque épistémologique est bien celui que prennent les artisans du projet thanatologique uqamien. Pour eux, «la mort, en effet, défie tout savoir qui prétendrait l'enfermer dans un système d'idées ou dans une théorie si brillante soit-elle»¹⁵. Devant la mort, s'impose la nécessité des multiples regards, la multidisciplinarité et sa mutation en inter et transdisciplinarité. Dans un article de Luce Des Aulniers, nous en trouvons la justification :

- multidisciplinarité :

tisser un réseau de relations accoudées, confrontées, «attelées» à la tâche de rendre plus vivant ce que la présence de la mort nous apprend, individuellement et collectivement : se laisser toucher par la mort, en tirer des façons d'être «autrement», plus solidaires dans nos solitudes, voilà dirais-je, le premier «mandat» d'une équipe multidisciplinaire. Ensuite, tenir à la multidisciplinarité parce que le savoir produit dans un univers de ruches spécialisées est un savoir disponible sur commande, parfois déconnecté du contexte où il est puisé. Un savoir mort. [...] Devant toutes ces menaces de mort, se dessine un deuxième mandat d'un groupe multidisciplinaire : nourrir la complexité parce que les situations le sont, fondamentalement, et parce que l'interaction à des niveaux multiples vivifie. Enfin tenir à la multidisciplinarité parce que c'est par elle que nous entendrons en quoi la mort nous transforme et en quoi, en retour, nous pouvons transformer minimalement les conditions dans lesquelles elle advient.

- interdisciplinarité :

Or, la mort est ce qui organise nos vies. Et précisément parce que nos vies ne peuvent se percevoir comme une courtepoinette de disciplines rassemblées entre elles, la mort fait éclater les découpages disciplinaires. Elle les fait se rencontrer au sens grec du terme, pour une bonne ou une mauvaise fortune ... C'est ce qu'on appelle l'INTERdisciplinarité. L'interdisciplinarité fait s'interpénétrer les savoirs, s'interféconder les méthodes, pour faire ressurgir avec plus d'acuité et plus de nuances les questions posées au départ.

¹⁵ Denis SAVARD, «La formation en thanatologie (...)», *op. cit.*, p. 6.

- transdisciplinarité :

Avançant plus encore, nous comprendrons que si la mort est le hors-la-loi et l'imprévu par excellence, elle transcende tous les discours cohérents qu'on tient sur elle, elle dépasse ironiquement les interprétations. La mort exige de nous la TRANSdisciplinarité ou l'ouverture à l'incertitude. La transdisciplinarité serait cette lande où la violence des dogmes, des idéologies par définition réductrices et des catégorisations simplificatrices n'a pas de place; [...] cette lande où le savoir savant (par exemple celui des chercheurs et en principe, celui des professeurs) se déride au contact du savoir expérientiel (par exemple, celui de tout un chacun sur la mort d'êtres aimés, et plus particulièrement celui des praticiens et des poètes)¹⁶.

Libérer le savoir sur la mort de tout contrôle monodisciplinaire pour tendre vers la transdisciplinarité c'est déboucher sur une anthropologie philosophique. C'est, pourrions-nous ici préciser, mener la pratique de la thanatologie au seuil de la *thanatologie*, de la réflexion sur le sens et les valeurs de la vie à partir du fait thanatique, d'une réflexion sur la mort. Dans cette perspective *thanatologie*, on comprend plus aisément le souci des promoteurs du programme de ne pas vouloir former des "professionnels" ou des "spécialistes" de la mort. De là leur insistance à valoriser le savoir issu de l'expérience, l'exploration de la connaissance de soi et la quête de sens:

la mort secoue en profondeur et pose les questions essentielles. Pour cette raison, je crois qu'un programme de formation doit aider les participants à identifier leurs attitudes face à leur propre mort, à leurs deuils et à leurs pertes, les représentations qu'ils se font de la vie et de la mort, leur système personnel de valeurs et de croyances face à la vie et à la mort, de même que leurs motivations à travailler auprès des personnes confrontées à la mort. [...]

Je suis de plus en plus porté à penser que, parmi les motivations qui nous ont conduits à travailler avec les malades, les mourants et leurs proches, il y a cette intuition qui

¹⁶ Luce DES AULNIERS, «Prévoyance de vivants : De la mort-terminus aux mouvoirs-omnibus», *Intervention*, no 76, mars 1987, p. 7-8.

nous suggère qu'en nous approchant de la mort, nous nous approchons en fin de compte du coeur de la vie et de l'existence. Il nous faut prendre conscience que nous participons à un mouvement collectif qui cherche à réhabiliter la mort, non pas en camouflant sa face cruelle et menaçante, mais en lui redonnant un sens, en montrant qu'elle n'est pas le contraire de la vie mais qu'elle fait partie de la vie et qu'on ne peut pas penser la vie sans la mort¹⁷.

Dans cette perspective, la formation est moins polarisée par l'acquisition de savoirs et techniques formels que par le travail *thanato-sophique* :

un tel programme vise à rendre les étudiants aptes à renouveler leur action par une capacité d'analyse des conduites et des pratiques concernant le mourir; par une capacité concrète de mettre en oeuvre des changements à la fois dans leurs relations avec les patients et leur entourage et dans leur milieu institutionnel. La compétence est ici entendue comme une habilité à globaliser les questions liées au mourir et non pas comme une propension à s'approprier un savoir – et un pouvoir – sous une spécialisation ou une rationalisation technologique. En d'autres termes, nous ne formons pas des «fiers-à-bras de la mort», des femmes et des hommes à qui on aurait recours, lorsqu'on constaterait une agonie, comme on avait – et on a encore – recours à l'aumônier pour s'occuper de «ça»¹⁸.

Ici, nous arrivons à la situation paradoxale d'un programme universitaire fondé en amont sur la professionnalisation du savoir que confère l'institutionnalisation et le recours à des spécialistes venus de diverses disciplines, et dont le regroupement a, en aval, la spécificité de lutter contre toute spécialisation, une volonté de déprofessionnaliser le travail auprès des mourants. En recourant à la comparaison avec l'aumônier et en précisant que le but n'est pas de s'approprier un savoir et un

¹⁷ Denis SAVARD, «Accompagner les mourants et leurs proches, est-ce que ça s'apprend?», conférence au colloque *La mort parlons-en*, Sherbrooke, 19 septembre 1987, texte ronéotypé, p. 5,8.

¹⁸ Luce DES AULNIERS, «La formation en thanatologie : une carte du monde», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, no 2, nov. 1982, p. 122.

pouvoir, Luce Des Aulniers nous rend la partie facile pour paraphraser son propos et dire que ce programme ne veut pas former de "nouveaux clercs". Bien sûr, nous comprenons qu'elle ne veut pas susciter une nouvelle thanatocratie où les intervenants exercent leur travail auprès des mourants selon une logique de la spécialisation professionnelle et de la solidarité organique, ainsi que le précise ici Claude Javeau :

La création de services ou d'organismes spécialisés en accompagnement des mourants, recourant à des spécialistes expressément formés, ne laisse pas de paraître ambiguë. Si, d'un côté, la disparition des liens communautaires du passé, qui permettent au groupe social d'«absorber» la mort de l'un des siens, semble justifier l'existence d'institutions de substitution, capables elles aussi d'absorber la mort en aidant le mourant à se faire absorber par autre chose que la froide infrastructure hospitalière, d'un autre côté, ces institutions elles-mêmes favorisent la professionnalisation de l'accompagnement, qui conforte le développement d'une manière de *thanatocratie*. Tout comme un orphelinat ne remplace pas une famille, un service d'accompagnement ne remplace pas un groupe de proches, porteur des modes de réception de la mort qu'une tradition souvent fort longue avait façonnés. La création de cliniques spécialisées dans le traitement des «malades terminaux», en principe condamnés à terme relativement court par la médecine de pointe, vient renforcer l'accusation de thanatocratie (même si ce mot désigne d'autres phénomènes, comme les affaires de funérailles, la constitution de réserves d'organes, etc.). Certes, dans de telles cliniques, tout est mis en oeuvre, semble-t-il, pour que l'acheminement vers la mort se déroule dans les conditions les plus douces possibles. Mais il s'agit toujours de professionnels, nantis d'un savoir spécifique auquel les patients n'ont guère accès¹⁹.

Mais cette crainte de la thanatocratie est-elle légitime? Ou est-ce sur elle que le thanatologue "professionnel" qu'est l'universitaire légitime son discours? Qu'en pensent ceux qui sont visés, les praticiens?

D'une part, les étudiants que nous avons eu l'occasion de rencontrer lors d'une

¹⁹ Claude JAVEAU, *op. cit.*, p. 11-12.

journée d'étude sur la formation en thanatologie²⁰ veulent bien se faire reconnaître concrètement sur le marché du travail²¹ comme c'est le cas pour les "théoriciens" dans le champ universitaire. D'autre part, comme praticiens, ils semblent avoir moins de scrupules que les théoriciens à se considérer comme spécialistes, titre que leur confère d'ailleurs moins l'acquisition de savoirs et de techniques qu'un vécu préalable où ils ont appris et expérimenté au coeur de leur existence «le souci des autres et l'empathie avec la souffrance, une attitude de prise en charge ou d'écoute et un agir guidé par la compassion»²². Ils sont des spécialistes non pas en termes de statut professionnel mais comme "virtuoses" d'un art éthico-religieux.

Comme virtuoses de cet art, ils combinent compétence technique et charisme personnel, la première étant subordonnée au deuxième. Si celui-ci prime, c'est que l'accompagnement des mourants s'inscrit comme tâche éthique, comme renversement de la banalisation de la mort au profit d'une nouvelle ritualisation – non

²⁰ Tenue le 30 janvier 1988 à l'UQAM. Une cinquantaine d'étudiants y ont participé et ont assisté à un panel sur la reconnaissance du diplôme où ceux qui avaient initié une enquête sur ce sujet ont présenté leur point de vue. Prenaient également part à ce panel Denis SAVARD et Claude HAMEL (doyen-adjoint de la recherche et des études avancées de l'UQAM). Il eut également un panel sur la nécessité ou non d'ouvrir un programme de maîtrise en thanatologie où participèrent des représentants de trois autres universités (Laval, Montréal et UQAH).

²¹ En effet, comme la reconnaissance symbolique se monnaie sur le marché du travail en échelons salariaux – du moins dans le réseau des affaires sociales et de la santé d'où proviennent environ la moitié des étudiants – et qu'un certificat de deuxième cycle n'a pas de valeur à ce niveau, plusieurs étudiants ont demandé que le programme soit ramené au premier cycle où, combiné à d'autres certificats, il peut mener à l'obtention d'un baccalauréat qui est la clé de la promotion salariale. Dans une enquête effectuée par trois étudiantes au cours de l'automne 1987 auprès des gens inscrits au diplôme depuis 1981 (n=130), 80 ont été rejoints, et 68% d'entre eux désirent faire reconnaître le diplôme en vue de l'obtention d'un baccalauréat par cumul de certificats. Un rapport de cette enquête a été distribué lors de la journée d'étude.

²² Paul FRAPPIER, «La sollicitude comme exorcisme», *Frontières*, vol.1 no 3, hiver 1989, p. 28.

systématiquement codifiée – commandée par la symbolique de la dignité de la personne qui, dans la société moderne, succède à la symbolique du caractère sacré de la vie humaine. On pourrait dire qu'elle met en jeu une version non religieuse ou séculière du rapport au sacré qui se lie, dans et par les soins palliatifs, à une version non médicale du rapport à la santé²³. Les praticiens, intervenants auprès des mourants, sont alors moins des thanatocrates que des nouveaux clercs, au sens où, comme les promoteurs et les artisans du projet thanatologique uqamien, ils veulent participer au travail de manipulation symbolique que véhicule le programme et ils partagent l'avis que : «l'accompagnement n'est pas d'abord un geste professionnel, une entreprise thérapeutique ou une démarche de relation d'aide, c'est avant tout un geste de solidarité et de fraternité profonde à l'endroit de quelqu'un qui est entré dans ce qui est probablement l'expérience la plus difficile que nous aurons tous à vivre»²⁴.

Déprofessionnaliser la mort, rappelle pour sa part David J. Roy, signifie aider les gens à mourir dans la dignité. [...] Mourir avec dignité veut dire mourir par soi-même et non mourir seul. La déprofessionnalisation de la mort ne veut pas dire qu'il faille mourir sans l'aide de professionnels, mais bien que, grâce à eux, nous puissions maîtriser nos vies à nos derniers instants. Mourir devrait être un acte de vie, un acte de communication, un acte d'intégration. L'autorité professionnelle cède le pas, ici, à une nouvelle autorité, celle qui paraît chez celui qui demande à mourir à sa façon et dans la dignité²⁵.

²³ Nous transposons au cas de l'accompagnement des mourants ce que J. BODART a conclu à propos du travail social et dont l'analyse est reprise par Jean RÉMY dans «Cléricature : conflits de légitimité entre savoirs religieux et savoirs exogènes», *op. cit.*, p. 54-58.

²⁴ Denis SAVARD, «Accompagner les mourants et leurs proches, est-ce que ça s'apprend?», *op. cit.*, p. 2.

²⁵ David, J. ROY, «Comment mourir avec dignité? Déprofessionnaliser la mort», *Critère*, no 26, aut. 1979, p. 118, 122.

Cette socialité préserve d'une attitude thanatocratique.

Les thanatologues de l'UQAM, professeurs et étudiants, participent donc à plein au travail de manipulation symbolique. Ce travail est en fait leur principale raison d'être en ce qu'ils veulent provoquer des changements au niveau des représentations et à celui des attitudes et pratiques. La direction que pointent ces changements a une portée éthico-religieuse. Se développe alors un credo souple dont l'article premier renvoie à la dialectique mort-vie et à la question du sens, et l'article second, lui, renvoie au statut éthico-religieux de la notion de dignité de la personne mourante. Ceci nous amène maintenant à faire un rapprochement entre le projet thanatologique uqamien et les éléments de la pratique (parler de la mort pour la réhabiliter, ré-aménager les soins aux mourants et légiférer) et de la symbolique (immortalité, positivité et expression des sentiments) en jeu dans le mouvement thanatologique que nous avons présenté dans le chapitre précédent.

10.3.2 Éléments de la pratique

Concernant les éléments de la pratique, le projet thanatologique uqamien participe principalement, par la forme et le contenu de son programme, aux deux premiers : parler de la mort (death talk as education) et être un facteur de changement et de ré-aménagement des soins aux mourants. Pour le premier, parler de la mort pour la réhabiliter, l'équipe uqamienne en thanatologie s'est également donnée les moyens d'étendre la diffusion du projet thanatologique, du moins son "esprit", en créant au printemps 1988 la revue *Frontières*, «une revue d'information, de réflexion et de vulgarisation scientifique sur le mourir, la mort et le deuil». Après la parution des trois premiers numéros et au seuil du quatrième en mai 1989, les 1,700 abonnements

témoignent tant de l'intérêt du sujet que de la reconnaissance de la compétence et du leadership de l'équipe uqamienne, renforçant son rôle de cléricature, c'est-à-dire de manipulation symbolique. Ainsi va le commentaire de Hubert De Ravinel qui, dans le cadre de sa chronique hebdomadaire dans *La Presse*, a favorablement accueilli l'initiative uqamienne malgré une réserve quant à la vulgarisation scientifique :

Frontières se veut donc une revue de vulgarisation. Scientifique, ajoute-t-elle [en parlant de la revue]. C'est là que j'accroche un peu, car cette épithète, de bonne guerre pour des universitaires, restreint quelque peu la portée d'un message destiné à tous ceux et celles qui interviennent bénévolement ou professionnellement auprès des mourants et de leur entourage, [...]. Progressivement, de plus en plus de professionnels ou de bénévoles oeuvrent auprès des mourants mais ils se sentent parfois eux-mêmes très seuls [...]. En feuilletant les trois premiers numéros de *Frontières*, j'ai pris conscience qu'une brèche s'ouvrait enfin dans l'épaisseur de cette solitude. [...] Pris dans de telles situations, les lecteurs de *Frontières* sont déjà très nombreux à trouver dans la revue une certaine forme de soutien, des perspectives nouvelles, un carrefour de réflexions conçues pour nourrir l'action, des éléments de réponse à des questionnements : qu'en pense le droit, la morale? *Frontières*, c'est une première au Québec et dans la francophonie, c'est aussi un mouvement qui rassemble des collaborateurs et des lecteurs convaincus que la mort «pose la question du sens de la vie». C'est surtout une initiative témoignant de la volonté d'une université de mettre la recherche et le savoir au service de l'action quotidienne²⁶.

Par cette revue largement diffusée chez les intervenants, et non seulement dans le grand Montréal et la ville de Québec mais aussi en région (Beauce, Mauricie, Bas Saint-Laurent, Gaspésie, Côte-Nord, Outaouais), l'équipe uqamienne en thanatologie joue donc un rôle de leadership dans le mouvement thanatologique québécois. Ce leadership, l'équipe uqamienne le déploie aussi à l'intérieur de la communauté

²⁶ Hubert DE RAVINEL, «Frontières ose parler de la mort au quotidien», *La Presse*, 23 avril 1989, p. C-9. Dès le lendemain de la publication de cet article, une cinquantaine de demandes d'abonnements ont été acheminées au bureau de la revue, présageant une augmentation substantielle des abonnements au cours des prochains mois.

savante en organisant des colloques, notamment dans le cadre des congrès de l'ACFAS (Association canadienne-française pour l'avancement des sciences). Celui de mai 1989 a justement porté sur le thème de l'éducation à la mort «S'éduquer à la mort... l'intégrale de la vie».

Quant au ré-aménagement des pratiques envers les mourants, il constitue, ainsi que nous l'avons relevé dans les pages précédentes, le principal objectif du programme et des activités de formation. Mais en plus, l'équipe s'engage dans des projets externes à l'enceinte universitaire. Ainsi, elle collabore étroitement au projet de la maison Victor-Gadbois (Beloeil) qui, dès l'automne 1989, accueillera des personnes atteintes de maladies incurables et en phase terminale. Le protocole d'entente entre la corporation de cette maison et le programme de thanatologie prévoit notamment que ce dernier assurera la formation du personnel et des bénévoles, et que d'autre part, la maison pourra servir de lieu de stage pour les étudiants du diplôme de deuxième cycle. La formation dispensée se fait dans le cadre du nouveau «programme de 1^{er} cycle en intervention auprès des mourants et des proches (12 crédits)» mis sur pied à l'automne 1988 pour répondre aux besoins de projets tels celui de Victor-Gadbois. Par là, le projet thanatologique s'inscrit, comme le soulignait De Ravinel, au coeur de l'action quotidienne.

Quant au troisième élément caractéristique de la pratique en jeu dans le mouvement thanatologique, pressions pour des changements législatifs – notamment en faveur du “testament de vie” –, l'équipe uqamienne n'intervient pas de façon militante dans ce domaine. Les questions de ce type sont cependant abordées dans le cours portant sur les *Aspects juridiques de la maladie et de la mort* et dans celui portant sur les *Aspects bio-éthiques de la mort*.

10.3.3 Éléments de la symbolique

Concernant les éléments de la symbolique (immortalité, positivité et expression des sentiments), le projet thanatologique de l'UQAM vise moins à les véhiculer, qu'à en étudier les tenants et aboutissants, tout en abordant d'autres thèmes, tels ceux de la finitude et de la dialectique mort-vie. Ici, les cours *Les spiritualités et la mort*, *La mort : approches philosophiques* et *Introduction à la thanatologie* sont les principaux lieux de réflexion.

L'enseignement et la recherche relative au premier de ces cours ne débouche pas sur l'adoption d'une orientation ou à l'inculcation de l'une ou l'autre des croyances relatives à l'au-delà. Étudiant notamment ces croyances ainsi que le "sentiment d'éternité" qu'expriment littératures religieuses et profanes, Denis Savard précise les balises du questionnement sur les référents religieux : «quant à nos discours théoriques sur le sentiment d'éternité ou sur tout autre aspect du mourir et du deuil, la souffrance des mourants nous invite aussi à résister violemment à toute prétention pompeuse à un savoir quasi absolu, prétention qu'on rencontre souvent chez les gens qui se nourrissent de mysticisme facile ou d'ésotérisme de pacotille ouvert à toutes les illusions et divagations»²⁷.

Si le sens de la mort demeure ouvert aux référents religieux et donc aux discours sur les finalités de l'après-vie, il faut prendre acte que le projet thanatologique

²⁷ Denis SAVARD, «L'expérience contemporaine de la non-mort», *Médium*, no 30, printemps/ été 1988, p. 36. Voir également du même auteur, «Le sentiment d'éternité», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, nov. 1982, p. 139-146; «Croyances en l'immortalité et sentiment d'éternité», dans *Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 189-204; «À propos d'un texte de Pierre Vadeboncoeur : la mort contestée», *Nouveau Dialogue*, no 72, nov., 1987, p. 12-17.

uqamien met plutôt l'accent sur la finitude²⁸ que représente la mort ainsi que sur la dialectique mort-vie. Par cette double mise en perspective, le message de la positivité est relativisé. À ce titre, le ton est particulièrement donné par l'enseignement et la réflexion du directeur actuel du programme et de la revue *Frontières*, le philosophe Fernand Couturier. Dans le texte de la conférence de clôture qu'il a prononcée au colloque *Bioéthique : méthodes et fondements* ²⁹, nous en avons un témoignage évocateur :

Assumer la vie, c'est reconnaître la mort. S'adonner au travail, au plaisir, à l'amour, s'abandonner dans la foi, à l'espoir, sans la conscience vive de la finitude qui marque de fond en comble, d'un travers à l'autre, l'existence et l'activité humaines, est une illusion et un leurre peut-être dispensateurs de douceur, mais gros de déception et de désespoir. [...]

On l'aura vu, on tente ici, pour la bioéthique, une pensée qui, attentive à la finitude, ne voudrait pas donner trop facilement dans l'illusion qui pourrait toujours accompagner quelque recours trop hâtif à l'absolu ou à l'infini, quelle que soit sa forme, ou susciter des attentes de réponses venant de lui; ce n'est pas une pensée qui saute allègrement dans la croyance pour échapper à la finitude et au concret de ses dépendances ainsi qu'à leur inconfort relatif, mais qui veut prendre finitude et dépendance en un compte sérieux et conséquent. Une pensée qui comme telle ne peut pas s'en remettre à autre chose ou à quelqu'un d'autre pour la détermination de ce qui est à penser et à faire relativement à la vie et à la mort. Une pensée cependant qui peut reconnaître une signification aux croyances sans toutefois pouvoir décider d'elles parce qu'enjambant ce qui s'offre présentement en phénomène³⁰.

²⁸ Cette distinction entre les discours sur les finalités et la finitude nous a été suggérée par Éric VOLANT, professeur au département de sciences religieuses de l'UQAM et collaborateur au programme de thanatologie.

²⁹ Dixième colloque interdisciplinaire de la Société de philosophie du Québec tenu à l'Université Laval les 14, 15, 16 octobre 1988.

³⁰ Fernand COUTURIER, «Bioéthique et existence», conférence prononcée au colloque *Bioéthique : méthodes et fondements* (Université Laval, 16 octobre 1988), texte ronéotypé, p. 2, 12-13. On aura remarqué dans ce texte l'influence de la pensée heideggerienne dont F. COUTURIER est un spécialiste; voir son livre, *Monde et Etre*

Cette conscience de la finitude fait donc partie du projet thanatologique uqamien et surplombe tout discours sur les finalités dont par ailleurs se méfient les thanatologues de l'UQAM. Elle trouve son écho dans ce qui est devenu le leitmotiv de ce programme, «la mort fait partie de la vie», la dialectique mort / vie³¹. Celle-ci a été principalement thématisée par Luce Des Aulniers, notamment dans un article intitulé «Le coeur déchiré de l'existence»³² que nous pouvons prendre ici comme un indicateur exemplaire. Dans un premier temps, la proposition de la dialectique mort / vie :

Ce qui est troublant, quand on envisage la mort et le mourir, c'est précisément que l'on entre dans le coeur déchiré de l'existence; *la vie et son mouvement sont produits dialectiquement par la mort*. [...] La présence de la mort m'apprend LA DIALECTIQUE : de un, le caractère d'unité des éléments, de la vie et de la mort, unité qui vient de ce que chaque parcelle de vie, chaque parcelle de mort est la négation propre de l'autre, et donc la détermine. De deux, le caractère de lutte entre la vie et la mort est nécessairement transformateur. Quoi qu'on fasse, la vie et la mort «en soi» se développent par et dans leur bataille. Et quoi qu'on fasse, le type de mort dans lequel un mourant se débat est lié au type de débat présent au cours de sa vie³³.

Dans un deuxième temps, la non reconnaissance de la dialectique mort / vie pousse vers des refuges :

chez Heidegger, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, 584 p.

³¹ Sans vouloir verser ici dans l'anecdote, l'importance accordée à la dialectique mort/vie trouve un écho concret dans l'insertion au programme (3^e version) du cours *La sexualité et la mort*, où il s'agit de «cerner le plus étroitement possible la réalité complexe, multidimensionnelle de la sexualité dans sa relation à une réalité complexe et multidimensionnelle : la mort», Denise BADEAU, «Syllabus du cours *La sexualité et la mort*», UQAM, automne 1987. Voir également Denise BADEAU et André BERGERON, «La symbolique de la sexualité et de la mort», *Bulletin de la société de thanatologie*, no 64/65, décembre 1985, p. 31-36.

³² Luce DES AULNIERS, «Le coeur déchiré de l'existence. Notes sur la dialectique vie-mort, les rapports sociaux et le rapport au temps dans l'intervention auprès des mourantes et des mourants», *Survivre... La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 255-273.

³³ *Ibid.*, p. 257-258.

1. Les références au surnaturel, comme mode unique et totalisant de résorption de l'angoisse devant la complexité des situations. La plupart des gens qui interrogent le projet de formation du Certificat de 2^e cycle en thanatologie nous demandent de la documentation sur l'«au-delà». Il y a peut-être une volonté qui se méconnaît de transgresser la difficile dialectique vie-mort. [...]

2. Les références au rapport direct et individuel au monde, sans référence au monde, si ce n'est par incidence. [...] Il y aurait auprès de la mort un refuge ultime du sentimentalisme.

3. Les références à une explication universelle sur le vécu du mourir, ou le recours à un principe, à une grammaire unique, dont on saurait d'avance, avant tout recherche particulière, que n'importe quel phénomène ou comportement pourrait y être ramené. [...] L'enjeu est ici une régulation, une normalisation du processus du mourir : il y a d'ailleurs là une contradiction, puisque «processus» renvoie à l'inédit, au non codifiable...³⁴

Posant la dialectique mort/ vie comme point de départ et refusant ou débusquant les refuges, la thanatologie peut donc parler de la vie, plus précisément de l'environnement social – idéologique, économique et politique – dans lequel «on meurt sur cette petite planète»³⁵, et ainsi jouer le rôle que lui reconnaît Louis-Vincent Thomas à qui Luce Des Aulniers réfère explicitement dans cette partie de son article.

Le projet thanatologique aboutit donc à une éthique, à la «gestion» du rapport à l'autre (du mourant aux vivants) où s'inscrit la question du sens ainsi que le soutient Claude Javeau dans la conclusion de son essai d'anthropologie philosophique sur le mourir et à laquelle, selon notre étude, souscriraient sans peine les artisans du projet thanatologique uqamien :

³⁴ *Ibid.*, p. 260-261.

³⁵ *Ibid.*, p. 264.

Autrui nous permet de donner du sens au temps, d'assumer la temporalité autrement que dans l'inauthenticité du «remplissage» ou de l'attente sans espoir. Ainsi se trouve «réparée» la «chute» heideggerienne, non dans le retrait hautain sur un étant solitaire et pétri d'angoisse, mais bien dans la relation de visage à visage, de regard à regard, dont Lévinas nous propose deux figures canoniques: l'Éros et la paternité. À laquelle j'ajouterais, si je puis, la *sympatie*, *sym-pathos*, pure et simple, par laquelle autrui ne nous apparaît plus seulement comme source d'actions, mais aussi comme creuset de passions. [...]

Retrouver le sens de la vie, c'est retrouver le sens de la mort. C'est replacer cette dernière au cœur même de l'expérience de vivre, non comme une menace commandant une morale de contrainte et de restriction, mais comme une source de temporalité signifiante, de dépassement de l'enlissement dans le temps vers la conquête du présent. Cela n'est possible que si autrui n'est plus perçu comme garant d'une tradition obscure ou comme instrument dépourvu d'affectivité, mais bien comme partenaire libre et intégré dans un échange qui, quelque forme qu'il prenne, débouche toujours sur un surcroît de conscience. Conscience d'être un homme, de la condition tragique de l'homme, de la fragilité du bonheur, mais aussi du privilège exceptionnel d'être l'être qui donne du sens, qui donne le Sens.

Tout compte fait, revendiquer, comme le font certains, le «droit de mourir dans la dignité» n'a de sens que si se trouve revendiqué, dans le même mouvement, le «droit de vivre dans la dignité». Ce qui ne signifie pas seulement de vivre sous un régime qui respecte ce qu'on appelle «les droits de l'homme», mais aussi, et surtout, d'être capable de retrouver dans les visages de quelques-uns (mais qui garantissent ainsi l'impunité de tous les autres visages) la trace paradoxale de la mort : obstacle au meurtre en même temps que trace infiniment précieuse de la finitude, de la fragilité, du droit à la poésie...

Ces propos relèvent de ce que l'on nomme habituellement l'*humanisme*. [...] Inutile de s'étendre sur ce que l'on peut entendre par humanisme : il s'agit tout simplement de placer en l'homme toute possibilité de créer du sens, ce pouvoir n'appartenant ni à un Esprit transcendant ou immanent, à un sens de l'histoire que seul un parti d'avant-garde pourrait saisir, à une Providence dont les arrêts réclameraient, de la part de ceux qui en bénéficieraient, un mérite dûment réglementé³⁶.

³⁶ Claude JAVEAU, *op. cit.*, p. 98,99-100.

Enfin, quant à l'expression des sentiments et des émotions, troisième élément de la symbolique en jeu dans le mouvement thanatologique, celle-ci est surtout favorisée dans le cadre du cours *Introduction à la thanatologie* où les étudiants sont invités à identifier «leurs attitudes face à leurs propres morts, à leurs deuils et à leurs pertes».

10.4 CONCLUSION

Non seulement le programme de thanatologie de l'UQAM est-il précédé d'un mouvement social mais il participe à son animation, voire à la formation en son sein d'un "réseau", cette forme sociale intermédiaire entre "communauté" (*Gemeinschaft*) et "société" (*Gesellschaft*).

Il s'agit, rappelle Claude Javeau, de ce que les Allemands, toujours eux, appellent ligue (*Bund*). Cette fois, les liens qui s'établissent entre les individus naissent du choix, de ce que depuis Goethe on appelle les "affinités électives". En fait, il s'agit plutôt, à partir de l'organisation sociétaire, de reconstituer en son sein un mode de liaison qui évoque l'organisation communautaire, sans cependant la baser sur une obligation qui déroulerait des liens biologiques³⁷.

Du réseau, que nous apparaissent former de plus en plus les intervenants auprès des mourants, et où la circulation du sens fonde la socialité, sourd cette expérience éthique à laquelle aboutit, ainsi que nous l'avons présenté ci-haut, la thanatologie et plus particulièrement le projet thanatologique uqamien. À la faveur de cette forme sociale qu'est le réseau et de l'expérience éthique qu'elle suscite, le champ thanatologique devient un lieu par où passe la critique de la modernité – de ses formes

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

sociales fondées sur l'utilité : crainte du professionnalisme, et de l'étouffement du sens – et d'où germe ce que d'aucuns nomment la "post-modernité".

C'est ici que resurgit la question de la post-sécularisation et c'est ce dont témoigne selon nous la thanatologie qui, face à la modernité – qui par ailleurs avait taboué la mort – , propose une nouvelle cohérence entre le connaître et l'action, ainsi qu'une recherche du sens qui, par delà l'ouverture aux référents religieux traditionnels, participe elle-même d'un travail de la religion caractérisant justement la post-sécularisation. Le chapitre suivant en explicitera l'argumentation non seulement pour la thanatologie, mais aussi pour la sexologie dont l'étude nous a également mené au questionnement sur la post-sécularisation.

QUATRIEME PARTIE

SYNTHESE

L'analyse que nous venons de faire de l'émergence et du développement de la sexologie et de la thanatologie, depuis le stade de mouvement social jusqu'à leur institutionnalisation en milieu universitaire, nous permet maintenant de revenir à une préoccupation annoncée en introduction, à savoir interpréter le «chassé-croisé qu'opèrent la religion et l'éthique avec la sexualité et la mort» dans la société québécoise contemporaine. Nous indiquions également en introduction que notre étude s'inscrivait ainsi dans la re-problématisation des thèmes de la modernisation et de la sécularisation qui dominent jusqu'à maintenant les analyses portant sur les transformations de la société actuelle.

Voulant étudier plus spécifiquement le rôle et le devenir du facteur éthico-religieux dans les transformations que met en oeuvre l'avènement de ces nouvelles disciplines, nous avons opté pour l'utilisation d'un concept permettant d'englober à la fois le travail religieux et le travail éthique en jeu dans une société : *le champ de la manipulation symbolique*. Ce concept permet de saisir le facteur religieux et le facteur éthique alors même que les frontières traditionnelles définissant le champ du premier s'estompent et que celles du second se balisent à nouveaux frais. Si le concept de champ de la manipulation symbolique profite ainsi d'un contexte que d'aucuns appellent le processus de sécularisation, il n'est pas nécessairement grevé du contenu culturel de celui-ci et il peut alors fonctionner comme une catégorie traversant la diachronie.

Ainsi, pouvons-nous parler du champ de la manipulation symbolique dans une

société de type traditionnel, dans une autre dite moderne et sécularisée, et enfin dans celle que plusieurs nomment “post-moderne” mais que nous préférons appeler “post-sécularisée”. Pour chacun de ces types de société, le champ de la manipulation symbolique met en scène une combinaison spécifique du rapport entre religion et éthique ainsi qu’une catégorie particulière d’agents définisseurs de la symbolique qui s’y rattache. En nous appuyant sur les résultats de notre enquête, nous tenterons donc, dans le chapitre qui suit, de rendre compte de ces combinaisons et, par le fait même, de contribuer à l’analyse des transformations socio-culturelles qui traversent la société québécoise.

CHAPITRE ONZIEME

NOUVEAUX CLERCS, NOUVELLE CROYANCE.

11.1 VERS UN NOUVEAU PARADIGME, LA POST-SÉCULARISATION

D'une société de type traditionnel à celle de la modernité, le champ de la manipulation symbolique se structure différemment dans la société québécoise. D'une situation où domine *une* instance légitimatrice particulière, en l'occurrence l'Église catholique, on passe à une situation où plusieurs instances sont désormais en concurrence. Le passage de «l'esprit religieux à l'esprit scientifique» détermine l'évolution culturelle ainsi que le souligne ici Gilbert Renaud :

Le modèle culturel dans lequel baigne le Québec avant la Révolution tranquille est, quant à l'essentiel, tout à fait conforme à celui des sociétés industrielles. [...] C'est au niveau de sa traduction idéologique que ce modèle culturel prend une coloration particulière. La puissance sociale et politique de l'Église entraîne la domination d'un discours religieux qui se subordonne, en quelque sorte, le modèle culturel. Aussi l'idéologie dominante sera-t-elle désarticulée par rapport à ce modèle : alors que l'industrialisation s'accomplira et progressera, l'idéologie dominante entretiendra une vision du monde essentiellement axée autour du respect des valeurs religieuses et traditionnelles. [...]

Mais, «le mouvement scientifique», qui avait donné naissance en 1923 à l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS) dont la rhétorique nationaliste fait passer «le salut de la nation par l'Église au salut de la nation par la science», s'affirme davantage durant les années 50 et entre directement en lutte contre l'ordre établi¹.

¹ Gilbert RENAUD, *À l'ombre du rationalisme. La société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, coll. «Recherches et documents», Montréal, Éditions Saint-Martin, 1984, p. 64-65. Nous n'ignorons pas que cette lecture mériterait d'être nuancée, notamment en ce qui a trait au rôle d'une fraction de l'Église catholique

Avec les années soixante, le modèle culturel que porte ce mouvement scientifique est entériné par l'État. Celui-ci, au dire de P.-A. Turcotte,

endossa sans réserve le projet d'une société industrielle, urbaine et moderne. C'était son intention de rompre définitivement avec la vision clérico-bourgeoise centrée sur une société agricole, rurale et traditionnelle, vision encore vivace, compte tenu de ce qu'il en restait, non seulement dans les campagnes, mais aussi dans les quartiers urbains. L'engagement à fond dans le *Welfare State* servit la cause de la modernisation [...]².

Prenant charge des services sociaux et de santé, l'État entreprend également tout au long des années soixante une réforme du système scolaire sans précédent.

En effet, l'intervention étatique ne se contente pas uniquement de démocratiser l'enseignement, elle amorce tout un changement de la pédagogie et des programmes scolaires dont l'effet premier est de contribuer à la consolidation d'un modèle culturel scientifique qui recoupe l'instauration d'une nouvelle idéologie dominante dès lors qu'en conviant les classes populaires à s'instruire, l'appareil scolaire transforme le modèle en croyance qui contribue à créer l'unanimité derrière la direction de la nouvelle élite dirigeante³.

Dans cette foulée, la Révolution tranquille engendre l'expansion du système universitaire avec la création de l'Université du Québec et permet le développement de nouveaux champs du savoir. Au gré d'une division de plus en plus poussée du travail symbolique où chacune des dimensions de la vie – tant sociale qu'individuelle – devient l'objet de ces nouveaux savoirs⁴, les détenteurs de ceux-ci se présentent comme

québécoise dans la promotion de l'esprit scientifique, à savoir les communautés de frères éducateurs. Voir à ce sujet Paul-André TURCOTTE, *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Bellarmin, Montréal, 1988, 220 p.

² Paul-André TURCOTTE, *op. cit.*, p. 87.

³ Gilbert RENAUD, *op. cit.*, p. 66.

⁴ Mentionnons à titre d'illustration que les universitaires québécois ne craignent pas

nouvelles instances légitimatrices. Devancés à l'aube de la Révolution tranquille par les spécialistes des sciences sociales qui ont pris le relais de l'Église dans la gestion symbolique du social, les praticiens des sciences humaines et du comportement investissent pour leur part des terrains jusque là considérés comme "chasses gardées" de l'Église, la conscience morale et la sexualité pour les sexologues, et plus tard la mort pour les thanatologues.

Bien sûr, il n'y a pas que les universitaires qui manipulent les symboles. D'une part, les médias jouent un rôle important en ouvrant les ondes de la radio et de la télévision ainsi que les pages des journaux à une panoplie de discours qui scandent le changement socio-culturel, de même que pour la publicité qui n'est pas en reste avec ses spécialistes rivalisant d'ingéniosité pour valoriser et faire adopter de nouveaux modèles d'identification culturelle. D'autre part, l'institutionnalisation étatique des services sociaux, de la santé et de l'éducation suscite une nouvelle classe d'intervenants dont la légitimation ne renvoie plus à "l'esprit religieux" mais bien à "l'esprit scientifique", à une expertise que consacre le diplôme universitaire.

Ainsi, dans cette société devenue moderne, le champ de la manipulation symbolique met en scène divers acteurs qui, loin de lutter les uns contre les autres, luttent tous ensemble contre ce qui représente la tradition. Ils ont en commun de souscrire à l'idéologie du progrès social et de l'épanouissement personnel que traduit au plan socio-anthropologique le modèle promotionnel. Concernant la sexualité, l'heure est à la libération des tabous de la tradition et on y associe les nouveaux

de forger des néologismes pour identifier de nouvelles disciplines ou une nouvelle approche dans un champ donné. À titre d'exemple signalons pour le premier cas celui de la génagogie (animation et dynamique des groupes, Université du Québec à Trois-Rivières) et pour l'autre cas, ceux de la religiologie (sciences de la religion, Université du Québec à Montréal) et de l'éthicologie (éthique, Université du Québec à Rimouski).

spécialistes que sont les sexologues :

Le sexe accédait au statut de conversation sérieuse, même s'il a toujours continué de subsister (au grand dam de ses «libérateurs») sous sa forme grivoise et gaillarde. Il est devenu tellement sérieux ce sexe qu'il a fallu se mettre à former des experts en techniques d'une libération dont on se mettait à constater qu'elle n'en était pas une «vraie» : la sexologie est apparue dans les années 70 pour nous montrer enfin la voie des véritables joies de l'orgasme à quatre phases de Masters et Jonhson [...] ⁵

Dans ce bouillonnement socio-culturel où culmine "l'idéologie de la vie", c'est la mort qui devient tabou. Avec les personnes âgées qui la préfigurent au yeux des jeunes générations, elle est refoulée à la marge du social qui lui même se meurt au profit de l'exacerbation de l'individualisme "égotique"⁶. Ayant à peine accédé à la modernité occidentale, la société québécoise n'échappe à ces "effets pervers" et à la critique qui s'en suit. La dénonciation et l'analyse du processus qui ont généré cette situation s'entendent en effet comme une critique de la modernité et un appel à son dépassement, à une quête de sens et à une revitalisation du social. La critique de la modernité porte sur tous les fronts : écologie, économie, politique et épistémologie. Dans le champ de la pratique universitaire, notre étude nous permet de considérer que la thanatologie de même que le développement d'une sexologie critique y participent.

Si cette phase peut-être appelée "post-moderne" en référence à sa face critique qui porte en amont, elle peut aussi être appelée "post-séculière" par sa face d'interpellation qui porte en aval. Et, pour notre propos, nous préférons parler de post-sécularisation plutôt que de post-modernité. De cette dernière, philosophes et sociolo-

⁵ Gilbert RENAUD, *op. cit.*, p. 192.

⁶ «(...) le propre de notre civilisation actuelle n'est pas *l'individualisme*, mais bien une complaisance égotiste, sans doute un peu trop rapidement résumée en "narcissisme"», Claude JAVEAU, *Mourir, op. cit.*, p. 13.

gues nous proposent des définitions parfois si éloignées les unes des autres, qu'il nous faut être très prudent dans l'utilisation de cette expression. Nous en retenons cependant l'aspect critique des idéaux de la modernité et, pour mieux marquer l'accent de l'alternative qui en découle, nous misons sur la notion de post-sécularisation.

L'utilisation de cette notion veut souligner les limites de la sécularisation ainsi que l'émergence d'un nouveau processus dont notre étude de la sexologie et de la thanatologie nous permet de tracer les principaux vecteurs. Comme la sécularisation a été définie, tant du lieu social que du lieu religieux, comme perte d'influence du référent religieux, on peut maintenant parler de post-sécularisation comme gain ou retour du référent religieux à l'intérieur d'une modernité qui colmate ainsi ses failles. Ceci rejoint d'ailleurs la définition de la sécularisation proposée par Danièle Hervieu-Léger suite à son analyse des rapports entre religion et modernité : «[...] la sécularisation, ce n'est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité : *c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle* »⁷. Pour nous, comme pour Danièle Hervieu-Léger, ce travail de la religion n'est pas exclusivement le fait de ceux qui le supportent institutionnellement (religion organisée) mais aussi le fait de ceux qui se situent à l'extérieur des institutions religieuses et qui participent au redéploiement des représentations religieuses que l'on peut entendre avec D. Hervieu-Léger

dans un sens très large (et de façon "idéal typique"), comme l'ensemble des constructions idéelles qui résorbent symboliquement la contradiction irréductible entre l'ordre des déterminations concrètes (biologiques, historiques, économiques, sociales et autres) et l'ordre des valeurs et des fins, en la rapportant à l'affrontement de deux mondes : celui,

⁷ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p. 227.

limité et contradictoire, du présent (le monde "profane"), celui, illimité et unifié, du futur (le monde "sacré")⁸.

Lorsque ces constructions idéelles sont ainsi produites en dehors d'une religion organisée et qu'elles renvoient moins à des personnifications qu'à des abstractions métaphysiques et à des préoccupations d'ordre éthique, nous sommes en présence d'une *religion servante* dont les praticiens en sciences humaines peuvent être les nouveaux clercs et côtoyer ainsi les clercs de carrière que sont les philosophes et les théologiens.

La théorie de la religion ici sous-jacente est celle que Roger Lapointe a mise en oeuvre en s'appuyant sur la sociologie de Vilfredo Pareto⁹. Pour ce dernier, les représentations et rationalisations de la religion, de la morale et de la philosophie ressortissent au "non-logique". Contrairement aux actions logiques qui mettent en oeuvre une relation moyen-fin subjectivement élaborée et objectivement fondée, les actions non-logiques sont celles où la connexion logique fait défaut. Soit objectivement, soit subjectivement, soit les deux.

Au pays de la logique, on trouve le savoir scientifique, l'activité technique, l'activité économique et autres activités pleinement rationnelles, c'est-à-dire axées sur les faits. Au pays du non-logique en revanche, on trouve tout ce qui à un titre ou l'autre décroche de la factualité et met en cause l'imaginaire. Cela inclut pour Pareto la magie et la religion, mais aussi la philosophie et la morale, sans omettre les beaux-arts et certains aspects de la politique¹⁰.

Citant Giovanni Busino, nous avons déjà souligné dans la première partie que les actions non-logiques «reflètent l'arbitraire et le changeant des manières de penser

⁸ *Ibid.*, p. 225-226.

⁹ Roger LAPOINTE, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, op. cit. En particulier, p. 56-89.

¹⁰ *Ibid.*, p. 56-57.

et d'agir des hommes, le poids coercitif du milieu aussi bien que la présence en chacun de nous de préjugés, de croyances, de valeurs, en somme d'éthos. La socialisation intègre cela en des systèmes symboliques très stables et souvent même institutionnalisés [...].¹¹ Ainsi, le non-logique est le lieu où se déploie toute croyance qui peut alors ressortir tant à la magie qu'à la métaphysique et à la morale tout autant qu'aux personnifications divines des grandes religions. Pour R. Lapointe, la magie et la métaphysique spécifient respectivement la religion populaire et la religion savante dont les éléments sont incorporés dans la religion organisée, tel, le christianisme ou l'hindouisme.

Ce que nous percevons et que nous voulons pointer dans ce chapitre ressort davantage à la religion savante et se traduit sous la forme d'une croyance éthico-religieuse post-séculière dont les praticiens en sciences humaines, tels les thanatologues et sexologues, sont les nouveaux clercs. Parmi les nouvelles instances légitimatrices, les praticiens des sciences humaines sont ainsi nommés puisque, tout comme les philosophes et théologiens, ils contribuent à activer cette religion savante. En effet, la thanatologie et la sexologie critique illustrent ce fait paradoxal «que les sciences de l'homme, au stade avancé de leurs parcours, débouchent, non point sur des évidences objectives mais sur des décisions subjectives et sur des réponses qui, osons dire le mot, qu'elles soient religieuses ou non, sont des réponses métaphysiques»¹². La croyance savante qui en découle et que nous nommons croyance éthico-religieuse post-séculière s'articule autour de deux piliers que l'analyse de nos dossiers nous permet

¹¹ *Infra.*, p. 23.

¹² Jean-Marie DOMENACH, *Approches de la modernité*, École polytechnique, Paris, 1986, p. 208.

d'identifier : la *quête de sens* et l'*éthique de l'altérité*.

Dans ce nouveau paradigme, l'éthique est fondement de la métaphysique et non plus une de ses parties, elle devient ainsi la donnée première de l'identité religieuse (orthopraxis plutôt qu'orthodoxie). L'*autre* remplace l'*être* comme source du sens et, dans la quête de celui-ci, on se méfie des symboles religieux prétendant le donner en une quelconque origine mythique ou en une fin utopique. Le texte de Claude Javeau que nous avons cité à la fin du précédent chapitre énonce cela clairement et tout le travail thanatologique, du mouvement social diffus à son organisation en pratiques (soins palliatifs et formation universitaire), l'illustre exemplairement.

Nous inspirant ici d'un propos du philosophe Abel Jeannière¹³, nous pouvons dire que ce qui est en jeu est la recherche d'un nouvel humanisme dont ni la personne (anthropo-centrisme), ni la techno-science (techno-scientisme) et ni la nature (naturalisme) ne constitueraient le centre mais où tous trois interagissent en mode synergique. En plus, cet humanisme est pleinement ouvert aux référents religieux dans la mesure où ils rendent, selon le mot de Jeannière, plus «sereine la présence de l'autre» :

Ce qu'aujourd'hui la religion peut apporter à l'homme n'est ni de l'ordre du social, ni de l'ordre du technique ni du champ du langage, il est d'ordre poétique. La quête de Dieu se situe hors d'une nature sacralisée et d'une histoire finalisée; elle commence avec une certaine musique, un rythme de danse qui entraîne l'esprit loin d'un monde qui confond le sérieux avec la violence et la rigueur avec l'inhumain. La religion de demain sera la musique qui accompagne le jeu du monde. [...] Une musique sur ce mode pluriel et sans images unificatrices. Non pas une évasion, car ce monde à venir, qui se crée avec nous, au hasard, semble-t-il, à travers nos logiques les

¹³ Abel JEANNIÈRE, «Une modernité désabusée», *Projet*, janv.-fév. 1986, no 197, p. 82-93.

plus rigoureuses, n'est pas sans harmonie, quand il apporte, toujours plus lancinante, interrogative, la présence de l'autre¹⁴.

La quête de sens que sexologues et thanatologues mettent en oeuvre à propos de la sexualité et de la mort relève d'une entreprise philosophique et ressortit ainsi à une religion savante que les termes *sexo-sophie* et *thanato-sophie* traduisent avec justesse. Si la sexologie uqamienne a voulu se démarquer au départ de la *sexo-sophie* de Manouvrier et Moreau, une version *sexo-sophique* resurgit lors de la définition du projet sexologique et avec encore plus d'acuité dans le discours des sexologues de la deuxième génération. Pour les promoteurs de la thanatologie, celle-ci ne peut être utile que si elle est en même temps *thanato-sophie*. L'étude que nous en avons faite l'illustre largement. Mais cette quête de sens n'est qu'un aspect de la croyance post-séculière, l'autre étant sur quoi elle s'appuie, une éthique. Dans un commentaire sur l'état de la culture religieuse au Québec, Raymond Lemieux situe justement la quête de sens comme un de ses éléments et pointe son arrimage à l'éthique :

Qu'est-ce qu'une quête de sens? C'est d'abord, nous semble-t-il, une question (*quaerere* : quérir, quêter), c'est-à-dire un radical *non-savoir* qui se traduit sous forme d'interrogations concernant la vie, la mort, l'au-delà, le commencement et la fin de ce monde, la souffrance et le plaisir, la raison d'être de l'homme dans l'univers et la raison d'être de *mon* occurrence [sic] dans l'histoire des hommes, la rencontre des autres et de l'Autre, le développement et le progrès, bref tout ce qui fait de la conscience de l'homme une présence à son environnement et qui se résume à ce beau mot qui fut d'abord celui des géographes; *l'oecumène*, c'est-à-dire l'espace habité, *le lieu du vivre ensemble*¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, p. 92-93.

¹⁵ Raymond LEMIEUX, «Les défis contemporains de l'enseignement religieux», dans *Le défi de l'enseignement religieux. Problématiques et perspectives*, (sous la dir. de Marcel AUBERT, Micheline MILOT et Réginald RICHARD), *Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 9, Groupe de recherches en sciences de la religion, Université Laval, 1998, p. 234-235.

En procédant à un bref retour sur les dossiers de la sexologie et de la thanatologie, nous allons maintenant voir comment l'une et l'autre sont des lieux révélateurs de cette position.

11.2 LA SEXOLOGIE : DE LA MODERNITÉ À SON DÉPASSEMENT

Au deuxième chapitre, nous avons montré comment le modèle promotionnel émerge au gré d'un processus de déculpabilisation face à la morale sexuelle et l'analyse que nous avons faite à cet égard rejoint ce que Guy Ménard a décrit dans un article consacré aux rapports entre la sphère du religieux et celle de la sexualité :

Autant le sexe, chez nous, avait pu être traditionnellement imprégné d'une aura terrifiante et sacrée [...], autant – et peut-être même plus qu'ailleurs – il a résolument pris place parmi les «objets» («profanes») de cette *société de consommation* hédoniste (et «matérialiste») dans laquelle nous sommes collectivement entrés aux lendemains de la seconde guerre mondiale. (Et ce, aussi bien grâce à la prospérité sans précédent de l'après-guerre [...] qu'en raison des nouveaux discours de la culture, et notamment des sciences humaines qui, de la psychanalyse à la sexologie, en passant parfois même par la théologie et la pastorale!, nous ont appris à quel point le sexe était bon, normal et sain, mais indispensable même à notre épanouissement, essentiel à notre bonheur)¹⁶.

En effet, un des traits de la modernité culturelle est celui de l'épanouissement personnel auquel doit maintenant contribuer "le bon usage de la sexualité" que de nouvelles instances légitimatrices s'empressent de promouvoir – ainsi que nous avons pu le voir avec l'émergence de la sexologie militante où nous avons notamment

¹⁶ Guy MÉNARD, «Damnée religion, sacré sexe. Une lecture de la sexualité et de ses rapports au sacré dans la culture actuelle», dans *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, (sous la dir. de Yvon DESROSIERS), Montréal, Fides, 1986, p. 268-269.

observé, dans le domaine de la régulation des naissances, un processus de sécularisation de l'éthique non seulement chez des personnes se situant à l'extérieur d'une appartenance religieuse mais aussi chez celles qui se réclament de cette dernière.

En suivant par la suite le développement de la sexologie à l'UQAM, nous avons cherché à établir la prétention des sexologues à la "cléricature", à être de nouveaux clercs qui manipulent les symboles relatifs à la sexualité. L'analyse du dossier de l'éducation sexuelle, lieu test pour conclure à une effective manipulation symbolique, nous a montré qu'en ce lieu stratégique les clercs de l'institution religieuse, notamment les théologiens moralistes, avaient eu plus d'influence que les sexologues. Face au modèle promotionnel les théologiens ont su présenter un nouveau discours sur la sexualité et, par le fait même, adapter des éléments du modèle promotionnel à leur vision éthico-religieuse.

Ce retour en force du facteur éthico-religieux catholique dans le champ scolaire à l'heure de la modernité s'explique en partie par le caractère confessionnel des écoles publiques québécoises qui, au-delà de ses assises constitutionnelles, renvoie à un trait de la culture québécoise contemporaine à l'égard du rôle de la religion à l'école et qui nous semble tributaire de l'association ou de la réduction de la religion à la morale : à savoir que le caractère confessionnel de l'école garantirait une meilleure formation morale. Tout se passe comme si l'éducation éthico-religieuse était perçue par les parents comme une meilleure voie de socialisation de leurs enfants même si, comme adultes, ils peuvent être désormais distants de l'Église, de son credo et de sa morale. Ainsi, l'influence des valeurs éthico-religieuses catholiques dans les programmes d'éducation sexuelle est susceptible d'être relativement acceptée par la majorité des parents dans la mesure où elles permettent un *modus vivendi* entre les extrêmes d'un

laïcisme pur et dur et celles d'un catholicisme de type intégriste tel que promu notamment par l'Association des parents catholiques. Cette analyse a été corroborée dans nos entretiens avec un administrateur d'une commission scolaire qui fut fortement impliqué dans le processus d'élaboration et d'implantation des programmes d'éducation sexuelle au début des années quatre-vingt, ainsi qu'avec le professeur Jean-Marc Samson du département de sexologie à l'UQAM. Au lieu d'une communauté confessionnelle s'accommodant de la modernité, nous avons plutôt à faire avec une société moderne qui, largement sécularisée, s'accommode de valeurs et référents éthico-religieux provenant de l'institution religieuse dominante. Ce phénomène peut être mis au compte d'un trait caractéristique de la post-sécularisation¹⁷.

Mais la recomposition du champ sexologique que nous avons observée apporte un argument complémentaire à la lecture que nous venons de proposer et nous permet d'aller plus loin dans cette approche de la post-sécularisation. On a vu que les sexologues de la deuxième génération opéraient une critique "post-moderne" de la modernité sexologique qui, à leurs yeux, avait trop banalisé la sexualité ainsi que l'évoque encore ici un commentaire de G. Ménard :

Disséquée, analysée, mesurée, éduquée – au besoin réparée!
– par les sexologues et les thérapeutes de toutes sortes; désa-
cralisée dans nos habitudes et nos comportements (de la
publicité quotidienne aux sexshops ou aux Clubs Med); renta-
bilisée bien sûr (aussi bien dans le lucratif commerce de la

¹⁷ En effet, il n'est pas rare d'entendre des parents se déclarant non croyants ou distants face au catholicisme confesser la pertinence de l'éducation éthico-religieuse pour leurs enfants. Des recherches empiriques auprès des parents, notamment de ceux qui s'identifient comme non croyants ou distants, permettraient de vérifier cette assertion et de voir si, comme nous le pensons, il y a là une tendance exprimant une nouvelle attitude face à la confessionnalité scolaire, moins reliée au politique qu'au pragmatisme éducatif.

pornographie que dans la non moins florissante industrie des «guides pratiques» et autres manuels du «bon sexe illustré»), rationalisée de manière utile et pragmatique («faites l'amour et restez minces...»); divulguée, racontée, étalée et scrutée dans ses moindres replis et ses recoins les plus secrets (des courriers du coeur aux lignes ouvertes), notre sexualité semble à vrai dire s'être, en un mot largement *banalisée* [...] ¹⁸.

C'est cette banalisation de la sexualité que la critique fustige et à laquelle on oppose en contrepoint une *quête de sens* :

On peut ainsi par exemple noter, à travers le témoignage de plus d'un «thérapeute de la sexualité» aussi bien que dans tant de confidences quotidiennes, que cette «banalisation» de l'expérience sexuelle est loin d'avoir fait disparaître un certain nombre de «questions fondamentales» au sujet de la sexualité – questions qui, plus encore qu'à celui de la morale (le «bien» et le «mal», le «permis» et le «défendu»), semblent bel et bien ressortir au domaine de la *signification*, et même de la *signification fondamentale* ¹⁹.

On en appelle en effet à une quête de sens et à une éthique de l'altérité plutôt qu'au constructivisme éthique kohlbergien mis en oeuvre dans le projet sexologique uqamien, aussi et surtout à une relativisation du discours scientifique sur la sexualité à qui on veut désormais reconnaître son caractère énigmatique, son pôle mystère plutôt que celui de problème pour reprendre la distinction de G. Marcel, voire pour certains de lieu de l'expérience du sacré. En resituant pleinement la sexualité du côté du «non-logique», c'est-à-dire de ce qui échappe à la rationalité logico-empirique ou strictement instrumentale, on donne le champ libre désormais aux discours «croyants», notamment à celui de l'éthique, bien que certains puissent encore se parer du titre de science. À cet égard, nous avons même évoqué le retour de la «sexosophie» dont les sexologues de la première génération à l'UQAM ont voulu se distancer en optant pour

¹⁸ Guy MÉNARD, *op. cit.*, p. 269.

¹⁹ *Ibid.*, p. 271.

une version scientifique de la sexologie plutôt que cette forme de religion savante dont on a vu l'illustration avec Moreau et Manouvrier. Mais l'incorporation d'une orientation morale, notamment en adoptant la philosophie morale sous-jacente à la théorie kohlbergienne, et l'insertion de la visée anthropologique axée sur la quête de sens avaient déjà introduit les germes de la religion savante et rendu ambiguë cette version scientifique qui par la suite fut directement attaquée .

Cette reconnaissance de la sexualité comme lieu du “croire” et du “pourquoi faire” participe ainsi de ce dépassement des avancées premières de la modernité sexologique qui avait trop mis l'accent sur la sexualité comme lieu du “savoir” et du “comment faire”. Parce que ce dépassement ne se fait pas à la faveur d'un refoulement du référent éthico-religieux mais plutôt à la faveur de son retour, en l'occurrence par la croyance propre à la religion savante, nous pouvons le considérer comme un autre indice de ce que nous nommons post-sécularisation. Notre parcours nous permet donc de broser les traits du champ de la manipulation symbolique relatif à la sexualité dans trois configurations socio-culturelles, celles de la tradition, de la sécularisation et de la post-sécularisation.

Dans la société traditionnelle, le référent religieux commande une morale que gèrent les agents de l'institution religieuse et qui se traduit par le modèle ascétique. Dans la société sécularisée, où dominant les traits de la modernité que traduit le modèle promotionnel, nous avons observé dans un premier temps un processus de sécularisation de l'éthique, une autonomisation de celle-ci par rapport à l'institution religieuse. Le dossier de l'éducation sexuelle et la recomposition du champ sexologique ont mis en perspective les limites de cette sécularisation par le retour en force des valeurs religieuses (religion organisée) et de la quête de sens (religion savante). Les pionniers de la sexologie universitaire se sont vu dépassés sur leur

gauche comme sur leur droite. Comme nouveaux clercs prétendant à la manipulation symbolique, leur auréole a pâli face à des concurrents (théologiens moralistes et sexologues de deuxième génération) qui, à partir de légitimations différentes, se rejoignent pour libérer des contraintes nouvelles suscitées par la libération du tabou de la sexualité. Les modèles ascétique et promotionnel se nouent alors pour développer un troisième modèle qu'exprime merveilleusement le titre d'un livre récent, *Le plaisir chaste*²⁰. L'auteur y montre qu'un nouveau rapport au plaisir est en train de s'instaurer, non pas en retrouvant les interdits d'une prude chasteté d'antan mais par les règles que commande une relation qui se veut authentique et signifiante pour soi et l'autre. Il ne s'agit donc pas d'un retour de la chasteté augustinienne, mais de celle qui veut réenchanter la relation que la sexualité sans complexes de la modernité sexologique avait banalisée. Le point de départ est donc une éthique de l'altérité et une quête de sens que nous considérons comme les deux "piliers" de cette croyance éthico-religieuse caractérisant la post-sécularisation et qui appartiennent à la religion savante.

Comme universitaires, les sexologues, qu'ils soient de la première ou de la deuxième génération, inscrivent donc leur pratique d'enseignement, de recherche et d'expertise dans le paradigme "émancipatoire". Les premiers voulant libérer des contraintes de la tradition, les deuxième, on vient de le signaler, voulant libérer des nouvelles contraintes et illusions de la première libération. Si dans l'ensemble les sexologues ont participé aux transformations du champ de la manipulation symbolique relatif à la sexualité, ils n'en sont pas devenus effectivement les nouveaux clercs tant leur échappe le pouvoir dans ce champ. Nous n'affirmons pas qu'ils n'aient eu aucune

²⁰ Yan de KERORGUEN, *Le plaisir chaste*, coll. «Ciel ouvert», Paris, Autrement, 1984, 211 p.

influence, mais seulement qu'ils n'ont pas réussi à s'imposer. Tant dans l'enceinte universitaire qu'à l'extérieur de celle-ci, nous avons vu que les sexologues ont eu beaucoup de difficultés à se faire reconnaître. Il eut peut-être mieux valu pour eux qu'ils n'apparaissent pas si tôt, car en succédant trop rapidement aux clercs religieux on les a stigmatisés d'un signe de méfiance dont ils n'ont pu se défaire.

Mais, s'ils ont investi aussi rapidement la scène laissée vide par les agents de l'institution religieuse, c'est que non seulement ils avaient des intérêts relatifs au champ de la manipulation symbolique qui se superposaient à des intérêts professionnels (statut universitaire), mais qu'également, ils étaient subjectivement convaincus du bien-fondé de leur démarche, de leur mission socio-culturelle et éducative. Ils croyaient fermement l'heure arrivée pour un grand changement dont ils seraient les éclaireurs, les guides et les interprètes autorisés et légitimes. Leur conviction les fait passer d'abord pour des "prophètes", devenus *ad intra* des "martyrs", et *ad extra* les "prêtres" d'une secte que la religion dominante réussit à marginaliser. Cette analogie des fonctions propres au champ religieux signale le fait que la pratique universitaire participe d'autant plus à la manipulation symbolique que le "bien" concerné a été l'objet traditionnel du discours des agents de l'institution religieuse. Victimes de leur modernité, les sexologues de la première génération sont écartés par une socio-culture qui, aussitôt la modernité déclarée, en appelle à son dépassement. En nous tournant maintenant du côté de la mort et de la thanatologie, nous verrons comment le rapport des thanatologues à la mort éclaire *a contrario* ce qui a fait défaut aux sexologues. Disant cela, nous ne voulons pas signifier qu'ils auraient pu faire autrement, mais plutôt mieux saisir ce qu'ils ont effectivement fait.

11.3 LA THANATOLOGIE : AGENT DE LA POST-SÉCULARISATION.

Un des clichés de la littérature thanatologique est de pointer le tabou que la modernité a créé autour et au sujet de la mort. En se détournant du problème de la mort, les modernes se détournent en même temps du référent religieux par qui la mort prenait sens. De la perte du sens de la mort à celui de la vie, il n'y a qu'un pas qu'illustre ce texte de Max Weber :

Abraham ou les paysans d'autrefois sont morts «vieux et comblés par la vie», parce que celle-ci leur avait apporté au déclin de leurs jours tout le sens qu'elle pouvait leur offrir et parce qu'il ne subsistait aucune énigme qu'ils auraient encore voulu résoudre. Ils pouvaient donc se dire «satisfaits» de la vie. L'homme civilisé, au contraire, placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensées, de savoirs et de problèmes, peut se sentir «las» de la vie et non pas «comblé» par elle. En effet il ne peut jamais saisir qu'une infime partie de tout ce que la vie de l'esprit produit sans cesse de nouveau, il ne peut saisir que du provisoire et jamais du définitif. C'est pourquoi la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa «progressivité» dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification²¹.

Commentant ce texte, Julien Freund rappelle que «la mort prend ainsi une autre signification suivant que nous adhérons à une conception techniciste du monde ou à une conception sapientiale»²² auxquelles peuvent correspondre respectivement les symboliques socio-anthropologiques des modèles promotionnel et ascétique. En voulant défier la mort, la modernité a fait perdre à cette dernière toute signification symbolique qui, selon Baudrillard, n'est pas tant l'indice d'une absence de la mort

²¹ Max WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 79-80.

²² Julien FREUND, «La signification de la mort et le projet collectif», *Archives des sciences sociales des religions*, 89, 1975, p. 39.

dans la culture que la syntaxe même d'une culture mortifère. Le tabou de la mort est en fait moins une défense d'approcher une puissance sacrée que la banalisation, voire la profanisation, de celle-ci en l'intégrant dans l'économie moderne où tout se calcule selon la règle du rendement. D'où cette thanatocratie dénoncée par Ziegler, ce pouvoir qu'exerce la société marchande sur la mort et qui se répercute jusque dans l'idéologie et la pratique médicales.

Le rejet ou l'évacuation de la mort se fait par sa banalisation, par sa mise hors-circuit de l'échange symbolique et c'est cela qui est jugé scandaleux dans le procès de la modernité auquel participe la thanatologie naissante. Le respect de la vie et des vivants passe par le respect de la mort et des mourants. Tel est le programme du mouvement thanatologique et de son fer de lance, le mouvement palliatif dont on rappelle ici l'émergence :

[ils] s'enracinent dans une vigoureuse et parfois douloureuse *prise de conscience du déni de la mort* dans nos sociétés industrialisées. Sur le plan théorique, des historiens, des anthropologues et d'autres analystes de la réalité sociale ont soudainement réalisé à quel point nos sociétés avaient tenté d'oublier la mort et comment notre culture, dominée par une vision trop exclusivement scientifique et technique du monde, était devenue incapable d'intégrer et de penser la mort. [...]

Sur le plan pratique, nous avons brutalement pris conscience que l'apparition massive de la mort dans les murs de l'hôpital avait provoqué, chez le personnel médical et infirmier, un profond malaise et que les malades atteints de maladie mortelle s'y retrouvaient souvent dans des conditions extrêmement pénibles. L'hôpital est donc devenu le lieu par excellence et le symbole même du déni de la mort dans nos sociétés²³.

²³ Thérèse MIRON, Suzanne MONGEAU et Denis SAVARD, «Entre le déni et l'engouement, un espace à maintenir», communication présentée au colloque *S'éduquer à la mort... l'intégrale de la vie*, Congrès de l'ACFAS, 18 mai 1989, Université du Québec à Montréal, texte ronéotypé (11 p.), p. 2-3.

La création d'un programme de formation universitaire en thanatologie à l'UQAM s'inscrit donc dans ce mouvement et cherche plus particulièrement à répondre aux besoins de formation que suscitent les nouvelles pratiques d'accompagnement des mourants. Contrairement à la sexologie, l'institutionnalisation universitaire de la thanatologie n'a soulevé aucune polémique tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'université. En effet, ce qui a fait la pertinence sociale de la thanatologie universitaire à l'UQAM et la légitimité de ceux qui y participent, c'est qu'ils ont saisi et établi dès le départ que ce contre quoi ils engageaient leur lutte était un tout, une vision du monde contre une autre, en ce que leur lutte visait à recréer l'échange symbolique à partir de la mort. Ce faisant, ils ont pleinement reconnu que la mort ne pouvait pas n'être qu'un "objet d'étude" et eux que des "scientifiques". En effet, parce que la mort est pour eux moins un objet d'étude qu'un prétexte à changer la vie, à transformer les conditions du caractère mortifère de la société moderne, ils en ont donc appelé moins à la science qu'à la militance qui, elle, devient l'objet même de leur réflexion et leur principale raison d'être. En découle alors une praxéologie à partir de laquelle sont investigués les référents symboliques que traduisent les deux piliers de la croyance éthico-religieuse post-séculière, la quête de sens et l'éthique de l'altérité. Notre étude du projet thanatologique uqamien dans le chapitre précédent les a particulièrement mises en relief.

En plus, on retrouve même chez les thanatologues de l'UQAM une perception que leur pratique participe explicitement au champ religieux :

Il faut mythologiser pour ne pas pathologiser. La sagesse traditionnelle l'avait compris, en entourant la mort d'un ensemble de rites qui permettaient et encadraient l'expression de la douleur et de l'angoisse, jusque dans leurs aspects indicibles et intolérables. Or tout le monde sait que nous sommes actuellement dans un moment historique où les anciens rites religieux ont perdu de leur crédibilité et donc de leur pouvoir auprès de plusieurs d'entre nous. [...] Les rites

véhiculent toujours un savoir, une sagesse, une vision du monde, un mythe au sens anthropologique du terme, c'est-à-dire une parole fondamentale qui donne sens à l'existence, à la vie et à la mort. Or la vision religieuse du monde qui animait les rites traditionnels a, elle aussi, perdu de son attrait dans les sociétés modernes. Il est toutefois frappant de constater que la dimension spirituelle est une composante importante du discours et des pratiques thanatologiques [...] cette importance donne à penser que le mouvement thanatologique pourra peut-être contribuer, non seulement à la création de nouveaux rites, mais au renouvellement d'une vision spirituelle de l'existence²⁴.

S'inscrivant dans le refus de lectures unidimensionnelles, composant avec l'univers techno-scientifique²⁵ et les référents religieux, participant à l'animation d'un réseau thanatologique, les thanatologues de l'UQAM sont actifs dans la manipulation symbolique relative à la mort et au mourir et témoignent que, par delà la tradition et la modernité, émerge une nouvelle configuration socio-culturelle où ils font figure de nouveaux clercs. En actualisant le travail de la religion en une croyance éthico-religieuse caractérisée par la quête de sens et l'éthique de l'altérité, ils proposent un étalon auquel doivent désormais se mesurer les discours particuliers des religions organisées. Ce n'est pas l'activité pastorale qui englobe la pratique des soins palliatifs mais bien celle-ci qui englobe celle-là. À la tradition dominée par la symbolique chrétienne de la mort et le modèle ascétique, ainsi qu'à la modernité culturelle et le modèle promotionnel qui oblitèrent la mort, succède donc une approche où le sort du mourant devient l'enjeu pour le sens ou le non-sens – tant du point de vue individuel que collectif – et où les thanatologues confessent explicitement leur foi en une vie pleine de sens que la présence et l'accompagnement auprès des mourants leur

²⁴ *Ibid.*, p. 9-10.

²⁵ On peut noter à ce sujet l'article du directeur du programme, F. COUTURIER, «La technique comme destin et liberté», *Dialogue*, 26, 1987, p. 19-42.

permet de découvrir. Cependant, tout autant qu'ils dénoncent le déni de la mort caractéristique de la modernité, les thanatologues de l'UQAM se méfient de l'engouement :

nous voulons ici attirer l'attention sur les dangers d'un discours trop unilatéralement "positif", à la fois narcissique et périlleux, où nous ne sommes pas loin de nous prendre pour des espèces de héros des temps modernes, qui ont le courage et la force d'affronter un monstre... qui n'en est finalement pas un. Cette attitude s'exprime en particulier par tous ces discours à l'eau de rose qui multiplient les clichés sur la mort douce, sereine, paisible, digne et... apprivoisée, clichés qui peuvent constituer des formes subtiles de déni qui banalisent la mort au lieu de la réhabiliter²⁶.

Notre analyse du mouvement thanatologique et du projet thanatologique uquamien nous permet d'avancer que c'est justement la quête de sens jumelée à l'éthique de l'altérité qui leur permet de maintenir cet espace *entre le déni et l'engouement*.

11.4 LA CROYANCE ÉTHICO-RELIGIEUSE DE TYPE SAVANT ET LES SCIENCES HUMAINES

L'étude que nous avons faite nous a permis d'illustrer le double processus auquel renvoie le concept de champ de la manipulation symbolique, c'est-à-dire, la dissolution des frontières traditionnelles du champ religieux et la recomposition du champ éthique, dans les termes de la quête de sens et de l'éthique de l'altérité et de considérer ceux-ci comme les deux "piliers" de la croyance éthico-religieuse de la post-sécularisation.

²⁶ Thérèse MIRON, Suzanne MONGEAU et Denis SAVARD, «Entre le déni et l'engouement, un espace à maintenir», *op. cit.*, p. 5.

Dans une société où le rôle traditionnel des référents religieux s'est estompé, où on ne leur accorde crédit que s'ils ne prétendent pas reprendre ce rôle et où, en plus, les promesses de la modernité se sont transformées en illusions, la post-sécularisation renvoie donc à cette quête de sens d'un sujet éthique qui, selon l'expression de Fernand Dumont, ambitionne de créer :

un univers commun où advienne une compréhension entre les personnes, les groupes et les sociétés. Nous postulons qu'il y a possibilité d'une *universalisation* des valeurs. L'agent de l'universalisation n'est pas un sujet épistémique comme celui de la science; il n'est pas interchangeable comme celui des techniques; il ne se dissimule pas jamais tout à fait derrière ses rôles sociaux. Pour lui, il n'y a pas de situations uniformes; voué à la lecture des conjonctures, il y investit ses désirs et y compromet sa responsabilité. Et, envers autrui, il n'a pas la ressource de l'entraîner par la théorie ou les règles de la méthode : il est obligé d'invoquer un dépassement, celui des valeurs auxquelles il adhère, une transcendance dont il n'est, à la limite, que le témoin. Je parle ici de transcendance, on m'aura compris, non pas nécessairement comme si elle s'identifiait à Dieu, mais comme ce devant quoi l'homme se tient quand il avoue sa finitude, quand il consent à la tâche indéfinie de s'en affranchir²⁷.

Ce sujet éthique est le "croyant" type de la post-sécularisation, en ce que sa quête de sens n'est pas le fruit d'un sujet pensant insulaire mais qu'elle est bien appuyée sur l'autre, le prochain, celui dont les besoins matériels sollicitent d'abord une sollicitude appropriée, et devant qui «je dois être le bienfaiteur, et comme le dit Emmanuel Lévinas, me prévaloir de plus d'obligation que de droits» ainsi que l'explicite ce commentaire de la théologienne France Quéré²⁸. Celle-ci poursuit cette réflexion sur

²⁷ Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, coll. «Positions philosophiques», Montréal, l'Hexagone, 1987, p. 185. Le chapitre d'où provient la citation a également été publié sous le titre «Situation de l'éthique», dans *Actes du colloque. L'éthique à venir...*, op. cit., p. 9-20.

²⁸ France Quéré, «Éloge de Saint Thomas», dans, *L'éthique corps et âme, Autrement* no 93, octobre 1987, p. 216.

l'éthique de l'altérité en mentionnant que ce n'est pas «la seule faiblesse d'autrui qui inspire nos devoirs éthiques, [mais que] c'est la grandeur d'une dette devant laquelle nous nous déclarons insolvable»²⁹. Enfin, l'autre, rappelle-t-elle, nous renvoie à l'être :

Autrui, plus que moi, me fait pressentir autre chose que les espèces physiques sous lesquelles il apparaît. Déjà seul avec moi-même, je me reconnais une dignité de sujet pensant qui m'élève au-dessus des conditionnements qui déterminent ma pensée. Mais l'autre m'offre encore un meilleur témoignage de la souveraineté d'être qui l'habite. [...] Par cette capacité qu'il a de m'étonner, il est le symbole d'une étrangeté que je ne saurai capturer ni dans les pièges de la haine ni dans les rêves de l'amour. Aimé ou meurtri, il demeure en son mystère, situé sur un horizon ultime où tremble une transcendance. [...] L'éthique redevient source de la métaphysique³⁰.

D'inspiration lévinassienne, cette éthique de l'altérité se présente comme une «philosophie première»³¹ que partagent de plus en plus tant ceux qui se réclament d'une religion organisée, par exemple les théologiens moralistes, que ceux qui se situent à l'extérieur de celle-ci et dont Claude Javeau nous a donné l'exemple à la fin du précédent chapitre.

Si les années soixante-dix étaient apparues au yeux de plusieurs comme le fossoyeur du sentiment religieux et de l'éthique, il semble que les années quatre-vingt, par le biais du paradigme de l'altérité et de la quête de sens, les «ressuscitent» et que le champ des sciences humaines constitue un lieu privilégié de ce déploiement. L'éthique, nouveau socle de la métaphysique et par conséquent de la religion savante, y

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 216-217.

³¹ René SIMON, «L'éthique, philosophie première ou le statut de l'éthique chez Lévinas», *Les cahiers éthicologiques de l'UQAR*, janvier 1986, no 12, p. 111-117.

est devenue un passage obligé. En effet, au nom d'un savoir au service de l'humain, de nombreuses pratiques universitaires (sciences humaines et sociales) s'inscrivent dans ce paradigme porteur de la croyance éthico-religieuse post-séculière. La parution récente de trois ouvrages en témoigne. Ceux-ci pointent le fait que les sciences humaines font plus que de jouer une fonction éthique, c'est-à-dire être des pratiques émancipatoires, en ce qu'elles deviennent le lieu même de l'éthique. Dans *Social science as moral inquiry*, les responsables de ce collectif l'introduisent en signalant trois implications d'une telle considération :

The first is the question of what happens to the character of the various disciplines and, to the idea of disciplines. The second implication is that recognition of the ethical dimension of social inquiry necessarily alters the underlying assumptions of a science no longer securely based on a natural science model and raises the questions of whether social science is still science once it is viewed as also being moral inquiry. Finally, the third implication covers a host of issues surrounding the role of social science in social policy raised by this way of thinking³².

Dans l'introduction de *Basic principles for social science in our time*, Kenneth Westhues énonce «l'engagement moral» comme l'un de ces principes :

But a worthy practice of social science requires more than this, more than a review of options available, more than a relativistic stance. The second cardinal principle offered here is to become morally engaged, to cultivate not just knowledge but wisdom, not only awareness of alternatives but judgment as to which of them is best here and now. [...] Moral engagement does not therefore mean sanctimonious adherence to the norms prevailing in today's world. It means joining others in the critical work of deciding which of these norms should be retained and which replaced in tomorrow's world³³.

³² Norma HAAN, Robert N. BELLAH, Paul RANIBOW, William M. SULLIVAN, *Social science as moral inquiry*, New-York, Columbia University Press, 1983, p. 8.

³³ Kenneth WESTHUES, «Context and introduction : the social fact», dans *Basic*

Enfin, Alain Caillé propose dans *Splendeurs et misères des sciences sociales* un nouveau paradigme où ces sciences seraient reconnues comme une «une forme moderne de l'éthique»³⁴ :

Lâchons donc le grand mot. Si l'objet de ce qu'il est convenu d'appeler les sciences de la Nature est la Nature, *l'objet des sciences sociales, ou humaines comme on voudra, ne peut être que la morale*, c'est-à-dire l'étude des divers systèmes de valeurs inhérents aux différents modes d'être ensemble. Et l'étude aussi bien, puisque les sciences sociales ne peuvent se dispenser d'être auto-réflexives, des valeurs qu'elles incarnent et développent comme des modes d'existence sociale qui les rendent possibles et ceux qu'elles appellent à naître. [...] À parler ainsi de sens, de vérité et de morale, n'opère-t-on pas un colossal retour en arrière, ne vise-t-on pas à annuler et à dénier la pulsion à la fois inexorable et libératrice qui a poussé les sciences sociales à conquérir leur indépendance par rapport à la philosophie? La marche en arrière que nous semblons suggérer constituerait, de surcroît, un retour vers une philosophie de la pire espèce, celle qui se mêle de donner des leçons de morale et qui, Dieu merci, n'a plus cours depuis belle lurette. Au fond, nous viserions à transformer les sciences sociales en une forme de religion, ce qu'elles commençaient à peine à cesser d'être. À ceci, il serait facile de répondre qu'il s'agit d'autant moins de métamorphoser les sciences sociales en religion ou en philosophie que, même dans leurs dimensions les plus positivistes, elles n'ont jamais arrêté de fonctionner comme telles. [...] Notre trait peut sembler appuyé mais, à la réflexion, il n'est qu'à peine forcé. Après tout, il est peu vraisemblable que les grandes religions qui accompagnent le devenir de l'humanité aient été rigoureusement vides de sens et d'utilité, et, moins vraisemblablement encore, que ce sens et cette fonction aient disparu comme par enchantement avec l'avènement de la modernité³⁵.

Cette longue citation, ainsi que les précédentes, illustre sans faux-fuyants que la pratique universitaire en sciences humaines et sociales peut être un haut lieu de la

principles for social science in our time, Waterloo (Ontario), University of St. Jerome's College Press, 1987, p. 21-22; 24.

³⁴ Alain CAILLÉ, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*, coll. «Pratiques sociales et théories», Genève, Librairie Droz, 1986, p. 77.

³⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

manipulation symbolique et que, en conséquence, ses adeptes peuvent être considérés comme nouveaux clercs d'une religion savante dont la croyance éthico-religieuse forgée par la quête de sens et l'éthique de l'altérité relève de la post-sécularisation, ainsi que nous avons pu le dire de la thanatologie et des thanatologues de même que pour la sexologie critique de la modernité.

CONCLUSION

Suivant un chapitre où ont été présentés les principaux éléments de synthèse auxquels nous a conduit l'analyse de l'émergence et du développement de la sexologie et de la thanatologie, cette conclusion veut surtout jeter un regard rétrospectif sur l'ensemble de la démarche et vérifier dans quelle mesure celle-ci a réussi à se maintenir sur les rails que nous avons fixés au départ. Dans l'introduction, nous indiquions en effet que cette étude s'inscrivait dans le sillage des interrogations et recherches actuelles sur les rapports entre religion et modernité, plus particulièrement du point de vue de la sociologie de la religion où la redéfinition même du terme *religion* est en jeu et où se manifeste l'importance de considérer un troisième terme, celui de l'*éthique*.

C'est donc dans cette perspective que nous avons choisi et justifié (ch. 1) l'utilisation de la notion de *champ de la manipulation symbolique*. L'analyse que nous avons faite des mouvements sociaux et pratiques universitaires constituant les champs de la sexologie et de la thanatologie nous permet maintenant d'en apprécier l'opérativité et la valeur heuristique. Cette notion nous a en effet permis de mettre en lumière le travail éthico-religieux dans une socio-culture où les frontières traditionnelles des champs religieux et éthique ne tiennent plus et, dès lors, de nous faire entrevoir le champ où œuvrent de nouveaux clercs. Combinée à la théorie du changement social mise en œuvre par Rémy, Servais et Voyé – dont nous avons retenu plus particulièrement les concepts de *modèles ascétique et promotionnel* comme catégories idéal-typiques de symboliques socio-anthropologiques – cette notion de champ de la manipulation symbolique a donc été pertinente et valide pour permettre la

description des transformations d'ordre socio-culturel. Cependant, nous avons fait appel à une autre approche théorique pour identifier le contenu de la nouvelle croyance mise en place. À ce titre, l'approche parétienne dont Roger Lapointe est le premier à systématiser la portée et à faire valoir la fécondité heuristique pour l'étude scientifique de la religion et de la morale nous est apparue des plus pertinente et l'interprétation que nous avons établie au chapitre 11 en illustre l'opérativité.

De ce double point de vue théorique, notre étude participe ainsi au travail sociologique contemporain où, comme au tout début de la sociologie, l'élucidation des rapports entre religion, éthique et modernité se pose avec acuité.

En ce qui concerne la société québécoise, et par delà les clichés que véhicule trop souvent l'expression *nouveaux clercs*, l'analyse des dossiers que nous avons établis à propos de la sexologie et de la thanatologie nous a conduit à considérer les sexologues comme des nouveaux clercs *sans pouvoir* et les thanatologues comme des nouveaux clercs dont la légitimité sociale ne cesse de croître. Par delà l'échec et le succès des uns et des autres, nous avons souligné que du lieu de leur pratique, en l'occurrence la pratique universitaire en sciences humaines, ils participent à la mise en œuvre et à la mise en circulation d'une croyance éthico-religieuse que nous estimons "exemplaire" de la *post-sécularisation*. Cette dernière notion, que somme toute nous avançons avec prudence, mérite cependant voix au chapitre pour désigner à tout le moins le fait que la sécularisation dure et pure «ne sera jamais totale»¹ et qu'un certain réenchantement

¹ Prenant acte d'une affiliation encore élevée aux églises et sectes, d'un seuil de pratique religieuse stabilisé autour de 20%, de la religiosité du renouveau charismatique ou de type oriental, R. Lapointe conclut ceci : «L'interprétation la plus plausible de cet ensemble complexe de données me semblerait être que la sécularisation de la société ne sera jamais totale et qu'une minorité lui résistera toujours», *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la*

passer par la *quête de sens* et l'*éthique de l'altérité* dont les praticiens en sciences humaines, ainsi que nous pensons l'avoir démontré pour les sexologues et les thanatologues, paraissent être les nouveaux clercs.

BIBLIOGRAPHIE

1. OUVRAGES GÉNÉRAUX.

BALANDIER, Georges, *Le détournement. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, 269 p.

BARNES, John H., *The social reality of ethics. The comparative analysis of moral codes*, Routledge & Kegan Paul, 1972, 452 p.

BERGER, Peter et Thomas LUCKMANN «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives de sociologie des religions*, vol. 12, no 23, 1967, p. 117-123.

BODART, Josianne, «Modernité et néo-clercs. À partir de l'image de soi du travailleur social», *Social Compass*, XXXIX/4, 1982, p. 283-295.

BOURDIEU, Pierre, «Genèse et structure du champ religieux» *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3, 1971, p. 295-334.

BOURDIEU, Pierre, «Le marché des biens symboliques», *L'Année sociologique*, vol. 22, 3^e série (1971), Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 49-126.

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, 269 p.

BOURDIEU, Pierre, «La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison», *Sociologie et sociétés*, vol. VII, no 1, 1976, p. 91-117; repris sous le titre «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1976, 2/3, p. 88-104.

BOURDIEU, Pierre, «Le pouvoir symbolique», *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, vol. 32, no 3, 1977, p. 407-411.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, coll. «Le sens commun», Paris, Éditions de Minuit, 1980, 477 p.

BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 270 p.

BOURDIEU, Pierre, *Homo Academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, 302 p.

BOURDIEU, Pierre, «Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique», dans CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, dans *Les nouveaux clercs : prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, coll. «Histoire et société», no 6, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 255-261; repris sous le titre «La dissolution du religieux», dans P. BOURDIEU, *Choses dites*, «Le sens commun», Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 117-123.

BOURDIEU, Pierre, *Choses dites*, coll. «Le sens commun», Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, 231 p.

BUSINO, Giovanni, «Aux origines du structuralisme génétique, V. Pareto», *Recherches sociologiques*, vol. V, no 2, décembre 1974, p. 262-281.

CAILLÉ, Alain, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*, coll. «Pratiques sociales et théories», Genève, Librairie Droz, 1986, 411 p.

CAMPICHE, Roland J., «Une approche sociologique du champ religieux», *Revue Théologique et de philosophie*, 120, 1988, p. 123-136.

CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, coll. «Sciences humaines et religion», Paris, Éditions du Cerf, 1982, 260 p.

COLLECTIF, «Société moderne et religion : autour de Max Weber», numéro thématique des *Archives des sciences sociales des religions*, 61/1, (janvier-mars) 1986.

COLLECTIF, «Les Églises et la modernité en Europe occidentale», numéro thématique de *Social Compass*, XXXIV/2-3, 1987.

CORPERT, O., «Les charmes discrets de la sociologie. Bourdieu, Touraine, Morin», *Études*, 1985, no 362, p. 641-654.

COUTURIER, Fernand, «La technique comme destin et liberté», *Dialogue*, 26, 1987, p. 19-42.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur en Occident. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

DOMENACH, Jean-Marie, *Approches de la modernité*, École polytechnique, Paris, 1986, 208 p.

DUCLOS, Denis, «Projet éthique et positivisme dans la démarche sociologique de Durkheim», *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXX, 1981, p. 85-100.

DUMAS, Brigitte, «Philosophy and sociology in Quebec : a socio-epistemic inversion», *Canadian journal of sociology / Revue canadienne de sociologie*, 12, (1-2), 1987, p. 111-133.

DUMONT, Fernand, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 369 p.

DUMONT, Fernand, *Le sort de la culture*, coll. «Positions philosophiques», Montréal, L'Hexagone, 1987, 333 p.

FALARDEAU, Jean-Charles, «Qu'est-ce que la sociologie», *Culture*, vol. X, no 3, sept. 1949, p. 250-261.

FOURNIER, Marcel, «Les sciences sociales en procès», dans *Les enjeux du progrès* (sous la dir. de A. CAMBRIOSIO et de R. DUCHESNE), Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1984, p. 313-335.

FOURNIER, Marcel, «Essai en sociologie : littérature sociale et luttes politiques au Québec», dans *L'essai et la prose d'idées au Québec* (sous la dir. de P. WYCZYNSKI, F. GALLAY, S. SIMARD), coll. «Archives des lettres canadiennes», tome VI, Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa, Montréal, Fides, 1985, p. 143-179.

FOURNIER, Marcel, (en coll. avec Michel TREPANIER), «La sociologie dans tous ses états», *Recherches sociographiques*, XXVI, no 3, 1985, p. 416-443.

FREUND, Julien, «Rationalisation et désenchantement», *L'Année sociologique*, vol. 35, 1985, p. 327-348.

HAAN, Norma, Robert N. BELLAH, Paul RANIBOW, William M. SULLIVAN, (eds), *Social science as moral inquiry*, New-York, Columbia University Press, 1983, 392 p.

HERVIEUX-LÉGER, Danièle, *Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, 355 p.

HERVIEUX-LÉGER, Danièle, «Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse», *Archives des sciences sociales des religions*, 1987 63/1 (janvier-mars), p. 11-30.

HERVIEUX-LÉGER, Danièle, compte-rendu de *Les nouveaux clercs(...)*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, 63/2, 1987, p. 308.

ISAMBERT, François-André, «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, XVII, 1976, p. 573-589.

ISAMBERT, François-André et Paul LADRIERE «Pour une sociologie de l'éthique», *Revue française de sociologie*, XIX, 1978, p. 323-339.

ISAMBERT, François-André, «Le retour de l'éthique : fait de post-sécularisation?», dans *Sécularisation et religion : la persistance des tensions*, Actes de la XIX^e Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Lausanne, 1987, p. 13-22.

JAVEAU, Claude, *Leçons de sociologie*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, 282 p.

JEANNNIERE, Abel, «Une modernité désabusée», *Projet*, janv.-fév. 1986, no 197, p. 82-93.

LADRIERE, Paul, «Éthique et pouvoir religieux dans le domaine de la reproduction humaine», *Social Compass*, XXXI, no 2-3, 1984, p. 247-258.

LADRIERE, Paul, «Sciences de la vie, éthique et religion» dans *Religion et modernité : survie ou réveil?*, Actes de la XVIII^e Conférence internationale de sociologie des religions (C.I.S.R.), Louvain-La-Neuve, 1985, p. 77-91.

LADRIERE, Paul «La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité», *Archives des sciences sociales des religions*, 1986, 61/1 (janvier-mars), p. 105-125.

LADRIERE, Paul, «L'appel à la loi naturelle : le cas de la procréation assistée» dans *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxies depuis Vatican II*, (sous la dir. de P. LADRIERE et René LUNEAU), Paris, Le Centurion, 1987, p. 258-277.

LAGADEC, Claude, *La morale de la liberté. Ses bases biologiques*, Longueuil, Le Préambule, 1984, 213 p.

LAPOINTE, Roger, *Socio-anthropologie du religieux. 1. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Droz, 1988, 258 p.

LAROUCHE, Jean-Marc, «La sociologie de l'éthique selon Vilfredo Pareto», *Les cahiers éthnologiques de l'UQAR*, janvier 1986, no 12, p. 121-151.

LAROUCHE, Jean-Marc, «Éthique et socialité : repères pour une lecture sociologique», *Actes du colloque. L'éthique à venir : une question de sagesse? Une question d'expertise?*, Rimouski, Éditions du Groupe de recherche Ethos, 1987, p. 447-452.

LAROUCHE, Jean-Marc, «L'expérience éthique : du devoir-être au vouloir-vivre. Une lecture sociologique», dans *Regroupement interuniversitaire pour l'étude de la religion (R.I.E.R.), Cahier de recherche*, no 4, automne 1987, p. 101-108.

LECONTE, Jean-Pierre, «Ethos culturel et différenciations sociales» dans *Initiation à la pratique de la théologie, tome 4 : Éthique*, (sous la dir. de B. LAURET et F. REFOULÉ), Paris, Cerf, 1983, p. 92-108.

LEMIEUX, Raymond, «Morale et éthique : l'enjeu de la coexistence», *Actes du colloque. L'éthique à venir : une question de sagesse? Une question d'expertise?*, Rimouski, Éditions du Groupe de recherche Ethos, 1987, p. 329-342.

LEMIEUX, Raymond, «Pastorale, science, université», dans *Les études pastorales : une discipline scientifique? Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 8, 1987, p. 27-63.

LEMIEUX, Raymond, «Les défis contemporains de l'enseignement religieux», dans *Le défi de l'enseignement religieux. Problématiques et perspectives*, (sous la dir. de Marcel AUBERT, Micheline MILOT et Réginald RICHARD), *Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 9, Groupe de recherches en sciences de la religion, Université Laval, 1988, p. 227-238.

LIDZ, Victor M., «Secularization, ethical life and religion in modern societies» dans *Religious change and continuity. Sociological perspectives*, ed. by H. M. Johnson, The Jossey-Bass social and behavioral sciences series, 1979, p. 191-217.

LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 109 p.

MARTEL, Gilles, «Pour une sociologie de la vie morale et de ses transformations», *Science et Esprit*, XXXII/2, 1980, p. 199-208.

NADEAU, Jean-Guy, «Morale cléricale-morale laïque. Le rapport à l'expérience dans leur discours et leur élaboration», dans *Relations clercs-laïcs. Analyse d'une crise. Cahiers d'études pastorales*, no 1, Montréal, Fides, 1985, p. 233-266.

OGIEN, Albert, «La pratique du sens. La notion de pratique chez Pierre Bourdieu et Harold Garfinkel», *Revue européenne des sciences sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*, XXIII, 1985, no 71, p. 169-217.

PRADES, José A., *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, coll. «Sociologie d'aujourd'hui», Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 336 p.

QUELQUEJEU, Bernard, «Ethos historiques et normes éthiques» dans *Initiation à la pratique de la théologie, tome 4 : Éthique*, (sous la dir. de B. LAURET et F. REFOULÉ), Paris, Cerf, 1983, p. 71-91

QUÉRÉ, France, «Éloge de Saint Thomas», dans *L'éthique corps et âme, Autrement*, no 93, octobre 1987, p. 211-217.

RÉMY, Jean, «Faute et culpabilité dans la perspective sociologique», *Concilium*, no 61, 1971, p. 11-23.

RÉMY, Jean, Liliane VOYÉ et Émile SERVAIS, *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, tome 1 : *Conflits et transaction sociale*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1978, 383 p.; tome 2 : *Transaction sociale et dynamique culturelle*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1980, 347 p.

RÉMY, Jean, «Sociologie de la morale. Questions et hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale», *Recherches de sciences religieuses*, 70, 1982, p. 75-108.

RÉMY, Jean, «Vie quotidienne, production de valeurs et religion», *Social Compass*, XXXIX/4, 1982, p. 267-281.

RÉMY, Jean, «Cléricature : conflits de légitimité entre savoirs religieux et savoirs exogènes», CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, dans *Les nouveaux clercs : prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, coll. «Histoire et société», no 6, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 43-61.

ROLLIN, Francis, «Logique de la loi ou logique de la foi», *Le Supplément*, no 132, fév. 1980, p. 56-66.

SAVARY, Claude, «La philosophie et la sociologie et leur rapport à la culture», *Recherches sociographiques*, vol. XXIII, no 1-2, janv.-avril 1982, p. 75-94.

SÉGUY, Jean, «Max Weber et la sociologie historique des religions», *Archives de sociologie des religions*, 33, 1972, p. 71-104.

SIMON, René, «L'éthique, philosophie première ou le statut de l'éthique chez Lévinas», *Les cahiers éthicologiques de l'UQAR*, janvier 1986, no 12, p. 111-117.

TERRENOIRE, Jean-Paul, «Approche théorique du champ éthique», *L'Année sociologique*, vol. 30, 1979-80, p. 57-75.

TURMEL, André, «Universitaires et intellectuels», *Recherches sociographiques*, sept.-déc. 1982, vol. XXIII, no 3, p. 387-403.

VINCENT, Gilbert, «Avant-propos» et «Introduction : sociologie de la cléricature : objets et problèmes», dans *Les nouveaux clercs : prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, coll. «Histoire et société», no 6, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 7-10 et 11-40.

VOLANT, Éric, *Des Morales. Crises et impératifs*, coll. «Notre temps», no 32, Montréal, Éditions Paulines, 1985, 245 p.

WEBER, Max, *Économie et société*, tome 1, Paris, Plon, 1971, 650 p.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, 184 p.

WESTHUES, Kenneth, «Context and introduction : the social fact», dans *Basic principles for social science in our time*, Waterloo (Ontario), University of St. Jerome's College Press, 1987, p. 1-36.

WHIMSTER, Sam & Scott LASH (eds), *Max Weber, rationality and modernity*, London, Allen & Unwin, 1987, 394 p.

WILLIAMS, John R., *Biomedical ethics in Canada*, The Edwin Mellen Press, Lewiston / Queenston, 1986, 193 p.

2. SOCIO-CULTURE QUÉBÉCOISE.

BERTRAND, Denis, *Profil organisationnel de l'UQAM. Approche théorique et étude comparée*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987, 123 p.

CARON, Anita, Claudette LASERRE et autres, *La famille québécoise : institution en mutation?*, Montréal, Fides, 1985, 222 p.

DANDURAND, Renée B., (sous la dir. de), *Couples et parents des années quatre-vingt*, coll. «Questions de culture», Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1987, 284 p.

DUCHESNE, Raymond, «Historiographie des sciences et des techniques au Canada», *Revue d'histoire d'Amérique française*, XXXV, p. 193-216.

DUSSEAUT, Gabriel, «La religion de l'ordre, et après?», *Relations*, décembre 1972, p. 330-334.

FORTIN, Andrée, (avec la coll. de D. DELAGE, J.-D. DUFOUR, L. FORTIN), *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987, 225 p.

FOURNIER, Marcel, «Culture et politique au Québec», *Canadian journal of sociology / Revue canadienne de sociologie*, vol. 12, no 1-2, 1987, p. 64-82.

FOURNIER, Marcel, «L'institutionnalisation des sciences sociales au Québec», *Sociologie et sociétés*, vol 5, no 1, mai 1973, p. 27-57.

FOURNIER, Marcel, «La sociologie québécoise contemporaine», *Recherches sociographiques*, vol XV, no2-3, 1974, p. 167-199.

FOURNIER, Marcel, «Le champ scientifique québécois : structure, fonctionnement et fonctions» (en collaboration avec A. GERMAIN, Y. LAMARCHE, L. MAHEUX), *Sociologie et sociétés*, vol. 7, no 1, janv-avril 1975, p. 119-132.

FOURNIER, Marcel, «Les conflits de disciplines : philosophie et sciences sociales au Québec :1920-1960», dans C. Panaccio, P. A. QUINTIN, *Philosophie au Québec*, coll. «L'univers de la philosophie», no 5, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 207-236.

FOURNIER, Marcel, (en coll. avec Gilles HOULE), «La sociologie québécoise et son objet : problématique et débats», *Sociologie et sociétés*, vol. XII, no 2, oct. 1980, p. 21-43.

FOURNIER, Marcel, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 240 p.

GAGNON, Serge, «Morales d'hier et d'aujourd'hui», dans Benoît LACROIX et Jean SIMARD, *Religion populaire, religion de clercs?*, coll. «Culture populaire» no 2, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 80-93.

HAMELIN, Jean et Jean-Paul MONTMIGNY, «Mutation de la société québécoise 1939-1976. Temps, ruptures et continuités», *Idéologies au Canada Français 1940-1976*, t. 1, coll. «Histoire et sociologie de la culture» no 12, Institut supérieur des sciences humaines, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981, p. 33-67.

HAMELIN, Jean, et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. T. 1. Le 20^e siècle, de 1898 à 1940*, Montréal, Boréal-Express, 1984, 505 p.

HAMELIN, Jean, *Histoire du catholicisme québécois. T. 2. Le 20^e siècle, de 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal-Express, 1984, 425 p.

LAMONDE, Yvan, et Esther TRÉPANIER, *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986, 240 p.

LÉVESQUE, Andrée, *La norme et les déviantes. Des femmes au Québec pendant l'entre-deux-guerres*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1989, 232 p.

McROBERTS, Kenneth et Dale POSTGATE, *Développement et modernisation du Québec*, Montréal, Boréal-Express, 1983, 350 p.

MONET-CHARTRAND, Simonne, *Ma vie comme rivière. Récit autobiographique 1.1919-1942*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1981, 292 p.

MONET-CHARTRAND, Simonne, *Ma vie comme rivière. Récit autobiographique 2. 1939-1949*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1981, 357 p.

MOREUX, Colette, *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1982, 454 p.

MOREUX, Colette, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1968, 485 p.

PARÉ, Simone, «Valeurs, attitudes et comportements religieux des aînés du Québec», *Éléments de gérontologie*, sous la dir. de Maurice AUMOND, Montréal, 1982, p. 103-122.

PELLETIER-BAILLARGEON, Hélène, «Simonne et Michel Chartrand, trente ans du Québec», *Maintenant*, oct. 1971, no 109, p. 260-284.

RENAUD, Gilbert, *À l'ombre du rationalisme. La société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, coll. «Recherches et documents», Montréal, Éditions Saint-Martin, 1984, 278 p.

ROULEAU, Jean-Paul, «La production du *Catéchisme catholique*, édition canadienne (1951). Une première tentative d'adaptation du discours de l'Église et du catholicisme québécois et canadien-français à la culture moderne», dans *Une inconnue de l'histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*, (sous la dir. de R. BRODEUR et J.-P. ROULEAU), Sainte-Foy, Éditions Anne Sigier, 1986, p. 315-353.

TURCOTTE, Paul-André, *L'éclatement d'un monde : les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.

TURCOTTE, Paul-André, *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Bellarmin, Montréal, 1988, 220 p.

VOISINE, Nive, «Le catéchisme de 1888 : victoire de l'uniformité ou compromis circonstanciel?», dans *Une inconnue de l'histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*, (sous la dir. de R. BRODEUR et J.-P. ROULEAU), Sainte-Foy, Éditions Anne Sigier, 1986, p. 279-302.

3 SEXUALITÉ ET SEXOLOGIE.

3.1 Documents administratifs de l'UQAM.

BERGERON, André, «Lettre à M. Guy David», 14 mars 1973, déposée en annexe au *Procès-verbal de la 78^e assemblée régulière de la Commission des Études*, Archives de l'UQAM CE-78-XIIa, p. 210-211.

BUREAU D'ÉTUDES, «Proposition de départementalisation présentée par le section sexologie en décembre 1971 au vice-recteur à l'enseignement et recherche», résumé-synthèse préparé par le bureau d'études le 28 février 1972 et déposé en annexe au *Procès-verbal de la 70^e réunion de la Commission des études*, Archives de l'UQAM CE-70-VII, (p. 158-194), 35 p.

BUREAU DE LA RECHERCHE INSTITUTIONNELLE DE L'UQAM, *La population étudiante de l'UQAM. Statistiques 1969-1975. Inscriptions par programmes*, 1976.

BUREAU, Jules, «Lettre aux commissaires de la Commission des études de l'UQAM», 5 mai 1972, présentation du document «Interrogations et réponses», 6 p., Archives de l'UQAM CE-70-VII d, p. 310-316.

BUREAU, Jules, «Lettre aux membres de la commission des études de l'UQAM», 28 avril 1972, Archives de l'UQAM CE-70-VII d.

COMMISSION DES ÉTUDES (UQAM), *Procès-verbal de la 80^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM, tenue le 5 juin 1973*, Archives de l'UQAM CE-80, p. 22-26.

COMMISSION DES ÉTUDES (UQAM), *Procès-verbal de la 88^e assemblée régulière de la Commission des Études, tenue le 5 mars 1974*, Archives de l'UQAM CE-88, p. 29-35.

COMMISSION DES ÉTUDES (UQAM), *Procès-verbal de la 79^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM, tenue le 1er mai 1973*, Archives de l'UQAM CE-79, p. 13-14.

COMMISSION DES ÉTUDES DE L'UQAM, *Procès-verbal de la soixante-dixième assemblée régulière de la Commission des études de l'Université du Québec à Montréal, tenue les mardi 2 mai et 9 mai 1972*, Archives de l'UQAM CE-70, p. 16-27.

DAVID, Guy, «Lettre à M. André Bergeron», 19 mars 1973, déposée en annexe au *Procès-verbal de la 78^e assemblée régulière de la Commission des Études*, Archives de l'UQAM, CE-78-XII, p. 203-208.

DÉPARTEMENT DE SEXOLOGIE, «Projet de programme de maîtrise en sexologie», avril 1975, p. 2, déposé en annexe au *Procès-verbal de la 99^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM*, Archives de l'UQAM CE-99-XII, p. 92-97 + annexes.

DÉPARTEMENT DE SEXOLOGIE, «Projet du nouveau programme de maîtrise en sexologie», novembre 1977, déposé en annexe au *Procès-verbal de la 119^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM*, Archives de l'UQAM CE-119-XI, p. 153-169.

LECLERC, Michel, «Analyse de la proposition de départementalisation présentée par la section sexologie en décembre 1971», Bureau d'étude du vice-rectorat à l'enseignement et à la recherche, 26 avril 1972, Archives de l'UQAM CE-70-VIIa, (p. 232-235), 4 p.

MODULE DE SEXOLOGIE (UQAM), *Rapport du comité de recherche du module de sexologie*, novembre 1970, p. 1-6.

MODULE ÉDUCATION-SEXOLOGIE (UQAM), *Rapport du comité ad hoc sur le programme*, juin 1973, 161 p. + annexes.

MODULE ÉDUCATION-SEXOLOGIE, «Nouveau programme à profils multiples en sexologie (premier cycle)», 30 janvier 1974, en annexe au *Procès-verbal de la 88^e assemblée régulière de la Commission des Études de l'UQAM*, 5 mars 1974, *Archives de l'UQAM CE-88-IX*, p. 403-508.

PROFESSEURS DE LA SECTION SEXOLOGIE, «Réponse au document présenté par le Bureau d'études sur la proposition de départementalisation de la sexologie», 25 avril 1972, déposé en annexe au *Procès-verbal de la 70^e réunion de la Commission des études*, *Archives de l'UQAM CE-70-VIIc* (p. 287-301), 14 p.

SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DE L'UQAM, *Règlement des études de premier cycle*, *Règlement no 5*, septembre 1987, 65 p.

SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DE L'UQAM, *Règlement général de régie interne*, *Règlement no 2*, septembre 1983, 37 p.

3.2 Articles de presse.

ANONYME, «La sexologie, une science indispensable que devraient posséder tous les enseignants», *Le Devoir*, 19 mai 1967, p. 11.

BELLEMARE, Pierre, «Des parents scandalisés par le projet du MEQ», *La Presse*, 12 janvier 1981, p. B-4.

BOIVIN, Aldéric, André de VRIENT, Paul MARMET et Alphonse SAINT-JACQUES, «Lettre aux évêques du Québec concernant l'éducation sexuelle», *La Presse*, 6 janvier 1981, p. A-6.

CHALVIN, Solange et Renée ROWAN, «Épilogue à l'enquête sur la sexualité des jeunes montréalais de 16-18 ans», *Le Devoir*, 27 sept. 1969, p. 20.

CHALVIN, Solange, «Création à Montréal d'un Institut de sexologie et d'études familiales», *Le Devoir*, 2 avril 1966, p. 14.

CHALVIN, Solange, «Un teach-in prend l'allure d'un cours magistral sur la sexualité», *Le Devoir*, 12 mars 1970, p. 9.

COMITÉ DE L'ÉDUCATION DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, «Une approche pastorale de l'éducation sexuelle», *Le Soleil*, 14 mai 1971, p. 7.

DAGENAIS, Angèle, «L'éducation sexuelle à l'école : le projet déplaît à la CEQ mais non aux parents», *Le Devoir*, 16 juin 1982, p. 4.

DAGENAIS, Angèle, «Le programme d'éducation sexuelle. La dernière version contient des "lacunes graves" (CSF)», *Le Devoir*, 4 août 1982, p. 2.

DAGENAIS, Angèle, «Les parents catholiques condamnent le programme d'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 6 mars 1981, p. 7.

DES RIVIERES, Paule, «Le projet d'éducation sexuelle du MEQ suscite l'inquiétude des parents», *Le Devoir*, 15 janvier 1981, p. 13.

DUBUC, Jean-Guy, «Un nouveau programme d'éducation sexuelle», *La Presse*, 26 janvier 1981, p. A-6.

DUBUC, Jean-Guy, «Le cours d'éducation sexuelle : les parents avant les enfants», *La Presse*, 31 janvier 1981, p. A-6.

DURAND, Guy, «Les exigences d'un programme d'éducation sexuelle», *La Presse*, 27 avril 1981, p. A-6.

FLAMAND, Jacques, «En marge d'un livre récent. La médiation sexuelle : un livre neuf», *Le Devoir*, 15 décembre 1969, p. 4.

FOREST, François, «Des chétiens jugent amoral le projet d'éducation sexuelle», *La Presse*, 24 janvier 1981, p. A-6.

GIRARD-SOLOMITA, Monique, «Les sexologues se réjouissent du programme d'éducation du MEQ», *Le journal de Montréal*, 19 janvier 1981, p. 23.

LAMBERT, Bernard, o.p., «Le programme en éducation sexuelle : trop informatif, insuffisamment formateur», *Le Devoir*, 18 mars 1981, p. 11.

PROULX, Jean-Pierre, «Le débat sur l'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 31 janvier 1981, p. 16.

PROULX, Jean-Pierre, «Le drame de la sexologie», *Le Devoir*, 21 janvier 1982, p. 6.

PROVOST, Gilles, «Quand elle parle de sexualité, la mère risque fort de n'être plus écoutée», *Le Devoir*, 25 sept. 1969, p. 11.

PROVOST, Gilles, «Une enquête sur la sexualité : le fossé se creuse entre les parents et enfants», *Le Devoir*, 20 sept. 1969, p. 9.

ROWAN, Renée, «Création, dès septembre, de cours de sexologie universitaire», *Le Devoir*, 15 février 1968, p. 11.

SAMSON, Jean-Marc, «L'école et l'éducation sexuelle», *Le Devoir*, 19 février 1981, p. 9.

VENNAT, Pierre, «Rapport explosif sur les pratiques sexuelles des jeunes», *La Presse*, 20 sept. 1969, p. 1.

3.3 Études.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, «Une approche pastorale de l'éducation sexuelle», *L'Église canadienne*, 28 mai 1981, p. 587-589.

ASSOCIATION DES PARENTS CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Famille-Québec*, numéro spécial sur l'éducation sexuelle, avril 1981.

AUDETTE, Gisèle, Louise DESMARAIS, Claudette ISABEL, Andrée MATTEAU, Fernande MÉNARD et Sylvie PINSONNEAULT, «À pénis éduqué... vagin musclé! ou de la complémentarité érotique», *Revue québécoise de sexologie*, vol. 1, no 4, 1980, p. 229-236.

AYLWIN, Ulric, «Teach-in, semaine de sexologie : quelques pensées pour moi-même», *Prospectives*, vol. 6, no 2, avril 1970, p. 79-80.

BAILLARGEON, Jacques et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON «Régulation des naissances», *Maintenant*, no 49, janvier 1966, p. 10-16.

BAILLARGEON, Jacques et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, «Education populaire et régulation des naissances», *Maintenant*, no 18, juin 1963, p. 195-196.

BAILLARGEON, Jacques et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, «La méthode sympto-thermique», *Maintenant*, no 15, mars 1963, p. 87-88.

BAILLARGEON, Jacques et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, «Pour une régulation chrétienne des naissances», *Maintenant*, no 14, février 1963, p. 51-53.

BAILLARGEON, Jacques et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, «Vie de couple et continence périodique», *Maintenant*, no 16, avril 1963, p. 133-135.

BAILLARGEON, Jacques et Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, *La régulation des naissances. Précis de la méthode sympto-thermique*, Montréal, Éditions du Jour, 1963, 159 p.

BAUM, Gregory et John COLEMAN, (sous la dir.), «La révolution sexuelle. Sexualité, religion et société», *Concilium*, no 193, 1984, 167 p.

BEAULIEU, Ginette, «L'éducation sexuelle à l'école ne fait pas l'unanimité», *La Revue scolaire*, juin-juillet 1980, p. 10-13.

BERGERON, André et Jean-Pierre TREMPE, *Sexologie, perspectives actuelles. Actes du Congrès International de Sexologie de Montréal 1976*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1978, 357 p.

BUREAU, Jules, «Sexualité et communication», *Maintenant*, no 117, p. 33-38.

CANTIN, Sylvie, «La sexologie dans la force de l'âge? Entrevue avec Jean-Yves Desjardins», *Bulletin de l'Association de Sexologues du Québec*, vol. 6, no 2, juin 1984, p. 78-82.

CAPLAN, Pat, (ed.), *The cultural construction of sexuality*, Tavistock publications, N.Y. 1987, 304 p.

CASTONGUAY, Claude, «Orientations en matière de planification des naissances», Ministère des Affaires sociales du Québec, 10 mai 1972, publié dans *Éducation sexuelle, concepts et plans de cours*, Éditions HRW, Montréal, 1973, p. 394-395.

CHABOT-FERLAND, Francine, «La sexualité féminine, une dépendance», *Maintenant*, no 117, p. 28-32.

CHAPUT, Sylvie, «Écarts de température», *Critère*, no 40, (L'état des mœurs), automne 1985, p. 149-165.

CHÉNARD, Gabriel, «L'éducation sexuelle, un débat mal engagé», *L'Église canadienne*, 16 avril 1981, p. 493-499.

COLLECTIF, *La sexualité au Québec. Perspectives contemporaines*, (sous la dir. de Joseph Josy LÉVY et André DUPRAS), Longueuil, Les Éditions IRIS, 1981, 539 p.

COMITÉ CATHOLIQUE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, «Avis sur le programme d'information préventive en matière de planification des naissances», publié dans *Église canadienne*, avril 1975, p. 109.

COMITÉ CATHOLIQUE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, «Une contribution positive de l'école à l'éducation sexuelle des jeunes», *Église canadienne*, 3 septembre 1981, p. 16.

COMITÉ CATHOLIQUE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, *L'éducation sexuelle dans les milieux scolaires catholiques du Québec*, Ministère de l'Éducation, Service général des communications, 1976, 44 p.

CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, *Avis sur le projet de programme d'éducation sexuelle du ministère de l'Éducation*, Ministère de l'éducation du Québec, septembre 1982, 30 p.

CRÉPAULT, Claude et Jean-Yves DESJARDINS, *La complémentarité érotique*, Ottawa, Educom, 1976, 136 p.

CRÉPAULT, Claude et Robert GEMME, *La sexualité prémaritale*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975, 204 p.

CRÉPAULT, Claude, «La révolution sexuelle reconsidérée», *Maintenant*, no 117, juin-juillet 1972, p. 16-20.

CRÉPAULT, Claude, Joseph Josy LÉVY et Henri GRATTON, *Sexologie contemporaine*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1982, 422 p.

CRÉPAULT, Claude, *L'imaginaire érotique et ses secrets*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1981, 263 p.

DANDURAND, Renée B., *Le mariage en question. Essai socio-historique*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, 190 p.

DE LOCHT, Pierre, *Les couples et l'Eglise. Chronique d'un témoin*, Paris, Le Centurion, 1979, 267 p.; «La spiritualité conjugale entre 1930-1960», *Concilium*, no 100, p. 33-45.

DÉPARTEMENT DE SEXOLOGIE DE L'UQAM, *Études de sexologie*, vol. 1, Ottawa, Educom, 1976, 140 p.

DÉSAULNIERS, Marie-Paule, *L'éducation sexuelle et les valeurs*, coll. «Monographies des sciences de l'éducation», vol. 2, no 1, Université du Québec à Trois-Rivières, 1982, 16 p.

DESJARDINS, Gaston, *La pédagogie du sexe. Un aspect du discours catholique sur la sexualité au Québec, 1930-1960*, mémoire de maîtrise non publié, département d'histoire, Université du Québec à Montréal, 1985, 156 p.

DESJARDINS, Jean-Yves, « À pénis disparu...vagin cousu. Réponse aux articles intitulés *À pénis éduqué...vagin musclé* et *L'érotisme au masculin* », *Revue québécoise de sexologie*, vol. 1, no 4, 1980, p. 242-243.

DESJARDINS, Jean-Yves, *L'érotisme au féminin*, St-Lambert, Éditions Héritage, 1980, 94 p.

DESJARDINS, Jean-Yves, St-Lambert, Éditions Héritage, 1980, 80 p.

DESMARTEAUX, Denise, *Influence des valeurs et des rôles conjugaux sur le choix des méthodes naturelles ou artificielles des naissances chez des couples québécois*, Thèse de doctorat non publiée, département de sociologie, Université de Montréal, 1981, 347 p.

DIRECTION GÉNÉRALE DE L'ENSEIGNEMENT ÉLÉMENTAIRE ET SECONDAIRE, *Éducation sexuelle et contexte scolaire : état de la question*, Ministère de l'Éducation du Québec, 1976, 93 p.

DIRECTION GÉNÉRALE DU DÉVELOPPEMENT PÉDAGOGIQUE, *Programme d'études. Primaire et secondaire. Éducation à la sexualité. (Document de travail)*, Ministère de l'Éducation du Québec, mars 1982, 107 p.

DIRECTION GÉNÉRALE DU DÉVELOPPEMENT PÉDAGOGIQUE, *Situation actuelle et situation désirée en regard de l'éducation sexuelle : résultats d'une enquête menée auprès des commissions scolaires du Québec*, Ministère de l'Éducation du Québec, 1980, 120 p.

DORAIS, Michel, *Les lendemains de la révolution sexuelle. Le sexe a-t-il remplacé l'amour?*, Montréal, Éditions Prétexte, 1986, 271 p.

DOSTIE, Michel, *Les corps investis. Éléments pour une compréhension socio-politique du corps*, Éditions Saint-Martin, Montréal, 1988, 228 p.

DUGAS, Jocelyne, «Famine mondiale en 1980. Entrevue avec René Dumont», *Maintenant*, no 14, 1963, p. 159-162.

DUPRAS, André et Hélène DIONNE, «Les débuts de la sexologie québécoise. Serge Mongeau : un représentant de la modernité sexuelle», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 10, no 1, avril 1988, p. 46-49.

DUPRAS, André et Hélène DIONNE, «Les débuts de la sexologie québécoise. Suzanne Parenteau-Carreau et la sexologie naturelle», *Bulletin de l'Association des Sexologues du Québec*, vol. 9, no 1, mars 1987, p. 44-49.

DUPRAS, André et Joseph Josy LÉVY, *La sexualité au Québec, Perspectives contemporaines*, Longueuil, I.R.I.S., 1981, 539 p.

DUPRAS, André et Lucie QUÉVILLON «Les débuts de la sexologie québécoise. Franz Manouvrier : un ambassadeur de la sexologie», *Bulletin de l'Association des Sexologues du Québec*, vol. 9, no 5, nov.-déc. 1987, p. 40-41.

DUPRAS, André et Mario LAPOINTE, «Les débuts de la sexologie québécoise. Gaston Gauthier, un sexologue généreux», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 8, no 3, oct. 1986, p. 71-75.

DUPRAS, André, Joseph Josy LEVY et Jean-Marc SAMSON, «L'image publique du sexologue dans le public québécois», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 5, no 1, nov. 1982, p. 20-25.

DUPRAS, André, Joseph Josy LEVY et Jean-Marc SAMSON, «L'image publique du sexologue», *Cahiers de sexologie clinique*, vol. 10, no 57, 1984, p. 171-178.

DUPRAS, André, Joseph Josy LEVY et Jean-Marc SAMSON, *Opinions des québécoises/es sur la sexualité, l'éducation à la sexualité et la sexologie : résultats généraux du sondage de 1982*, coll. «Études et recherches sexologiques» no 1, Longueuil, Institut de Recherches et d'Informations Sexologiques, 1984, 64 p.

DUPRAS, André, Joseph Josy LÉVY et R. TREMBAY, *Éducation sexuelle des personnes en difficulté d'adaptation : actes du symposium tenu à Montréal, les 13-14 et 15 mai 1977*, Montréal, Conseil du Québec de l'enfance exceptionnelle, 1978, 217 p.

FÉDÉRATION DES COMITÉS DE PARENTS DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, *Rapport de la consultation sur le programme d'éducation à la sexualité*, Québec, 1982, 112 p.

FERLAND, Jacques, *L'éducation à la sexualité dans les écoles du Québec : l'aspect moral*, Département de théologie, Université du Québec à Trois-Rivières, 1983, 107 p.

FLAMAND, Jacques, *Le sexe et la personne. Approche personnaliste*, coll. «Sentiers», Privat, Toulouse, 1972, 111 p.

FORGET, Luc, *Le statut théorique de la sexologie*, mémoire de maîtrise non publié, département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1977, 113 p.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, coll. «Bibliothèque des histoires», Paris, Éditions Gallimard, 1. *La volonté de savoir*, 1976, 211 p.; 2. *L'usage des plaisirs*, 1984, 287 p.; 3. *Le souci de soi*, 1984, 286 p.

FUCHS, Eric, «Une éthique chrétienne de la sexualité», dans *Initiation à la pratique de la théologie, tome 4, : Éthique*, (sous la dir. de B. LAURET et F. REFOULÉ), Paris, Cerf, 1983, 402-442.

FUCHS, Eric, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité*, Genève, Labor et Fides, 1979, 249 p.

GAREAU, André, «Le mot du président», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vo. 9, no 1, mars 1987, p. 1-2.

GAUDEFROY, M. (sous la dir.), *Études de sexologie*, Paris, Bloud et Gay, 1965, 454 p.

GAUDREAU, Louise, *Les caractéristiques de l'enseignant et de l'enseignante dans les programmes d'éducation sexuelle*, Thèse de doctorat, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal, 1985, 200 p.

GEMME, Robert et Connie Christine WHEELER, (sous la dir.), *Progress in sexology. Selected papers from the proceedings of the 1976 International Congress of Sexology*, New-York & London, Plenum Press, 1977, 615 p.

GOULET, Pierre, «La sexualité : une richesse à développer», *Réseau*, mars 1981, p. 20-22.

GRATTON, Henri, «La sexualité et la sexologie» dans *Études de sexologie*, vol. 1, Ottawa, Educom, 1976, p. 16-31.

GRÉGOIRE, Luc, «L'érotisme au masculin ou le mâle en mal d'érotisme», *Revue québécoise de sexologie*, vol. 1, no 4, 1980, p. 237-241.

GUINDON, André, *The sexual creators. An ethical proposal for concerned christians*, University Press of America, 1986, 246 p.

GUINDON, André, *The sexual language. An essay in moral theology*, Ottawa, The University of Ottawa Press, 1976, 476 p.

HENRIPIN, Jacques et Nicole MARCIL-GRATTON, «L'avortement, la contraception et la fécondité au Québec et au Canada», dans *La sexualité au Québec. Perspectives contemporaines*, (sous la dir. de Joseph Josy LÉVY et André DUPRAS), Longueuil, Les Éditions IRIS, 1981, p. 301-319.

HENRY-BREAULT, Rita, *Les idées nous viennent de la base. Historique de Seréna*, Ottawa, Seréna Canada, 1975, 142 p. (annexes, 32 p.)

KERORGUEN, Yan de, *Le plaisir chaste*, coll. «Ciel ouvert», Paris, Autrement, 1984, 211 p.

LACHANCE, Micheline, «La sexualité ça s'apprend!», *L'Actualité*, vol. 6, no 3, mars 1981, p. 35-39.

LAROCHE, Jean-Marc, «L'émergence de la sexologie au Québec. De la militance éthique à la sexosophie», *SR (Sciences religieuses/Studies in Religion)*, 18/1, 1989, p. 5-24.

LAURIN, Camille, «Lettre au Conseil supérieur de l'éducation», 10 mars 1983, citée dans Guy DURAND (en coll. avec Michel LEMIEUX), *L'éducation sexuelle*, Montréal, Fides, 1985, p. 27.

LEBLANC, Daniel-A., «Où en est le programme d'éducation à la sexualité? Le point sur la situation», *Informeq*, no 66, avril 1982, p. 3.

LÉVY, Joseph Josy, «Les objectifs du programme d'information-sexologie à l'Université du Québec à Montréal», dans *Actes du congrès international de sexologie Montréal, 1976, Sexologie : perspectives actuelles* (sous la dir. de A. BERGERON et Jean-Pierre Trempe), Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1978, p. 311-318.

MANOUVRIER, Franz et André MOREAU, *La médiation sexuelle. Essai d'interprétation philosophique de la sexualité*, coll. «Sexologies», Montréal, Librairie Liaisons, 1969, 157 p.

MATHIEU, Adéline, «Lettre à M. Camille Laurin, ministre de l'Éducation», *Famille-Québec*, avril, 1981.

MÉNARD, Guy, «Damnée religion, sacré sexe. Une lecture de la sexualité et de ses rapports au sacré dans la culture actuelle», dans *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, (sous la dir. de Yvon DESROSIERS), Montréal, Fides, 1986, p. 265-291.

MÉTRAL, Marie-Odile, *Le mariage, les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, 314 p.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION, «Création d'un comité-conseil pour le programme d'éducation sexuelle», communiqué de presse du Service général des communications, 12 juin 1981, 3 p. Une copie de ce communiqué est colligée dans *L'éducation sexuelle : Pour?... Contre?... Ce qui se dit et s'écrit*, Association des institutions d'enseignement secondaire, Montréal, 1981, document non paginé.

MONEY, John, «Sexosophy : a new concept», *Journal of the sex research*, no 18, 1982, p. 364-367.

MONGEAU, Serge et André CORMIER, «Pour adultes seulement», *Maintenant*, oct. 1969, p. 234.

MONGEAU, Serge et Renée CLOUTIER, *L'avortement*, Montréal, Éditions du Jour, 1968, 173 p.

MONGEAU, Serge, *Adieu médecine, bonjour santé*, Montréal, Québec-Amérique, 1982, 186 p.

MONGEAU, Serge, *Paul VI et la sexualité : réponse à l'encyclique Humanae Vitae*, Montréal, Éditions du Jour, 1969, 121 p.

MORIN, Carmen, «Positions officielles de l'A.S.Q. sur le dossier de l'éducation sexuelle», *Bulletin de l'Association des sexologues du Québec*, vol. 3, no 5, janvier-février 1981, p. 14-15.

NAUD, André, «L'éducation sexuelle en milieu scolaire. Réponse du Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation à certaines accusations», *L'Église canadienne*, avril 1975, p. 105-107.

PARENTEAU, Suzanne, «La femme et la religion : un point de vue des sciences de la santé» dans *La femme et la religion au Canada-français*, sous la dir. d'Élisabeth J. LACELLE, Montréal, Bellarmin, 1979, p. 63-69.

RAFIE, Marcel, «La sexologie, une science?», *Revue Québécoise de Sexologie*, vol. 1, no 2, 1980, p. 75-79.

RALLIEMENT DES PARENTS DU QUÉBEC, «Dossier sur le programme de cours de sexualité dans les écoles du Québec», avril 1981, 8 p. Copie de ce dossier dans *L'éducation sexuelle : Pour?... Contre?... Ce qui se dit et s'écrit*, Association des institutions d'enseignement secondaire, Montréal, 1981, document non paginé.

ROUSSEAU, André, «Mise au point du ministère de l'Éducation sur l'éducation sexuelle», 26 février 1981, 6 p. Une copie de cette lettre se trouve dans *L'éducation sexuelle : Pour?... Contre?... Ce qui se dit et s'écrit*, Association des institutions d'enseignement secondaire, Montréal, 1981, document non paginé.

ROY-FOURNIER, Cécile, «Être sexologue au Québec», *Bulletin de l'Association des Sexologues du Québec*, vol. 9, no 3, nov.-déc. 1987, p. 9-12.

SAMSON, Jean-Marc, «Les objectifs de l'éducation sexuelle scolaire», dans *L'éducation sexuelle à l'école* (sous la dir. de J.-M. Samson), Guérin, Montréal, 1974, p. 75-111.

SAMSON, Jean-Marc, «Pour une éducation sexuelle efficace à l'école», *Maintenant*, no 117, p. 24-27.

SAMSON, Jean-Marc, (sous la dir.), *Enfance et sexualité : actes du symposium international tenu à l'Université du Québec à Montréal du 7 au 9 sept. 1979*, Montréal, Études vivantes, 1980, 739 p.

SAMSON, Jean-Marc, *L'éducation sexuelle à l'école*, Montréal, Guérin, 1974, 327 p.

SAMSON, Jean-Marc, *L'évaluation de l'efficacité de divers types d'intervention structurée sur l'évolution du jugement moral en matière sexuelle : rapport de la partie expérimentale*, Département de sexologie de l'Université du Québec à Montréal, 1975, 230 p.

SAMSON, Jean-Marc, «L'éthique, l'éducation et le développement du jugement moral», *Cahiers de recherche éthique*, no 2, Fides, Montréal, 1976, p. 5-55.

THIBAUT, Denis, *L'égalité femme homme dans les cours du Service de Préparation au mariage 1944-1975*, mémoire de maîtrise non publié, Faculté de théologie, Université Laval, no 6331, 1985, 183 p.

TREMBLAY, Jean, «L'implantation du programme d'information préventive en milieu scolaire», dans *La sexualité au Québec, Perspectives contemporaines*, Longueuil, I.R.I.S., 1981, p. 445-471.

TREMPE, Jean-Pierre, «Cacher et montrer le sexe», *Maintenant*, no 117, p. 39-42.

TREMPE, Jean-Pierre, «Présentation», dans *Études de sexologie*, vol. 1, Ottawa, Educom, 1976, p. 9-13.

VIAU, Serge, «En 1982, l'éducation sexuelle commence à l'école!», *Chatelaine*, septembre 1981, p. 83-87.

WOLTON, Dominique, «La sexologie ou la question du désir», *Esprit*, juillet-août 1976, no 7-8, p. 78-88.

4. MORT ET THANATOLOGIE.

4.1 Documents administratifs de l'UQAM.

CERTIFICAT DE 2^e CYCLE EN THANATOLOGIE, GROUPE DE TRAVAIL SUR LA MODIFICATION DU PROGRAMME, *Proposition de modification de programme soumise au comité de programme*, 24 avril 1985, 5 p.

CERTIFICAT DE 2^e CYCLE EN THANATOLOGIE, *Document de demande de modifications*, 28 novembre 1985, 35 p.

COMITÉ DE PROGRAMME DU CERTIFICAT DE 2^e CYCLE EN THANATOLOGIE, *Plan triennal 85-88*, printemps 1985, 4 p.

COMITÉ DE PROGRAMME DU CERTIFICAT DE 2^e CYCLE EN THANATOLOGIE, «Document de demande de modifications au programme de certificat de deuxième cycle en thanatologie», 4 novembre 1981, déposé en annexe au *Procès-verbal de la 158^e réunion de la Commission des études de l'UQAM*, *Archives de l'UQAM*, CE-158, p. 253-278.

COMMISSION DES ÉTUDES (l'UQAM), *Procès-verbal de la 133^e réunion de la Commission des études de l'UQAM, tenue le 8 mai 1979*, *Archives de l'UQAM* CE-133.

4.2 Articles de presse.

DE RAVINEL, Hubert, «Frontières ose parler de la mort au quotidien», *La Presse*, 23 avril 1989, p. C-9.

ROWAN, Renée, «Présence féminine aux soins palliatifs», *Le Devoir*, 6 juin 1983, p. 2.

4.3 Études.

ANCTIL, Hervé, «Militants de la mort douce» dans *Les suicides. Cahiers de recherche éthique*, no 11, Montréal, Fides, 1985, p. 39-44.

ARIES, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos Jours*, coll. «Points-histoire» 31, Paris, Seuil, 1977, 157 p.

ARIES, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 642 p.

BADEAU, Denise et André BERGERON, «La symbolique de la sexualité et de la mort», *Bulletin de la société de thanatologie*, no 64/65, décembre 1985, p. 31-36.

BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», Paris, Gallimard, 1976, 347 p.

BENOLIEL, Jeanne QUINT, «Health care delivery : not conducive to teaching palliative care», *Journal of Palliative Care*, 4:1-2/1988, p. 41-42.

BENOLIEL, Jeanne QUINT, «Institutional dying: a convergence of cultural values, technology, and social organisation», dans H. WASS, F.M. BERARDO, R.A. NEIMEYER, *Dying. Facing the facts* (2nd ed.), Hemisphere publishing corporation, Washington, 1988.

BETH, Dr. Blandine, *L'accompagnement du mourant en milieu hospitalier* (2e éd.), Paris, Doin Éditeurs, 1986, 225 p.

BOISVERT, Colombe, «Accompagner le mourant : est-ce possible?», *L'infirmière canadienne*, vol. 22, no 6, juin 1980, p. 26-27.

BOUTIN, Maurice, «La mort et sa profilération dans le discours», dans *Essais sur la mort. Travaux d'un séminaire de recherche sur la mort*, (sous la dir. de G. COUTURIER, A. CHARRON et G. DURAND), coll. «Héritage et projet» no. 29, Montréal, Fides, 1985, p. 29-47.

CARON, Gilles, «L'Association d'Entraide Ville-Marie ou mourir à domicile», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, no 2, nov. 1982, p. 65-69.

CHAMBOREDON, Jean-Claude, «La restauration de la mort. Objets et phantasmes sociaux», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1976, 2/3, p. 78-87.

CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris aux 16^e, 17^e et 18^e siècles*, Paris, Éditions Fayard, 1978, 544 p.

CLERMONT, Maurice, «S'approcher de la mort, c'est s'approcher de sa vie. Lois et principes servant à guider une personne en phase terminale», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, no 2, nov. 1982, p. 94-99.

COMMISSION DE RÉFORME DU DROIT DU CANADA, *Euthanasie, aide au suicide et interruption de traitement, Document de travail, no 28*, Ottawa, 1982, 89 p.

COMMISSION DE RÉFORME DU DROIT DU CANADA, *Euthanasie, aide au suicide et interruption de traitement, Rapport no 20*, Ottawa, 1983, 37 p.

COMMISSION DE RÉFORME DU DROIT DU CANADA, *Les critères de la détermination de la mort*, rapport 15, Ottawa, 1981, 35 p.

COUTURIER, Fernand, «Bioéthique et existence», conférence prononcée au colloque *Bioéthique : méthodes et fondements* (Université Laval, 16 octobre 1988), texte ronéotypé, 16 p.

COUTURIER, Fernand, *Monde et Etre chez Heidegger*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, 584 p.

DAVIDSON, Glen W., «Hospice care for the dying», dans H. WASS, F. M. BERARDO, R. A. NEIMEYER (eds), *Dying. Facing the facts*, (2nd ed.), Hemisphere Publishing Corporation, Washington, 1988, p. 185-200.

DES AULNIERS, Luce, «La formation en thanatologie : une carte du monde», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, no 2, nov. 1982, p. 119-124.

DES AULNIERS, Luce, «Le coeur déchiré de l'existence. Notes sur la dialectique vie-mort, les rapports sociaux et le rapport au temps dans l'intervention auprès des mourantes et des mourants», *Survivre... La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 255-273.

DES AULNIERS, Luce, «Prévoyance de vivants : De la mort-terminus aux mouiroirs-omnibus», *Intervention*, no 76, mars 1987, p. 6-19.

DOUCET, Hubert, *Mourir. Approches bioéthiques*, coll. «L'horizon du croyant» no 6, Paris / Ottawa, Desclée / Novalis, 1988, 151 p.

DRUET, Pierre-Philippe, *Pour vivre sa mort. Ars moriendi*, Paris, Éditions Lethielleux, 1981, 214 p.

DUFOUR, Desmond et Yves Péron, *Vingt ans de mortalité au Québec. Les causes de décès 1951-1971*, coll. «Démographie canadienne», 4, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1979, 204 p.

FRAPPIER, Paul, «La sollicitude comme exorcisme», *Frontières*, vol.1 no 3, hiver 1989, p. 26-29.

FREUND, Julien, «La signification de la mort et le projet collectif», *Archives des sciences sociales des religions*, 89, 1975, p. 31-44.

GAGNON, Serge, *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987, 192 p.

GAGNON, Claude-Marie, «Le héros populaire et la mort», dans *Survivre... La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 165-176.

HERZLICH, Claudine, «Le travail de la mort», *Annales*, 31^e année, no 1, janv.-fév. 1976, p. 197-217.

JAVEAU, Claude, *Mourir*, coll. «Sciences pour l'homme», Les éperonniers, Bruxelles, 1988, 103 p.

KLASS, Dennis & Richard A. HUTCH, «Elizabeth Kübler-Ross as a religious leader», *Omega*, vol. 16, no 2, 1985-86, p. 89-109.

KLASS, Dennis, «Elizabeth Kübler-Ross and the tradition of the private sphere : an analysis of symbols», *Omega*, vol. 12, no 3, 1981-82, p. 241-267.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth, *La mort est un nouveau soleil*, Montréal, Éditions Québecor, 1988, 139 p.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth, *La mort, dernière étape de la croissance*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, 1977, 220 p.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth, *Le sida. Un ultime défi à la société*, Montréal, Stanké, 1988, 281 p.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth, *Les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975, 280 p.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth, *Questions et réponses sur les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1977, 158 p.

LAROCHE, Jean-Marc, «Compte rendu de *Mourir hier et aujourd'hui* (Serge GAGNON)», *SR (Sciences religieuses/Studies in religion)*, 17/4, 1988, p. 497-498.

LEMIEUX, Raymond, «Pratique de la mort et production sociale», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 6 no 3, 1982, p. 25-44.

LOFLAND, Lyn H., *The craft of dying. The modern face of death*, Beverly Hills, Sage Publications, 1978, 119 p.

MAITRE, Jacques, «Les clercs du monde médical», dans CENTRE DE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME, *Les nouveaux clercs : prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, coll. «Histoire et société», no 6, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 179-187.

MARCOTTE, Marcel, *La mort cette inconnue*, Montréal, Bellarmin, 1977, 129 p.

MESSIER, Émilien, «L'Unité des soins palliatifs (U.S.P.) et le département de pastorale à l'hôpital Royal Victoria», *Relations*, novembre 1976, p. 305-307.

MIRON, Thérèse, Suzanne MONGEAU et Denis SAVARD, «Entre le déni et l'engouement, un espace à maintenir», communication présentée au colloque *S'éduquer à la mort... l'intégrale de la vie*, Congrès de l'ACFAS, 18 mai 1989, Université du Québec à Montréal, texte ronéotypé, 11 p.

MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1976 (1951), 372 p.

MORISSETTE, Michel, «Projet Maison Michel-Sarrazin : problématique, philosophie et objectifs», dans *Survivre... La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 109-124.

MOUNT, Balfour & Neil Macdonald, «Controversies in palliative care», *Journal of Palliative Care*, 4 :1-2/1988, p. 6-8.

PERRON, Normand, *Un siècle de vie hospitalière au Québec : les Augustines et l'Hôtel-Dieu de Chicoutimi 1884-1984*, préface de Fernand DUMONT, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1984, 439 p.

QUENNEVILLE, Yves et J.-L. DUBREUCQ, «Soins palliatifs : l'accent du Québec», *Autrement. La mort à vivre*, 1987, p. 131-134.

ROSS, Marcel, «Albatros 04. La qualité, la vie accompagnant la mort», *Médium*, no 23, automne 1984, p. 33.

ROY, David J., «Comment mourir avec dignité? Déprofessionnaliser la mort», *Critère*, no 26, aut. 1979, p. 103-122.

SAILLANT, Francine, «Les discours sur le cancer en contexte clinique moderne : le sens de la mort en question», dans *Survivre... La religion et la mort, Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 143-161.

SANTERRE, Renaud, «Mourir au Québec hier et aujourd'hui», *Frontières*, vol. 1, no 1, 1988, p. 12-16.

SAVARD, Denis, «À propos d'un texte de Pierre Vadeboncoeur : la mort contestée», *Nouveau Dialogue*, no 72, nov., 1987, p. 12-17.

SAVARD, Denis, «Accompagner les mourants et leurs proches, est-ce que ça s'apprend?», conférence au colloque *La mort parlons-en*, Sherbrooke, 19 septembre 1987, texte ronéotypé, 8 p.

SAVARD, Denis, «Aimer la vie... et côtoyer la mort», *Frontières*, vol. 1 no 3, hiver 1989, p. 12-17.

SAVARD, Denis, «Croyances en l'immortalité et sentiment d'éternité», dans *Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 6, 1984, p. 189-204.

SAVARD, Denis, «L'expérience contemporaine de la non-mort», *Médium*, no 30, printemps / été 1988, p. 8-10, 36.

SAVARD, Denis, «La formation en thanatologie : pourquoi? comment», communication présentée au 55^e Congrès de l'ACFAS, Université d'Ottawa, mai 1987, texte ronéotypé, 9 p.

SAVARD, Denis, «Le sentiment d'éternité», *Santé mentale au Québec*, vol. VII, nov. 1982, p. 139-146.

SAVARD, Denis, «Un programme pour ceux et celles qui travaillent auprès des mourants», *Médium*, no 23, automne 1984, p. 34.

SCOTT, David H., «Is palliative care a discipline?», *Journal of Palliative Care*, 4:1-2/1988, p. 10-11.

SMYTH, Phylis & Daniel BELLEMARE, «Spirituality, pastoral care, and religion : the need for clear distinctions», *Journal of Palliative Care*, 4:1-2/1988, p. 86-88.

THOMAS, Louis-Vicent, «Les conditions sociales du mourir et de la mort», *Bulletin de la Société de Thanatologie* (France), no 64-65, décembre 1985, 15-20.

THOMAS, Louis-Vicent, «Pourquoi la thanatologie?», *Bulletin de la Société de Thanatologie* (France), no 64-65, décembre 1985, p. 5-14.

THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980 (1975), 538 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *La mort*, coll. «Que sais-je?» no 236, Presses Universitaires de France, 1988, 125 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *Le cadavre: de la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe, 1980, 220 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, 212 p.

VERSPIEREN, Patrick, *Face à celui qui meurt*, coll. «Temps et contretemps», Paris, Desclée De Brouwer, 1984, 207 p.

VOVELLE, Michel, *La mort et l'Occident : de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, 793 p.

VOVELLE, Michel, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Gallimard-Julliard, 1974, 250 p.

WALD, Florence S., «Spiritual or pastoral care : two models», *Journal of Palliative Care*, 4 : 1-2/1988, p. 94-97.

ZIEGLER, Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1978 (1975), 312 p.