

uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTOCTORALES



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTY OF GRADUATE AND POSDOCTORAL STUDIES

Jean-François Laniel

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (Sociologie)

GRADE / DEGREE

Faculté des sciences sociales

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain.

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Martin E. Meunier

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

André Tremblay

Gilles Labelle

Peter Beyer

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

Dynamique d'une filiation sous tension.
Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain.

Jean-François Laniel

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en sociologie

Département de sociologie et d'anthropologie
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Jean- François Laniel, Ottawa, Canada, 2010

Library and Archives Canada

Published Heritage Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et Archives Canada

Direction du Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-69041-3
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-69041-3

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

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

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

Résumé

Dynamique d'une filiation sous tension.
Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain.

Thèse de maîtrise
déposée au Département de sociologie et d'anthropologie
de l'Université d'Ottawa
2010
par Jean-François Laniel

Au tournant des années 1960 et de la Révolution tranquille, le Québec a connu l'aboutissement sociopolitique d'une profonde remise en question des institutions publiques catholiques et de l'identité nationale canadienne française. Ce travail de refondation collective hors des cadres historiques du catholicisme et du Canada français s'est traduit, pour maints intellectuels québécois, par l'institutionnalisation, dans la pensée commune comme dans les réflexions savantes, d'un grand récit séculariste et moderniste interprétant, sinon réduisant, l'évolution de la société québécoise à un schéma dichotomique tradition/modernité. Pourtant, le Québec moderne et laïc présente, à l'instar de nombreux anciens pays de la chrétienté, une persistance ciblée à l'endroit de l'Église catholique. À l'encontre de la lecture sécularisteforte, l'Église catholique a en effet su s'adapter, selon les contextes sociohistoriques, aux différents processus de modernisation. Dans la foulée des travaux de Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie et David Martin sur les « modernités religieuses multiples », cette thèse exploratoire et évaluative se penche sur la pertinence d'études contemporaines entre le catholicisme et le nationalisme québécois post-Révolution tranquille. Une lecture théorique, sociohistorique et statistique (s'échelonnant de 1974 à 2008 et effectuée à partir des World Value Surveys et des Études électorales canadiennes) des rapports entre catholicisme et nationalisme québécois relève la fécondité de leurs interrelations contemporaines. En dernière instance, cette thèse suggère que le catholicisme québécois post-Révolution tranquille conserve une fonction culturelle et nationale, dans la mesure où il contribue à inscrire les Québécois dans une trame historique et identitaire distinctive, et à ce titre, participe activement, non sans tensions, de l'expression nationaliste des Québécois modernes.

Table des matières

Avant-propos v

INTRODUCTION **1**

Chapitre 1 : ÉLÉMENTS D'ARTICULATION ENTRE LES ÉGLISES HISTORIQUES, LA NATION ET LE NATIONALISME DANS LES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES **15**

1.1 **Sécularisation et modernisation : brève problématisation** 18

1.2 **Définition de la religion** 25

1.3 **Nation et nationalisme** 33

1.4 **Religion culturelle** 43

1.5 **Articulations religio-politiques types** 49

Chapitre 2 : NATION, NATIONALISME ET CATHOLICISME DANS LE QUÉBEC CONTEMPORAIN : Y A-T-IL ENCORE QUELQUE CHOSE À RÉFLÉCHIR? 57

2.1 **Brève récapitulation historique : l'envergure nationale de l'Église catholique canadienne-française** 62

2.2 **Modernisation sociale et politique du Québec** 70

2.3 **La mémoire du Canada français catholique – renversement d'une perspective nationale et intellectuelle** 74

2.3.1 **Aux sources d'une contradiction : trop d'Église ou pas d'Église?** 81

2.3.2 **Religion et catholicisme dans l'ombre de l'Église clérico-nationaliste** .. 88

2.4 **Discussion et récapitulation** 97

Chapitre 3 : EXPLORATION DES LIENS STATISTIQUES ENTRE LE CATHOLICISME ET LE NATIONALISME QUÉBÉCOIS 106

3.1 **Cadres et limites interprétatifs des études statistiques sur les comportements politiques des Québécois** 107

3.1.1 **La variable religieuse** 112

3.2 **Objectifs évaluatifs et exploratoires des rapports entre catholicisme et nationalisme québécois** 116

3.2.1 **Enquêtes statistiques utilisées : propriétés et difficultés** 118

3.3 **Croisement statistique religio-politique dans le Québec moderne** 123

3.3.1 **L'évolution religieuse du Québec depuis 1974 – récapitulation** 123

3.3.2 **L'indicateur transversal de « l'importance accordée à la religion dans votre vie »** 136

3.3.3 **Rapports à la religion et au catholicisme : types heuristiques et comparatifs** 142

3.3.4 **Croisements religio-politiques : moralité** 146

3.3.5 **Croisements religio-politiques : rapport à l'altérité culturelle** 156

3.3.6 **Croisements religio-politiques : rapport à la participation politique** 164

3.3.7 **Croisements religio-politiques : rapport au nationalisme** 170

3.3.8 **Rapports divers à la situation du Québec et à la confiance placée dans le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada** 172

3.3.9 **Rapports aux partis politiques fédéraux et provinciaux et souveraineté du Québec** 180

3.4 **Discussion** 191

3.4.1 **Le Québécois de type 2 : le type religion culturelle** 195

CONCLUSION **199**

Annexe 1. L'évolution religieuse du Québec depuis 1974 – récapitulation **205**

Annexe 2. L'indicateur transversal de « l'importance accordée à la religion dans votre vie » **212**

Annexe 3. L'évolution religieuse des générations québécoises **217**

Annexe 4. Croisements religio-politiques, moralité **225**

Annexe 5. Croisements religio-politiques, rapport à l'altérité culturelle **229**

Annexe 6. Croisements religio-politiques, rapport à la participation politique **234**

Annexe 7. Croisements religio-politiques, rapport au nationalisme québécois **239**

Bibliographie **247**

Remerciements

Cette thèse de maîtrise n'aurait pu être possible sans de nombreux appuis et encouragements.

Je tiens en tout premier lieu à remercier mon directeur de thèse, le professeur E.-Martin Meunier, avec qui j'ai eu le privilège de travailler pendant plus de trois ans maintenant. Je le remercie pour la confiance qu'il a placée en moi, pour son mentorat, ainsi que pour les nombreux projets formateurs auxquels il m'a fait participer.

Je tiens également à remercier le professeur André Tremblay, à qui je dois d'avoir trouvé les sondages statistiques qui ont servi cette thèse, et à qui je dois de précieuses réponses à mes questions statistiques. Un très grand merci à Véronique Grenier, Céline Philippe et Sarah Wilkins-Laflamme qui ont bien voulu me prêter main-forte à différents moments de la rédaction de la thèse. Un remerciement tout particulièrement chaleureux à Jean-Christophe Demers, fier compagnon intellectuel depuis la première heure.

Un sincère remerciement aux professeurs du CIRCEM, Daniel Tanguay, Gilles Labelle et Stéphane Vibert, qui ont été pour moi des exemples de vocation et de discipline intellectuelles.

Un grand merci, surtout, à Chanelle Reinhardt, pour tout son amour et pour son inépuisable soutien.

À mes parents, sans qui rien n'aurait été possible.

Avant-propos

Cette thèse que j'ai commencée il y a maintenant deux ans et demi s'est transformée en cours de route. L'objectif initial, tel que présenté dans le projet, a depuis changé, étant donné le caractère difficilement réalisable d'un tel travail dans le cadre d'une thèse de maîtrise et, il faut l'ajouter, en raison d'un appétit plus grand pour le cas québécois, son histoire, ses débats historiographiques et identitaires, sa « question nationale ». Le professeur André Tremblay nous avait fait part de ses doutes quant à la faisabilité d'une thèse voulant comparer le Québec à cinq pays européens, dans une perspective statistique diachronique. Il avait raison. Colliger, classer et analyser pour chacun d'entre eux les multiples liens entre religion, nation et nationalisme, voire les liens entre religion et politique dans leur ensemble, et ce, sur une période s'échelonnant, selon les enquêtes disponibles, des années 1980 à 2006, s'est avéré pratiquement impossible dans un laps de temps aussi court. Non seulement la tâche statistique était considérable, mais l'analyse subséquente requérait une connaissance à tout le moins minimale des pays étudiés. Plus encore, puisque notre intention était avant tout de comprendre à l'aune de la comparaison internationale la spécificité du cas québécois, nous avions prévu pour ce dernier autrement plus de lectures et d'enquêtes statistiques à analyser. Notre objectif, disions-nous alors, était

> « a) avant tout, de quantifier les rapports entre variables religieuses et variables politiques et nationales dans certaines sociétés contemporaines, en premier lieu le Québec, mais également, b) d'envisager (car l'exhaustivité ne sera évidemment pas possible) les modalités ou *structures* de l'articulation (conditions et processus sociaux) entre Églises historiques et nations dans les sociétés contemporaines, et ce faisant, c) de préciser la nature, la spécificité et la *fonction*, ambivalentes, de la *religion culturelle* en lien à la nation et au nationalisme, dans le Québec contemporain, et peut-être ailleurs. »

Ces trois objectifs demeurent sensiblement ceux de la présente thèse. Leur ambition a toutefois été considérablement revue à la baisse, au profit, nous l'espérons, d'un travail plus poussé pour le seul cas québécois. En effet, la dimension internationale du projet a été abandonnée et remplacée, en quelque sorte, par une tentative *d'évaluation* de la pertinence d'étudier les rapports ambivalents et contemporains entre l'Église catholique, la nation et le nationalisme québécois. Car, et tel pourrait être le changement le plus

fondamental de notre thèse, nous nous intéressons dorénavant bien moins à *expliquer* les rapports entre nation, nationalisme et Église catholique dans le Québec contemporain qu'à *évaluer*, en amont, *la pertinence* de leur étude conjointe et par le fait même, tenter d'entrevoir les multiples difficultés que rencontre pareille entreprise. Est-il toujours pertinent d'étudier les rapports entre religion et politique au Québec et si oui, quels rapports en particulier? C'est à ce titre que nous avons tenté dans un premier temps de mieux comprendre les processus de sécularisation, de définition de la religion et de la nation, afin de mieux envisager la place des Églises historiques au sein de la nation moderne et dans nos sociétés contemporaines. Dans un deuxième temps, nous avons tenté de rendre compte des débats sociologiques et historiographiques touchant la Révolution tranquille, et surtout étudier le regard que ses intellectuels ont porté sur l'Église catholique, afin de mieux saisir ce qui pourrait rester de la place de celle-ci dans le Québec post-révolutionnaire tranquille. Troisièmement, nous avons procédé à une étude statistique *exploratoire* afin d'entrevoir empiriquement les rapports entre catholicisme et nationalisme québécois. Soulignons-le à nouveau, si ce chapitre demeure une partie importante de notre thèse, les difficultés et limites statistiques engendrées par notre désir d'observer en priorité les postures contrastées entre catholicisme et nationalisme québécois en ont fait un chapitre avant tout exploratoire des possibles rapports entre valeurs et comportements religio-politiques. Cette exploration statistique sert avant toute chose à suggérer ce que des études futures, notamment de futurs sondages préparés à ces fins précises, pourraient vouloir observer. Car, disons-le d'emblée, les enquêtes statistiques canadiennes que nous avons utilisées n'étaient pas adéquates, ni pour établir quelque élément de preuve, encore moins pour prétendre à l'exhaustivité. Nous avons dû, afin de poursuivre notre réflexion sur les rapports entre catholicisme et nationalisme, faire des choix bien difficiles qui ont eu des conséquences peu désirées sur la validité des statistiques produites. En clair, les statistiques utilisées reposent sur des marges d'erreur élevées. En outre, peut-être en raison du faible intérêt porté aux rapports entre religion et politique au Québec, nous avions pour seules bases de données statistiques permettant de mesurer les rapports entre variables religieuses et politiques celles du a) Inter-University Consortium for Political and Social Research (ICPSR), dont les études les plus connues sont les *Études électorales canadiennes* (ÉÉC), et celles du b) World Value Survey

(WVS). À notre connaissance, au Québec, il n'existe pas d'autres sondages ayant explicitement lié comportements et attitudes nationalistes et politiques aux croyances et pratiques religieuses. Leurs échantillonnages, pour les besoins de notre étude, était malheureusement plus petits que ce que nous souhaitions et peu ou prou de variables religieuses étaient disponibles. En outre, la seule variable mesurant un rapport gradué à la religion, se trouvant dans la majorité de nos enquêtes et permettant de maximiser notre échantillonnage n'était pas parfaitement adéquate. Nous avons dû faire avec les enquêtes et variables disponibles[1]. Nous espérons ainsi avant tout montrer certaines tendances, certaines récurrences, certaines voies d'analyse, que d'autres sondages pourront compléter et approfondir ultérieurement. Le nombre considérablement élevé d'années (sondages) étudiées, l'utilisation d'un grand nombre de variables recoupant les mêmes thématiques, ainsi que l'emploie de mesures d'association et de corrélation permettront néanmoins, nous l'estimons, d'établir l'intérêt et la pertinence de recherches sur les rapports entre religion et nationalisme dans le Québec contemporain, en plus de suggérer des hypothèses et des pistes d'analyses prometteuses.

[1] À titre d'exemple, le sondage effectué pour le Référendum de 1995 ne contenait aucune variable religieuse, hormis celle de l'appartenance confessionnelle.

Introduction

> *« Peut-on dire que la religion s'est simplement effacée devant la politique (pour ne survivre qu'à sa périphérie), sans se demander ce que signifiait autrefois son investissement dans l'ordre politique? Ou bien ne faut-il pas supposer que cet investissement fut si profond qu'il en est devenu méconnaissable à ceux-là mêmes qui jugent ses effets épuisés? »*
> **Claude Lefort**, « Permanence du théologico-politique? », dans *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 278.

« Catholiques malgré nous? » C'est par cette formule-choc que *Le Devoir* titrait un article écrit dans la foulée des consultations populaires de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (2007-2008), dirigée par le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor. Son auteur, Guillaume Bourgault-Côté, justifiait ainsi son intitulé :

> « compliquée, la relation des Québécois 'de souche' avec le catholicisme. D'un côté, les églises ont trop de bancs alors que les paroisses n'ont pas assez de prêtres, faute d'intérêt de la population. De l'autre, on tient mordicus à la croix du mont Royal et au crucifix de l'Assemblée nationale, en plus de réagir au quart de tour aux excuses présentées par l'archevêque de Québec pour des actes qui remontent à 50 ans. »[2]

Plus qu'une simple impression, le constat paradoxal de Bourgault-Côté est relayé par des sondages réalisés en marge des consultations populaires: en 2008, 51 % des Québécois catholiques considéraient que le Québec contemporain s'était trouvé à perdre une partie de son « identité culturelle » en délaissant l'Église, et 67 % de ces mêmes Québécois jugeaient que le Québec avait perdu « une partie de son sens des valeurs morales » depuis[3]. De même, un autre sondage nous apprenait que 68 % de tous les

---

[2] Guillaume Bourgault-Côté, « Catholiques, malgré nous? Les Québécois plus attachés à la religion qu'ils ne le croient », *Le Devoir*, 24 novembre 2007. Voir http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/165857/catholiques-malgre-nous

[3] « Sondage : depuis que les Québécois ont massivement délaissé la pratique de la religion », *Journal de Montréal*, lundi 17 mars 2008, A2. Ce sondage a été effectué par Léger Marketing auprès de 1004 Québécois âgés de 18 ans et plus entre le 28 février et le 3 mars 2008. La marge d'erreur est de plus ou moins 3%, 19 fois sur 20. Notons que 83,5 % des Québécois toute langue confondue se disaient catholiques en 2001, ainsi que 91 % des Québécois parlant français à la maison. *Recensement 2001*, Statistique Canada.

Québécois refusaient que soit retiré le crucifix de l'Assemblée nationale du Québec[4], ce à quoi ont abondé les députés québécois provinciaux, en votant une motion à l'unanimité contre le retrait des symboles catholiques de l'Assemblée, au nom de l'histoire nationale du Québec[5]. C'est par ailleurs dans la foulée de la Commission Bouchard-Taylor que se sont tenues les élections provinciales de 2007, qui ont vu l'ascension historique de l'Action démocratique du Québec (ADQ) au statut d'Opposition officielle[6], suite à une référence au « nous » québécois. Cette préoccupation identitaire s'est également traduite, lors de ces mêmes élections, par un changement de plate-forme politique du Parti québécois (PQ), qui proposera la mise en place d'une Citoyenneté québécoise[7].

Ces apparentes concomitances et associations entre identité québécoise et héritage catholique ne sont pas sans surprendre, alors que l'autonomisation de l'une et de l'autre apparaît comme l'un des principaux acquis de la Révolution tranquille, aussi bien sur le plan des institutions qu'au niveau de la culture. Car la modernisation du Québec, semble-t-il, ne pouvait se faire que par le remplacement des institutions catholiques par des institutions laïques, par la refonte de la culture collective hors des cadres du catholicisme traditionnel. Cette passation des pouvoirs, extrayant le Québec de l'univers de la tradition

---

[4] Katia Gagnon (9 octobre 2007), « Les Québécois rejettent tous les accommodements raisonnables – Les données du sondage », dans *Cyberpresse*. Cité dans Magali Girard, *Résumé de résultats de sondages portant sur la perception des Québécois relativement aux accommodements raisonnables, à l'immigration, aux communautés culturelles et à l'identité canadienne-française*. Université McGill. Rapport remis à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, mars 2008, [en ligne]: http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-6-girard-magali.pdf. Les résultats du sondage reposent sur 1034 entrevues téléphoniques effectuées par SOM entre le 26 septembre et le 3 octobre 2007. Marge d'erreur est de plus ou moins 4,2 %, 95 fois sur 100.

[5]« Que l'Assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions. », extrait du discours de Jean Charest, tiré de Yves Fecteau, « Le crucifix à l'Assemblée nationale, un élément de notre identité nationale », 23 mai 2008 dans ECDQ.tv : http:// www.ecdq.tv/.

[6] Dont le discours électoral rappelait l'importance de défendre les valeurs et l'identité du majoritaire, du « nous » québécois. L'ADQ passera ainsi de 4 sièges en 2003 à 41 sièges en 2007.

[7] Le Parti québécois proposa son projet de Citoyenneté québécoise le 13 octobre 2007. « La chef péquiste Pauline Marois a déposé jeudi deux projets de loi comportant une série de mesures pour promouvoir et protéger « l'identité québécoise », avec comme pilier le respect de la langue française [...] L'adoption d'une constitution viserait à enchâsser les droits et libertés individuels et les droits linguistiques fondamentaux et à reconnaître les symboles nationaux. Toutes les lois adoptées par l'Assemblée nationale y seraient assujetties et les tribunaux devraient la prendre en considération dans leurs jugements. » « À la défense de l'identité québécoise », *www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2007/10/18/005-PQ-identite-quebecoise.shtml.*

et de la religion, semblait une condition *sine qua non* à la rationalisation et à la démocratisation du Québec dans la foulée des années 1960 :

> « Pour plusieurs de ses protagonistes, et sans doute encore plus pour la génération qui suivra, cette révolution sociale et culturelle signifiait l'entrée dans une ère moderne, qu'on définissait sinon contre la religion, du moins contre une certaine vision traditionnelle du catholicisme [...] S'amorçaient dès lors un processus de définition utopique d'un Québec nouveau à construire et la liquidation d'un passé religieux, qui s'est faite sans ménagement.»[8]

Au plan politique, les structures étatiques se feront le nouveau véhicule de l'affirmation collective, incarnant une modernité laïque, rationnelle et technocratique, ce que relayera au plan identitaire un néo-nationalisme territorial et civique, épuré des relents d'ethnicisme, d'idéalisme et de romantisme national. Progressisme et néo-nationalisme iront désormais de pair, de dire Yves Couture, l'un et l'autre correspondant à un basculement futuro-centrique des espoirs québécois, où le progrès futur rimera avec l'accroissement collectif des capacités d'autodétermination politique et d'autogestion rationnelle: « le rejet du passé permet et nourrit une nouvelle synthèse du nationalisme avec cette fois les valeurs de progrès et de changement. On ne nie plus la société moderne et ses transformations. Au contraire, la pensée en épouse la logique interne et se tourne vers l'avenir. »[9] L'acte d'adhésion à la société ne transigera plus par les instances référentielles de l'Église catholique et de la tradition, mais par celles de l'État et du progrès. C'est, de dire Robert Mager et E.-Martin Meunier, l'institutionnalisation aux tournants des années 1960 « d'un schéma directeur [...] qu'on pouvait repérer dans toutes sortes d'oppositions typologiques telles folk society/urban society (Hughes) ou société traditionnelle/société technologique (Dumont). Une sorte de nouveau paradigme national était né : la question de la Révolution tranquille allait être enserrée dans le schéma tradition/modernité »[10].

Ces transformations du Québec moderne ne sont étrangères, ni aux processus de modernisation et de sécularisation qui ont affecté l'Occident en entier, ni à l'interprétation intellectuelle classique du passage de la tradition à la modernité. Pour la

---

[8] Robert Mager et E.-Martin Meunier, « L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *GLOBE*, vol. 10, no 2 et vol. 11, no 1, 2007-2008, p. 14.
[9] Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Liber, Québec, 1994, p. 75.
[10] Robert Mager et E.-Martin Meunier, *Op. cit.*, p. 15.

sociologue française Dominique Schnapper, dont nous reprendrons en partie l'argumentaire ici, « les sociologues continuent [encore aujourd'hui] à penser les sociétés modernes à l'intérieur de l'opposition binaire [...] qu'on peut grossièrement résumer par le célèbre couple *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft* »[11] : d'une part les particularismes culturels « irrationnels », d'autre part la rationalité universalisante, pour reprendre Joseph Yvon Thériault[12]. La nation civique et la sécularisation représenteraient les nouvelles modalités de la socialité rationnelle et individuelle (*Gesellschaft*), tandis que l'ethnicité et la religion, reléguées du côté de la communauté grégaire (*Gemeinschaft*), seraient appelées à disparaître. Cette conception dichotomique et évolutive de la modernité ne sera pas sans conséquence sur l'étude contemporaine des articulations entre religion et nation. D'une part, d'avancer Schnapper, toute manifestation, aussi bien de l'ethnie que de la religion dans les sociétés contemporaines, sera appréhendée comme un improbable « retour du refoulé », c'est-à-dire, soit comme un vestige résistant à la modernité (« paradigme de la disparition » 1950-1960), soit comme un produit compensatoire à une modernité désenchantée (« paradigme du renouveau » 1970-)[13]. Selon cette conception classique du passage à la modernité, l'ethnie, que Schnapper qualifie par « la pratique d'une même langue (sauf cas exceptionnels), le partage [...] d'une même culture et d'une mémoire historique singulière, la participation aux mêmes institutions »[14], saurait bien difficilement participer de la nation politique, civique et citoyenne, même au plan de la

---

[11] Dominique Schnapper, « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, no. 81, janvier-mars, 1993, p. 150.

[12] Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français comme trace », dans *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), Fides, Montréal, 2007, p. 221.

[13] Selon les théories de la survivance, « les sociétés modernes se caractériseraient par un processus de rationalisation, parallèle au rétrécissement du domaine du religieux et à l'affaiblissement de l'influence du religieux sur la vie collective. De même, les affiliations ethniques s'épuisaient progressivement avec le processus de construction des nations (nation building). De manière plus ou moins claire était avancée l'idée selon laquelle les pratiques religieuses et les affiliations ethniques étaient incompatibles avec la société moderne entraînée par le processus de rationalisation. » Les théories de la compensation, elles, « constatant le double renouveau de l'ethnique et du religieux [...] prolongeraient l'inspiration de Max Weber, qui avait montré l'irrationalité structurelle du monde 'désenchanté' par l'ambition de rationalité. Loin d'être de simples survivances, les renouveaux religieux et ethniques pouvaient être analysés comme des *produits de la modernité elle-même*, liés au besoin éternel des hommes de donner un sens à leur destin face au mal et au malheur. » Dominique Schnapper, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les 'démocraties providentielles' », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, 2005, p. 2 – [En ligne], mis en ligne le 30 juin 2008. URL : http://assr.revues.org/index3252.html. Consulté le 12 décembre 2008.

[14] *Ibid.*, pp. 4-5

référence à une même symbolique collective[15]. Si la persistance des revendications ethniques est constatée dans les années 1970, les études s'y consacrant la cantonneront toutefois, d'ajouter Schnapper, aux marges de la nation modernes, soit dans des proto-États nations, soit dans des sous-groupes culturels de la nation. C'est un traitement semblable sinon identique qui sera dévolu au phénomène religieux[16]. Tout comme l'ethnie, la religion saura difficilement faire partie des sociétés contemporaines sécularisées; si elle devait perdurer, ce qui sera convenu après la remise en question du « paradigme de la disparition » du religieux, ce serait dans un univers à la fois privé, personnalisé et extérieur aux Églises historiques, notamment dans les Nouveaux Mouvements Religieux (NMR). Autrement dit, selon ce paradigme moderniste classique, ni les Églises historiques ni les communautés de culture et de mémoire ne seraient à étudier en lien à l'État-nation civique, sécularisé et rationalisé, constitué loin des poussées et expressions « émotives » de la pré-modernité ou de la modernité défaillante[17].

Pour une bonne part, ce travail de redéfinition des objets religieux et ethniques en modernité a tenu pour acquise la désarticulation des liens historiques entre les institutions politiques et les institutions religieuses, entre les « amants maudits »[18] de la modernité, pour reprendre Kristoff Talin. En effet, si l'État-nation se vide de sa référence symbolique, culturelle et historique au profit d'une définition rationnelle, territoriale et universelle du citoyen, et si l'Église se voit délaissée par ses fidèles, que pourrait-il bien rester, en soi et à terme, des relations entre État et Église, entre nation et religion? Selon

---

[15] « Une nation, une classe sociale, par exemple, ne reposent d'abord ni sur les relations personnelles de ceux qui en font partie ni sur une organisation qui les intègre. Quel est donc le facteur de regroupement dans ce cas, sinon la référence à une même symbolique? Celle-ci est de diverses composantes : une origine commune, d'ordinaire mythifiée, une histoire, une langue, des rituels, etc. Ainsi, la référence nationale *renvoie* tantôt à une langue, tantôt à un territoire, tantôt à l'État, tantôt à la religion, tantôt à une mémoire collective : cette polyvalence, empiriquement vérifiable, montre bien que la référence objective n'a d'effectivité que si elle est transposée en représentation symbolique. » Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Fides, Montréal, 1987, p. 42.

[16] « C'est à partir de la fin des années 1960 que le paradigme de 'fin du religieux' et de l'effacement progressif de l'ethnicité ont été, l'un et l'autre, radicalement remis en question. On a observé en effet de nombreux exemples de résurgence ethnique malgré la diffusion mondiale du modèle de la nation comme sujet historique consacré par l'ordre politique et juridique international. [...] De même, on a constaté que la religion 'populaire' s'était maintenue et que des formes religieuses non institutionnalisées restaient vivace. » Dominique Schnapper, « Le sens de l'ethnico-religieux », *Op. cit.*, p. 153.

[17] Dominique Schnapper, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les 'démocraties providentielles' », *Op. cit.*, p. 3.

[18] Kristoff Talin, « Les amants maudits : heurs et malheurs du couple religion et politique en Europe à l'aube du troisième millénaire », *Cahiers de recherche sociologique*, no. 33, 1999, pp. 119-145.

ce paradigme moderniste, il serait bien difficile de concevoir une quelconque adéquation, dans les sociétés modernes contemporaines, entre « une communauté historico-culturelle et une organisation politique »[19], *a fortiori* une communauté d'histoire identifiée à une Église. La sécularisation et l'étatisation ayant en quelque sorte dé-institutionnalisé ou dé-publicisé la religion et l'ethnie[20], on ne saurait observer leur articulation institutionnelle au niveau national autrement que sur le mode de sa disparition à venir ou de son improbable retour infra-étatique. Mais n'y a-t-il pas toujours un écart entre une tendance et sa réalisation, entre un idéal-type et la réalité qu'il tente de cerner? Les formes en apparence « intermédiaires» ou « hybrides », pour reprendre Louis Dumont, entre communauté et société, entre ethnie et nation, ne nous renseigneraient-elles pas autant, sinon plus sur la nation moderne que son idéal-type[21]? Ne seraient-elles pas, d'ailleurs, empiriquement plus nombreuses que sa figure typée?

C'est à ce constat qu'arrive notamment Jacques Palard, qui observe la persistance de rapports contrastés et variés entre religion et politique dans la majorité des pays occidentaux, et ce, à au moins trois niveaux sociétaux, c'est-à-dire au « *niveau institutionnel*, qui se manifeste dans les formes d'organisation des rapports entre l'Église et l'État, notamment au plan scolaire; [au] *niveau des comportements* individuels ou

---

[19] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994, p. 36.

[20] Voir notamment Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, 127 pages et au Québec, Marc Angenot, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, PUL, Québec, 2009, 136 pages.

[21] Les propos de Louis Dumont mettent clairement en scène l'ambigüité de la place, persistante ou déclinante, conférée à la religion en modernité nationale. On y voit aussi que pour Dumont, le renversement hiérarchique moderne entre la religion et le politique ne signifie pas pour autant la disparition de l'un des termes de la relation. « Voici notre point de départ. D'un côté le communalisme diffère du nationalisme par la place que semble y prendre la religion. De l'autre, l'élément religieux qui entre dans sa composition paraît n'être que l'ombre de la religion, la religion prise non plus comme essence et comme guide de la vie dans tous les domaines, mais seulement comme signe de la distinction d'un groupe humain, et virtuellement au moins politique, par rapport à d'autres. La première implication de cette situation est que la nation n'est pas construite sur la religion commune d'un groupe d'un groupe de gens. Cependant, on a des exemples de nations au sens strict du terme ayant une religion d'État, et dans l'abstrait il n'est pas inconcevable que tous les membres d'une nation aient la même religion. [...] Il est donc clair que l'exclusion de la religion comme base de la nation n'est pas affaire empirique, mais normative. [D'ailleurs] [,] le communalisme lui-même est ambigu. Il peut apparaître finalement, rétrospectivement, soit comme une transition véritable vers la nation, soit comme une tentative de la part de la religion pour s'opposer à la transformation tout en fournissant les apparences extérieures de l'État moderne. C'est une sorte de Janus politique, tourné à la fois vers le passé et vers l'avenir. » En outre, « l'histoire montre que la transition [moderne] est difficile et a donné naissance à des formes intermédiaires. » Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 2001, (1966), Paris, p. 378 et p. 395. Voir également, du même auteur, « Introduction », *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, pp. 11-32.

collectifs, tant religieux, en terme de 'pratiques' ou de comportements prescrits, que politique, en particulier électoraux; enfin, [au] niveau que l'on pourrait qualifier de *matriciel*, en ce qu'il permet de déceler dans les représentations idéologiques et jusqu'aux conceptions mêmes de l'agir politique le poids structurant et rémanent du religieux. »[22] Les articulations entre religion et politique à chacun de ces niveaux, de suggérer Palard, seraient en bonne partie balisées par le contexte sociohistorique propre à chaque pays, et à la relation historique entre l'Église et l'État, thèse qu'avait déjà défendue le sociologue britannique David Martin, en 1978[23], et qu'il a actualisée en 2005[24]. En outre, de questionner Palard, « est-il besoin d'ajouter que les relations entre religion et politique ne doivent pas être prédéfinies comme unilatérales? [... que] dans les transformations ou les adaptations auxquelles elles sont soumises, les Églises sont conduites, le plus souvent à leur insu [...] à s'inspirer des modèles politiques qui prévalent dans leur système politique d'appartenance, par effet de symbiose ou par ajustement contraint »?[25]

Ces persistances, pluralités et adaptabilités des configurations religio-politiques sont également constatées empiriquement à travers l'Occident par Yves Lambert[26], et réfléchies plus théoriquement par Danièle Hervieu-Léger. La réputée sociologue des religions invitait en 2003 à parler désormais de « modernités religieuses multiples » pour désigner les nombreuses articulations sociohistoriques originales entre une Église et sa collectivité. Autrement dit, il s'agirait désormais pour la sociologie des religions, mais également de la sociologie politique s'intéressant aux rapports nationaux aux Églises historiques, de repérer « les différentes trajectoires historiques de la construction de la modernité et la manière spécifique dont le facteur religieux s'y inscrit»[27]. Une telle perspective inviterait incidemment à voir en quoi la modernisation « atteint de façon différente et inégale les institutions et les activités collectives, la conscience et les représentations individuelles (les 'mentalités') ou le 'socle civilisationnel' que constitue

---

[22] Jacques Palard, « Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement », *Pôle Sud*, no. 17, novembre 2002, p. 25. En italique dans le texte.
[23] David Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978, 353 pages.
[24] David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington, 2005, 199 pages.
[25] Jacques Palard, *Op. cit.*, p. 25.
[26] Yves Lambert, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, no. 2, 2004, pp. 307-338.
[27] Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des 'modernités religieuses multiples' : une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, no. 3, 2003, p. 290.

la culture – sédimentée dans la longue durée – d'une société donnée. »[28] En outre, si les rapports entre Églises et États, entre religion et nation, ont bel et bien subi l'effet de processus de sécularisation, ils n'en constitueraient pas moins des éléments intégrants et structurants des sociétés contemporaines. Selon Liliane Voyé, les Églises historiques demeureraient présentes « ... en tant que ressource identitaire, comme référence éthique ou encore au titre de réservoir de rites »[29] pour les sociétés contemporaines.

En voyage d'études en Pologne, le sociologue N. J. Demerath raconte ainsi une conversion qu'il a eue avec de jeunes étudiants universitaires, laquelle portait sur leur rapport au catholicisme :

> « While giving a class at Warsaw university, I asked the students to talk about their own religiosity. They all said they were Catholics, but beyond that seemed puzzled, reticent, and not a little embarrassed. I wondered if the distinction between religious Jews and cultural Jews might be applicable? At this suggestion, they visibly brightened and clamored to speak. That was precisely it: they were 'cultural Catholics'. They weren't really believers, and while they attended church at least sporadically, they had a good deal of contempt for some of the Church officials and policies. Still, Catholicism was part of their national and family cultural heritage, and they were proud of what the Church had done to help free Poland from the communist regime. »[30]

En outre, en 1999, 94 % des Polonais et 87 % des Irlandais disaient appartenir à l'Église catholique, et 70 % des Suédois à l'Église protestante nationale. Ces trois pays, auxquels nous pourrions ajouter, le Danemark (88 %), la Grande-Bretagne (82 %) et l'Espagne (82 %) comptaient en 1999 parmi les pays européens avec les plus hauts taux d'affiliation à une Église, protestante et/ou catholique. Pourtant, à l'exception de la Pologne et de l'Irlande, tous les taux de pratique religieuse mensuelle y étaient parmi les plus bas d'Europe[31]. Pour N. J. Demerath, ces pays « also join in illustrating a common syndrome of 'cultural religion' by which religion affords a sens of personnal identity and continuity with the past even after participation in ritual and belief have lapsed. Arguably one of the world's most common forms of religious involvement, it is also one of the

---

[28] *Ibid.*, p. 291.
[29] Liliane Voyé, « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, no. 1, 2006, p. 140.
[30] N. J. Demerath, « The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass*, vol. 47, no. 1, pp. 129-130.
[31] La proportion de la population se rendant mensuellement à la messe était, en 1999, à hauteur de 74% en Pologne, 67% en Irlande, 36% en Espagne, 19% en Grande-Bretagne, 12% au Danemark et 9% en Suède. Yves Lambert, *Op. cit.*, pp. 312 et 324.

most neglected by scholars. »[32] Cette « religion culturelle », d'ajouter Demerath, constituerait l'un des éléments identitaires collectifs constitutif des sociétés contemporaines : « their religion is less one of present conviction or commitment than of continuity with generations past and contrast with rival groups and identities. Indeed, identity is pivotal to the phenomenon, for religion has always ranked with ethnicity, nationality, and social class as a salient marker of personhood. »[33]

> « Dans le Québec des années 1970 et 1980, d'écrire Robert Mager et E.-Martin Meunier, il était mal vu de s'intéresser à la religion, comme pourraient en témoigner les quelques sociologues, historiens et théologiens qui s'y adonnèrent néanmoins. Or il semble bien que cette quarantaine soit finie. Plus de quarante ans après la Révolution tranquille, un ensemble de facteurs contribuent à attirer l'attention sur les questions religieuses et à renouveler le regard. »[34]

Parmi les nombreuses questions que suscite l'intérêt renouvelé pour la religion au Québec, certaines données récentes, comparées à celles d'autres pays occidentaux, invitent à re-questionner les liens entre nation, nationalisme et catholicisme dans le Québec contemporain. En 2001, 83,5 % de tous les Québécois se disaient de religion catholique, et jusqu'à 91,9 % des Québécois disant parler le français à la maison[35]. Toutefois, seuls 10,8 % de tous ces Québécois catholiques se rendaient au moins une fois par semaine à la messe en 1998. Certes, le Québec n'est pas l'Irlande, tout comme l'Irlande n'est pas la Pologne. Mais si ces indicateurs, à l'instar de ceux de l'Irlande, de la Pologne et de la Suède font du catholicisme au Québec une « question de culture »[36], peut-être est-il maintenant temps d'étudier les rapports entre religion et politique, catholicisme et nationalisme dans un Québec étatisé et sécularisé. La question fondamentale que porterait en elle l'étude des rapports entre catholicisme et nation pourrait alors être celle-ci : quelle « communauté d'histoire et de culture » québécoise correspond aux expressions et projet nationaux et nationalistes du Québec contemporain?

---

[32] N. J. Demerath, *Op. cit.*, p. 127.
[33] *Ibid.*, p. 136.
[34] Robert Mager et E.-Martin Meunier, *Op. cit.*, p. 15.
[35] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la 'religion culturelle' : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006)» dans *Religion et modernité au Québec*, Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), PUL Ste-Foy, 2010, pp. 79-128.
[36] Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois: une question de culture », dans *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, octobre 1990, pp. 145-164 et E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *Op cit.*

Que structurerait politiquement encore aujourd'hui le rapport au catholicisme québécois? « L'histoire, de constater Louis Dumont, [n'a-t-elle] pas montré que la transition [moderne] est difficile et a donné naissance à des formes intermédiaires [?] »[37]

C'est à *l'évaluation* de la pertinence d'étudier les rapports entre catholicisme et nationalisme dans le Québec contemporain, ainsi qu'à *l'exploration* de ce que pourraient être ces rapports que se consacrera la présente thèse. Notre ambition n'est ni l'exhaustivité, ni la preuve causale de tous les rapports entre nation, nationalisme et catholicisme au Québec. Ce travail *d'évaluation* et *d'exploration* vise d'abord et avant tout à faire une incursion, à ouvrir une brèche, si matière il y a, vers l'étude des rapports entre catholicisme, nation et nationalisme au Québec. Puisque leur étude conjointe fut en bonne partie délaissée au Québec depuis la Révolution tranquille, notre ambition demeure avant tout heuristique. Notre démarche consistera à réfléchir, en autant de chapitres, a) à ce que les études sur la religion et la nation, d'une part, et celles sur la sécularisation et le « nation-building », d'autre part, entrevoient comme transformations et articulations – et ré-articulations - potentielles entre les Églises historiques et les identités nationales dans les sociétés modernes; b) à ce que les études politiques et historiques québécoises tissent, depuis l'époque charnière de la Révolution tranquille, comme rapports entre le Québec historique et l'Église catholique et ce faisant, à ce qu'elles laissent présager, en propre et en relation avec les études internationales, comme rapports contemporains entre le catholicisme, la nation et le nationalisme; c) à ce que suggère un traitement statistique de sondages provenant des *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) et des *World Value Surveys* (WVS) comme articulations, tendances, types et tensions entre les valeurs et comportements politiques et religieux des Québécois depuis la Révolution tranquille. Dans tous les cas, c'est en priorité *l'hypothèse d'un catholicisme culturel ayant pour fonction l'inscription dans la référence et l'expression nationales du Québec contemporain* que nous poursuivrons tout au long de nos réflexions et explorations, et que nous tenterons de creuser et de cerner toujours davantage. Cette piste de recherche nous semble correspondre à ce que d'autres anciens pays de la chrétienté, nous le disions, connaissent comme régimes religio-politiques contemporains, à l'instar de ce que le

[37] Louis Dumont, *Op cit.*, p. 395.

Québec post-Révolution tranquille confèrerait comme place(s) et rôle(s) à l'Église catholique et à sa tradition dans l'identité, les institutions nationales et surtout, les comportements politiques des Québécois.

Nous nous pencherons dans un premier temps sur ce que l'on entend par les définitions et processus de sécularisation, pour mieux saisir ensuite ce qu'ils impliquent comme transformations potentielles des Églises catholiques dans les sociétés contemporaines sécularisées. Nous verrons mieux ainsi la niche ou la fonction potentiellement particulière qui pourrait leur avoir être attribuée. Cette réflexion nous mènera à définir de manière opératoire, pour les besoins de notre recherche, les termes de religion, de nation et de nationalisme : est-il possible de concevoir leur articulation en fonction des caractéristiques qu'ils ont en propre et de ce que pourrait signifier politiquement le catholicisme culturel au Québec? Les travaux, notamment, de Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie, Dominique Schnapper et Joseph Yvon Thériault ont été ici fort utiles. Mais encore faudrait-il mieux comprendre en quoi et en vertu de quoi ces articulations et ces définitions de la religion et de la nation s'incarnent et se structurent dans une pluralité de contextes sociohistoriques. Les travaux phares de David Martin nous ont permis de mieux cerner la nature des relations entre religion et nation au Québec, et surtout, à quelles conditions structurelles et historiques elles répondraient.

Afin d'offrir davantage d'éléments de réponses à cette vaste question, un bref détour par l'histoire et l'historiographie des liens entre l'Église catholique et la nation canadienne-française nous apparaît bénéfique. Diverses questions, dont nous ne prétendons aucunement faire le tour, jalonneront ce chapitre : quelle a été l'envergure sociétale de l'Église catholique? Quelle prétention nationale avait-elle et quelle doctrine catholique véhiculait-elle? Quel rapport avait-elle aux processus de modernisation? Surtout, comment ces divers facteurs ont-ils influencé symboliquement le passage à la Révolution tranquille? En outre, est-ce que le discours de la « rupture » de la nation québécoise d'avec l'Église catholique rend compte sans reste des transformations de l'Église catholique lors de la Révolution? À ce titre, les divers courants de pensée dits « modernistes » (ou de la « rupture »), « révisionnistes » (ou de la « continuité ») puis de

la « nouvelle sensibilité historique »[38] (ou « rupture et continuité ») nous seront d'une grande utilité afin d'envisager le rôle et la place de l'Église catholique, aussi bien historiquement que lors de la Révolution tranquille. Ce faisant, nous pourrons mieux entrevoir les liens (et la nature de ceux-ci) entre l'Église catholique, la nation et surtout, l'expression nationaliste des Québécois contemporains. À l'aune de l'histoire québécoise, peut-on penser une quelconque persistance de l'Église catholique en lien à la nation? Le couple « Grande noirceur »/Révolution tranquille résume-t-il ce qu'il reste de l'influence de l'Église catholique sur l'identité et l'expression nationale des Québécois? À ce titre, la complexité et la difficulté d'étudier la place qu'a tenue historiquement et tiendrait peut-être encore aujourd'hui l'Église catholique au Québec semblent condensées dans cette question-limite que pose Gérard Bouchard : « Quel y est [au Québec] exactement l'héritage culturel et civique de quelques siècles de catholicisme? [...] J'ai peine à répondre à ces questions, tant les empreintes sont difficiles à percevoir [...] En somme, pour caractériser cette dimension de l'histoire culturelle québécoise, faut-il dire : trop de religion? Ou trop peu? »[39]

En outre, c'est à *l'exploration* de cette influence catholique sur les comportements politiques et nationalistes au Québec que nous nous consacrerons dans le troisième et dernier chapitre de cette thèse. Nous chercherons à mesurer plus concrètement et empiriquement ce qu'il y aurait de rapports entre catholicisme et nationalisme dans le Québec contemporain. Si certaines études, notamment celle pionnière de Neil Nevitte et François-Pierre Gingras[40], ainsi que celle, plus récente, de Kristoff Talin, suggèrent fortement que la variable religieuse demeure la plus à même d'expliquer les comportements politiques des Québécois sur un spectre gauche-droite, en est-il de même, plus largement, pour l'expression nationaliste? C'est ce que nous examinerons à l'aide des sondages statistiques provinciaux pan canadiens des *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) et des *World Value Surveys* (WVS), s'échelonnant, au gré de chaque élection

---

[38] Voir au sujet de ces typologies Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Septentrion, Sillery, Québec, 1998, 278 pages et Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », dans *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), Fides, Montréal, 2007, pp. 181-211.

[39] Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, 2005, pp. 430-431. Nous soulignons.

[40] Neil Nevitte et François-Pierre Gingras, « An Empirical Analysis of Secular-Religious Bases of Quebec Nationalism», *Social Compass*, no. 339, vol. 31, 1984, pp. 339-350.

fédérale, de 1974 à 2008 dans le meilleur des cas et de 1993 à 2008 dans la forte majorité des cas. Soulignons d'emblée que l'usage de ces enquêtes ne va pas sans difficulté, ce qui nous incite à rappeler le caractère exploratoire de notre démarche statistique. En effet, on ne peut que constater que la comparaison entre sondages comporte en soi des difficultés. Le bassin de population étudié dans nos enquêtes, années après années, n'est bien évidemment pas le même, pouvant ainsi occasionner des effets de milieu que nous ne pouvons contrôler, allant d'écarts de revenus, à des différences d'écologie sociale[41] (quartiers, municipalité, ruralité vs. urbanité, etc.). De même, le contexte social et historique bien particulier dans lequel ont pris place ces enquêtes n'est jamais le même, l'actualité ne se répétant jamais à l'identique. En outre, on ne peut savoir avec certitude (il aurait fallu d'autres types de sondages précisément adaptés à notre démarche) quels autres valeurs, comportements et états sociaux se trouvent à affecter « l'importance accordée à la religion chez le répondant » (variable principale lors de nos croisements) et son effet sur nos variables politiques. Nous prendrons toutefois soin d'en justifier l'usage ultérieurement.

Nous croiserons cinq ensembles de comportements et de valeurs : a) catholicisme et nationalisme, b) catholicisme et participation politique, c) catholicisme et moralité, d) catholicisme et altérité culturelle, e) catholicisme et changement social. Une importance variable sera accordée à chacun de ces ensembles, alors que l'essentiel de notre démarche portera sur les rapports entre catholicisme et nationalisme. Puisque ce sont ces derniers rapports qui nous intéressaient au tout premier chef, nous avons fait tout ce qui était en notre possible pour en observer la pluralité contrastée, surtout l'élément le plus représentatif, nous semble-t-il, des porteurs de la religion culturelle. Autrement dit, nous avons tenté d'observer les relations les plus différenciées, les plus typées entre catholicisme et nationalisme. Nous étions alors confronté à un choix bien difficile, comme nous le disions en *avant-propos* : réduire au maximum les marges d'erreur et valider hors de tous doutes et fluctuations nos résultats statistiques, ou bien tenter de répondre, avec toutes les imprécisions que cela a certainement engendrées, à la question de la pluralité contrastée des rapports entre catholicisme et nation. Choisissant cette

[41] Vincent Bélanger, Sophie Bouffard et Judith Rousseau, « L'écologie sociale du suicide au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 48, no. 3, 2007, pp. 121-138.

seconde option puisque l'ensemble de notre thèse avait jusqu'alors été mobilisé à cet escient, notre chapitre statistique se veut résolument *exploratoire* et *évaluatif* de l'intérêt des études entre catholicisme et nationalisme dans le Québec contemporain. Nous croyons, avec la grande quantité d'enquêtes utilisées, ainsi qu'avec le nombre élevé de variables se rapportant à une thématique semblable, que si, d'année en année, de variable en variable, des tendances semblables et récurrentes se montrent à voir, nous aurons réussi notre objectif de montrer la pertinence d'études ultérieures sur le nationalisme et le catholicisme; surtout, nous aurons peut-être contribué à suggérer des pistes de recherches futures.

Chapitre premier

Éléments d'articulation entre les Églises historiques, la nation et le nationalisme dans les sociétés contemporaines

S'il existe un objet d'étude dont « l'éternelle jeunesse » semble indéfectible, c'est bien la religion qui, tel un sphinx, semble renaître épisodiquement de ses cendres et revenir questionner les schémas classiques de la sécularisation. Si les transformations sociétales engendrées par la modernité laissaient à penser l'effacement de la religion, sinon sa marginalisation – au minimum sous sa forme institutionnelle historique —, se profilent désormais de nombreuses contre-thèses des « grands narratifs »[42] de la sécularisation qui semblent rappeler la pertinence de l'étude contemporaine de la religion[43] : du « besoin » individuel de sens au fond religieux ou sacré des sociétés, en passant par l'ethnocentrisme, l'idéologisme de la sécularisation comme progrès sociétal et le pluralisme normatif et culturel croissant des sociétés, sans oublier le regain de certains nationalismes religieux. Le parcours intellectuel du sociologue américain Peter L. Berger s'avère à ce titre exemplaire. Auteur de plusieurs ouvrages dont *The Sacred Canopy : Elements of A Sociological Theory of Religion*[44] et *The Heretical Imperative : Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*[45], Peter L. Berger était jusqu'à récemment considéré comme l'un des principaux chantres de la thèse forte de la sécularisation, qu'il entendait comme modernisation et disparition de la religion « aussi bien dans la société que dans l'esprit des individus »[46]. Pourtant, il affirmait en 2001 que

> « l'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fausse. Le monde d'aujourd'hui [...] est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été; il l'est même davantage dans certains endroits. Cela signifie que tout un ensemble de travaux estampillés par les historiens et les

---

[42] David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington, 2005, pp. 123-140.

[43] Voir notamment Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, no. 4, 2006, pp. 755-783 et Yves Lambert, « La 'Tour de Babel' des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38, no. 1, 1991, pp. 73-85.

[44] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York, 1967, 230 pages.

[45] Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Press, Garden City, New York, 1979, 220 pages.

[46] Peter L. Berger, « La désécularisation du monde : un point de vue global », dans *Le réenchantement du monde*, Peter L. Berger (dir.), Bayard, Paris, 2001, p. 15.

> sociologues comme 'théorie de la sécularisation' sont pour l'essentiel erronés »[47].

Plus qu'une nuance ou qu'un report d'une tendance à l'affaiblissement de la religion en modernité, Peter L. Berger va au contraire jusqu'à parler d'un processus contemporain de « désécularisation du monde »[48]. Le retour du balancier de l'intérêt de connaissance pour la religion est alors complet : dans un renversement du diagnostic sécullariste, Peter L. Berger juge qu'

> « un sentiment religieux a toujours existé; c'est son absence, plutôt que sa présence, qui nécessite quelques explications. La sécularisation moderne est un phénomène beaucoup plus énigmatique que toutes ces explosions religieuses [contemporaines] – si vous voulez, l'Université de Chicago est un sujet plus intéressant pour le sociologue de la religion que les écoles islamiques de Qom. En d'autres termes, le phénomène observé ici [la "résurgence" du religieux via la croissance de l'évangélisme et de l'islamisme] prouve tout simplement la continuité de la place de la religion dans l'expérience humaine. »[49]

Si, en quelque sorte, la religion était du fait de sa présence forte et universelle au sein des sociétés humaines vouée à la disparition lorsque considérablement affaiblie ou transformée, sa persistance contemporaine inattendue devient, chez un Peter L. Berger, le signe renouvelé de son éternelle et essentielle existence. En outre, si un tel retour du balancier ne signifie aucunement que la religion et les Églises historiques retrouveront le lustre et l'influence de naguère – où une linéarité interprétative se substituerait alors à l'autre — cela signifie peut-être néanmoins que l'étude de certaines transformations et adaptations de la religion a été négligée ou trop prestement écartée. Si tel est le cas, on peut se demander ce qu'il est advenu des rapports multiséculaires entre religion, nation et nationalisme.

Nous réfléchirons dans ce chapitre aux liens envisageables, multiples et conditionnels entre Églises historiques, nation et nationalisme dans les sociétés occidentales contemporaines. La sécularisation des sociétés occidentales, si elle n'a pas éliminé l'objet religieux, l'a-t-elle irrémédiablement condamné à œuvrer dans le secret de la sphère privée? Les Églises historiques, autrefois partie prenante du pouvoir politique, *cujus regio, ejus religio*, ont-elles cessé de regrouper autour d'elles les membres d'une

---

[47] *Idem.*
[48] *Idem.*
[49] *Ibid.*, p. 28.

communauté politique d'envergure nationale? Que reste-t-il des liens possibles entre Églises historiques, nation et nationalisme dans les sociétés contemporaines, démocratisées et sécularisées? Tout particulièrement, pour nous rapprocher du cas québécois, qu'arrive-t-il en modernité aux rapports entre nation, nationalisme et Église catholique dans les sociétés où cette dernière détenait un monopole religieux et institutionnel?

Dans les pages qui suivront, nous proposerons, tour à tour, des définitions opératoires pour la religion, la nation et le nationalisme, travail théorique préalablement nécessaire afin d'établir davantage la pertinence de leur étude conjointe, et surtout afin de recueillir des éléments d'analyses et des facteurs qui serviront à l'interprétation ultérieure. Chaque définition, ainsi que les débats théoriques les entourant, permettront d'envisager et de préciser, notamment, a) les possibles affinités et discordances contemporaines entre Églises historiques et nations, b) les processus sociaux influençant leurs transformations respectives et conjointes dans le passage à la modernité, c) et donc la nature de leurs articulations contemporaines, nationalement variées. Nous serons alors plus à même d'évaluer la pertinence et la portée de leur étude conjointe dans le cas québécois.

Nous retiendrons partiellement la définition de Danièle Hervieu-Léger et dans une moindre mesure de Grace Davie pour la religion, et celles de Dominique Schnapper pour la nation et le nationalisme. Les travaux de David Martin faciliteront l'articulation concrète entre la religion et la nation dans les sociétés contemporaines.

1.1 Sécularisation et modernisation : brève problématisation

Posons brièvement les termes à partir desquels les penseurs et théoriciens de la religion dialoguent, pour être ainsi mieux à même de comprendre les difficultés de définition de la religion, ainsi que les différents processus sociaux avec lesquels la religion, dans sa forme historique et institutionnelle, aura interagi en modernité. Compte tenu de ces débats définitionnels et de ces processus sociaux, nous proposerons une définition opératoire de la religion, centrée sur la compréhension d'un rapport ambivalent et ciblé à la religion institutionnelle dans les sociétés contemporaines.

Selon le sociologue britannique David Martin, une lecture classique de la sécularisation voudrait que les processus de sécularisation et de modernisation aillent nécessairement de pairs et qu'ils soient tous deux inévitables. Ils signifieraient, à terme, la disparition de la religion, du moins sous sa forme historique institutionnelle :

> « characteristically these narratives [of secularization and modernization] join together the varied elements of nature, whether physical or social, to create a running narrative of the steady supersession of religion. Once there was a religious past, and that bit by bit emerged as the secular future. The natural (often equated with science) wins out over religion through uninterrupted increments; however religion resists and engages in rearguard actions. »[50]

Comme si, « dans un jeu à somme nulle, plus de modernité signifiait obligatoirement moins de religion »[51].

Proposant une lecture des théoriciens de la sécularisation qui ne soit pas celle de « la sécularisation comme liquidation du christianisme ou du religieux en général »[52], Jean-Paul Willaime questionne « le cadre général d'interprétation des évolutions religieuses des sociétés modernes » [53]. Il invite plutôt à considérer la sécularisation comme un ensemble de processus sociaux[54] (et non de conséquences ou finalités nécessaires) affectant à la fois la société et la religion.

---

[50] David Martin, *Op. cit.*, p. 9.
[51] Jean-Paul Willaime, *Op. cit.* p. 756.
[52] *Idem.*
[53] *Ibid.*, p. 755.
[54] Il s'inspire notamment des écrits d'Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève, 1992, 407 pages et du collectif de Steve Bruce (dir.), *Religion and Modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Clarendon Press, Oxford, 1992, 227 pages.

Nuançant considérablement ce qui apparaissait *a priori* comme une nécessaire opposition entre religion et modernité, entre religion et sécularisation, Willaime montre plutôt que la sécularisation signifierait avant tout

> « une mutation socioculturelle globale se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion liée, chez les individus, à une baisse de l'appartenance religieuse institutionnelle et des pratiques qui y sont associées [en tout premier lieu, la pratique cultuelle régulière]. Le paradigme identifie ainsi un processus selon lequel la religion perdrait beaucoup de son pouvoir social : alors qu'elle constituait un cadre englobant la société et signifiait le sens dernier de son ordre, alors que ses croyances et son langage imprégnaient profondément la vie quotidienne des individus, elle deviendrait un secteur parmi d'autres de la vie sociale, voire un monde de plus en plus étranger pour un nombre croissant de personnes. »[55]

Non pas disparition de la religion, mais affaiblissement et déplacement de son rôle social, se traduisant concrètement, chez les individus, par une baisse de la pratique cultuelle, surtout ordinaire[56], et une certaine recomposition des croyances à l'extérieur du dogme chrétien.

Ces mutations du rapport à la religion seraient à mettre au compte de *trois grands processus* : « il s'agit d'un modèle expliquant la diminution de la signification sociale [et la place sociale] de la religion par trois facteurs-clés de la modernisation [tous, interreliés] : 1) la différenciation sociale, 2) la sociétalisation, 3) la rationalisation. »[57]

La *différenciation sociale* et *fonctionnelle* traduirait le processus par lequel, dans les sociétés modernes, chaque institution et activité sociales se cantonnerait à une aire de spécialisation : « celle-ci [la religion] n'est plus qu'une activité parmi d'autres et [...] les autres activités sociales (l'économie, l'éducation, la santé, la politique, etc.) se développent selon leur logique propre : elles ne sont plus encadrées ou enchâssées dans des représentations religieuses. Cela engendre une diversification des expériences de la vie entraînant elle-même une diversification des conceptions de la vie. »[58] Ce faisant, les sociétés connaîtraient une pluralité croissante des conceptions du monde, et conséquemment, « l'autonomie des sujets croyants l'emporte[rait] sur le pouvoir de la

---

[55] Jean-Paul Willaime, *Op. cit.*, p. 766.
[56] Olivier Tschannen, *Op. cit.*, p. 69, montre d'ailleurs à voir que la baisse de la pratique ordinaire est un des *exemplars*, ou indicateur paradigmatique de la sécularisation pour ses théoriciens.
[57] Jean-Paul Willaime, *Op. cit.*, p. 763.
[58] *Ibid.*, p. 763.

communauté »[59]. La complexification des sociétés concourrait — pour leur fonctionnement optimal — à une spécialisation des tâches et une pluralisation des conceptions du monde, lesquelles mineraient la possibilité, pour l'institution religieuse, d'encadrer la société. Plus ses dogmes et ambitions seraient totalisants et absolus, et plus la religion pourrait être marginalisée.

La *sociétalisation*, quant à elle, signifierait le passage de la communauté rurale à la vie urbaine et nationale, ce qui aurait contribué à la perte de légitimité de l'Église, car cette dernière se fonderait historiquement dans une « célébr[ation] et légitim[ation] de la vie locale »[60]. Dépourvue de son cadre social privilégié, la religion aurait vu son discours miné de l'intérieur, apparaissant dépassée et déphasée dans une société qu'elle ne reconnaîtrait plus et ne saurait à ce titre plus nommer. Cette sociétalisation serait à mettre en rapport avec la différenciation fonctionnelle puisque le cadre urbain et national serait celui où s'opérerait la complexification sociale.

Il serait important de noter, pour le lien à la nation et au nationalisme, que la différenciation sociale et la sociétalisation sont liées indirectement à une *étatisation*[61], où, graduellement, la légitimité sociale et politique proviendrait du peuple, des « sujets croyants autonomes » désormais liés en société et en nation, qu'aucune institution ne pourrait incarner sans médiation populaire. Olivier Tschannen parle également en ce sens, plus largement, de *mondanisation*, lorsqu'« une société, un groupe ou une organisation détournent leur attention [ou fondement] du monde surnaturel pour s'intéresser aux affaires de ce monde – par exemple en diminuant la part de leurs ressources consacrées à des objectifs extramondains »[62]. « Au niveau culturel, d'ajouter Tschannen, le même processus abouti[rait] au remplacement d'une éthique tournée vers

---

[59] *Ibid.*, p. 763.
[60] *Ibid.*, p. 763.
[61] « ...impliquent une dévolution à l'État de ce qui était un pouvoir sacerdotal et ecclésial. La sécularisation [...] est largement (quoique non exclusivement) une étatisation. [...] Les Églises reculent alors que l'État qui fait la guerre, qui ordonne de tuer, qui réprime, mais aussi qui se mue en « État-Providence » (l'expression en français apparaît dans les années 1880) et qui s'octroie le monopole de la charité, des soins aux malades, de certains niveaux de l'enseignement « public »... » Marc Angenot, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, PUL, Québec, 2009, p. 12. Voir aussi, bien sûr, pour le processus d'étatisation, Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, 457 pages.
[62] Olivier Tschannen, *Op. cit.*, p. 69.

l'au-delà par une éthique mondaine »[63], tournée vers les besoins des « sujets autonomes », des « individus dans le monde »[64].

Indissociablement liée aux processus sociaux susmentionnés, la *rationalisation* des sociétés, que porteraient notamment la science et la technique, désenchanterait l'univers surnaturel des religions en privilégiant l'explication empirique et rationnelle à la compréhension surnaturelle et morale de l'organisation du monde[65]. Cette rationalisation « change[rait] la façon dont les gens pensent le monde et leur action »[66], dans des termes qui seraient incompatibles avec le vocabulaire surnaturel et magique de la religion. Cette rationalisation « ne se limite[rait] pas à une transformation intellectuelle, mais [...] a[urait] un impact direct sur la vie sociale, en ce qu'elle s'exprime[rait] en des systèmes économiques, administratifs et juridiques rationnels »[67], répondant à un besoin de maîtrise et de compréhension du monde empirique complexifié, que l'État, notamment, pourrait gérer.

Interreliés, ces processus sociaux de modernisation/sécularisation poseraient tous une inadéquation entre la religion historique, celle des Églises, et les nouvelles modalités de la vie sociale moderne. Pourtant, si l'on admet une certaine pluralité des dogmes religieux, ainsi qu'une certaine historicité des Églises et de leurs discours, ne peut-on penser à une certaine capacité d'adaptation des Églises, variant notamment selon les différents contextes et entités sociohistoriques?

De fait, Karel Dobbelaere opère une distinction entre trois niveaux sociaux de sécularisation (un niveau *macro*, celui des représentations collectives et de l'encadrement sociétal, un niveau *meso*, celui des institutions religieuses – terrain de la laïcisation — et un niveau *micro*, celui des pratiques cultuelles), qui nuancerait et préciserait les effets des précédents processus sociaux de sécularisation :

---

[63] *Idem.*

[64] « L'universalité, la rationalité qui s'attachaient à la religion en tant qu'elle gouvernait l'ordre social en conformité avec la nature ultime des choses a été transférée à l'homme comme individu et mesure de toute chose. La nation est le groupe politique conçu comme une collection d'individus et c'est en même temps, en relation avec les autres nations, l'individu politique. C'est pourquoi elle est incompatible avec la religion de type ancien. » Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système de caste et ses implications*, *Op cit.*, p. 379.

[65] Voir notamment sur ce thème, au Québec, Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Éditions HMH, Montréal, 1968, 233 pages.

[66] Jean-Paul Willaime, *Op. cit.*, p. 763.

[67] Olivier Tschannen, *Op. cit.*, p. 67.

> « si l'on prêtre bien attention à ces trois dimensions, l'on peut en effet très bien concevoir que la diminution de l'importance sociale de la religion, en particulier à la suite de la différenciation fonctionnelle des institutions et activités, n'implique pas en soi une diminution de l'importance sociale de la religion. Inversement, une baisse des pratiques et engagements individuels ne signifie pas forcément une perte d'influence de la religion au niveau sociétal. »[68]

Et de nommer, à titre d'exemple, le cas des pays scandinaves où la séparation entre l'Église nationale et l'État n'a pas été aussi poussée qu'ailleurs – l'Église nationale recevant à ce titre des subsides publics pour l'offre de services, ceux notamment des rites de passages tels le mariage et les funérailles[69].

Autrement dit, si l'on conçoit la sécularisation davantage comme un ensemble de *processus sociaux*, et que l'on situe à différents niveaux l'influence de la religion, l'on peut penser que selon le contexte national et la structure particulière d'un pays, les Églises, dans leur diversité, pourraient être inégalement affectées.

Justement, Pierre Bréchon constate, dans un article intitulé « Influence de l'intégration religieuse sur les attitudes : analyse comparative européenne »[70] trois grandes articulations types du rapport à la religion en modernité, toutes mettent en lumière l'impact différencié de la sécularisation sur les divers indicateurs classiques de vitalité religieuse (à titre de rappel, la pratique ordinaire[71], la pratique exceptionnelle[72], l'appartenance confessionnelle et les croyances) : a) les pays « à faible appartenance confessionnelle », comme la France et les Pays-Bas, où tous les indicateurs classiques de vitalité religieuse sont bas; b) les pays « à appartenance confessionnelle forte et pratique religieuse faible », notamment les pays scandinaves; c) « de vieille culture catholique à sécularisation lente », où l'ensemble des indicateurs de vitalité religieuse demeure élevé, comme c'est le cas notamment en Grèce, en Pologne et en Irlande[73].

---

[68] Jean-Paul Willaime, *Op. cit.*, p. 764.

[69] Voir les travaux de Jacques Palard, « Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement », *Pôle Sud*, no. 17, novembre 2002, pp. 23-44 pour une présentation par pays catholiques des relations et politiques officielles entre l'Église catholique et l'État.

[70] Pierre Bréchon, « Influence de l'intégration religieuse sur les attitudes : analyse comparative européenne », *Revue française de sociologie*, vol. 43, no. 3, 2002, pp. 461-483.

[71] Nous entendons par pratique ordinaire la pratique cultuelle dominicale, mensuelle et annuelle.

[72] Nous entendons par pratique exceptionnelle la pratique cultuelle des rites de passages, tel le baptême, la confirmation, le mariage et les funérailles.

[73] Nous pourrions, dans une certaine mesure, en lien aux indicateurs de vitalité religieuse, ajouter le cas des États-Unis dans cette dernière section, en précisant que le déclin de la pratique n'est pas nécessairement envisagé, et que c'est un pays majoritairement protestant.

De son côté, Yves Lambert observe dans l'article « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », qu'au niveau de l'ensemble de la population de l'Europe de l'Ouest — précisément celle qui serait plus sujette au processus classique de sécularisation — le déclin constaté entre 1981 et 1990 de l'appartenance confessionnelle a cessé à partir de 1990, pour demeurer stable, entre 1990 et 1999 à une moyenne de 75 %. Plus encore, les indicateurs de « la croyance en une vie après la mort (43 %) et l'attachement aux cérémonies pour une naissance, un mariage ou un décès »[74] demeurèrent stables de 1981 à 1999, tandis que pour la même période, a chuté la pratique mensuelle, de 36 % à 30 %. Et si l'on considère uniquement les 18-25 ans, « ne sont plus en déclin que l'appartenance confessionnelle (de 78 % à 68 % de 1981 à 1999), la pratique cultuelle mensuelle (de 25 % à 19 %), le sentiment que l'Église apporte des réponses aux problèmes sociaux (de 22 % à 19 % par rapport à 1990) et l'importance accordée à Dieu (de 38 % à 35 %). »[75] Mais surtout, « se trouvent en progression cette fois (entre 1981 et 1999) : l'encouragement de la foi religieuse des enfants par la famille (de 9 % à 12 %), l'attachement à une cérémonie religieuse pour une naissance (de 57 % à 60 %), pour le mariage (de 61 % à 64 %) et pour un décès (de 68 % à 72 %), le sentiment que l'Église apporte des réponses aux problèmes moraux (de 22 % à 31 %) ... »[76]. Autrement dit, pour l'ensemble des pays de l'Europe de l'Ouest[77], alors même que la pratique cultuelle ordinaire demeure très faible et en baisse (plus encore chez les plus jeunes) demeurent pourtant relativement stables divers indicateurs institutionnels, tels que l'attachement accordé aux rites de passage religieux (voire en hausse chez les plus jeunes) et l'appartenance confessionnelle (qui diminue chez les plus jeunes tout en demeurant néanmoins majoritaire à 68 %).

Ainsi, de dire Jean-Paul Willaime, tout comme Danièle Hervieu-Léger[78] :

> « la remise en cause des schémas linéaires de la sécularisation invite ainsi à sortir d'oppositions simplistes entre religion et modernité. Il y a

---

[74] Yves Lambert, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, no. 2, 2004, p. 311.
[75] *Idem.*
[76] *Idem.*
[77] Nommément (des pays à majorité catholique aux pays à majorité protestante), l'Irlande, l'Italie, le Portugal, l'Espagne, l'Autriche, la Belgique, la France, l'ex-Allemagne de l'Ouest, les Pays-Bas, la Grande-Bretagne, le Danemark et la Suède.
[78] Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des 'modernités religieuses multiples' : une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, no. 3, 2003, pp. 287-295.

> bien un profond réaménagement du statut social et culturel de la religion dans les sociétés européennes, mais celui-ci n'est pas réductible à un effacement des pratiques religieuses. [...] Débarrassée de ses perspectives évolutionnistes et idéologiques, la sociologie des religions peut d'autant mieux s'atteler à l'analyse des formes diverses de reconfigurations des pratiques symboliques dans les sociétés européennes. »[79]

Les nuances apportées à la sécularisation, ainsi que la diversité nationale des articulations religieuses et des différents niveaux où elle se montre à voir, tendent à indiquer que le cas québécois, que Bréchon situerait probablement dans les pays « à appartenance confessionnelle forte et pratique religieuse faible », n'est pas isolé. Ce faisant, pour notre propos, il faudra une définition de la religion qui permette d'étudier une possible permanence – quoique modifiée — des religions historiques en modernité, et qui ouvre la voie à une interprétation ou lecture nationale de cette recomposition, ou *modernités religieuses différenciées*[80]. Il faudrait ainsi tenir compte des facteurs de sécularisation soulignés précédemment – auxquels vont s'ajouter ceux sur la nation —, puisqu'ils permettraient de comprendre les mutations, articulées nationalement, auxquelles font face les religions historiques en modernité.

---

[79] Jean-Paul Willaime, *Op cit.*, p. 777.

[80] Citons, à ce sujet, Danièle Hervieu-Léger dans un récent article: « Mais on peut braquer au contraire le projecteur [plutôt que de plaquer une vision déterministe, homogène et universelle de la sécularisation] sur cette sécularité européenne, en tentant de rendre compte des logiques historiques permettant de l'expliquer. Si l'on entre dans cette dernière approche, il ne s'agit plus seulement de nuancer la théorie de la sécularisation en tenant compte des rythmes différentiels de la modernisation selon les pays. Il ne s'agit plus seulement de souligner les crises, les retours en arrière et les 'poussées démodernisantes' que connaissent de façon récurrente les sociétés modernes. Il s'agit, beaucoup plus fondamentalement, de se doter des instruments d'analyse permettant d'identifier et de comparer des configurations socioreligieuses dans lesquelles se réalise, de façon éminemment variable, le principe fondateur de toute modernité : un principe que l'on peut placer, au niveau le plus général, dans la distinction que toutes les sociétés modernes acceptent entre le sens que la croyance religieuse assigne au monde et l'ordre de la société. » Danièle Hervieu-Léger, *Op. cit.*, p. 289.

1.2 Définition de la religion

Ainsi, nous le répétons, il s'agit de trouver une définition opératoire de la religion qui permette de comprendre la permanence d'un certain rapport aux Églises historiques — particulièrement celui de l'appartenance confessionnelle et la pratique extraordinaire élevées — et qui puisse tenir compte des processus sociaux avec lesquels ces dernières doivent dialoguer en modernité. Une telle définition devrait aussi permettre d'envisager l'affinité de la nation et du nationalisme avec ces Églises historiques.

La difficulté de définir la religion tiendrait ainsi pour une bonne part à ce que la remise en question de l'ordre « traditionnel » ou historique de la société, où la religion se trouvait alors clairement, sinon exclusivement, associée à l'ordre social et surtout aux Églises, entraînerait une redéfinition ou une perte de l'objet religieux. À ce titre, la perspective retenue de la sécularisation trouve son corollaire dans la définition donnée à la religion en modernité : « Thèse de la continuité, ou au contraire, liquidation du religieux et donc thèse de la discontinuité, ces deux dimensions de la sécularisation ne sont pas absentes (...) des débats sociologiques. »[81] En effet, si la religion est associée aux institutions religieuses historiques, on parlera de disparition ou de marginalisation du religieux. Inversement, si l'on postule le nécessaire rôle social et individuel du religieux, on concevra la religion davantage sous l'angle de la transformation et surtout du déplacement de sa fonction principielle : « Ce qu'on appelle la 'sécularisation' peut changer complètement selon la définition que l'on se donne de la religion, avec, aux extrêmes, les définitions institutionnelles qui vont plutôt conclure à un déclin religieux, et les définitions fonctionnelles qui rendent impossible toute sécularisation, sinon comme déplacement du religieux vers d'autres formes. »[82]

Yves Lambert, dans un article intitulé « La 'Tour de Babel' des définitions de la religion »[83], se propose de faire la généalogie des définitions de la religion en distinguant trois générations principales. Les deux premières générations poseraient les termes du débat que connaîtrait ensuite la troisième génération, marquée par la question de la religion dans les sociétés *contemporaines*. Ainsi, « la première [génération] est fortement

---

[81] Jean-Paul Willaime, *Op. cit.*, p. 758.
[82] Yves Lambert, « La 'Tour de Babel' des définitions de la religion », *Op. cit.*, p. 79.
[83] *Idem.*

marquée par le contexte positiviste des débuts de la sociologie et de l'ethnologie, comme l'a souligné notamment Parsons : la religion est principalement définie par opposition au mode scientifique d'appréhension du monde, en référence au surnaturel, au non-empirique ou à l'irrationnel... »[84] Pour ces définitions dites substantives, un contenu particulier est donné aux croyances religieuses, contenu reprenant ce qu'ont historiquement promu les Églises, de sorte que la rationalisation de la société semblerait conduire nécessairement à la disparition de la religion. Une seconde génération de définitions émergea, dites plus inclusives, en « prenant des distances avec le rationalisme (...) [elles] vont être dominées surtout par le problème de la référence au sacré, à la suite de Durkheim et à la valeur de la phénoménologie, jusqu'à ce que cela semble être une impasse. »[85] Déplacement de la religion où, par exemple, toute émotion collective forte, ou rituel, indiquerait la présence du religieux. Ne pensons qu'à Rudolph Otto et les différentes émotions fortes que peuvent rencontrer ceux qui entrent en contact avec le sacré – *tremendum*, *mysteriosum* et *fascinosum*[86]. Enfin, « une troisième 'génération' se dessine ensuite, et c'est surtout avec elle que prend[rait] sens la distinction établie entre les définitions 'substantives' et les définitions 'fonctionnelles', ces dernières se développant à la faveur du fonctionnalisme puis de la sécularisation »[87], où offre de sens, de rituels et ainsi d'intégration sociale caractériseraient le fait religieux.

C'est pour se positionner entre ces définitions inclusives (phénoménologiques et fonctionnelles) et exclusives (institutionnelles et substantives, c'est-à-dire avec un contenu particulier) que Danièle Hervieu-Léger propose dans son ouvrage *La religion pour mémoire*[88] une « définition »[89] de la religion. Elle considère que ces deux perspectives sur la religion ne permettent pas de cerner à la fois la nouveauté de la religion contemporaine, ni ce qu'elle a en commun avec les autres époques :

---

[84] *Idem.*
[85] *Idem.*
[86] Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. de l'allemand par André Jundt, Éditions Payot & Rivages, 2001 (1949), Paris, 285 pages.
[87] Yves Lambert, « La 'Tour de Babel' des définitions de la religion », *Op. cit.*, p. 79.
[88] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, 273 pages.
[89] Ambition dont elle se détachera en 2003 dans son article « La religion, mode de croire », dans *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 22, 2003, 2e semestre, p. 156, parlant alors plutôt de « ... point de vue raisonné, pris pour ordonner un ensemble de phénomènes possiblement associés aux expressions contemporaines du croire. »

> « Si les définitions fonctionnelles de la religion se révèlent incapables de maîtriser l'expansion illimitée des phénomènes qu'elles entendent embrasser, et se vident, du même coup, de toute pertinence heuristique, les définitions substantives de la religion, construites en fait à partir du seul repère des religions historiques, condamnent la pensée sociologique à se faire, paradoxalement, la gardienne de la « religion authentique » que ces grandes religions entendent incarner. Les premières ne peuvent qu'attester la dispersion intellectuellement non maîtrisable des symboles religieux dans les sociétés contemporaines. Les secondes ne peuvent que réitérer indéfiniment l'analyse de la perte de la religion dans le monde moderne. »[90]

Dans les deux cas seraient perdues de vue les raisons particulières de la permanence des Églises historiques, soit parce qu'elles perdraient leur spécificité, soit leur existence même (car réduite à une certaine forme historique qui ne serait plus). Danièle Hervieu-Léger situe à la fin des années 1970 des tentatives visant à dépasser ces deux écueils en utilisant le concept durkheimien du sacré, qui poseraient une certaine linéarité entre le sacré expérientiel et son institutionnalisation ou ritualisation. Si, pour Danièle Hervieu-Léger, ces tentatives demeurent « prisonnières du jeu de miroirs entre le sacré et la religion (ou : entre la sacralité et la religiosité; ou encore : entre le sacré et le religieux) dont elles voulaient précisément déjouer les pièges »[91], la critique qu'elle en fait nous permet de comprendre son projet de définition de la religion en modernité, pour y inclure, notamment, l'étude des Églises ou religions historiques.

Selon Danièle Hervieu-Léger, l'utilisation du concept du sacré pour définir la religion reconduit à la difficulté de cerner le propre de la religion contemporaine. Soit, de dire Hervieu-Léger, on réduit la religion à un sacré expérientiel, entendu comme « 'émotion des profondeurs' (...) [faite d'] échauffement, soulèvement de forces, effervescence, passion intense, frénésie, transfiguration, envahissement, métamorphose, puissance extraordinaire qui galvanise jusqu'à la frénésie, hyperexcitation, exaltation psychique... »[92], voulant qu' « au principe de toute religion, il y ait d'abord cette expérience intense du sacré, expérience élémentaire, extrasociale (ou au moins présociale), expérience essentiellement collective... »[93], soit au contraire, on postule que

---

[90] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *Op. cit.*, p. 60.
[91] *Ibid.*, p. 69.
[92] *Ibid.*, p. 79, citant Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 299.
[93] *Ibid.*, p. 79.

découlerait de cette expérience intense un second niveau, où s'institutionnaliserait la religion, via

> « un palier secondaire, dans lequel cette expérience se socialise et se rationalise, en se différenciant en croyances d'une part, en cultes et rites d'autre part. 'Croyances, cultes et rites ont ainsi pour fonction de perpétuer, commémorer, organiser, communiquer, transmettre, diffuser, éventuellement réactiver – en tout cas, résister à la désactivation – bref, rendre viable, durable, inoubliable, universelle, dans le temps et dans l'espace, une expérience élémentaire, de soi invivable, éphémère, ineffable et circonscrite.' »[94]

Une telle réduction de la religion à l'expérience ou aux cultes et rites, conduirait, de dire Danièle Hervieu-Léger, à faire autant « d'analogies structurelles ou fonctionnelles » avec la religion historique et conséquemment, à voir dans des parties de soccer, voire dans certaines expériences quotidiennes (les « rituels quotidiens »[95]), autant d'expressions de la religion en modernité. Et pourtant, de souligner la sociologue, aucun des tenants d'une telle approche du sacré et de son déplacement ne parviendrait à affirmer une adéquation entre les religions historiques et ces religions « analogiques »[96]. Chose certaine, d'affirmer la sociologue française, « il faut pourtant arriver à trancher : ou bien la religion procède entièrement et exclusivement de cette 'émotion des profondeurs', *qui est – en réalité – acte d'adhésion à la société (et qui n'est que cela)*, et il n'y a alors aucune raison de refuser au spectacle sportif la qualification de 'religion', au plein sens du terme; ou bien elle est insuffisante pour définir la religion, et si c'est le cas, *il faut trouver un autre critère, y compris pour dire en quoi les religions historiques peuvent – elles – être dites 'religions'*. »[97] Assurément, d'ajouter Hervieu-Léger, « c'est que le jeu circulaire qu'induit l'implication réciproque du sacré et de la religion interdit, parce qu'il les lie exclusivement l'une à l'autre, de saisir ce qui fait la spécificité propre de l'expérience du sacré d'une part, de l'expérience religieuse d'autre part. Il interdit donc, en même temps, d'élucider la logique non jouée d'avance de leur développement

---

[94] *Ibid.*, p. 81, citant Henri Desroche, « Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », pp. 79-88.
[95] Danièle Hervieu-Léger, « Rites politiques et religieux des sociétés modernes », dans *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger, Isabelle Saint-Martin (dirs.), L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 11-22.
[96] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *Op. cit.*, pp. 78-82.
[97] *Ibid.*, p. 87. Nous soulignons.

respectif dans un contexte culturel donné. »[98] Il s'agirait alors de comprendre le sacré comme expérience de l' « amour porté à la société » — qui ne serait donc pas exclusivement religieux et encore moins religion — et la raison de sa dissémination en modernité, et, toujours, le propre de la religion en modernité.

Pour Danièle Hervieu-Léger, et cela est conforme aux théoriciens de la sécularisation, — de la différenciation sociale et fonctionnelle, de la sociétalisation ou mondanisation — la religion en modernité ne peut plus s'arroger le monopole du sacré : elle ne peut réunir et incarner en elle tout l'« amour de la société »[99]. Cet amour se déplacerait dans d'autres lieux qui incarneraient mieux, ou autrement, selon leur fonction spécialisée, des valeurs et expériences socialement significatives. Si la société se « mondanise » davantage, le sacré pourrait ainsi davantage se déplacer, en modernité, vers, notamment, la politique, les idéologies séculières et la nation/nationalisme, correspondant peut-être davantage à la nouvelle réalité, intramondaine, rationalisée et démocratique des sociétés modernes[100] (conservons en mémoire ce déplacement du sacré vers le politique pour mieux comprendre, ultérieurement, la nature de la relation contemporaine entre religion et nation). On retrouverait ainsi potentiellement ce sacré dans toutes les sphères de la société et dans toutes les institutions, qui se livreraient à diverses âpres luttes pour sa possession :

---

[98] *Ibid.*, p. 92.

[99] Qui, tel que cité plus haut, « ... *qui est – en réalité – acte d'adhésion à la société (et qui n'est que cela)...* », *Ibid.*, p. 87.

[100] Ce qui, contrairement aux théoriciens dits du « déplacement du sacré », ni signifie pas pour Danièle Hervieu-Léger déplacement correspondant de la religion, en ce qu'il n'y aurait pas de nécessaire adéquation entre sacré et religion. Guy Ménard dresse une courte liste des représentants du déplacement du sacré, qui conduisent surtout à voir l'investissement de « l'amour de la société », ou sacré, en modernité, dans le politique, les idéologies séculières et la nation : « On peut à cet égard signaler la théorie de la « religion invisible » de Thomas Luckmann (1967), la « religion civile » de Robert N. Bellah (1970), la notion de « religion séculière » déjà avancée par Raymond Aron (à propos du communisme et du nazisme) et développée par Jean-Pierre Sironneau (1982) et Albert Piette (1993), la « religion implicite » de Edward I. Bailey (1997), la théorie de la « religion diffuse » de Jean Baubérot (1983), le thème du « retour du sacré » de Daniel Bell (1977), la « théologie pour athées » de Franco Ferrarotti (1984), de même que l'étude des rites « profanes » illustrée notamment par les travaux de Claude Rivière (1995). » Voir, Guy Ménard, « Les déplacements du sacré et du religieux », dans *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dirs.), PUL, Québec, 2001, p. 240. Yves Couture, dans son ouvrage *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Liber, Montréal, 1994, 221 pages, fait d'ailleurs du néo-nationalisme québécois la nouvelle religion des Québécois en modernité, car investie d'un absolu, et d'une expérience du sacré. On le répète après Danièle Hervieu-Léger, une telle approche, confondant religion et sacré, si elle permet de voir la continuité et le transfert de « l'amour de la société », ne permet cependant plus de cerner la continuité et la spécificité historiques de la religion institutionnalisée.

> « ce que montre bien l'exemple du sport (et qu'illustrerait tout aussi bien des exemples pris dans le domaine de la politique, de la science, de l'art, etc.), c'est que, dans la société moderne, l'expérience individuelle et collective qu'on désigne comme 'expérience du sacré ' peut se produire en dehors de toute 'religion '. (...) Mais c'est précisément parce que le sacré et la religion ne 'tiennent ' plus ensemble que la définition et le contrôle du sacré ont pu devenir, dans toutes les sociétés sorties de l'univers de la tradition, un enjeu des luttes qui opposent entre elles toutes les institutions (Églises, institutions politiques, militaires, universitaires, etc.) dans un univers symbolique de plus en plus ouvert et concurrentiel. »[101]

Plus encore, si se montre partout à voir le sacré sans qu'il ne soit dit religieux, est-ce également à dire que pourraient exister différents rites et croyances concurrents, sans pour autant en faire des religions? Répondant par l'affirmative, Danièle Hervieu-Léger préfère parler, pour désigner l'ensemble des croyances et rituels existants, — tous pouvant être investis de sacré —, de différents « modes de croire » :

> « On désigne, sous ce terme, l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation, et plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent. Si l'on parle, à propos de cet ensemble, de 'croire', plutôt que de 'croyance', c'est qu'on y incorpore, outre les objets idéels de la conviction (les croyances proprement dites), toutes les pratiques, les langages, les gestes, les automatismes spontanés dans lesquels ces croyances sont inscrites. »[102]

Parmi ces différents modes de croire, ou différents ensembles sacralisés de croyances et de rites, la religion serait un ensemble parmi les autres, et qui, comme tout mode de croire, aurait sa spécificité, à trouver dans le « type de légitimité »[103] qui lui serait conférée ou qu'elle revendiquerait. Ce mode de croire religieux, détenant naguère un pouvoir quasi monopolistique, ou englobant, serait dorénavant réduit à une portion plus petite, qui se conserverait grâce à une légitimité propre. Ainsi, la religion ne serait

> « qu'un mode particulier d'organisation et de fonctionnement du croire. [...] Un seul terrain subsiste alors pour tenter de spécifier le croire religieux [une fois que les définitions susmentionnées de la religion ont été jugées comme autant de traits caractéristiques de la vie sociale en général, et non de la religion], c'est celui du *type de légitimation apporté*

---

[101] *Ibid.*, p. 157.
[102] *Ibid.*, p. 108.
[103] *Ibid.*, p. 110.

> *à l'acte de croire*. L'hypothèse que nous avançons, c'est qu'il n'y a pas de religion sans que soit invoquée, à l'appui de l'acte de croire (et de façon qui peut être explicite, semi-explicite, ou entièrement implicite) *l'autorité d'une tradition.* »[104]

C'est à ce titre que dans les sociétés entièrement tournées vers le passé, la religion, se caractérisant par l'appel à la tradition, aurait pu s'arroger le monopole ou quasi-monopole du sacré. On le comprendra, dans les sociétés au contraire orientées vers l'avenir, prisant l'horizon futur, « l'amour de la société » pourra se montrer à voir dans une kyrielle d'endroits, et davantage dans les lieux incarnant les nouvelles valeurs collectives dites « progressives ».

La religion serait ainsi un mode de croire particulier (possédant croyances, rituels et sacré) dont la particularité résiderait dans une légitimité fondée dans une *tradition* autorisée. La religion, comme *lignée croyante* autorisée, s'inscrivant, « comme mes pères avant moi ont cru », dans une tradition, et ainsi dans une certaine mémoire collective :

> « on dira, dans cette perspective, qu'une 'religion' est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience [individuelle et collective] de l'appartenance à une lignée croyante.[105] Ce n'est pas la continuité qui vaut en elle-même, mais le fait qu'elle soit l'expression visible d'une filiation que le croyant individuel ou collectif revendique expressément et qui le fait membre d'une communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs. *La rupture de la continuité peut même être, dans certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante. Celle-ci fonctionne comme référence imaginaire, légitimatrice de la croyance. Elle fonctionne, inséparablement, comme principe d'identification sociale, ad intra [par incorporation à une communauté croyante], et ad extra [par différenciation d'avec ceux qui ne sont pas de cette lignée].* »[106]

La religion comme tradition nous semble offrir, pour notre objet d'étude, d'indéniables avantages[107]. Elle est à la fois ouverte à la création de diverses et nouvelles

---

[104] *Ibid.*, p. 110.
[105] *Ibid.*, p. 119.
[106] *Idem.* Nous soulignons. Voir notamment sur l'idée de frontières religieuses, Eileen Barker, « We've Got to Draw the Line Somewhere : An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity », *Social Compass*, vol. 53, no. 2, 2006, pp. 201-213.
[107] De nombreuses critiques de la « définition » de la religion proposée par Danièle Hervieu-Léger ont été avancées, dont les plus sérieuses sont notamment celles formulées par Patrick Michel, S. Trigano et Yves Lambert. Premièrement, de dire Patrick Michel et ailleurs Yves Lambert, « le risque existait, en reconduisant la religion à la mémoire (à une mémoire authentifiée par une tradition légitimante), de donner à tous les appels à la mémoire une signification religieuse » et donc, de reconduire l'écueil de voir de la

religions, elle ne postule pas de contenu précis, elle conçoit l'actualisation ou redéfinition de la tradition d'une lignée croyante, et, selon le niveau d'analyse choisi, et cela importe pour notre propos, limite le nombre d'acteurs religieux, d'institutions religieuses, ou de traditions autorisées[108].

Autrement dit, mais nous y reviendrons après la discussion sur la nation, on pourrait penser qu'une communauté nationale, à des degrés variables qu'il importera de comprendre, pourrait mobiliser, s'appuyer et s'inscrire dans la *tradition* (ensemble de rites, croyances et institutions dont l'intention, la signification ou la trame pourraient faire l'objet d'une réinterprétation) offerte par la religion historique de ladite communauté. Comme si « faire, et croire, comme mes pères avant moi ont fait et cru » correspondait partiellement, pour ladite communauté nationale, à s'inscrire dans une certaine tradition

---

religion partout. (Patrick Michel, « La 'religion', objet sociologique pertinent? », *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 22, 2003, p. 167). Danièle Hervieu-Léger y répond en disant que de voir en différentes choses une certaine religiosité permet de ne pas limiter à une institution particulière la religion, tout en ne signifie pas pour autant que cette religiosité fasse religion. Bien au contraire, de dire la sociologue, existe une question de degré qui vient discriminer une religion effective des dimensions ou velléités religieuses des autres : « La qualification des faits religieux, ainsi entendue, ne tend pas à délimiter une classe spécifique d'objets pouvant être désignés comme 'religion', mais à repérer la présence – à des degrés de saturation divers – des traits typiques du croire religieux dans n'importe quel objet social : on peut parler de 'religion', dans cette perspective, lorsque la présence de ces traits est suffisamment massive pour fournir à l'objet en question le principe général de son organisation croyante. Ainsi, il peut y avoir une 'dimension religieuse' de l'activité politique (ou de l'activité artistique, scientifique ou autre) qui n'implique pas que cette activité, en tant que telle, puisse être dite 'religion'. Mais cette activité le devient (au plein sens du terme) lorsque la requête de la fidélité à la lignée des témoins (des héros fondateurs, des pionniers, des classiques, etc.) finit par l'emporter, dans sa pratique et son autodéfinition, sur tout autre principe de légitimation du croire. » Danièle Hervieu-Léger, « La religion, mode de croire », *Op. cit.*, p. 156. Deuxièmement, et la critique vient de S. Trigano, comment peut-on parler de définition de la religion si l'étude de son essence est abandonnée? Et de répondre Danièle Hervieu-Léger que son objectif n'était pas tant d'offrir une définition, à proprement parler, de la religion, mais d'offrir une perspective, un biais, permettant d'en saisir les productions contemporaines : « Peut-on, si l'on abandonne le terrain de l'origine et des fins, revendiquer encore d'avoir mis au point une 'définition' de la religion? J'avoue regretter, après coup, d'avoir employé moi-même ce mot en présentant ce qui n'est rien d'autre qu'un point de vue raisonné, pris pour ordonner un ensemble de phénomènes possiblement associés aux expressions contemporaines du croire. » Danièle Hervieu-Léger, « La religion, mode de croire », *Op. cit.*, p. 152. Autrement dit, si pour employer le terme de définition il faudrait pouvoir remonter aux instants premiers de constitution de la religion (par exemple à celui du don), il s'agit davantage pour Danièle Hervieu-Léger d'offrir une définition partielle, ou perspective, pour aborder le propre des modalités du croire en modernité.

[108] Ce qui ne signifie aucunement qu'il est impossible de voir apparaître de nouvelles religions ou la transformation de celles-ci. Seulement, sachant le long travail de constitution d'une tradition et surtout l'influence profonde que celle-ci peut avoir lorsqu'elle englobe une collectivité, il apparaît à ce titre plus difficile de fonder *ex nihilo* une tradition qui serait tout aussi pertinente et évocatrice pour ladite collectivité.

revisitée de l'Église, à participer de certains de ses rites et croyances.[109] Une telle hypothèse serait d'autant plus plausible que la frontière externe que tisserait l'Église nationale correspondrait aux frontières identitaires et politiques de la nation, s'adressant toutes deux à la même communauté.

1.3 Nation et nationalisme

Comme pour les définitions données de la religion, les termes nation et nationalisme suscitent de nombreuses discussions et divergences. Et comme pour la religion, la question de la modernité et de la modernisation des sociétés en baliserait la compréhension. Nous tenterons ici essentiellement, après avoir entrevu les affinités de la religion – telle que définie jusqu'à présent — pour la nation, de réfléchir à une définition de la nation et du nationalisme qui permette d'envisager, inversement, les affinités de la nation pour la religion.

Si la sociologie des religions a connu un débat entre les définitions inclusives et exclusives de la religion, la sociologie politique connaîtrait deux grands débats se recoupant partiellement. Le premier, plus anglo-saxon, serait tiraillé entre les approches dites « modernistes », « pérénialistes » et « primordialistes » de la nation et du nationalisme. Le second, plus français, serait aux prises avec les approches de la nation civique s'opposant à la nation ethnique.

Nous débuterons avec le premier débat. D'une part, les tenants de l'approche « modernistes » accorderaient davantage d'attention aux structures et processus de modernisation, de construction de l'État-nation, et peu d'importance aux contenus identitaires et culturels nationaux, encore moins à une quelconque structure ou représentation identitaire et culturelle qui expliquerait la permanence de certains traits culturels précis[110]. Ils souligneraient à ce titre davantage la rupture augurée par la

---

[109] Ce qui, si l'on fait un lien avec les théoriciens du déplacement du sacré vers le politique, aurait l'avantage de ne pas réduire le politique à la religion, et ainsi comprendre à la fois l'enthousiasme que le politique suscite, ainsi que de fournir un critère pour comprendre la permanence et l'engouement ciblé envers les religions institutionnelles historiques.

[110] « Though they [modernists] differ over the weight to be attached to different modern processes in stimulating the sense of national identity, they are in complete agreement about the periodicity of nationalism, and the direction of explanation of the modern nation. Quite simply, modernity (the complex of 'modern conditions') is in no way a mode of realizing national identity, much less a product of it, however indirect ; the nation and nationalism is correlate, and an offshoot, of modernity and modern

modernité en privilégiant l'effet des structures matérielles aux contenus identitaires et valoriels aiguillonnant l'action. D'autre part, et en réaction, les tenants de l'approche « primordialistes » accorderaient une importance centrale à la permanence de contenus culturels et identitaires propres à une communauté, et ainsi à la continuité entre la modernité et le monde dit de la tradition au plan des traits collectifs et valoriels distinctifs[111]. Résumant ce qu'il conçoit comme les écueils des deux approches, Anthony D. Smith, théoricien proche de la pensée « primodialiste », juge que les

> « phenomena like ethnicity or national sentiment are so largely bound up with expressions of attitude, perception and feeling (even where they involve so much more), that purely structural approaches will inevitably seem remote from the objects of their explanations, even when they do not seriously mislead. At the same time, the 'meanings' imputed to group identities or ideals vary over time and with circumstances, although many identities and sentiments persist for generations. Hence, any study of the 'roots' of nations must try to lay bare the structure and cultures within which these meanings change and become transmuted. »[112]

Pour le propos qui est le nôtre, on pourrait craindre qu'en réduisant la nation et le nationalisme aux processus structurels de modernisation qui les aurait engendrés, que le facteur culturel, puis, incidemment, que le facteur religieux, ne soient pas considérés dans l'analyse de l'origine et de l'expression de la nation. La religion serait éliminée de la réflexion par le peu d'attention accordée aux traits culturels, soit parce que les processus de modernisation conduiraient à sa disparition (rationalisation, étatisation), soit parce qu'en dernière instance, leur influence serait épiphénoménale (priorité donnée aux faits matériels, à l'infrastructure), soit enfin, parce que les traits culturels seraient jugés interchangeables (ayant tous la même fonction secondaire). Cependant, et inversement, à réduire la nation et le nationalisme à la récurrence de certains traits culturels et identitaires, seraient négligées les recompositions que l'identité collective pourrait devoir prendre en modernité, en raison des divers processus sociaux précédemment soulignés.

---

civilization. » Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford and New York, 1988, p. 11.

[111] « Sociological versions of the same viewpoint regard language, religion, race, ethnicity and territory as the basic organizing principles and bonds of human association throughout history (...) Hence, there is nothing particularly modern about nationalism, nor is it likely to disappear with any marked alteration of 'modern conditions.' » *Ibid.*, p. 12.

[112] *Ibid*, p. 7.

Autrement dit, serait cette fois négligée la forme particulière que prend la communauté en modernité, en tant que nation.

À titre d'exemple de penseurs dits modernistes ou constructivistes[113], nommons Karl Deutsch, Benedict Anderson et Eric Hobsbawn (dans une perspective marxiste). Tous trois montrent à voir le lien entre la nation, le nationalisme et la modernité, et soulignent une rupture entre l'univers de la tradition et celui de la modernité, rupture conduisant à écarter l'étude parallèle des religions historiques, cantonnées à l'époque révolue de la tradition. À l'instar des penseurs de la sécularisation qui s'entendent sur les transformations de la religion engendrées par les processus de différenciation fonctionnelle, de sociétalisation/mondanisation et de rationalisation, les modernistes s'entendent sur la nouveauté de la nation et du nationalisme, tous deux affectés par des processus (souvent liés à ceux de la sécularisation) d'homogénéisation culturelle (toujours partielle, mais vécue comme pleine), où la légitimité populaire serait à la source de l'ordre social (du moins officiellement). La nouvelle communauté tirerait sa légitimité d'une *masse* partageant des traits communs, plutôt que d'une aristocratie ou royauté placée sous Dieu.

Selon Christophe Jaffrelot, Karl Deutsch serait un des penseurs principal du "nation building", perspective qui aurait été répandue durant les années 1950-1960 et qui soutiendrait une conception évolutionniste, voire développementaliste des sociétés : « Pour cette école[114] la construction des nations participe d'un phénomène plus général de *modernisation* [et était] (...) partie prenante à l'époque pour le développementalisme »[115]. Pour Karl Deutsch, la nation et le nationalisme résulteraient de la «'density of social communication' »[116], voulant que « 'the essential aspect of unity of a people... is the complimentary or relative efficiency of communication among individuals, something that is in some way similar to mutual rapport, but on a larger scale.' » [117] Un tel processus de modernisation reconduirait ainsi une opposition entre

---

[113] Soulignons, il va sans dire, qu'aucun auteur ne correspond entièrement aux types mentionnés, dont l'intérêt est de faciliter la comparaison entre les perspectives sur certains points donnés.
[114] Incluant également Stein Rockkan et Charles Tilly.
[115] Christophe Jaffrelot, « Pour une théorie du nationalisme », dans *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dirs.), Sciences Po Les Presses, Paris, 2006, p. 34.
[116] Damian Tambini, « Nationalism : A Literature Survey », *European Journal of Social Though*, vol. 1, no. 1, p. 139.
[117] *Idem.*

modernité et tradition, et proposerait à terme un universel postnational : « l'analyse de Deutsch repose, de fait, sur l'opposition entre société traditionnelle et société industrielle, le passage de l'une à l'autre entraînant une 'mobilisation de la société' plus forte. [...] [Ce processus de modernisation] devrait, selon cet auteur, conduire inéluctablement à la disparition des particularismes ethniques et à l'assimilation de groupes minoritaires au sein du groupe dominant »[118], puisque l'accroissement des communications conduirait à l'homogénéisation culturelle par le biais de la multiplication des interactions, sources d'intégration des individus et des minorités au sein de la culture majoritaire. Quant au nationalisme, « it is a functional requirement of the modern industrial age [...] [because] in the industrial age, he argued, culture had a completely new economic function, because industrial development required *homogenous culture*. Nationalist doctrine itself is explicable therefore in terms of the needs of industrial societies: nationalism was simply the demand that culture and politics be rationalized along those lines. »[119] Le nationalisme pourrait à ce titre remplir le rôle d'intégration sociale dévolu à la religion dans le monde de la tradition. En réduisant l'un et l'autre à leur fonction d'intégration sociale, l'étude du nationalisme n'aurait pas à réfléchir au lien avec la religion institutionnelle en modernité, et le nationalisme ne se distinguerait pas particulièrement de la religion.

À l'instar de Karl Deutsh, Benedict Anderson juge que la modernité se devait de compenser la disparition de la religion en la remplaçant par la nation. La technologie de l'imprimerie, jumelée à l'essor du capitalisme, conduirait à un processus moderne d'accroissement des échanges entre individus, et ainsi à la création d'un sentiment collectif, national, où la légitimité devrait procéder de la communauté même :

> « Anderson starts from the ever-present need to surmount death which the old religions had tried to grapple with and explain, and from the new modes of communication opened up by the flood of printed words under the novel technology of 'print-capitalism'. With the decline of religion and the rise of printed word, if has become both possible and necessary to 'imagine' communities, at once sovereign and limited, through which a sense of immortaliy can be evoked and with which otherwise anonymous individuals can identify. [...] Such 'imagined communities' or nations then come to serve vital psychological as well

[118] Christophe Jaffrelot, *Op. cit.*, p. 36.
[119] Damian Tambini, *Op. cit.*, p. 140. En italique dans le texte.

> as economic needs under the peculiar modern conditions of secular capitalism. »[120]

La nation et nationalisme seraient et auraient ainsi, suite à la modernisation des sociétés et du retrait de la religion, fonction d'intégration sociale. De plus, comme chez Deutsh, les communautés culturelles s'homogénéiseraient et se proclameraient souveraines, auto-engendrées.

Dans une variante marxiste sur le thème de la nation et du nationalisme, chez Eric Hobsbawn, le nationalisme apparaîtrait comme un produit artificiel, intentionnel, inventé par les élites modernes ou par les masses naïves[121] : « the use of attributes such as language and culture by groups promoting nationalist causes was strategic, and the emergence of nations was not inevitable fruit of objective differences, but the selective development of certain differences »[122]. À ce titre, le « nationalisme n[e serait] plus, dès lors, qu'un stratagème des États dominants »[123] et des classes supérieures. Dans tous les cas, il ne serait pas nécessaire de penser le rapport à la religion, tout trait culturel en valant bien un autre, tant qu'il remplirait sa fonction instrumentale. Cependant, une fois encore, quoiqu'en accentuant son trait arbitraire et instrumental, il apparaît entendu que la légitimité sociale et politique tira sa légitimité de l'homogénéité culturelle, ou des traits culturels et mondains de la société.

De leur côté, les tenants d'une définition primordiale de la nation et du nationalisme jugent qu'existeraient des caractéristiques propres à une communauté, dont les traits traverseraient les âges : « they are truly 'primordial', in that they both precede more complex political formations and provide the bases upon which the latter can be built. Even more important, 'primordial ties' have always divided the human species, as naturally as have sex or geography, and will always do so. Hence, there is nothing particularly modern about nationalism, nor is it likely to disappear with any marked alteration of 'modern conditions' »[124], puisque toute communauté se poserait nécessairement dans une certaine spécificité. Si la perspective "primordialiste" a le mérite de proposer un certain contenu substantiel à toute identité collective, permettant de

---

[120] Anthony D. Smith, *Op. cit.*, p. 10.
[121] Damian Tambini, *Op. cit.*, p. 141.
[122] *Ibid.*, p. 142. Voir également Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dirs.), *L'invention de la tradition*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006, 370 pages.
[123] Christophe Jaffrelot, *Op. cit.*, p. 57.
[124] Anthony D. Smith, *Op. cit.*, p. 12.

tisser une certaine continuité entre le monde dit de la tradition et celui de la modernité, le primordialisme court le risque d'essentialiser ces traits au point de ne pouvoir voir les dynamiques forçant sa redéfinition et ainsi les risques et degrés de marginalisation[125].

Anthony D. Smith tient néanmoins à distinguer les primordialistes des « pérénialistes », ou tenants de la pérennité. Si les premiers naturaliseraient les traits collectifs (aussi innés que le genre, la parole ou la géographie), les seconds tenteraient plutôt de montrer en quoi les sentiments et symboles collectifs sont le propre de toutes les époques. Autrement dit, ce n'est pas tant le contenu, mais les sentiments collectifs qui formeraient la continuité identitaire entre les époques, sentiments qui ne peuvent être marginalisés ou simplement relégués au registre de l'instrumentalisation, comme le feraient les modernistes. Cependant, de commenter Smith,

> « when the 'perennialists' rightly point to the antiquity of collective cultural ties and sentiments, their claim falls well short of any presumption that such ties and sentiments are universal (let alone 'natural', as primordialists assert). When perennialists allude to (universal?) human characterics like the need to belong or religious communion, there is little to link these alleged needs with the formation and persistence of nations or nationalism. Moreover, [and especially] one can concede the antiquity of collective cultural ties and sentiments without assimilitating them, retrospectively, to nations or nationalism, or suggesting that ancient or medieval collective units and sentiments are simply small-scale, primitive forms of modern nations and nationalisms. »[126]

A-historique, cette dernière perspective recouperait la théorie — en sociologie des religions —, des définitions inclusives et phénoménologiques du religieux, répondant à des besoins de sens, de symboles ou de rites. Elle s'opposerait essentiellement à une définition trop rationaliste de la nation. Tout en ne permettant pas de saisir la dynamique de changement entre les époques — et de saisir ainsi le propre de la religion en modernité ainsi que le propre de l'expression de sentiments collectifs en modernité —, une telle perspective reviendrait également à ne pas s'intéresser aux contenus culturels de l'expression collective, ainsi qu'à confondre religion et nation. George Mosse, notamment, jugerait, selon une perspective critique, que « nationalism was a secular religion that binds leader and people together 'while at the same time providing an

---

[125] On pourrait à ce titre nommer l'ouvrage de Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1997, 400 pages.

[126] Anthony D. Smith, *Op. cit.*, p. 13.

instrument of social control [alors que] above all, the member of the crowd had to see herself as part of a *thing*, a larger national whole. The mass comes to know itself as a part of a whole through a movement of myth and symbolism. National monuments, architecture, rituals and festivals represent this process. »[127] Benedict Anderson, dans la fonction qu'il donne aux symboles collectifs, pourrait être identifié à une telle perspective du déplacement de la fonction de la religion à la nation, ce qui réduirait ces deux derniers à une même fonction d'intégration symbolique. Si la religion peut difficilement se réduire à son rôle fonctionnel ou phénoménologique, il devrait en être de même pour la nation et le nationalisme, si l'on veut comprendre leur relation en modernité : « The content of nationalist discourse, and the mobilization of nationalist movements are not thus foci of Anderson's study. In setting out to analyze the conditions of emergence of national identification, he leaves aside the problematic of explaining political mobilizations and the nature of nationalist discourse (its concern with history, culture, and tradition). »[128]

Un second débat ou clivage existerait chez les définisseurs de la nation, clivage qui poserait deux types de nations et de nationalismes, ceux de la nation ethnique ou culturelle et ceux de la nation civique ou politique[129]. Le premier type poserait la nation comme fondée dans une culture historique relativement homogène, que représenterait typiquement le cas allemand, tandis que le second type poserait la nation comme fondée dans un contrat entre des individus abstraits, que représenterait typiquement le cas français : « le premier [type] est essentiellement fondé sur un héritage culturel partagé (langue, religion), tandis que l[e] [second] est établi sur la force unificatrice d'une constitution et d'une histoire politique commune.»[130] Un élément central de la nation civique serait la

> « *démocratie moderne* [...] [reposant] dans sa version première, celle des théoriciens du contrat social ou des Lumières par exemple, sur une conception rationalisante et utilitaire du monde. Il s'agit essentiellement d'un pacte contractuel entre égaux habitants un même territoire. En conformité avec la raison des modernes, la démocratie est ainsi conçue

[127] Damian Tambini, *Op. cit.*, p. 145.
[128] *Ibid.*, p. 146
[129] On pourrait penser que les tenants de l'approche primordialiste se rapprocheraient du premier cas et les modernistes du second.
[130] Alain Dieckhoff, « Nationalisme politique contre nationalisme culturel », *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dirs.), Sciences Po Les Presses, Paris, 2006, p. 105.

> comme pure rationalité instrumentale [...] Dans cette prime version, les traditions particulières [dont la religion] n'[auraient] pas de place, la démocratie est même censée participer à leur destruction. »[131]

Nation et démocratie iraient donc nécessairement de pair, créant par le fait même un espace neutre où les citoyens-individus pourraient se prononcer librement sur le projet collectif, sans *a priori* normatif. Tout particularisme, conséquemment, se verrait inconciliable avec la modernité politique et nationale, tout particulièrement la religion :

> « la laïcité, en particulier [serait] un attribut essentiel de l'État moderne, parce qu'elle permet[trait] de transcender la diversité des appartenances religieuses, et de consacrer le passage dans le privé des croyances et des pratiques, de faire du domaine public le lieu, religieusement neutralisé, commun à tous les citoyens, quelle que soit l'Église à laquelle ils appartiennent. [...] Elle symbolise[rait] le fait essentiel que le lien social ne [serait] plus religieux, mais national, donc politique [...] [et] le projet national [serait] universel [...] parce que le dépassement des particularismes par le politique [serait], en principe, susceptible d'être adopté dans toute société. »[132]

Pourtant, de souligner autant Joseph Yvon Thériault, que Dominique Schnapper et Alain Dieckhoff, une telle réduction de la nation à son élément démocratique entendu comme pur contractualisme a-culturel serait trompeur : la France se serait tout aussi fondée que les autres États-nations dans une culture et une histoire particulières, qu'elle aurait voulues par ailleurs homogènes : « pourtant, d'ajouter Joseph Yvon Thériault, l'histoire de la modernité verra naître partout, sans exception aucune, un corps politique qui se réfère à une conception substantielle du peuple : une nation comme communauté mémorielle. Autrement dit, on assiste au développement inattendu, à partir du début du XIXe siècle, d'une nation culture – qui se greffe en tension à la nation civique annoncée par la modernité. [...] Pour que la démocratie fonctionne, il a fallu inscrire le peuple – plus que dans des lois – dans une tradition culturelle, une mémoire nationale.»[133]

Plus encore et à la limite, de dire Alain Dieckhoff, « si l'on entend le terme 'ethnique' dans un sens extensif, comme synonyme d'appartenance culturelle – ce qui est généralement le cas —, 'quasiment tous les nationalismes devraient être qualifiés

---

[131] Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français comme trace », dans *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), Fides, Montréal, 2007, p. 221.
[132] *Ibid.*, p. 50.
[133] *Ibid.*, pp. 221-222.

d'ethniques'[134] dans la mesure où ils font tous, d'une façon ou d'une autre, appel à la culture pour définir l'inclusion dans un peuple.»[135] Il ne s'agit cependant pas pour notre propos de réduire la nation civique à ce qui est appelé la nation ethnique, mais de montrer que tout État-nation se fonderait simultanément dans une certaine culture relativement homogène, et serait également tendu vers un projet démocratique et individuel universel[136] : « la nation doit ainsi être conçue comme une institution essentiellement moderne qui réussit à combiner dans son développement ce que la modernité affirmait disjoindre – rationalité universalisante et particularité culturelle »[137]. Citons Dominique Schnapper :

> « La participation à une société nationale est concrètement fondée sur toutes sortes d'éléments particuliers et particularisants, qu'on peut qualifier d'ethniques : la pratique d'une même langue (sauf cas exceptionnels), le partage par tous les nationaux d'une même culture et d'une mémoire historique singulière, la participation aux mêmes institutions, qu'il s'agisse de l'École ou de l'entreprise en passant par l'ensemble des pratiques strictement politiques. La familiarité immédiate qui s'établit entre les nationaux, quelles que soient par ailleurs les différences qui les séparent, est le produit de cette socialisation spécifique et de la vie commune à l'intérieur d'une société nationale concrète. [Ce faisant] les sociétés démocratiques ne peuvent être seulement civiques, elles sont inévitablement à la fois ethniques – , dans la mesure où elles partagent une histoire, réelle ou inventée, une culture et un projet communs – et civiques. »[138]

Ce rapide survol de la production scientifique sur la nation et le nationalisme nous montre à voir l'importance d'utiliser une définition de la nation et du nationalisme qui permette, tout à la fois, a) de tenir compte de l'originalité historique de la communauté *nationale*, qui suppose un déplacement de la légitimité, où le peuple (non plus Dieu et le

---

[134] Will Kymlicka, « Misunderstanding Nationalism », *Dissent*, no.42, hiver 1995, p. 131.
[135] Alain Dieckhoff, *Op. cit.*, p. 105.
[136] Pour une lecture critique québécoise de la résorption de la tension démocratique dans un universel individuel, cosmopolitique et identitaire voir Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, VLB éditeur, Montréal, 2002, 208 pages. Sans nier la pertinence des débats sur le post-nationalisme, notre propos vise toutefois à identifier, à tout le moins historiquement, les liens entre nation et religion, que la première soit en passe d'être dépassée ou non.
[137] Joseph Yvon Thériault, *Op. cit.*, p. 222.
[138] Dominique Schnapper, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les 'démocraties providentielles' », dans *Archives de sciences sociales des religions*, no. 131-132, 2005, pp. 4-5 – [En ligne], mis en ligne le 30 juin 2008. URL : http://assr.revues.org/index3252.html. Consulté le 12 décembre 2008.

Roi) est la figure justificatrice[139] ; b) de ne pas réduire les identités collectives à une instrumentalisation arbitraire des élites, au risque de ne pouvoir voir le poids variable de certains traits identitaires et de ne pas voir le processus structurel (et les facteurs) de sélection de ces traits ; c) autrement dit, qui tient compte de la permanence d'un lien collectif, et de symboles et pratiques culturelles recomposés, qui servent à poser une communauté de destin et un projet collectif; d) qui ne confond pas religion et nation ; e) qui tienne plus largement compte des processus d'homogénéisation culturelle, de démocratisation et d'individualisation liés à la formation de la nation. De tels critères et processus sont par ailleurs nécessaires pour envisager l'influence conservée des religions historiques dans la nation, posant les termes et conditions d'une inscription de la tradition religieuse dans la référence nationale.

Pour toutes ces raisons, la définition que donne Dominique Schnapper de la nation et du nationalisme, comme projet démocratique et inscription culturelle nous apparaît pertinente: « la nation se définissait par cette tension entre une idée régulatrice à visée universelle et l'effort constant pour instituer et renforcer les singularités nationales »[140]. Autrement dit, elle oscillerait entre «... [l']ambition de transcender par la citoyenneté des appartenances particulières, biologiques (telles du moins qu'elles sont perçues), historiques, économiques, sociales, religieuses ou culturelles, de définir le citoyen comme un individu abstrait, sans identification et sans qualification particulières, en deçà et au-delà de toutes ses déterminations concrètes »[141], *et* comme « construction nationale s'élabore[rant] à partir d'éléments ethniques, que les institutions proprement nationales s'appliquent ensuite à renforcer.»[142] Surtout et plus encore,

> « la nation constitue la forme politique de la démocratie permettant l'identification politique des individus et *leur inscription dans la trame du devenir collectif*, pensé sous forme de projet et d'intention. Volonté politique d'une *communauté d'égaux*, elle se *projette donc vers l'avant*,

---

[139] « La société des hommes démocratiques modernes s'est auto-constituée, elle ne tire plus sa légitimité que d'elle-même, elle n'admet plus aucune légitimité extérieure à elle-même. » Dominique Schnapper, *Ibid.*, p.1. Voir aussi Marcel Gauchet, *Op. cit.*

[140] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994, p. 135.

[141] *Ibid.*, p. 49.

[142] *Ibid.*, p. 82.

> ce qui l'inscrit fondamentalement dans le basculement futurocentrique du temps de modernité. »[143]

Corollairement, le nationalisme serait entendu comme toutes les « revendications des ethnies à être reconnues comme des nations, c'est-à-dire à faire coïncider communauté historico-culturelle et organisation politique »[144], et donc également, tout mouvement visant la défense de cette communauté historico-culturelle, lorsque son intégrité ou statut apparaît menacé[145].

1.4 Religion culturelle

Compte tenu des définitions retenues de la religion et de la nation, compte tenu des transformations liées aux processus de sécularisation et de nationalisation, quelles pourraient être la fonction et la place persistantes des Églises historiques au sein de certaines sociétés occidentales contemporaines? Facteur d'intégration à la nation, symbole d'une commune lignée nationale, la religion comme tradition pourrait faire des Églises historiques des détentrices privilégiées d'une certaine tradition propre aux communautés nationales. Un tel biais heuristique s'approcherait notamment, sinon s'inspirerait, de la « religion déléguée »[146] observée par Grace Davie, et plus largement, de la « religion culturelle », employée notamment, avec de légères variations, par N.J. Demerath[147], Lilianne Voyé[148] et Jacques Palard[149] et au Québec par Raymond Lemieux[150] et E.-Martin Meunier[151]. Ces définitions ont en commun de servir l'étude des

---

[143]Dominique Schnapper, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les 'démocraties providentielles' », *Op. cit.*, p. 10. Nous soulignons.

[144] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, *Op. cit.*, p. 36.

[145] C'est d'ailleurs une mise en garde de Christophe Jaffrelot, *Op. cit*, qui insiste sur la distinction à faire entre nation et nationalisme, l'un ne se réduisant pas à l'autre, le second se caractérisant par une idéologie et un contexte particuliers, lorsque la nation, menacée ou en formation, accentue ses traits distinctifs et se pose dans une dynamique d'englobement de l'Autre, c'est-à-dire en assimilant les traits qui lui sont reprochés ou qui lui feraient défaut (ex : anti-moderne, anti-capitaliste, etc.) tout en se les réappropriant et en les dépassant par une synthèse « locale », nationale, où sont ajoutés, telle une plus-value, des traits nationaux particuliers. Ces premiers traits exogènes seraient inscrits et colorés dans et par une trame endogène.

[146]Grace Davie, « The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe », dans *Peter Berger and the Study of Religion*, Heelas, P. et Woodhead, L. (dirs.), Routledge, Londres et New York, 2001, p.108.

[147] N.J. Demerath, « The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity : Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass*, vol. 47, no. 1, mars 2000, pp. 127-139.

[148] Liliane Voyé, « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, no. 1, 2006, pp. 139-163.

[149] Jacques Palard, *Op. cit.*

[150] Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no.2, octobre 1990, pp. 145-164.

Églises historiques dans certaines modernités nationales et d'expliquer, tout à la fois, la nature de leur permanence et de leur recomposition, ou fonction particulière, en lien avec leur importance ou apport culturel.

Pour N.J. Demerath, la religion culturelle, qui serait repérable notamment dans la persistance de l'appui ciblé aux rites extraordinaires et à l'appartenance confessionnelle comme en Irlande, en Suède et en Pologne, serait « arguably one of the world's most common forms of religious involvement, *it is also one of the most neglected by scholars.* »[152] Elle serait, rejoignant ici les termes de Danièle Hervieu-Léger, la religion revisitée d'une collectivité, une tradition, réinterprétée, de certaines collectivités, « by which religion [as a tradition, may we add] affords a sense of personal identity and continuity with the past even after participation in [certain] ritual and belief have lapsed. »[153]

Cette religion serait *déléguée* chez Grace Davie, c'est-à-dire que, ayant subi le processus de différenciation fonctionnelle, elle aurait conservé une « niche », une fonction particulière, identitaire et culturelle au sein de certaines sociétés contemporaines :

> « significant numbers of Europeans remain grateful to, rather than resentful of, their churches at the turn of the millennium, recognizing that these churches perform, vicariously, a number of tasks on behalf of the population as a whole. From time to time, for instance, they are asked to articulate the sacred in the life-cycle of individuals or families or at times of national crisis of celebration. It is significant that a refusal to carry out these tasks would violate both the individual and collective expectations. »[154]

---

[151] E.-Martin Meunier et Jean Gould, « La dualité du religieux : héritage catholique et nouvelles croyances », dans *L'horizon de la culture : hommage à Fernard Dumont*, Simon Langlois et Yves Martin (dirs.), PUL, Sainte-Foy, 1995, pp. 403-420 et E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la 'religion culturelle' : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006) » dans *Religion et modernité au Québec*, Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), PUL, Sainte-Foy, 2010, pp. 79-128.

[152] *Ibid.*, p. 127.

[153] *Idem.*

[154] Dans nombre de ses études, Grace Davie montre certaines affinités entre la nation et la religion en modernité, où, selon un processus de différenciation sociale, la religion occuperait dorénavant un rôle circonscrit, comme officiant des grands moments individuels et collectifs. Elle ne parle pas expressément de rapport culturel, culturalisé à la religion. Cependant, l'idée de religion déléguée semble complémentaire de la religion culturelle, justement circonscrite et utilisée uniquement lors des moments où se pose la nation -ou l'individu- en lien à sa communauté historique. Si la religion déléguée n'englobe pas la religion culturelle, la religion culturelle inclut la religion déléguée. Grace Davie, « The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe », *Op. cit.*, p. 108.

À ce titre, lors du décès de la princesse Lady Diana, pourtant peu pieuse, « l'Église a[urait] rempli parfaitement sa fonction traditionnelle, qui [serait] *indispensable*. En 2002, les Britanniques se s[eraient] trouvés rassurés, car, malgré tout, les traditions et les fonctions traditionnelles sont demeurées intactes. »[155] L'Église, de commenter Grace Davie, aurait ainsi un rôle « délégué » :

> « Dans mes efforts pour mieux comprendre la place qui est celle de la religion dans la société européenne au tournant du millénaire, j'ai usé du terme de 'religion déléguée', expression qui pour moi laisse entendre cette relation subtile et complexe qui se vit de nos jours entre les Églises et la population européenne en général, malgré le déclin généralisé de la pratique religieuse. Ce modèle est particulièrement valide pour l'Europe du Nord, où les Églises d'État coexistent avec des populations sécularisées, en l'absence de toute animosité. J'ai développé cette observation de manière détaillée, soulignant le fait que la relation demeure non seulement intacte, mais encore qu'elle est bien *comprise et acceptée* par les deux partenaires, le clergé et la population. La population sait vers où se tourner dans des situations extrêmes, par exemple au moment d'un décès, et le clergé sait répondre à ces demandes instantes. Si le clergé venait à ne pas répondre aux demandes de la population, les réactions seraient alors violentes. »[156]

Plus encore, d'ajouter Jean-Paul Willaime dans un article au titre évocateur, « The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France » un nombre croissant de sociologues en viendraient à étudier la religion en tant que dimension des identités collectives, et ce, à la lueur de la pérennité d'un rapport identitaire collectif fort aux religions, notamment nationales :

> « sociologists are increasingly aware that religion has become a source of collective and individual identity. It is true that modernity has led to the disintegration of cultures, but is has not been able to digest everything; society has never fully succumbed to instrumental rationality. Some things have not been assimilated: for example emotions and passions, the imaginative dimensions of social bonds, traditions and customs, and group identities. »[157]

Car, de rappeler Liliane Voyé, « même si, en Angleterre comme dans les autres pays européens, la sécularisation gagne du terrain, cette situation historique [où Église et

---

[155] Grace Davie, « Rituels royaux en Angleterre : deux enterrements et un jubilé », *Op. cit.*, p. 33. Nous soulignons.
[156] *Ibid.*, p. 32.
[157] Jean-Paul Willaime, « The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France », *Sociology of Religion*, no.4, vol.65, 2004, p. 383.

État ont été imbriqués] implique pleinement l'Église dans la conscience collective de la nation. »[158]

Et pour cause, de dire Danièle Hervieu-Léger, puisque les rites proprement religieux se distingueraient, « ... par rapport à toutes les autres formes de ritualisation sociale [en ce que] la répétition régulière des gestes et paroles fixés dans le rite a pour fonction d'inscrire dans le déroulement du temps [...] la mémoire des évènements fondateurs qui ont permis à la lignée de se constituer et/ou qui attestent de manière particulière de la capacité de cette lignée de se prolonger, à travers toutes les vicissitudes qui ont mis et qui mettent son existence en péril. »[159] Les Églises historiques pourraient ainsi conserver une fonction déléguée dans les sociétés contemporaines, évoquant une histoire et une culture commune dont les rites serviraient à témoigner de l'inscription dans la trame collective, dans la longue durée de la « communauté de citoyens » :

> « Ma démonstration se fonde sur le postulat suivant, qui veut que, enfoui sous les contingences répétitives du quotidien, se trouve un seuil derrière lequel le religieux a pu se loger. [...] Quoi de plus normal, alors que le quotidien est suspendu, que la nation, la collectivité nationale, les communautés et les personnes elles-mêmes cherchent à venir à terme avec un évènement majeur. C'est dans ces moments qu'apparaissent des *réponses basiques* des pays européens. » Ces réponses, ne seraient alors que « que la pointe visible de l'iceberg [traditionnel et religieux] [derrière lequel] se cache une masse colossale, invisible, qui sert de soubassement à la pointe. »[160]

Une telle définition aurait le mérite d'appréhender, tout à la fois, le retrait et la *permanence* de la religion de la scène publique, en tenant compte des processus sociaux soulignés par les théoriciens de la sécularisation : a) la différenciation fonctionnelle et le pluralisme limiteraient la légitimité « globale » d'une tradition particulière, donc sa place sur la scène publique, mais lui accorderait un rôle particulier; b) la mondanisation/sociétalisation augurerait, d'une part, le déplacement du sacré vers la nation ainsi que, d'autre part, une possible affinité de la nation avec une Église « nationale » comme repère collectif mondain, doté d'un rôle particulier d'inscription collective; c) une affinité culturelle, qui inclurait un retour rationalisé, éthique, voire

---

[158] Liliane Voyé, *Op. cit.*, p. 146.
[159] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire, Op. cit.*, p.180
[160] Grace Davie, « Rituels royaux en Angleterre : deux enterrements et un jubilé », dans *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 36. Nous soulignons.

identitaire, sur le discours religieux[161]. Ces processus pourraient, ce faisant, être considérés comme les facteurs principaux à partir desquels une religion institutionnelle historique devrait s'adapter si elle voulait maintenir le lien de continuité, ou la tradition, avec la communauté qu'elle sert. Car, et citons à nouveau Hervieu-Léger, « la rupture de la continuité peut même être, dans certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante »[162], en retissant le lien avec la tradition, en éliminant les irritants ou incompatibilités.

La religion culturelle pourrait alors abordée en tant que support identitaire et culturel de certaines nations contemporaines, où la tradition (croyances, rites, etc.), inscrirait – telle serait sa fonction déléguée — une collectivité nationale dans la longue durée. L'Église constituerait alors « un des *rares lieux d'appartenance* [national] où cohabitent momentanément plusieurs générations et où chaque individu semble[rait] en mesure de ressaisir son histoire de vie dans un horizon donnant sens à une naissance, à une union ou à une mort »[163]. Cette religion dite culturelle serait employée dans les sociétés contemporaines « ... en tant que ressource identitaire, comme référence éthique ou encore au titre de réservoir de rites.»[164] L'antécédence historique de la tradition d'une Église pour une communauté pourrait faire d'elle, dans les nations contemporaines, un des lieux privilégiés de l'inscription dans une trame, une référence nationale, puisque entièrement tournée vers la tradition, l'origine imaginaire de la communauté. Ni religion nationale, ni nation religieuse, l'Église participerait, sans s'y réduire[165], à la *référence*[166]

---

[161] Voir à ce titre la discussion de Danièle Hervieu-Léger sur l'œuvre de Jean Séguy et son concept de religion métaphorique. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire, Op. cit.*, pp. 95-110.
[162] *Ibid.*, p. 119.
[163] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel, Jean-Christophe Demers, *Op. cit.*, p. 3.
[164] Liliane Voyé, *Op. cit.*, p. 140.
[165] Nous n'en avons pas parlé jusqu'à présent, mais soulignons que le concept d'ethno-religion, utilisé par Danièle Hervieu-Léger et Dominique Schnapper nous semble comporter quelques difficultés, que notre définition de la religion, puis de la nation en lien à la référence, a tenté d'éviter. En effet, l'ethno-religion (le terme ethnie est déjà très connoté) est employé pour désigner le *retour*, la *résurgence* ou *renouveau* de demandes particularistes, se trouvant alors à confondre ethnie et religion, et surtout à ne pas voir la relation « permanente » entre certaines Églises historiques et la nation, ce qu'au contraire l'idée de religion déléguée contourne en permettant d'envisager la fonction, remaniée, mais conservée. Si les Balkans semblent signifier une nouveauté (cependant probablement latente), le lien centenaire de l'Église protestante et de l'État suédois par exemple, lui, n'a rien d'un *retour du refoulé*, alors qu'il est pourtant présenté par Danièle Hervieu-Léger comme un bon exemple de retour de l'ethno-religion. On pourrait à ce titre penser que les deux sociologues français confondent, pour reprendre Jaffrelot, nation et nationalisme, c'est-à-dire expression ou état culturel d'une collectivité *et* mobilisation de certains traits culturels, à ce titre réactifs, pour asseoir et légitimité l'État-nation. Nous pensons également que, s'ils comportent un

de la communauté nationale, à sa *tradition vivante* réinterprétée par la communauté nationale. Elle contribuerait avant tout, telle serait sa spécificité observée par Danièle Hervieu-Léger et Grace Davie, à poser la communauté dans le temps long d'une tradition immémoriale nationalement légitime et significative, elle-même ponctuée de nombreux rites et marqueurs culturels. Cette religion, nous l'avons vu, aurait été soumise aux processus de différenciation sociale, de rationalisation et de sociétalisation/mondanisation. Ces processus de sécularisation coïncideraient avec l'émergence de la nation comme figure collective. Cette dernière se trouverait fondée dans une conception individuelle (ou citoyenne) et démocratique (horizontale et transcendant les particularismes) de la collectivité, tout en s'inscrivant dans une trame, un récit collectif, une référence où sont mobilisés les traits culturels jugés significatifs à la collectivité, ceux qui permettraient à la communauté de se comprendre comme totalité, de poser sa ressemblance et son avenir. Elle serait présente lors des grands moments de mobilisation collective, et influencerait, implicitement ou explicitement, l'enthousiasme pour la nation. Toute revendication visant à faire coïncider « communauté historico-culturelle et organisation politique » (pour instaurer ou défendre l'organisation politique de la communauté historique), pour reprendre Schnapper, mobiliserait et exprimerait, d'une manière ou d'une autre l'affiliation à l'Église historique.

Cela dit, si les liens sont envisageables entre la nation moderne et les Églises historiques, dans quels contextes et à quelles conditions peut-on retrouver une religion

---

intérêt certain, les termes de religion politique, de religion séculière, de religion civile ou de religion populaire sous-estiment toujours la présence, circonscrite et délimitée, des Églises traditionnelles en modernité, et l'importance *revendiquée de l'appartenance explicitement confessionnelle.*

[166] La référence entendue à la fois comme discours interprétatif sur le réel et comme, à ce titre, mise en forme d'une certaine réalité. « En fin de compte, la référence n'est pas un cadre abstrait où l'individu puiserait des indices lointains de son identité, sous prétexte que la collectivité en cause est souvent de vastes dimensions (nation, classe, communauté croyante...). La symbolique commune entretient constamment son explication, son interprétation; elle se dit dans des signes tangibles, dans des attestations dont certaines relèvent de la parole et du commentaire d'expériences très personnelles. [...] L'expérience humaine est instituée. Elle est mémoire et intention; elle s'exprime grâce à la médiation d'une symbolique collective; elle se détermine dans des discours. Tel est le destin de la référence, de la communauté qui s'y reconnaît. » Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Fides, Montréal, 1987, p. 48. Ainsi, « en plus des groupements par *appartenance* [famille, ethnie, etc.] ou par *intégration* [organisation, école, etc.], il y a donc ce que j'appelle des groupements par *référence*. De quoi est faite cette référence? Que des individus soient semblables par leurs comportements et même leurs institutions, ils en éprouvent un sentiment de différence par rapport à d'autres; pour que ce sentiment se transforme en un groupement dont on puisse nommer la singularité, l'identité doit devenir un horizon. » En italique dans le texte. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Montréal, 1993, p. 342.

culturelle ayant une fonction déléguée de tradition nationale, partie prenante de la référence nationale? Quels facteurs, articulés, permettent l'inclusion variable de la religion dans la référence nationale? Car, les Églises historiques ne réagissent pas de la même manière aux processus de sécularisation et de nationalisation, et toutes n'évoluent pas dans le même contexte socio-politique.

1.5 Articulations religio-politiques types

Nous avons vu, jusqu'à présent, à la fois les processus sociaux inhérents aux redéfinitions de la religion et de la nation contemporaine et entrevu les affinités et discordances potentielles entre eux. S'il est possible d'envisager une place pour les Églises historiques dans les sociétés contemporaines, si cette place ou fonction, de tradition culturelle déléguée, serait à envisager notamment en lien à la nation, cette dernière pourrait toutefois avoir des réticences, en quelque sorte, à inclure la religion dans la référence nationale. David Martin, sociologue des religions et auteur de *A General Theory of Secularization*, peut nous aider à penser les contextes historiques et les rapports entre Église et État qui favorisent en modernité une inscription de la religion dans la référence nationale.

Selon Martin, la place de la religion dans les sociétés contemporaines peut être abordée à partir de trois critères: « It will also be clear that such a categorization must turn around the following criteria: whether or not the religion concerned is Catholic, whether or not there is a monopoly of religion, and whether or not the 'frame' of society is set up through conflict against external or internal oppressors. »[167]

Premièrement, la confession religieuse (« catholique ou non») permettrait d'éclairer le rapport entre une Église (avec ses dogmes, structures, etc.) et la nation lorsque celles-ci sont confrontées aux processus de sécularisation et de modernisation. En effet, toutes les Églises, ou confessions, ne réagiraient pas identiquement, ni ne susciteraient, en retour, la même réaction d'une communauté nationale. L'ouverture à l'individualisme (au pluralisme des croyances et comportements) et à la démocratie (subordination au politique et à l'État-nation) apparaîtraient à ce titre des facteurs centraux dans l'articulation entre religion et nation dans les sociétés contemporaines –

[167] David Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978, p. 17.

rejoignant ainsi la discussion sur la nation menée par Schnapper et Thériault, ainsi que la discussion sur la sécularisation :

> « The incidence of pluralism and democracy is related to the incidence of those religious bodies which are themselves inherently pluralistic and democratic. Indeed, such bodies sometimes symbolically foreshadow the possibility of radical democracy and pluralism before it can be realized on the political plane. [...] Such foreshadowings and congruences do not lead automatically to religio-political alliances of a democratizing nature but they do create felt and symbolic congruences around which generalized democratic sentiment can form. Democratization is eased even where democratic religious bodies lie partly athwart the political vanguard of democracy. »[168]

Le catholicisme, de dire Martin, serait essentiellement, du moins dans sa forme historique post-tridentine, opposé à la subordination de l'Église à l'État, ainsi qu'à la liberté individuelle, au sujet autonome.

> « But the difference may be re-phrased by regarding Catholicism in the Tridentine period as a kind of 'reaction formation' whereby the 'loose' organicism of medieval and late medieval time is challenged and therefore hardened. The 'natural' union of theology and philosophy, politics and religion, crown and church, religious discipline and social control was thereby turned into a forced and more rigid union. Each attack on this union bred a greater rigidity, which can be seen, not as the true 'intrinsic' nature of a Catholicism possessed of an independent sociological power, but as a sociological consequence of an organic system trying like a limpet to defend itself by clinging with more and more intense desperation to the rock, in this instance the rock of Peter. [...] Since revolution had to break a single system which it identified as one throughout all its corrupt parts, and since revolution included a strong component of individualism which it opposed to organicism *per se*, the symbiosis of Catholicism with the right wing fraction of society [and the elites] was inevitable. The official militancy which had masked the subordinate posture of the church under the heel of enlightenment despotism was now transferred to the right and reactivated as a weapon against the seemingly indissoluble and 'natural' union of radicalism and atheism. »[169]

À l'inverse, de dire Martin, le protestantisme serait naturellement favorable à la subordination du religieux au politique, et à l'autonomie individuelle:

> « Protestant churches, especially Lutheran and Anglican ones, are more subject to the state that the Catholic church and for that reason adapt themselves more rapidly to changes in the character of the state. They are

---

[168] *Ibid.*, p. 27.
[169] *Ibid.*, pp. 37-38.

> also impregnated with an individualism which does not promote organic oppositions or united institutional stands: the attitudes of believers achieve a political dispersal and incoherence rooted in the operations of individual conscience. Hence as the establishment becomes more liberal or socialist the church adapts itself to the new situation and only retains the strictly doctrinal and subjective sphere of faith as its sole prerogative »[170].

Le catholicisme favoriserait ainsi le conflit contre la nation contemporaine, tandis que le protestantisme s'y adapterait plus naturellement. Si le protestantisme pourrait alors être nationalement apprécié (comme en Grande-Bretagne, dans les pays scandinaves et aux États-Unis, nous y reviendrons) le catholicisme se poserait d'ordinaire en opposition à la nation contemporaine, comme en France.

Deuxièmement, le facteur de pluralisme religieux désigne l'état religieux monopolistique, dual ou pluriel de la société. Selon le degré de pluralisme religieux, la religion n'aurait pas à négocier de la même manière avec la nation contemporaine, puisqu'elle n'aurait pas, au préalable, la même position sociale à défendre. Autrement dit, plus la société connaîtrait une situation de religion monopolistique, et plus cette dernière aurait tendance à s'associer avec les pouvoirs établis, souvent conservateurs, peu enclins à la démocratie et à l'individualisme. Cependant, le monopole religieux permettrait plus facilement l'identification (positive ou négative), de la nation à une religion : selon les cas, la religion monopolistique, participant alors d'un territoire relativement culturellement homogénéisé, pourrait être vue comme trait culturel national.

Dans le cas français d'un catholicisme monopolistique, la nation se poserait en parfaite opposition au catholicisme, ce dernier étant anti-démocratique, anti-individualiste et attaché au pouvoir politique conservateur.

> « the vicious circle affects religion [but mostly catholicism] crucially because religion tends to attach itself to one irreconcilable side and to be identified tout court with a particular political position. [...] Once this occurs fear is transmuted into reality and the only practical tactic is war à l'outrance [until one camp has succeeded, splinting the population in two camps, catholics vs. atheists]. From eighteenth century France to contemporary Portugal this pattern has repeated itself and is highly characteristic of societies in which the Church is Catholic and has a religious monopoly. »[171]

---

[170] *Ibid.*, p. 23.
[171] *Ibid.*, pp. 16-17.

Dans le cas cependant d'un protestantisme monopolistique, comme dans les pays scandinaves et, dans une moindre mesure, de la Grande-Bretagne, pourrait exister un rapport positif à la religion, quoique ciblé, ce que nous appelons religion culturelle. En effet, la religion demeurerait liée au pouvoir politique et à ce titre, ne pourrait permettre un investissement entier et fort, qui ferait des représentants politiques et religieux, ou des Églises proprement nationales, l'incarnation entière de la nation. Pourtant, la religion n'en demeurerait pas moins un lieu d'inscription dans la référence nationale; monopole et ouverture à la nation démocratique et individuelle le permettant. C'est ainsi que dans les pays à protestantisme pluraliste, comme aux États-Unis, la pluralité serait de mise, grâce à la multiplicité des dénominations religieuses. Aucune confession religieuse ou Église ne pourrait donc jouer le rôle de religion nationale, faisant ainsi de l'investissement dans la sphère religieuse une quête « véritablement» individuelle, déliée du pouvoir établi, dissidente[172]. C'est à ce titre que pour distinguer Lumières françaises et états-uniennes dans leur rapport à la religion, la politologue anglaise Effie Fokas parle, respectivement, de « liberté de ne pas croire » [173] (« freedom from religion ») et de « liberté de croire » [174] (« freedom to believe »). Enfin, existeraient des cas « mixtes », avec protestantisme majoritaire et catholicisme minoritaire - l'inverse n'étant pas possible, le catholicisme le refusant. Dans de tels cas, comme aux Pays-Bas ou en Belgique, le catholicisme, se trouvant dans le camp de la minorité, n'aurait pas les rênes du pouvoir, et se trouverait

---

[172] C'est une interprétation semblable que l'on retrouve chez Louis Dumont: « On objectera que certaines nations possèdent une religion officielle. Dans le Royaume-Uni la relation entre l'État et la religion officielle est très étroite, le souverain présidant aux deux. Mais précisément, cette survivance n'est possible qu'en vertu d'une double distinction très stricte : entre religion et politique, et entre l'État et la nation; il n'y a pas de religion de la nation [dans la mesure où] l'État garanti à chaque membre de la nation la liberté de pratiquer la religion de son choix (ou point du tout). Les deux distinctions sont solidaires, et l'on a ici une partie d'un ensemble ou système, car c'est seulement la religion de l'individu qui peut permettre à la sphère politique d'échapper à son autorité. » Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris 2001, (1966), p. 379.

[173] « In France, as indeed in Catholic Europe as a whole, the church had resisted the Reformation, thus precluding the possibility of reform – more precisely of de-clericalization- from the inside. As a result, opposition to Catholicism gathered outside rather than inside the church and became political rather than religious, linking arms with the currents of Enlightenment thinking already present in France. Freedom from religion – that is freedom from both beliefs and the disciplines of Catholic church (Voltaire's famous 'écrasez l'infâme') – became a rallying cry of the revolutionaries. », Ellie Fokas, « Variation Two : Different Intellectual Traditions », Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations, Peter Berger, Grace Davie and Effie Fokas (coll.), Ashgate, England, 2008, p. 49.

[174] « Right from the start, a 'freedom to believe' becomes the motivating force of both the American Enlightenment and the American Revolution; that force, as a significant political movement, is not found in Europe », *Ibid.*, p. 50.

placé dans une position de défenderesse de la culture minoritaire, se liant ainsi à la population, à la « masse» qu'elle encadrerait et représenterait. Dans de tels pays, le catholicisme adopterait, de dire Martin, une posture davantage de centre gauche ou progressiste, ainsi qu'un discours démocratique et de tolérance pour favoriser les concessions faites à la minorité par la majorité[175]. Nous y arrivons, ce catholicisme et ce protestantisme, advenant que la rivalité nationale s'estompe, retrouveraient une logique de différenciation sociale interne.

En effet, troisièmement, le facteur de différenciation sociale interne/externe permettrait quant à lui de comprendre dans quel contexte sociopolitique la différenciation sociale interne des sphères d'activité — autrement dit le réaménagement de la place publique des religions historiques — serait momentanément stoppée au profit d'une mobilisation sociale contre une autre communauté, ou différenciation sociale externe. Ces sociétés, de préciser David Martin, incluent « thoses societies where Catholicism (or Orthodoxy) has stood in for the state under conditions of external domination or external threat. Any pluralism is usually associated with extraneous ethnic intrusions. A dominated society or a society sandwiched between other societies which throw its identity into high relief turns to its religion. »[176] Si une Église apparaissait, avant le conflit, associée avant tout à une élite politique anti-moderne – donc opposée, notamment, à la démocratisation —, le conflit externe réintroduirait cette Église, mais aussi l'élite politique, comme membres à part entière, sinon privilégiés de la communauté nationale, le temps du conflit. Pensons notamment, à titre d'exemple de catholicisme majoritaire soumis à une logique de différenciation sociale externe, à l'Irlande et à la Pologne.

Si l'on traduit en indicateurs religieux ces différentes articulations religio-nationales, la règle générale du schéma martinien veut que la vitalité religieuse (mesurable essentiellement à la pratique ordinaire) soit proportionnelle au pluralisme

---

[175] « The basic tendency of 'mixed' cultures is towards a liberalized élite centre and to sub-cultural integrations both posed against it and in intermittent alliance with it. A large Catholic sub-culture lies to the centre left with a particular regional redoubt, while an orthodox Protestant sub-culture lies to the right, maybe also with some territorial concentration. (...) The need of the religious community to survive also requires some concession to the lower status participants within its own system. A Catholic religious community placed politically at the centre of the spectrum and playing the role of sub-cultural and regional guardian necessarily assists the forces ranged against the metropolitan foci of power » *Ibid.*, pp. 49-51.

[176] *Ibid.*, p. 55.

religieux, au respect clérical de la liberté individuelle et de la démocratie (rapport entre religion, nation et classes sociales) que permettrait le contexte religio-national. Cependant, dans le cas d'une mobilisation nationale contre un ennemi extérieur, ces demandes de pluralisme et de liberté seraient annulées à l'interne et dirigées vers l'extérieur, comme dans les cas de religions mixtes ou monopolistiques en mode défensif. Autrement dit, la liberté et le pluralisme seraient alors à obtenir nationalement contre l'extérieur, et l'investissement dans les traits nationaux, dont religieux, mesuré par la pratique, serait maximale, et tous les indicateurs de vitalité religieuse élevés. Dans les cas où aucune menace extérieure ne viendrait unir la population, la différenciation sociale de la religion, et sa traduction en pratiques religieuses, varieraient proportionnellement au niveau de pluralisme religieux national et d'ouverture à l'individualisme et à la démocratie des Églises historiques.

Ainsi, pour l'objet de notre recherche, cherchant avant tout à comprendre le cas québécois et le lien qui y est présagé entre la religion culturelle (qui serait observable à la permanence d'un *certain* rapport, ciblé, à l'Église catholique caractérisé par une faible pratique ordinaire, un haut niveau d'appartenance confessionnelle et de pratique extraordinaire) et la référence nationale, on peut penser qu'une religion historique ou Église historique ne devient religion culturelle pour la nation - sa tradition étant alors partiellement incluse dans la référence nationale - que dans les cas d'une *religion monopolistique ou à pluralisme religieux faible* et lorsque la religion monopolistique est *sensible à la modernité individuelle et démocratique*, comme ce serait le cas par exemple en Grande-Bretagne ou dans les pays scandinaves. Le critère de religion monopolistique serait nécessaire pour expliquer l'inscription d'une part de la tradition religieuse dans la référence nationale puisque, dans de tels cas, que l'homogénéisation culturelle aurait par ailleurs accentué, l'Église historique serait indissociable de l'histoire nationale et apparaîtrait propre à la collectivité. Également, une certaine affinité avec l'individualisme et le démocratisme serait également nécessaire pour que l'Église historique puisse correspondre à la nouvelle légitimité collective, celle de la nation contemporaine, posant l'inscription dans une trame collective culturellement et historiquement fondée où les citoyens-individus deviennent les acteurs principaux.

Lorsque ces deux facteurs seraient réunis, religion monopolistique et affinité avec l'individualisme et la démocratie, il y aurait présence de religion culturelle, où la religion serait porteuse, peut-être privilégiée, de la tradition et de l'inscription d'une communauté nationale dans le temps long[177]. À ce titre, les rites de passage et l'appartenance déclarée demeureraient très élevés, considérés comme repères identitaires, culturels : « that religion has been a carrier of identity is axiomatic. The most resistant forms of religion relate to just those rites de passages, especially baptism and circumcision, which function as entry visas into a particular natural community. »[178] La pratique religieuse ordinaire demeurerait quant à elle faible, associée à un investissement trop considérable dans l'institution religieuse, car fréquentée assidûment par l'élite[179] — ou si l'élite n'est plus pratiquante, associée à une époque où l'élite était pratiquante et conservatrice, voire autoritaire à l'aune des critères démocratiques et individuels contemporains. Enfin, les pratiques religieuses ordinaires et exceptionnelles, en lien à une religion majoritaire, ne seraient alors toutes deux élevées, dans les sociétés contemporaines, que dans les cas où la différenciation sociale interne serait stoppée temporairement par une division externe, où l'unité interne se rétablirait contre l'adversaire externe[180].

On comprendra également – ce en quoi la prochaine section historique et historiographique sur le Québec pourra notamment nous éclairer — qu'il est difficile de concevoir une religion culturelle en territoire catholique, tel le Québec, puisque cette dernière serait « naturellement » opposée aux critères de la nation contemporaine.

---

[177] Barbara-Ann J. Rieffer précise certains éléments qui recoupent ceux de David Martin :« first, it often occurs when the population of a territory is religiously homogeneous. (...) second, a religious group's territory may offer an additional impetus for religious nationalism (...) third, in places where the population is not constituted by one religious group, the threat to a group's identity from a different religion can spur the development of religious nationalism (...) fourth, when a religious group is situated in a territory that is surrounded by a different religious denomination, the perceived or actual threat from their neighbors can foster religious nationalism and can aid in mobilizing a group along religious lines (...) finally, cases of religious nationalism arise in conjunction with liberation movements. » Barbara-Ann J. Rieffer, « Religion and nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship », *Ethnicities*, vol. 3, no. 2, 2003, p. 226.

[178] *Ibid.*, p. 77.

[179] Hypothétiquement, on peut penser qu'un investissement religieux de la population conduirait à rétablir la parfaite correspondance entre l'ordre politique et l'ordre religieux, l'investissement dans le second légitimant le premier. La religion ne serait alors plus que culturelle, donc accessible à tous en démocratie citoyenne, mais un dogme institutionnalisé, mandataire, pour la communauté, et ses élites incarneraient (plutôt que de représenter) la nation. Voir notamment Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, *Op cit.*

[180] Pensons notamment à l'Irlande et à la Pologne.

Autrement dit, où se situe le Québec dans le schéma martinien et à quelles conditions, selon quelle structure, peut-on envisager la persistance d'une religion catholique de type culturelle au Québec? Y trouvera-t-on certains éléments de la spécificité religieuse du Québec moderne?

Chapitre deuxième

Nation, nationalisme et catholicisme dans le Québec contemporain : y a-t-il encore quelque chose à réfléchir?

À l'instar des anciens pays de chrétienté d'Europe, le Québec a connu les vastes processus de modernisation et de sécularisation qui ont reconfiguré les rapports entre Église et État, mais également ceux tissés entre identité collective et religion. S'il n'y a pas si longtemps encore, au Congrès eucharistique international de 1938 à Montréal le premier ministre québécois Maurice Le Noblet Duplessis s'agenouillait publiquement au pied du cardinal Léger pour lui remettre dans la main un anneau, « symbole de notre attachement à l'anneau du Pêcheur qui fut un prêcheur de charité », on chercherait en vain un évènement semblable ou comparable au Congrès eucharistique international Québec de 2008. C'est maintenant une évidence de dire que le Québec est séculier, qu'il a rompu – pour le mieux – ses attaches d'avec l'Église catholique. De manière exemplaire, un récent numéro de la revue GLOBE intitulé « La religion au Québec. Regards sur une intrigue moderne » (2008), se proposait d'introduire par une mise en garde la question religieuse québécoise à son lectorat international :

> « La religion n'est pas un objet culturel comme un autre, qui puisse être abordé avec détachement, surtout au Québec. Ceux qui l'étudient depuis longtemps le savent bien : s'intéresser à la religion, c'est s'exposer à la suspicion de ceux qui la tiennent pour dépassée et exsangue, ou la considèrent comme une réalité dont on aurait trop parlé et qu'il faudrait taire, en attendant qu'elle s'éteigne d'elle-même. Puisque les raisons de ce discrédit sont multiples et profondes, il importe, plus encore pour le lectorat international, de les situer. »[181]

Tout aussi révélateur, nombre d'articles que contient le numéro double rappellent dans leur intitulé qu'autant il est difficile de parler religion au Québec, autant il semble que l'objet, du moins dans sa forme historique, est bel et bien disparu. On retrouve, dans le désordre, « Après la mort de Dieu. Quelques réflexions sur l'inquiétude spirituelle québécoise… »; « Penser le religieux sans la religion… »; « Ce passé qui ne passe pas… »; « De l'absence et de l'horreur du vide. Essai théologique sur la nature du catholicisme québécois contemporain »; « La religion à la carte au Québec. Un problème

[181] Robert Mager et E.-Martin Meunier, « Introduction. L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *GLOBE*, vol. 10, no. 2 et vol. 11, no. 1, 2007-2008, p. 13.

d'offre, de demande, ou des deux? ». Pour le propos qui est le nôtre, ces différents titres sur la disparition de l'Église catholique dans le Québec contemporain soulèvent l'une des « intrigues » de la modernité politique québécoise : comment le mouvement néo-nationaliste québécois, affirmant le caractère distinct de la société québécoise, a-t-il pu se faire, selon toute apparence, par le rejet de son antécédence historique et culturelle, lieu où s'expriment pourtant les éléments de sa spécificité nationale[182]? Pour reprendre Éric Bédard et Xavier Gélinas,

> « Comment entrevoir une *destinée manifeste* pour le Québec, en Amérique et dans le monde, sans cette référence qui, selon la définition qu'en donnait Fernand Dumont, est ce lieu de culture où s'aménage la conscience historique et politique? [...] À cette référence française, jusque dans un passé très récent, était soudée une vocation religieuse que nous, modernes, ne comprenons plus. La religion catholique, le rôle du clergé au Québec et la diaspora francophone sont au nombre des zones d'obscurité de l'historiographie néo-nationaliste. »[183]

D'ailleurs, selon Yves Couture, « l'aspect à la fois premier et central du néo-nationalisme, celui qui constitue en quelque sorte son acte de naissance, est sa propre opposition au nationalisme traditionnel dominant jusqu'alors »[184]. Mais, peut-on se demander, est-ce que l'articulation historique de l'Église catholique à la société québécoise s'aurait se désarticuler aussi rapidement que le discours religio-identitaire canadien-français ou au même titre que la vente des institutions d'encadrement social de l'Église catholique? En outre, une rupture aussi profonde saurait-elle se faire sans douleur et violence aucunes? Le Québec affichait en 2001 une appartenance déclarée au catholicisme de 83,5 %[185]; partagée par la forte majorité des Québécois, cette appartenance serait-elle sans conséquence sur l'identification à la nation québécoise, sur l'organisation politique d'une communauté historico-culturelle? Ne pourrait-on voir au Québec quelque chose de l'ordre d'une religion culturelle ayant fonction d'inscription

---

[182] Voir également sur ce thème et les conséquences politiques de cette intrigue Jean-François Laniel et Kateri Létourneau, « Québec et francophonie canadienne hors Québec : avons-nous encore quelque chose à nous dire? », *Arguments*, vol. 12, no 2, printemps-été 2010, pp. 86-95.

[183] Éric Bédard et Xavier Gélinas, « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), PUL, Québec, 2003, pp. 85-87.

[184] Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Liber, Montréal, 1994, p. 63.

[185] *Recensement 2001*, Statistique Canada.

dans la référence nationale? Une telle relation est-elle concevable au Québec? Comment l'appréhender, si tel est le cas?

Nous avons vu comment peuvent être articulés de manière générale les rapports entre Églises historiques, nation et nationalisme grâce aux travaux de sociologues et de politologues de la religion et de la nation. De manière à situer le Québec au sein du cadre interprétatif que nous avons construit jusqu'à présent, nous nous demanderons dans ce présent chapitre comment et en quoi peut-on appréhender les rapports entre catholicisme, nation et nationalisme québécois contemporain à partir des travaux des penseurs québécois? Il faudra alors nous demander s'il est possible de concevoir historiquement l'adaptation de l'Église catholique aux processus de modernisation et de sécularisation accélérés qu'a vécus le Québec au tournant de la Révolution tranquille. Car, nous le répétons, cette modernisation de l'Église catholique constitue une condition *sine qua non* à l'inclusion « positive » de la tradition catholique dans la référence nationale québécoise, et ainsi à une certaine influence du catholicisme sur la conduite politique des Québécois, autrement que par l'entremise d'un rapport purement conflictuel, repoussoir, négatif, comme nous en donne l'exemple le cas français.

C'est à un questionnement sur la place *relative* et *variable* accordée à l'étude de la religion en rapport à la nation et au nationalisme québécois depuis 1960 que se consacrera ce présent chapitre. Plus précisément, on se demandera *quel a été l'intérêt de recherche pour la religion et le catholicisme au Québec depuis la Révolution tranquille (1960 —), et en quoi cet intérêt est-il en partie redevable, sinon balisé, par la place historique détenue par l'Église catholique au Canada français (1840-1960)?* Est-ce que la marginalisation de l'Église catholique comme *institution d'encadrement social*[186], a été marquée et influencée par certaines perspectives et certains projets sécularistes? Ces derniers auraient-ils participé à informer l'orientation de l'intérêt de connaissance au Québec? Auraient-ils contribué à circonscrire l'étude de la religion à certaines avenues plutôt que d'autres? Se peut-il, notamment, que l'étude des rapports entre religion et politique, entre catholicisme, nation et nationalisme québécois post-Révolution tranquille

[186] Institution hiérarchiquement supérieure dans l'organisation sociale, dont les valeurs, les élites et les organisations rythment les comportements, les orientations et les projets collectifs. Voir notamment Jean Gould, « La genèse catholique d'une modernisation bureaucratique », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une nouvelle sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), PUL, Québec, 2003, pp. 145-174.

ait depuis été quelque peu négligée? Autrement dit, le contexte sociohistorique particulier dans lequel a évolué la société québécoise ne serait-il pas partiellement responsable de l'effacement ou de la transformation de l'objet religieux? En bref, en quoi les études des intellectuels québécois sur le catholicisme sont-elles à la fois instructives quant à la nature du catholicisme québécois (historique et contemporain), mais également révélatrices de l'inclinaison normative et culturelle des Québécois à l'endroit de l'Église catholique?

Max Weber ne disait-il pas que « la qualité d'un évènement en tant que phénomène [...] n'est pas ce qui lui est inhérent en tant que tel. Elle est plutôt conditionnée par la direction de notre intérêt de connaissance, puisqu'elle résulte de l'importance culturelle spécifique que nous accordons dans chaque cas particulier à l'évènement en question »?[187] Pour reprendre les mots des politologues canadiens et québécois Neil Nevitte et François-Pierre Gingras,

> « peut-être que l'une des raisons de l'acceptation si rapide de la perspective [sécullariste] de la Révolution tranquille est qu'elle contenait la promesse d'un nouveau Québec qui semblait tout particulièrement attrayant en contraste avec le passé. [...] Les penseurs et protagonistes de la Révolution tranquille considéraient que la création d'un nouvel ordre requérait non seulement la participation des Québécois aux secteurs modernes de l'économie, mais également, de manière analogue, qu'ils devaient participer des nouvelles valeurs modernes. Il était largement entendu, dès lors, que l'atrophie de l'Église catholique romaine, tout particulièrement son retrait institutionnel des services sociaux, était le reflet de l'atrophie de la pertinence des valeurs de l'Église catholique. »[188]

C'est à l'aune de cette double nature de la production sociologique et historiographique, à la fois scientifique et idéologique, qu'il nous apparaît pertinent de procéder à une brève *récapitulation* puis à une *actualisation* des rapports entre

---

[187] Max Weber, cité dans Dirk Kaesler, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Fayard, Paris, 1996, p. 223.

[188] Neil Nevitte et François-Pierre Gingras, «An Empirical Analysis of Secular-Religious Bases of Quebec Nationalism», *Social Compass*, no. 339, vol. 31, 1984, pp. 341-342. Traduction libre. « Perhaps one reason for the ready acceptance of the Quiet Revolution perspective was that it held out the promise of a new Quebec which seemed especially attractive when starkly contrasted with the past. [...] Quiet Revolution speculators held that the creation of a new order required not only the participation of Québécois in modern sectors of the economy but also, analogously, participation in new and modern values. It was widely assumed therefore that the atrophy of the Roman Catholic Church, particularly its institutional retreat from social service functions, was a reflection of an atrophy in the pertinence of Roman Catholic values broadly understood ».

catholicisme et nation, avant et après 1960 dans ce présent chapitre. Un premier survol historique de l'Église catholique pré-1960 permettra de *contextualiser* et de *comprendre* l'envergure sociétale de l'Église catholique d'alors et d'ainsi mieux replacer, dans un deuxième temps, les diverses interprétations scientifiques portant sur la nature et les conséquences, notamment religieuses, de la Révolution tranquille. Ces dernières permettront ensuite de cerner, dans un troisième temps, la place scientifique accordée à l'étude de la religion dans le Québec contemporain. Ce faisant, certaines tendances, questions et contradictions que nous semblent porter les études sur la religion et le politique depuis les années 1960 pourront être abordées puis réfléchies.

Car, pour paraphraser Fernand Dumont, ces interprétations sociologiques et historiennes portant sur l'Église catholique seront appréhendées, d'une part, à titre de travail, preuve et explication empiriques (quel est le statut, le rôle et l'influence historique de l'Église catholique, quel est son dogme, etc.) et d'autre part, comme production de la culture seconde, fournissant des schèmes explicatifs, interprétatifs et normatifs de l'évolution de la collectivité[189]. Nous serons ainsi plus en même, ultérieurement, de situer le cas québécois dans le cadre interprétatif développé, mais également d'interpréter les valeurs et comportements des Québécois à l'égard de l'Église catholique dans le chapitre statistique[190].

Clarifions d'emblée que la section historique qui suit ne prétend ni n'a l'ambition d'offrir une lecture historique exhaustive de l'Église catholique québécoise, ni de cerner ou de synthétiser tous ses débats historiographiques – il nous faut nous excuser pour toute imprécision qu'un historien remarquera sûrement. Nous cherchons plutôt à présenter, nous le répétons, *un portrait de l'envergure sociétale de l'Église catholique québécoise pré-1960, par le biais, notamment, de l'examen ses projets et de ses ambitions et ce, de manière à mieux comprendre l'importance relative des transformations inaugurées par*

---

[189] Fernand Dumont, « L'histoire à faire, l'histoire à écrire », *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, HMH, Montréal, 1973, pp. 51-120.

[190] C'est à ce titre que nous ne pouvons écarter la récapitulation historique et historiographique sur le Canada français et le Québec moderne: il nous faut aussi bien comprendre qu'elle était l'envergure sociétale de l'Église catholique (pour comprendre son rejet ou son acceptation en modernité) que comprendre le biais de ses penseurs, de manière à comprendre également le rapport normatif majoritaire vis-à-vis d'elle. En outre, si, comme ce sera le cas, ces travaux n'épuisent par les contradictions qu'ils soulèvent, on se trouve alors invité à poursuivre l'hypothèse de la pertinence d'études contemporaines sur les rapports entre religion et politique dans le Québec post-Révolution tranquille.

la Révolution tranquille, de même que le regard que lui portent les intellectuels québécois - quel intérêt de connaissance pour quelle Église catholique? En outre, et telle sera l'hypothèse principale de ce chapitre, si l'étude de la modernité et de ses avatars politiques et nationaux a considérablement crû dans le Québec post-révolutionnaire tranquille, *ces objets d'études ont peu ou prou été mis en rapport avec l'objet religieux, sinon sur le mode du remplacement de l'un par l'autre, ou du nécessaire effacement de l'un en faveur de l'autre. Par ailleurs, ce désintéressement progressif pour l'étude de la religion en lien à la nouvelle société québécoise ne serait pas sans rapport avec son envergure sociale et politique pré-révolutionnaire tranquille.*

2.1 Brève récapitulation historique : l'envergure nationale de l'Église catholique canadienne-française

Tout, jusqu'au « mépris des classes plus favorisées », participait, au tournant de l'Acte d'Union de 1840 et de l'échec des Rébellions patriotes (1837-1838), à « éveiller les aspirations canadiennes-françaises à durer et les désirs populaires d'intégration et de reconnaissance sociales »[191]. Privés d'une Assemblée législative qu'ils avaient en propre et d'une partie de leurs élites politiques, exilées, capturées ou exécutées, en proie à une tentative explicite et délibérée d'assimilation[192], les Canadiens-français chercheront dans l'Église catholique « un nouveau moyen d'affirmer collectivement leur irréductible différence, religieuse certes, mais aussi nationale »[193]. Ainsi débuta le siècle d'élaboration et l'institutionnalisation de la référence nationale canadienne-française, par l'entremise d'un catholicisme conservateur et ultramontain qui conduira à ce que Roberto Perin qualifie d'« Église-Nation libre et souveraine »[194] du Canada français. Car, selon Jean Hamelin et Nicole Gagnon,

---

[191] Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal, Montréal, 1999, p. 59.

[192] Que l'on retrouve explicite dans le Rapport de Lord Durham. Selon Joseph Yvon Thériault, la solution proposée par Lord Durham aurait inscrit dans l'intention collective des Canadiens français la célèbre « question du Québec », posant le récurrent dilemme de l'orientation de la collectivité en vertu de deux compréhensions distinctes de celle-ci : société d'héritage ou société d'individus? C'est bien sûr la seconde définitive collective que proposait Durham. Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Québec Amérique, Montréal, 2005, p. 295.

[193] Lucia Ferretti, *Op cit.*, pp. 59-60.

[194] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Boréal, Montréal, 2008, p. 175. Notons que Roberto Perin s'inspire explicitement des travaux d'un des penseurs contemporains du processus de « nation-building », Benedict Anderson, et de son ouvrage phare, *Imagined Communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres, 1983, 160 pages.

> « [l'Église catholique] est ultramontaine dans son ecclésiologie qui absorbe toute la société, ne laissant guère de zones sécularisées en dehors de son emprise, dans sa confiance en la force des institutions ecclésiastiques, dans son culte de la papauté qui ne tolère ni réserves ni critiques, dans ses dévotions au Sacré-Cœur et ses manifestations sensibles de la foi, dans son réseau de presse [...], dans l'activité omniprésente de ses congrégations et le foisonnement de ses édifices religieux... »[195]

C'est la coïncidence de l'échec du projet politique collectif des Patriotes, l'antériorité de l'Église catholique comme institution des Canadiens-français depuis la colonisation de la Nouvelle-France ainsi que l'émergence d'un catholicisme romain triomphant et interventionniste qui explique, selon Roberto Perin, le « renouveau religieux » (1840-1870) catholique au Canada français[196]. À mi-chemin entre les perspectives du « réveil » religieux populaire et de l'« acculturation » institutionnelle au catholicisme[197], le « renouveau religieux » participerait d'un contexte sociopolitique *de formation de l'État-nation canadien-français*, souhaité par les Patriotes et momentanément avorté par leur échec. Ainsi, la « revitalisation » catholique ultramontaine s'allierait, voire s'entremêlerait, à l'étatisation et à la nationalisation du Canada français[198], où institutions et identité catholiques, déjà présentes avant 1838,

---

[195] Jean Hamelin et Nicole Gagnon, « Le XXe siècle, tome 1, 1898-1940 » dans *Histoire du catholicisme québécois*, Boréal Express, Montréal, 1984, p. 43.

[196] Alors qu'il y avait 464 prêtres présents au Bas-Canada en 1840, il y en aura, à peine trente ans plus tard, 1 412; de 7, en 1840, le nombre de congrégations passera à 36 en 1880. Lucia Ferretti, *Op. cit.*, pp. 64-65.

[197] Si aussi bien pour René Hardy que pour Louis Rousseau la crise politique engendrée par l'Union est le premier catalyseur d'une hausse de la pratique religieuse, c'est toutefois parce qu'elle augure un besoin de sens renouvelé selon Louis Rousseau, tandis qu'elle consacre une hégémonie institutionnelle de l'Église catholique de l'avis de René Hardy. Dans le premier cas, on rappellera l'assouplissement des règles et dogmes de l'Église catholique, la hausse de la prédication populaire et, plus globalement, la popularité chez les clercs et dans la population du catholicisme ultramontain — lié à la Restauration catholique, vivifiant la grandeur et l'infaillibilité de l'Église catholique romaine et multipliant prédicateurs, missionnaires et vocations. Dans le second cas, on soulignera la multiplication des poursuites judiciaires de l'Église catholique contre des particuliers ainsi que l'usage d'une violence symbolique cherchant à mieux conduire un peuple pécheur vers la piété rédemptrice. Voir notamment et respectivement, Louis Rousseau, « À propos du 'réveil religieux' dans le Québec du XIX^{e} siècle : où se loge le vrai débat? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, no. 2, 1995, pp. 223-245, et René Hardy, « Les fondements du renouveau religieux dans le Québec du XIX^{e} siècle : éléments d'une réinterprétation », dans *Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin XVIII^{e}-XIX^{e} siècles)*, Michel Lagrée (dir.), Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1998, pp. 33-50

[198] Rapidement, sous le règne de Monseigneur Bourget (1840-1876), l'Église catholique met en place un vaste et diversifié réseau associatif et institutionnel francophone qui contribuera selon Roberto Perin à l'homogénéisation culturelle des Canadiens-français, à la création d'une communauté nationale, de langue et de culture. Au tournant du XXe siècle, l'Église catholique dirigeait au Québec une cinquantaine d'hôpitaux et d'asiles ainsi que des dizaines d'institutions spécialisées, toutes financées de manière autonome. Hamelin et Gagnon, *Op. cit.*, p. 46. en 1900-1901, l'Église catholique regroupe 2276 prêtres,

deviendraient matricielles après la débâcle des Patriotes[199]. En période de crise politique, sociale et identitaire, l'Église catholique offrirait aux Canadiens-français un cadre institutionnel et dogmatique leur permettant de fonder un projet national par l'entremise de l'autorité internationale, morale et souveraine de Rome. Selon Jean Hamelin et Nicole Gagnon, « cette fidélité [à l'Église catholique] reflète la nécessité qu'éprouvent les Canadiens français de s'appuyer sur une organisation internationale pour affirmer et protéger leur différence face aux influences nord-américaines, et l'avantage que trouve l'épiscopat à constamment s'appuyer sur un pape infaillible pour asseoir son autorité. »[200] L'Église catholique deviendra à ce titre le lieu où la société canadienne française se donnera une représentation d'elle-même et élaborera une première référence collective[201] : une société catholique, française et rurale[202] élaborée à l'abri des turpides et aléas de la vie politique. « Une vision organique, communautaire, du social comme celle que propose l'ultramontanisme ne convient-elle pas à une nation confinée dans ses coutumes et dans ses institutions, sans organisation politique vigoureuse? »[203] S'arrimant à la tradition de l'Église catholique, unissant sa culture et sa référence collective au rythme immémorial des dogmes, des rites et des institutions du catholicisme traditionnel, le Canada français trouvera réconfort, unité et grandeur au sein de l'Église catholique dans un monde hostile aux Canadiens français : « au-delà des divisions sociales et des

---

2391 religieux et 6628 religieuses, c'est-à-dire un prêtre pour 680 fidèles québécois et un religieux ou une religieuse pour 166 Québécois, ce qui représente « des proportions parmi les plus élevées au monde » Trente ans plus tard, le Québec compte cette fois 4 300 prêtres, c'est-à-dire un prêtre pour 576 fidèles, et 5 716 religieux et 19 616 religieuses, soit 1 pour 97 fidèles plaçant cette fois le Québec « au sommet de la catholicité ». Encore en 1961, pourtant à la veille de la Révolution tranquille, se trouvent au Québec 7908 prêtres (1 pour 586 fidèles) et 45 253 religieu(ses) (1 pour 102 fidèles). Lucia Ferretti, *Op. cit.*, p. 102 et 116.

[199] C'est un diagnostic semblable que l'on retrouve chez Fernand Dumont, pour qui les institutions catholiques étaient déjà, bien avant la Rébellion, les seules institutions véritablement nationales des Canadiens-français : elles seules partageaient effectivement leur quotidien et ainsi pouvaient prétendre en partager les valeurs, les défis et les aspirations, contrairement aux Patriotes petits-bourgeois et républicains: « Le clergé est une élite sociale dont la légitimité est étrangère à celle des laïques. Plusieurs des chefs patriotes sont des non-pratiquants. L'opposition des évêques à la montée de la démocratie est constante. Par contre, la religion est la plus importante des institutions nationales ; elle pénètre la vie quotidienne, les croyances et les mœurs ; de haut en bas, elle contribue à encadrer la collectivité. [En effet, la collectivité canadienne-française] ne puise-t-elle pas les normes de son existence dans des relations de voisinage, dans les solidarités des villages, dans une certaine ségrégation ethnique des quartiers urbains où la paroisse joue un rôle de plus en plus grand? Depuis bien avant la Conquête, la cohésion de ce peuple s'effectue par le bas. » Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Montréal, 1993, p. 177 et p. 189.

[200] Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Op. cit.*, p. 42.

[201] Fernand Dumont, *Op. cit.*, p. 125.

[202] Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Op. cit.*, p. 48.

[203] Fernand Dumont, *Op. cit.*, p. 229.

préjugés que creuse encore l'époque, ces moments et ces sites religieux exceptionnels renvoient à une sorte de temps et de lieux idéaux de concorde, de telle sorte que les classes populaires peuvent reconnaître dans la conception ultramontaine de la foi, de la religion et de la piété une invitation à souder, dans le champ symbolique, l'unité du peuple de Dieu et la solidarité du corps social »[204]. Sociologique plutôt que politique selon Lucia Ferretti, cette communauté nationale se « caractéris[era] par l'unité de la religion, de la langue et des coutumes, la nation, aux yeux du clergé [et] ne d[evra] pas sa perpétuation à l'État, mais à sa cohésion interne et à une volonté farouche de préserver ses traits culturels et ses institutions »[205].

Trois traits principaux caractérisèrent ce catholicisme conservateur dont les cadres normatifs imprégnèrent les institutions d'encadrement social mis en place par l'Église catholique dès 1840. Selon E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, le dogme post-tridentin de l'Église catholique se déclinait alors,

> « d'une part [par] l'insistance sur *la condition pécheresse de l'homme* – et conséquemment sur la culpabilité, sur la chute de l'Homme et son rachat par les bonnes œuvres et la piété; d'autre part, [par] l'affirmation de *l'existence d'un ordre naturel*, immuable, objectif, portion temporelle de l'ordre éternel créé par Dieu lui-même; et finalement, [par] la reconnaissance du *monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle* où l'Église joue un rôle de médiation obligatoire pour joindre Dieu et saisir adéquatement les normes morales prescrites aux hommes. »[206]

Cette suprématie d'un ordre naturel dont l'intelligibilité ne peut venir que de l'Église catholique conduisit celle-ci à professer de virulentes critiques à l'endroit des idéologies modernes, notamment en ce qui a trait à la laïcité et aux principes démocratiques. Rien ne pouvait surpasser en importance les impératifs et prérogatives moraux et spirituels de l'Église catholique; le salut de l'âme est le premier souci de l'homme et le premier devoir de l'Église. Dans son *Syllabus* de 1864, le pape

> « critique toutes les sortes d'erreurs idéologiques, depuis les idées libérales en faveur de la séparation de l'Église et de l'État jusqu'à des conceptions hérétiques, telles que la nécessité pour le Souverain Pontife d'accepter progrès, libéralisme et civilisation moderne. Il insiste en cours de route sur la préséance de l'autorité ecclésiastique sur l'autorité civile

---

[204] Lucia Ferretti, *Op. cit.*, p. 60.
[205] *Ibid.*, p. 86.
[206] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Éditions du Septentrion, Sillery, 2002, p. 52.

> et sur la justification de l'Église à défendre par la force son pouvoir temporel. Il refuse même à ses opposants le droit d'exprimer leurs opinions [...] tous se livrent à un mauvais usage de la liberté de parole, ce qui conduit inexorablement à la corruption des esprits et des mœurs. »[207]

Pour l'Église catholique ultramontaine, « l'État est dans l'Église et non pas l'Église dans l'État. L'Église n'a de comptes à rendre qu'à elle-même : les prêtres ne peuvent être traduits devant les tribunaux civils. [...] Par contre, les prêtres ont le droit d'intervenir dans la politique. [...] L'autorité de l'Église ne relève pas des discussions communes; même son magistère sur les établissements d'éducation ou d'assistance est soustrait à l'opinion publique. »[208]

Ainsi, si, selon Susan Mann Trofimenkoff, « c'est la politique européenne qui a engendré l'idéologie ultramontaine; ce sont les craintes des Canadiens qui l'ont importée au Québec. »[209] Cette convergence du renouveau catholique ultramontain et de la déstructuration de la société canadienne-française ne sera pas sans conséquence sur la représentation que se fera le Canada français de la modernité et ainsi de l'attitude à adopter face à elle. Selon Joseph Yvon Thériault, « tout semble dit comme si la 'référence nationale', qui s'élabore dans les années de désillusion à la suite de la défaite de 1837-1838 et à l'Union forcée des deux Canada, prenait au pied de la lettre l'incompatibilité affirmée par Durham entre la nationalité canadienne-française et les valeurs de la civilisation moderne. 'Si la modernité est dommageable à notre nationalité, semble-t-on dire, refusons-la.' »[210] Ces particularités d'identité nationale canadienne-française cléricale pourraient se résumer à la célèbre typologie de Michel Brunet[211], avec laquelle, notons-le, « la plupart des sociologues de l'époque [de la Révolution tranquille] étaient d'accord »[212]. Le Canada-français serait *agriculturaliste*[213], *anti-étatiste*[214] et

---

[207] Susan Mann Trofimenkoff, *Visions nationales. Une histoire du Québec,* Éditons du Trécarré, Saint-Laurent, Québec, 1986, p. 167.
[208] Fernand Dumont, *Op. cit.*, pp. 225-226.
[209] Susan Mann Trofimenkoff, *Op. cit.*, p. 167.
[210] Joseph Yvon Thériault, *Op. cit.*, p. 296-297.
[211] Michel Brunet, « Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturalisme, l'anti-étatisme et le messianisme », dans *La présence anglaise et les Canadiens*, Beauchemin, Montréal, 1964, pp. 113-166.
[212] Joseph-Yvon Thériault, *Op. cit.*, p. 230.
[213] « Or, je n'hésite pas à dire, Messieurs, que le travail agricole est celui de l'état normal de l'homme ici-bas, et celui auquel est appelée la masse du genre humain. C'est aussi celui qui est le plus favorable au développement de ses facultés physiques, morales et intellectuelles, et surtout celui qui le met le plus directement en rapport avec Dieu. [...] Oui! La prospérité et l'avenir des Canadiens français se trouvent

messianique, se définissant en quelque sorte à l'inverse d'une modernité exogène et assimilatrice, ce qui ne veut pas dire, de soutenir Ronald Rudin, que la représentation, le projet collectif et la réalité empirique correspondaient parfaitement[215].

Ce sont aussi bien ces représentations que l'image d'une Église-nation triomphante que mirent en scène les années trente au Québec, paradoxalement alors que, selon Lucia Ferretti, l'adoption par l'Église catholique d'un « visage séculier »[216] marquait *tout à la fois l'apogée* symbolique *et le déclin* effectif *de l'Église-nation canadienne-française*[217]. « Colosse aux pieds d'argile »[218], l'Église catholique sera plus que jamais « emportée pendant la crise [de 1929] sur le terrain de la gestion directe de la société »[219], et peinera à répondre aux nouvelles demandes sociétales. En perte de moyens et surtout, d'initiative, l'Église catholique se cherchera un allié politique à même

---

dans la culture et les pâturages de son riche territoire [celui de la Nouvelle-France]. Puisse le peuple canadien comprendre cette vérité importante, et ne la jamais perdre de vue, s'il veut accomplir les grandes destinées que lui réserve sans aucun doute la Providence. » Mgr Laflèche, discours prononcé le 9 août 1895, dans Arthur Savaète, éd., *Œuvres oratoires de Mgr Louis-François Laflèche*, Paris, pp.428-437, cité par Michel Brunet, *Op. cit.*, p. 126.

[214] L'Église catholique québécoise, de dire Brunet, est méfiante envers l'État (fédéral ou provincial), qu'elle juge dirigé par « un gouvernement étranger ayant à ses ordres des pseudo-dirigeants laïcs » Michel Brunet, *Op. cit.*, p. 150. On comprendra ainsi, par exemple, le zèle avec lequel l'Église catholique conservera son monopole sur l'éducation, tout comme son souci de fermer l'Institut canadien de Montréal en 1858 — jugé trop libéral — de même que la propagande politique de l'Église catholique par le biais du journal *Nouveau-Monde* pour concurrencer les journaux libéraux, ou encore la constitution d'un Programme catholique en 1871 se proposant explicitement « d'influencer le climat d'opinion chez les électeurs et les futurs élus » afin de favoriser l'élection de députés « intelligents, instruits et ayant à cœur les intérêts de la religion et de la nation [...] et de la liberté de l'Église » Roberto Perrin, *Op. cit.*, p. 198. Rappelons toutefois cette phrase judicieuse de Fernand Dumont : « l'Église, c'était l'État. Pourquoi en eut-il fallu un autre? ». Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, L'Hexagone, Montréal, 1987, p. 257.

[215] Prenons l'exemple de la ruralité canadienne-française. Empiriquement, de noter Gérard Bouchard, le Canada français était effectivement rural à hauteur de 85,1 % en 1851, et encore à 60,2 % en 1901. Également, Ronald Rudin note qu'en 1921 légèrement plus de la moitié de la population québécoise vivait dans les villes, ce qui serait en fait davantage que la moyenne canadienne (47 %). Toutefois, seulement 46 % des Québécois *francophones* vivaient dans des agglomérations de plus de 1000 habitants, contrairement à 80 % de la population anglophone et allophone. Autrement dit, en vertu des standards moyens canadiens l'exceptionnalisme de la ruralité québécoise est inexistante, tandis qu'elle est avérée en contexte québécois. Peut-être importe-t-il de comprendre l'agriculturalisme québécois à l'aune d'un *projet* canadien français *réagissant* à la menace assimilationniste et *puisant dans ou accentuant* une certaine réalité empirique; ce n'est donc ni un mensonge clérical à éventrer, ni une réalité éminemment distinctive du Canada français. Gérard Bouchard, « L'ethnographie au secours de la nation », dans *Identités et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Simon Langlois (dir.), PUL, Sainte-Foy, 1995, p. 19 et Ronald Rudin, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Canadian Historical Review*, vol. 73, no. 1, 1992, p. 45.

[216] Lucia Ferretti, *Op. cit.*, p. 133.

[217] *Ibid.*, pp. 133-152. Non sans susciter un certain déplaisir à l'une et l'autre des institutions. Fernande Roy, « Nègres blancs d'Amérique? », *Liberté*, no. 285, septembre 2009, pp. 34-52.

[218] Lucia Ferretti, *Op. cit.*, p. 142.

[219] *Ibid.*, p. 132.

de conserver, minimalement, sa doctrine sociétale et, *grosso modo*, ses prérogatives en terme d'encadrement social. C'est « Maurice Duplessis [qui] a[ura] le génie politique [d']exprimer en public la vraie nature de l'État des Canadiens-français et [de] donner publiquement des garanties à l'Église québécoise. »[220] Rejetant « les principes de liberté, d'égalité et de fraternité, proclamés par la Révolution française [il fait plutôt] l'apologie de la charité, non de la justice »[221]. Il fera notamment voter des « lois d'assistance aux aveugles et aux mères nécessiteuses, dont sont exclues les filles-mères, les séparées et les divorcées, [...] [ces] clauses de moralité publique ne peu[vent] manquer de plaire à l'épiscopat et endormir les inquiétudes quant à l'intervention étatique dans le domaine du bien-être. »[222] Loin des idéologies socialistes et libérales, le régime duplessiste « concourre[ra] à tourner les esprits et les cœurs vers un État québécois compromis en faveur du projet d'une société catholique et canadienne-française »[223]. L'État québécois se trouvera alors investi, avec la caution de l'Église, du rôle de défenseur des valeurs canadiennes-françaises, se substituant ainsi à l'Église catholique, reléguée *de facto* au rôle subalterne de partenaire et de légitimatrice de l'ordre établi : « avec l'avènement de l'Union nationale, un sentier est ouvert qui, à long terme, pourrait conduire d'un gouvernement de province vers un véritable État québécois. L'Église, de son côté, pourrait maintenant détourner une part de ses énergies de la défense du domaine à l'avènement du Royaume [...] Mais l'hypothèque est lourde. »[224] Car dans ce jeu de substitution semble se jouer la mémoire de l'Église catholique. Si l'Église catholique dans ce « virage séculier » se trouvait à légitimer le rôle de l'État comme instrument de transformation de la société, si *in extenso* elle faisait de la transformation sociétale un projet catholique, elle donnait toutefois également l'impression que cette transformation

---

[220] Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Op. cit.*, p. 447.
[221] *Idem.*
[222] *Idem.*
[223] *Idem.* C'est d'ailleurs Duplessis qui posera lors de sa première session à l'Assemblée nationale un crucifix au-dessus du fauteuil du président et, lors de la séance d'ouverture du Congrès eucharistique national à Québec en 1938, « proclame[ra] sa croyance en Dieu et en la religion catholique pour, ensuite, s'agenouiller publiquement au pied du cardinal et lui remettre dans la main un anneau, 'symbole de notre attachement à l'anneau du Pêcheur qui fut un prêcheur de charité', [...] [scellant] l'union du temporel et du spirituel, de l'autorité religieuse et de l'autorité civile. » *Ibid.*, p. 448.
[224] *Ibid.*, pp. 449-450. Son de cloche semblable chez l'historienne Susan Mann Trofimenkoff, « En dépit de sa prétention à être le défenseur du Canada français, il a peut-être contribué à détériorer l'image du nationalisme et de l'Église en détournant une partie de leur ferveur au profit d'un parti politique qui s'est livré à des pratiques électorales douteuses [...] Sans aucun doute, il a servi de repoussoir, à droite comme à gauche. » Susan Mann Trofimenkoff, *Op. cit.*, p. 377.

ne pouvait se faire à l'intérieur de « l'institution du *statu quo* », et ce, au risque avéré de dissocier institution et croyance, de dissocier la mémoire institutionnelle de l'Église catholique de la mémoire des acteurs catholiques[225]. C'est ce régime clérico-nationaliste de Duplessis qui, dans un schéma en apparence classique des cas de catholicisme monopolistique tels que relevés par David Martin (post-tridentin, fusionné à l'État, anti-moderniste), semble faire marcher de concert toute la droite politique avec l'Église catholique à rebours des processus de modernisation. C'est dès lors, pour reprendre Danièle Hervieu-Léger, la question de l'inscription dans la « lignée croyante » catholique qui se trouve alors en jeu : la mémoire des pères sera-t-elle inscrite dans la référence du Québec moderne? Le nationalisme religieux du Canada français fera-t-il place au nationalisme anti-religieux québécois[226]? Quelle communauté d'héritage pour quelle communauté politique?

> « [Duplessis] a balayé les tentatives de développement communautaire d'émancipation économique [et] semble n'avoir d'autre issue, à court terme, que de laisser le capital étranger aménager le territoire national, tout en nourrissant dans l'imaginaire le mythe d'une chrétienté rurale. [...] Le favoritisme patroneux se déguise en paternalisme du curé, la rhétorique électorale se drape dans l'idéal nationaliste, Duplessis fait figure de Dieu le Père. Tandis qu'à l'autorité spirituelle de l'évêque se substitue le bon vouloir du Chef, la culture cléricale, transposée à la Cité libérale, se vide de son sens. [...] Feignant de croire que le gouvernement catholique de Maurice Duplessis marque la victoire de la vieille utopie ultramontaine, l'Église du cardinal versera dans la complaisance et se verra par moment obligée d'observer un silence

[225] Pour certains, la transformation catholique du monde sera le vecteur d'un catholicisme renouvelé, que représentera l'Action catholique : « conçue à l'origine dans la vaine espérance de reconstituer une chrétienté nouvelle autour du clergé, l'Action catholique spécialisée (ACS) évolue très vite vers un apostolat dans le monde, abordé dans un esprit non pas de condamnation, mais de bienveillance et de service. Tout en s'inspirant du catholicisme social, notamment de la doctrine du 'Voir, juger, agir' [...] elle n'obéit pas à une logique paroissiale [...] d'où malgré une soumission générale à l'épiscopat, le désir émergent d'une autonomie d'action, et la revendication en voie d'être formulée de la pleine responsabilité des laïcs dans l'Église ». Pour d'autres, il s'agit plutôt de revenir à un catholicisme authentique : « L'Église se serait-elle trop compromise dans le temporel? Beaucoup le pensent en son sein même. À force de mener une action séculière et gestionnaire, qu'advient-il de sa mission primordiale, celle de témoigner du Christ de manière proprement religieuse? Le malaise s'exprime par divers canaux, du mysticisme au rationalisme en passant par la redécouverte des principes fondamentaux du christianisme ». Dans l'un ou l'autre des cas, « transformateur » ou « spirituel », le catholicisme semblera se penser hors d'une Église trop peu ou trop mal engagée dans le monde. Lucia Ferretti, *Op. cit.*, pp. 138-139.

[226] Barbara-Ann J. Rieffer, « Religion and nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship », *Ethnicities*, vol. 3, no. 2, 2003, pp. 215-242

> prudentiel et gênant, pour ne pas compromettre les acquis historiques. »[227]

2.2 Modernisation sociale et politique du Québec

Pour Hubert Guindon, « de tout point de vue, sauf celui du calendrier, des [centaines d'années] –et non des décennies- séparent le Québec des années 1980 du Québec des années 1950 »[228]. Face à une étatisation et à une urbanisation croissantes de la société, face à la montée des besoins sociaux et à un changement correspondant des mentalités, les générations montantes du Canada français de l'après Deuxième guerre mondiale aspirent à autre chose :

> « c'est comme si, après la guerre, la vie présente apportait enfin assez pour qu'il soit possible de s'en contenter, de ramener vers ce monde l'ensemble des aspirations de chacun. La classe moyenne se gonfle. Les banlieues se développent. Le mariage et la fondation d'un foyer sont le projet d'avenir que nourrit une partie de plus en plus importante de la jeunesse. Les individualités commencent en outre à s'affirmer au sein des familles plus nucléaires, les projets d'épanouissement personnel y deviennent davantage légitimes [...]. Bientôt, la télévision et l'automobile deviennent des biens de consommation courants et constituent de puissants facteurs d'émancipation de la culture et de la morale traditionnelles.»[229]

Surtout, la nouvelle génération de Canadiens français cherche à transformer par tous les moyens disponibles le sort de la société québécoise; tout est possible, tout écart à l'idéal est insupportable :

> « on assiste alors à un véritable procès du conservatisme dont souffrirait la société québécoise. Le thème du retard mobilisera nombre d'analyses attentives aux manifestations de l'arriération de la société québécoise. On constatera ainsi le retard économique du Québec par rapport à l'Ontario ou à l'ensemble canadien [...] De même, on pourfendra ce que l'on appelle alors l'apolitisme des Canadiens français, eux qui seraient captifs d'un conservatisme d'Ancien régime. [D'autres, encore] dénoncer[ont] l'antidémocratisme et l'autoritarisme du duplessisme en mettant en

---

[227] Hamelin et Gagnon, *Op. cit.*, p. 444.

[228] Hubert Guindon, *Quebec society : Tradition, modernity, and nationhood*, University of Toronto Press, Roberta Hamilton et John L. McMullan (eds.), Toronto, 1988, p. 122, cité par David Seljak, « Why the Quiet Revolution was 'quiet': the Catholic church's reaction to the secularization of nationalism in Quebec after 1960 », *Historical Studies*, vol. 62, annual 1996, p. 1. (Les pages correspondent à la version HTML de l'article disponible via OneFile, Gale. Consulté le 8 décembre 2008). Traduction libre.

[229] Lucia Ferretti, *Op. cit.*, pp. 142-143.

> exergue le patronage, les perversions du processus électoral, l'antisyndicalisme et l'anticommunisme du régime. »[230]

Si, en quelque sorte, le Canada français avait craint les processus de modernisation et avait tenté de les éviter[231], le Québec moderne tentera au contraire de se les approprier pour mieux les dompter[232]. Pour reprendre Michel Brunet, le Québec se devait désormais d'utiliser tous les leviers institutionnels et toutes les techniques rationnelles afin d'assurer son salut collectif:

> « Notre pensée économique, politique, sociale et pédagogique ne se libère que difficilement des résidus de l'agriculturalisme, de l'anti-étatisme et du messianisme. Il est urgent de nous en débarrasser si nous voulons élaborer une politique économique et sociale qui réponde aux besoins de l'heure et qui soit véritablement au service de la collectivité. [...] la nation canadienne-française du Québec fait face à une échéance qu'elle n'a pas la liberté de reculer. Continuera-t-elle à subir presque sans réagir les tragiques déterminismes de son histoire depuis la Conquête? Ou saura-t-elle utiliser efficacement tous les moyens d'action dont elle dispose pour les dominer dans la mesure où elle en a encore la liberté? »[233]

Dominer ces déterminismes politiques, économiques et culturels, c'était faire sienne la modernité que le Canada français avait autrement tenté de repousser. Ralliée derrière le thème de la modernisation de l'État québécois, toute une nouvelle classe dite technocratique[234] s'y attèlera[235]. Sous le gouvernement libéral de Jean Lesage, succédant

---

[230] Jacques Beauchemin, « L'identité franco-québécoise d'hier à aujourd'hui. La fin des vieilles certitudes », *Liberté*, vol. 50, no. 285, septembre 2009, p. 28.

[231] Joseph Yvon Thériault, *Op. cit.*

[232] Il ne s'agit cependant pas dire que les processus de modernisation (urbanisation, étatisation, bureaucratisation, etc.) débutèrent en 1960, mais plutôt qu'ils prirent alors une place politique et symbolique centrale et accentuée. Voir notamment les travaux de Jean-Jacques Simard, *L'éclosion de l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, Septentrion, Sillery, Québec, 2005, 350 pages.

[233] Michel Brunet, *Op. cit.*, p. 166.

[234] Jean-Jacques Simard, « La longue marche des technocrates », dans *L'éclosion. De l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise,* Septentrion, Sillery, 2005, pp. 131-155.

[235] Notons que cette modernisation de la société québécoise n'était pas uniquement souhaitée par les nationalistes, mais également par les fédéralistes : gestion rationnelle et bureaucratique allait de pair avec l'accroissement des pouvoirs de l'État québécois : « l'adhésion à la Révolution tranquille exprimait un consensus des élites établies à la fin des années 1950 autour d'un État présenté comme une solution technique plutôt que doctrinaire ou partisane aux problèmes sociaux et nationaux. L'intelligentsia sociale s'était jusqu'alors polarisée autour de la question des formes juridiques, du financement et du contrôle politique de l'encadrement social. Les nationalistes des HEC, au nom de l'autonomie provinciale, défendaient les institutions canadiennes-françaises; les fédéralistes de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval favorisaient l'organisation bureaucratique de l'encadrement social selon des standards canadiens, seuls garants du progrès social et des libertés individuelles. L'anti-libéralisme des uns, le planisme des autres, ainsi que le jacobinisme de certains furent transcendés dans une même utopie technocratique. » Jean Gould, *Op. cit.*, p. 168.

en 1960 à près de vingt-cinq années d'Union nationale, l'État, plutôt que l'Église, devient seul « l'expression politique du Canada français ». Tout tombe sous sa gouverne :

> « la croissance et la modernisation des institutions [...] deviennent les priorités politiques de l'État provincial. [...] L'éducation doit bénéficier d'une expansion rapide grâce au financement de l'État, le bien-être social relèvera des spécialistes, les services de santé seront sécularisés, l'Église doit renoncer à ses rôles séculiers pour s'intéresser à des questions d'ordre privé plutôt que public. »[236]

Se trouve alors accéléré un processus d'étatisation amorcé dès la Deuxième Guerre mondiale : entre 1939 et 1959, le budget de l'État québécois quintuplera, passant de 88,4 millions à un demi-milliard de dollars; entre 1960 et 1975, il se multipliera par trente passant d'environ un demi-milliard de dollars à plus de 15 milliards; en 1990, son budget dépassera les 45 milliards de dollars![237]

Les transformations en éducation témoignent bien de la nouvelle mentalité moderniste à l'œuvre. Signe décisif de la passation des pouvoirs entre l'Église et l'État, l'éducation, « clé de voûte du système famille-école-paroisse », passe aux mains de l'État québécois en 1964 avec le « bill 60 »: « dans l'imaginaire québécois, la réforme scolaire célèbr[e] la maîtrise administrative et technique de la Nature et de la Cité. Baignée dans l'idéologie de la modernisation, la Révolution tranquille se présente comme une transformation instrumentale de la société par elle-même. L'école fut alors l'objet d'une rationalisation administrative et pédagogique et devient un puissant 'instrument de changement' »[238]. Centralisation administrative, bureaucratisation, rationalisation et démocratisation deviennent les principaux mots d'ordre du nouveau système d'éducation québécois : l'école catholique, faite d'une multitude de différents réseaux d'éducation aux passerelles parfois difficiles, d'un faible nombre d'étudiants ainsi que d'un passage obligatoire par la formation humaniste des collèges classiques apparaît désuète : « la centralisation bureaucratique et la pédagogie nouvelle centrée sur l'enfant s'offraient comme moyen de démocratisation. Une nouvelle unité de visée et d'action serait située au-dessus des intérêts particuliers, en premier lieu ceux de l'Église catholique ; la

---

[236] Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Roberta Hamilton et John L. McMullan (eds.), Éditions Saint-Martin, Montréal, 1990, p. 101.
[237] Jean-Jacques Simard, « Ce siècle où le Québec est venu au monde », dans *L'éclosion. De l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, Septentrion, Sillery, Québec, 2005, pp. 33-35.
[238] Jean Gould, «Des bons pères aux experts: modernisation des institutions scolaires au Canada français, 1940-1964 », *Société*, no. 20-21, été 1999, p. 111.

nouvelle pédagogie allait permettre de rompre avec l'autoritarisme, le verbalisme et même l'élitisme clérical. »[239] Plutôt que les carrières classiques et libérales, l'école du Québec moderne aura plutôt pour finalité la formation de la main-d'œuvre[240] ; le passage obligé par les collèges classiques est remplacé par le passage obligé par les polyvalentes, où tout un chacun obtiendra une formation de métier et une scolarité ajustée à ses « particularités »[241]. De même, des méthodes pédagogiques catholiques dites élitistes et autoritaires, l'école moderne passera aux nouvelles méthodes pédagogiques centrées sur l'enfant, dont il importe avant tout de connaître les besoins, les particularités, et ainsi les outils pour l'amener à apprécier l'école et vouloir y rester. *In fine*, que ce soit dans une perspective nationaliste ou social-démocrate[242], que ce soit pour le développement de la nation québécoise ou pour l'épanouissement des individus libres et égaux, le nouveau régime scolaire rompt avec le système d'éducation catholique jugé incapable de répondre aux besoins nationaux et individuels.

Si les effectifs considérables de l'Église catholique ainsi que la pratique religieuse régulière des fidèles canadiens-français servaient d'indicateurs de la puissance de l'Église catholique, dans le Québec post-Révolution tranquille, ils trahiront l'affaissement de son pouvoir d'encadrement social. En effet, tandis que s'effondre le régime clérico-nationaliste, tandis que l'Église se départit de ses institutions d'encadrement social au profit de l'État, nombre de ses prêtres défroquent : entre « 1962 et 1969 [seulement], le clergé perd[it] 16% de ses effectifs, les congrégations 36% entre 1962 et 1978 »[243]. Et en 2007, il n'y aura plus que 2100 prêtres au Québec, soit environ 1 prêtre pour 3571 catholiques[244]. Rappelons qu'en 1961, à la veille de la Révolution tranquille, il y avait 7908 prêtres (1 pour 586 fidèles) et 45 253 religieu(ses) (1 pour 102 fidèles) au Québec. La pratique religieuse hebdomadaire, quant à elle, connaîtra un déclin semblable : « si huit catholiques sur dix allaient encore à la messe chaque dimanche en 1965, ils ne sont plus que quatre en 1975, trois en 1985 ; dans les grandes villes ou chez les jeunes, moins

---

[239] *Ibid.*, p. 119.
[240] *Idem.*
[241] *Idem.*
[242] *Idem.*
[243] Lucia Ferretti, *Op. cit.*, p. 115.
[244] Calcul effectué à partir du nombre de catholiques québécois selon Statistique Canada en 2005, et le nombre de prêtres (hormis le diocèse de Gatineau) selon l'Église catholique, tels que cité dans Guillaume Bourgault-Côté, « Catholiques malgré nous? », *Le Devoir*, 24 et 25 novembre 2007.

encore : deux à Montréal en 1990, et un seul la même année parmi dix jeunes de moins de trente ans, toutes régions confondues. »[245]

2.3 La mémoire du Canada français catholique – renversement d'une perspective nationale et intellectuelle

Si l'Église catholique cède définitivement à l'État le rôle d'encadrer la société québécoise et si certains indicateurs de pratiques et de valeurs des Québécois tendent à montrer que le lien à l'Église catholique est consommé, reste à savoir quel traitement sera réservé à la mémoire du Canada-français catholique et clérical. Quelle mémoire collective sera consacrée à une Église catholique qui aura nationalisé et institutionnalisé le Canada-français, mais qui, lors des dernières années de son règne, aura tenu à maintenir le *statu quo* et à légitimer un régime politique toujours davantage impopulaire? Hubert Guindon est sans équivoque : « tous se réjouissent d'assister à la fin de l'époque de la 'grande noirceur', comme beaucoup appellent [désormais] l'ancien régime. Le Québec entre dans l'ère moderne. »[246] Non seulement le Québec entre-t-il officiellement dans l'ère moderne, mais cette transition s'effectue par le dénigrement d'un « passé repoussoir », comme si la caricature toujours plus accentuée du Canada français servait à rendre toujours plus effective la sortie de son univers : « le Québec, disait-on, était un bled rural où régnaient la pauvreté, l'analphabétisme et le despotisme politique [...] dominé par un clergé autocratique extrêmement jaloux de ses pouvoirs et opposé à la démocratie, à la modernisation ou au progrès social. »[247] Pour Joseph-Yvon Thériault, cette modernité québécoise est *radicale*, c'est-à-dire que « l'engouement pour la modernité aurait bouffé dans la pensée intellectuelle portant sur le Québec toute capacité d'assumer une mémoire et une tradition, jusqu'à faire du passé un simple moment du présent. »[248] L'élastique tendu entre la tradition et la modernité, d'ajouter Thériault, aurait en quelque sorte été rompu à force d'étirement et aurait alors propulsé le Québec en « modernité radicale » : à force de concevoir le Canada français à l'aune d'un catholicisme traditionnel en bute à la modernité alors même que cette modernité

[245] Lucia Ferretti, *Op. cit.*, p. 171.
[246] Hubert Guindon, *Op. cit.*, p. 101.
[247] Lucia Ferretti, *Op. cit.*, p. 172.
[248] Joseph-Yvon Thériault, *Op. cit.*, p. 248.

industrielle, urbaine, politique et individuelle se manifestait, le désir d'en vivre pleinement les effets n'aurait été que plus pressant et que plus intégral.

L'élastique rompu, à la modernisation de la société canadienne-française correspondra une nouvelle identité collective, cette fois québécoise : à la place du nationalisme traditionnel et clérical — catholique, rural et agricole —, le néo-nationalisme, épuré de ces scories, devient francophone, étatique, démocratique, progressiste et laïque :

> « aspect à la fois premier et central [...] celui qui constitue en quelque sorte son acte de naissance, est sa propre opposition au nationalisme traditionnel dominant jusqu'alors. [...] [Il s'agira de fonder un nouveau nationalisme qui serait] « à la recherche des formes d'avenir de la nation, des moyens d'édifier une société moderne, originale, juste et progressive » [et par société moderne] il faut entendre, dans le contexte de l'époque, une société décléricalisée et sécularisée, où le sacré traditionnel est confiné à son ordre propre. »[249]

Et cette franche opposition dichotomique entre le passé et le présent, entre l'avant et l'après Révolution tranquille, entre le monde de la tradition — incarnée par l'Église catholique, la droite politique et le Canada français — et celui de la modernité — incarnée par l'État, la laïcité et le Québec — aurait essaimé et conduit, selon Robert Mager et E.-Martin Meunier, à l'institutionnalisation d'une pensée de la rupture dans l'imaginaire collectif québécois :

> « Une sorte de nouveau paradigme national était né : la question de la Révolution tranquille allait être enserrée dans le schéma tradition/modernité et, dans ce procès sociohistorique, le fait religieux, quel qu'il soit, allait peu à peu être rapporté au vecteur unique de la tradition dont il fallait désormais se débarrasser. Cette façon de concevoir le Québec moderne – sorti et ' dépris ' de sa chape de plomb cléricale – allait profondément marquer aussi bien l'imaginaire des Québécois que les formes de transmission de normes et de valeurs. Un rapport trouble à la religion semblait s'instaurer : même, s'intéresser au passé religieux ou à l'économie contemporaine du religieux devenait suspect. »[250]

Présente depuis dans les cercles intellectuels, cette pensée de la rupture transforma le rapport savant à la mémoire et à l'histoire du Québec selon Éric Bédard et Xavier

---

[249] Yves Couture, *Op. cit.*, p. 63, reprenant entre guillemets les propos de Jean-Marc Léger. Voir également pp. 60-78.
[250] Rober Mager et E.-Martin Meunier, *Op. cit.*, p. 15.

Gélinas. Si jusqu'alors, pour reprendre Michel Brunet, la recherche historique et scientifique avait tendu à appuyer les thèses de la supériorité et de la naturalité de l'agriculture et de la ruralité pour les Canadiens français[251], « depuis les débuts de la Révolution tranquille, la transmission de la mémoire du passé est dominée par les historiens néo-nationalistes. Ce courant de pensée, qui tente de réaliser la synthèse optimale, et toujours précaire, entre l'idéal de la nation et le credo de la *modernité*, a un talon d'Achille. Pour mieux marquer sa dissociation d'avec un ancien nationalisme jugé rétrograde ou intolérant, cette tendance idéologique s'est construite sur le mode de la négation, au lieu de se représenter, plus modestement, comme une nouvelle synthèse. »[252] Cette pensée intellectuelle de la rupture ou de la « modernisation » conçoit, tour à tour, le passé canadien-français, soit à l'aune de « la révolution des droits de l'homme [qui] est célébrée comme une victoire positive de la liberté et de la raison contre l'oppression et les superstitions de l'Ancien régime »[253], soit comme « l'étape malheureuse, mais néanmoins nécessaire qui devait précéder l'avènement de l'État-providence. »[254] Dans les deux cas, d'ajouter Éric Bérard,

> « les deux récits sont linéaires, progressistes ; les deux révolutions [des droits de l'homme et capitaliste] sont fatales et nécessaires pour envisager la suite des choses, soit la démocratie ou la *social-démocratie*. Au Québec, toutes les sensibilités historiographiques mènent à la célébration de la Révolution tranquille. Pour les 'libéraux', 1960 marque surtout l'éclatement de l'alliance clérico-nationaliste, pour les 'marxiens', l'avènement de l'État-providence, la possibilité d'enfin pouvoir penser dans une 'Cité libre' ou la fin d'un 'mode de régulation libérale'. »[255]

On l'aura compris, dans l'un ou l'autre des cas, le passé canadien-français, circonscrit et réduit au tryptique de Michel Brunet (agriculturalisme, anti-étatisme et messianisme), est désuet, sinon honteux. Dans tous les cas, les représentants historiques dudit « conservatisme anti-progressiste », l'Église catholique et la droite politique, sont vertement critiqués et marginalisés; ils deviennent les « Autres », en quelque sorte, de la pensée du Québec moderne. Un schéma classique, selon toute apparence, de

---

[251] Michel Brunet, *Op. cit.*, pp. 132-136 .
[252] Éric Bédard et Xavier Gélinas, *Op. cit.*, p.73.
[253] Éric Bédard, « De la difficulté à penser le conservatisme canadien-français », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, septembre-décembre 2005, p. 460.
[254] *Ibid.*, p. 461.
[255] *Ibid.*, p. 461.

catholicisme monopolistique où l'avènement à la modernité se fait à l'extérieur de l'Église, au profit d'un droit « de ne plus croire » (« freedom from religion »), revendiqué par une nouvelle élite contestatrice.

Typologiquement et chronologiquement, selon Gilles Bourque, cette pensée intellectuelle de la modernité québécoise se donne à voir à travers trois périodes, entre 1945 et 1980[256]. Respectivement, une « historicité du manque » (1945-1960), une « historicité de l'émancipation » (1960-1980), et une « historicité de l'oubli » (1980 —). Toutes partageraient la prémisse de l'inadéquation entre l'Église catholique historique et le conservatisme politique, d'une part, et les impératifs économiques et politiques de la modernité, d'autre part, reconduisant ainsi le rejet du passé canadien-français. La première historicité, dite du manque ou de « la modernisation »[257], saisirait le Québec comme une société « exceptionnelle », entendue comme lacunaire – politiquement, économiquement et culturellement — dont la faute reviendrait à l'institution catholique et à sa culture :

> « le débat entre Maurice Séguin et Fernand Ouellet [...] représente l'archétype de ce qui peut être dit et pensé à partir d'un tel paradigme. Maurice Séguin attribue ce manque [le caractère a-moderne du Québec] à la Conquête et à l'oppression essentielle qui en aurait résulté. Le rapport problématique de la nation fonctionne ici comme l'étalon de *ce qui aurait dû être*. Au contraire, Fernand Ouellet soutient que cette inaptitude découle du manque d'esprit du capitalisme des Canadiens français dont il tient ultimement responsable l'Église catholique. [...] La lacune n'est pas politique, mais culturelle... »[258]

La seconde historicité, dite de l'émancipation, serait à considérer comme une phase radicalisée de la première. C'est au cours de cette période qu'aurait « pr[is] forme le récit d'une rupture entre une société traditionnelle et une société moderne et le passé était dorénavant pensé comme la Grande Noirceur, une sorte de Moyen Âge entièrement dominé par l'Église catholique, l'ultramontanisme radical et une culture colonisée. »[259] S'agissant d'émanciper politiquement et économiquement le Québec, « l'historicité

---

[256] Voir Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », dans *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), Fides, Montréal, 2007, pp. 181-211.
[257] Voir notamment les travaux de Ronald Rudin, *Op. cit.* et Éric Bédard et Xavier Gélinas, *Op. cit.*
[258] Gilles Bourque, *Op. cit.*, p. 189.
[259] *Ibid.*, p. 191.

émancipatrice n'inventa pas le concept de classe sociale, ni ceux d'exploitation, d'oppression et de domination. Désormais, ils furent cependant conçus comme le moteur de l'histoire et liés à une critique sévère de la forme qu'avait prise la tradition judéo-chrétienne au Canada français. »[260] Cette historicité n'aurait vu, dans le catholicisme et la religion, qu'un passé lié à la domination canadienne-anglaise, dont les effets néfastes perdureraient[261] et devraient nécessairement être dépassés.

Une troisième historicité, dite « de l'oubli », de la « normalité », ou du « révisionnisme »[262] s'intéresserait davantage à l'histoire sociale et économique du Québec vue à l'aune du Québec proprement moderne, où le catholicisme serait chose du passé, historiquement et effectivement traversé et dépassé par des processus de modernisation :

> « [...] une vision avant tout libérale, géographique et économique de l'histoire québécoise. [...] Ces historiens voient dans l'évolution du Québec un cheminement vers la modernité, que ce mot soit entendu dans un sens matériel ou dans une perspective idéologique. Le processus connut des à-coups, de brefs replis; mais sur la longue durée, le Québec mûrissait comme les autres sociétés libérales d'Occident, et particulièrement d'Amérique du Nord. Son caractère francophone et la place particulière qu'y tenait le clergé 'colorent cette évolution de caractéristiques originales', tout au plus. »[263]

Paradoxalement, si cette dernière historicité dite « révisionniste » s'inscrit dans la lignée de la répudiation du passé canadien-français catholique, son insistance sur les éléments modernes de l'histoire canadienne-française, nommément l'industrialisation, l'urbanisation, l'étatisation, l'individualisme et la diversité culturelle, contribua également à nuancer considérablement le portait et le caractère dit « anti-moderne » du

---

[260] *Ibid.*, p. 192.
[261] *Ibid.*, p. 194.
[262] « L'accent mis dans l'Histoire du Québec contemporain sur la période qui a suivi la Confédération était le reflet des préoccupations affichées par les historiens révisionnistes à l'égard de questions pertinentes pour une société industrielle et urbaine. Linteau et ses collègues [école révisionniste, questions socio-économiques] n'ont donc guère fait référence aux populations rurales du Québec, qui représentaient encore la majorité de la population jusqu'à la Première Guerre mondiale. Pas plus d'ailleurs qu'ils n'ont fait beaucoup de place à la religion ou au conflit ethnique, deux forces devenues déplacées pour des gens modernes. Comme l'a dit Gérard Bouchard, le Québec était une société industrielle, capitaliste et libérale, aussi développée, aussi moderne que les autres. » Ronald Rudin, « L'historien professionnel et le grand public : réflexions québécoises alimentées par l'expérience irlandaise », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), PUL, Québec, 2003, p. 22.
[263] Éric Bédard et Xavier Gélinas, *Op. cit.*, p. 76.

Canada français[264]. Selon l'historien Ronald Rudin, Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert[265], d'une part, et Brian Young et John Dickinson[266], d'autre part, contribuèrent tout particulièrement à établir cette révision modernisatrice du Canada français : au conflit entre Canadiens anglais et Canadiens français est opposé le caractère ethniquement diversifié du Canada français ainsi que ses nombreux conflits ethniques et entre classes sociales[267]; au caractère rural du Canada français est opposé le fait que l'Ontario et le Québec se sont urbanisés au même rythme[268]; au caractère catholique des institutions canadiennes-françaises, on oppose que leur gestion quotidienne faisait nécessairement appel à des techniques et des préoccupations bien technocratiques; au peu d'intérêt accordé à l'économie, on oppose que le Canada français possédait un réseau

---

[264] Ronald Rudin constate par ailleurs que cette génération d'historiens, davantage intéressée à établir la continuité entre le Canada français et le Québec contemporain par le biais des processus de modernisation, fut vertement critiquée par les historiens de la génération précédente, protagonistes de la rupture d'avec le Canada français, au premier chef Fernand Ouellet : « In trying to make Quebec seem like other Western societies, have the revisionists placed too much emphasis on structural factors to the exclusion of values that cannot always be linked easily to the prevailing economic and social circumstances? Such a question has been raised by Fernand Ouellet in a sweeping condemnation of recent historiography. Ouellet critized studies that 'portrayed French Canadian entrepreneurs... as businessmen like the other' which 'minimized the evolution of the Quebec worker [as] the same as that of workers all over the world.' » Pour Fernand Ouellet, la condition économique des Canadiens français était à la fois distincte de la majorité des pays industrialisés de l'époque, notamment par l'absence relative d'une bourgeoisie d'affaires, dont le retard s'expliquait au premier chef par la culture catholique, peu intéressée aux affaires de ce monde. Si la génération d'historiens de la rupture critiquait l'Église, à tout le moins reconnaissaient-ils son rôle prépondérant dans la structuration du Canada français. Ronald Rudin, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Op. cit.*, p. 33. Il cite Fernand Ouellet, *Socialization of Quebec Historiography since 1960* (Toronto 1988).

[265] Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, *Histoire du Québec contemporain*, 2e édition, Montréal, 1989, 602 pages.

[266] Brian Young et John Dickinson, *A Short History of Quebec: A Social and Economic Perspective*, McGill- Queen's Univsersity Press, Toronto, 1988, 468 pages.

[267] « By unambiguously defining their subject matter as all those who lived in Quebec, they conveyed to the minorities, including those whose mother tongues was neither French nor English, a certain acceptance as real Quebeckers that they had never had before. [...] in the process they seem to have lost sight of the very real conflit that existed between the majority and the various minorities. [...] the revisionists wanted to give the impression of a relatively pluralistic society in which the various groups coexisted reasonably harmoniously. » Ronald Rudin, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Op. cit.*, p. 37-38. Il cite Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, *Op. cit.*, p. 683. Ajout de Rudin. Mentionnons également les travaux de Gérard Bouchard, qui inscrit le Québec dans les trames des « sociétés neuves » d'Amérique, caractérisées par le métissage, les multiples et incessantes refondations socio-politiques et l'ouverture au monde. La tradition et les institutions collectives (nationales) importeraient conséquemment bien moins. Voir la critique que fait Joseph Yvon Thériault de ce courant de pensée dit de l' « américanité ». Joseph Yvon Thériault, *Op. cit.*

[268] « 'Le taux d'urbanisation du Québec se situe constamment au-dessus de la moyenne canadienne [...] La comparaison entre le Québec et l'Ontario permet de constater que les deux provinces s'urbanisent au même rythme » *Ibid.*, p. 44. Cite Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, *Op. cit.*, p. 469.

d'associations économiques bien modernes avec les Caisses populaires[269]; à la docilité des ouvriers canadiens-français soumis à la doxa catholique, on oppose que les Québécois se sont syndicalisés au même rythme que les travailleurs de l'Ontario, et que les probabilités de leur contestation étaient toutes aussi élevées[270]; quant à l'anti-étatisme des Canadiens français, on rappelle que le gouvernement québécois s'impliquait déjà dans de nombreuses activités économiques, et que les municipalités québécoises furent responsables de nombreux projets de développement économique et social[271]; enfin, pouvons-nous ajouter, quant au « renouveau » populaire religieux du Canada français au tournant de l'Union, on oppose surtout la contrainte ecclésiastique et les tribunaux catholiques[272]. Il fallait, en quelque sorte, après la dissolution de la référence canadienne-française et le passage de l'Église-nation à l'État-nation, « fonder positivement le Québec, d'où la montée du néo-nationalisme, d'où aussi leur nette insistance sur la modernité. »[273] *Dans toutes ces études historiennes du Québec moderne, soit l'Église catholique est pensée sur le simple mode de l'opposition aux processus de modernisation (deux premières générations), soit elle n'avait* de facto *que peu d'influence sur un Canada français se modernisant comme partout ailleurs (troisième génération): dans tous les cas, sur le mode de la confrontation ou de la négation, l'Église catholique demeure cantonnée au triptyque de Brunet – agriculturalisme, antiétatisme et*

---

[269]« The caisses populaires, for instance, were effectively described in both syntheses as secular institutions where ordinary Quebeckers could transact their financial affairs. » Il serait alors oublié que « the clergy specifically left its mark by promoting the caisses from the pulpit and by offering space to house the fledging institution ». Ronald Rudin, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Op. cit.*, p. 48. Mentionnons également les travaux de Fernande Roy sur les hommes d'affaires francophones, tous épris de progrès économique et technique. Voir notamment Fernande Roy, « Nègres blancs d'Amérique? », *Op. cit.* Elle y reprend l'essentiel de la thèse présentée dans Fernande Roy, *Progrès, harmonie, liberté. Le libéralisme des milieux d'affaires francophones à Montréal au tournant du siècle*, Montréal, Boréal, 1988, 301 pages.

[270] Ronald Rudin, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Op cit.*, pp. 49-50.

[271] *Ibid.*, p. 52.

[272] René Hardy, *Op. cit.* De même, Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, selon Ronald Rudin, tentèrent de montrer à voir que dès les débuts du XXième siècle, l'Église catholique ne contrôlait déjà plus ni l'évolution ni l'encadrement de la société québécoise : « In addition to doubting the effective influence of the church as an institution, these historians have tried to describe its values as ones that were not in conflict with the emerging urban-industrial world. » Ronald Rudin, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Op. cit.*, p. 47. L'influence de l'Église catholique aurait alors été bien minime, l'entièreté de ce que l'on appelle communément le Canada français (1840-1960) n'ayant pas été véritablement catholique.

[273] E.-Martin Meunier, « Une nouvelle sensibilité pour les 'Enfants du Concile'? », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une nouvelle sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), PUL, Québec, 2003 p. 102

messianisme. Soit l'histoire de l'Église catholique (et donc du Canada français) se faisait entièrement en marge (voire au détriment) de la modernisation, soit la modernisation se faisait sans l'Église, au bonheur du Canada français et du Québec à venir.

2.3.1 Aux sources d'une contradiction : trop d'Église ou pas d'Église?

Autrement dit, si les deux premières générations « d'intellectuels de la rupture »[274], selon la typologie de Gilles Bourque, acceptaient la prémisse d'un Canada français catholique et conservateur – hégémonique et responsable du « retard » et de l'« anormalité » du Canada français – la troisième génération, dite « révisionniste »[275], juge qu'en deçà des institutions d'encadrement social catholiques, le « peuple » et les principales institutions québécoises auraient marché, comme les autres, vers la modernité qui les attendait à bras ouverts[276]. Si les deux premières générations susmentionnées radicalisaient le rôle coercitif et retardataire de l'Église catholique canadienne-française, la troisième génération l'écartera tout simplement de la trame interprétative du Québec; elle n'aurait eu, en quelque sorte, qu'une influence épiphénoménale. Dans tous les cas, et ce, non sans susciter de vives interrogations, une « mémoire mitoyenne »[277] de l'Église catholique semble échapper aux intellectuels de la rupture (modernistes) et de la continuité (révisionnistes). À nouveau, Max Weber ne disait-il pas que « la qualité d'un évènement en tant que phénomène [...] n'est pas ce qui lui est inhérent en tant que tel. Elle est plutôt conditionnée par la direction de notre intérêt de connaissance, puisqu'elle résulte de l'importance culturelle spécifique que nous accordons dans chaque cas

---

[274] Que, nous le disions, Gilles Bourque qualifie et situe comme suit : « historicité du manque » (1945-1960), « historicité de l'émancipation » (1960-1980), *Op cit.*

[275] Qualifiée d' « historicité de l'oubli (1980-) » selon Gilles Bourque, *Ibid.*

[276] Voir notamment l'article on ne peut plus clair de Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », dans *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Gérard Bouchard et Serge Courville (dirs.), PUL, Sainte-Foy, 1993, pp. 3-47. Parlant du Canada français, Bouchard juge que « la police exercée par les élites n'a pas empêché l'émancipation et la différenciation de la culture populaire qui a persisté dans ses voies, ses genres, ses allégeances. Pour une large part, croyons-nous, l'histoire de cette dérive reste cependant à faire, tout comme l'étude du clivage qu'elle a entraîné et qui a installé dans l'identité collective une dualité durable : en haut, une culture un peu artificielle tissée par les élites, une culture qui nie; en bas, une culture robuste métissée par l'histoire, une culture qui renie. » (p.38). Pourtant, et cela nous renvoie au débat précédemment mentionné autour du « réveil » religieux canadien français, on ne saurait alors comprendre l'enthousiasme populaire pour le catholicisme ni comprendre qu'un tel régime social a pu se maintenir sans appuis pendant plus d'un siècle.

[277] L'expression est de E.-Martin Meunier, « La grande noirceur en ton de gris. Une mémoire mitoyenne est-elle possible? », dans *Repenser les mythes du Québec*, Jean-Philippe Warren (dir.), Nota Bene, Montréal (à paraître).

particulier à l'évènement en question »?[278] Pour le Québec moderne, il semblerait que les défis de l'affranchissement moderniste d'avec le Canada français traditionnel auront emporté l'objet d'étude catholique. Un tel constat semble inscrire le cas québécois dans la trame des sociétés que David Martin qualifie de « catholiques monopolistiques ». Rappelons que dans de telles sociétés, la modernisation sociétale ne pourrait se faire autrement que par un conflit ouvert et exponentiel avec l'Église catholique : refusant aussi bien la subordination du religieux au politique, la séparation de l'Église et de l'État, la démocratie et l'individualisme, l'Église se lierait avec les élites politiques conservatrices en place, et donnerait lieu à une « spirale de la violence ». Une opposition toujours plus radicalement moderniste verrait le jour, et à terme, de mouvements révolutionnaires en mouvements contre-révolutionnaires, balaierait aussi bien la présence institutionnelle que l'héritage de l'Église catholique, jugée *persona non grata* en modernité. Ne resterait alors qu'une poignée de catholiques traditionnels et pratiquants, restés fidèles à la mémoire de l'Église traditionnelle, et une majorité de citoyens, agnostiques ou athées. C'est un tel scénario qui aurait prévalu en France, et aurait notamment conduit au plus bas taux de pratique religieuse en Europe et à une faible affiliation à l'Église catholique[279]. À ce titre, l'Église catholique n'aurait pu faire office de religion culturelle en modernité nationale (comme dans les pays scandinaves, où l'Église, certes monopolistique, est toutefois protestante), son histoire et son dogme anti-moderniste ne pouvant être conciliés avec la référence nationale. On parlera alors, pour reprendre Barbara-Ann J. Rieffer, de « nationalisme séculier ou anti-religieux » pour désigner l'identité nationale et les symboles collectifs de la France[280].

Est-ce ce que traduit ici la « colère anti-théologique » fondatrice du Québec moderne et sa mémoire d'une « Grande noirceur »? Relevons alors un paradoxe. Comment se fait-il, si l'Église catholique a exercé a) une si grande influence sociétale (monopolistique et hégémonique) et b) qu'elle ait été si traditionnelle (post-tridentine, anti-moderniste), qu'il n'y ait toutefois pas de consensus quant à son influence socio-historique dans la structuration du Canada français, tant de sa culture que de ses

---

[278] Max Weber, cité dans Dirk Kaesler, *Op. cit.*, p. 223.
[279] Yves Lambert, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, no. 2, 2004, pp. 307-338.
[280] Barbara-Ann J. Rieffer, *Op. cit.*

institutions principales? On s'étonne de constater deux explications en apparence contradictoires sur la place de l'Église catholique au Canada français : comment comprendre une mémoire de la rupture aussi « radicale », d'une part, et un révisionnisme historique si apte à fonder une modernité québécoise sans référence à l'Église catholique, d'autre part? Certes, nous pourrions, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, considérer ces deux postures historiennes comme une même réaction à l'hégémonie de l'Église catholique – dans un premier temps critique, dans la foulée de la contestation politique modernisatrice, puis dans un deuxième temps fondatrice, du haut d'un Québec moderne à refonder historiquement, mais cette fois positivement. Sûrement que nous aurions là une part de l'explication. Mais cela nous conduirait en retour à douter de la validité des travaux des historiens modernistes et révisionnistes qui observent une rupture radicale puis une continuité linéaire entre le Canada français et le Québec contemporain; on ne saurait réduire ainsi ces postures historiennes à leur contexte de production et à l'émergence puis la consécration d'une idéologie moderniste sans risquer de perdre la part de vérité qu'elles énoncent, ainsi que la complexité sociale qu'elles trahissent. D'ailleurs, ce paradoxe historiographique n'est-il pas lui-même contenu dans l'appellation privilégiée de la fondation du Québec contemporain? La « Révolution tranquille » ne contient-elle pas le même paradoxe d'un Québec moderne issu tout à la fois d'une lutte sans merci contre l'Église catholique et d'une progression naturelle, tranquille vers la modernité? Ainsi, ne s'agit-il pas plutôt de rendre compte de cette ambigüité sans pour autant perdre l'un des deux termes de « l'intrigue moderne » et religieuse québécoise?

Deux voies heuristiques nous semblent offertes afin d'approcher cette difficulté historiographique, elle-même reproduite dans les représentations collectives. Ces voies se distinguent des perspectives historiographiques présentées plus haut en ce qu'elles s'interrogent moins sur l'histoire de l'Église catholique et du Canada français que *sur l'envergure et la nature du* legs *de l'Église catholique à la société québécoise*. Face aux dilemmes et difficultés des débats historiographiques, elles reportent sur le présent l'interrogation quant à l'influence historique de l'Église catholique sur la société québécoise. Plutôt que de se prononcer sur la place historique celle-ci à partir de réflexions portant sur la sortie moderne rapide du régime d'encadrement social clérico-

nationaliste (perspective de la rupture) ou sur la modernisation tout aussi rapide du Québec moderne (perspective révisionniste), ces deux voies heuristiques se centrent plutôt sur l'envergure et la nature de sa présence contemporaine comme moyen d'entrevoir son influence historique. Toutefois, selon que l'on choisit l'une ou l'autre des voies, les résultats de recherche seront radicalement différents. Il y aurait, d'une part, la voie formulée par Gérard Bouchard, dont le diagnostic est pénétré des axiomes et conséquences conjugués a) du récit de la rupture du Québec moderne, b) du révisionnisme moderniste du Canada français, et donc, nous semble-t-il, c) du désintérêt *a priori* et symptomatique pour toute étude contemporaine portant sur le catholicisme dans le Québec moderne :

> « J'ai évoqué plus haut, rappelle-t-il, le cas de sociétés qui ont fait de la religion un vecteur important de leur structure et de leur devenir. [...] En d'autres mots [dans ces pays] il est aisé d'y voir l'empreinte d'un héritage religieux dans l'arrangement de la cité. [...] Qu'en est-il au Québec? Quel y est exactement l'héritage culturel et civique de quelques siècles de catholicisme? Où en sont les traces distinctives dans les ressorts, les valeurs, les modèles qui règlent aujourd'hui les comportements collectifs? J'ai peine à répondre à ces questions, tant les empreintes sont difficiles à percevoir. [...] Nous touchons ici l'essentiel : une religion autoritaire qui dressait les consciences, contraignait les comportements et circonscrivait les institutions, mais qui, pour une bonne part, a échoué à pénétrer profondément les esprits, à semer des élans collectifs, à fonder des utopies sociales. Et qui, pour cette raison, ne semble pas avoir laissé dans la Cité un patrimoine symbolique durable, substantiel. Si l'on n'admet pas cet énoncé, comment expliquer que toute cette architecture de croyances, de dogmes, de rites, d'institutions et de pratiques se soit écroulée en deux ou trois décennies, comme par 'implosion'? Ce fait lui-même ne témoigne-t-il pas de ce que furent véritablement les fondements du catholicisme québécois? [...] *En somme, pour caractériser cette dimension de l'histoire culturelle québécoise, faut-il dire : trop de religion? Ou trop peu?* »[281]

Aussitôt posée, la question du legs de l'Église catholique est rapidement écartée chez Gérard Bouchard en raison des présupposés de la rupture radicale (au plan des institutions) et de la continuité linéaire (au plan de « l'esprit populaire »)[282]. Ainsi, à

---

[281] Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, 2005, pp. 430-431. Nous soulignons.

[282] Elle n'en constitue pas moins, nous semble-t-il, une tentative de concilier les thèses de la rupture radicale et de la continuité linéaire que l'on retrouve chez les tenants des perspectives modernistes et

moins de montrer à voir une persistance ou à tout le moins une empreinte du catholicisme dans le Québec contemporain, il faudrait conclure, avec Gérard Bouchard, que l'Église catholique n'a jamais été un véritable acteur du Canada français. À nouveau, soulignons qu'un tel jugement ne serait pas sans poser problème à la génération d'intellectuels dits de la « rupture » dont l'interprétation suppose l'hégémonie historique de l'Église catholique dans l'encadrement social et le travail de refondation culturelle et institutionnelle afin de moderniser le Québec. En outre, la lecture proposée par Gérard Bouchard permet difficilement de comprendre, a) que les institutions catholiques aient pu constituer si longtemps le rôle d'institutions d'encadrement social sans un certain ancrage populaire, b) que malgré une « religion autoritaire qui dressait les consciences, contraignait les comportements et circonscrivait les institutions » les Canadiens français aient pu faire, somme toute, comme bon leur semblait selon leur « esprit moderne » et que, à ce titre, c) la Révolution ait été, justement, si tranquille, malgré l'opposition d'une Église « autoritaire ». Afin de concilier ces différents éléments, plutôt que d'accentuer unilatéralement l'importance de l'un d'entre eux et multiplier ainsi les impasses logiques, la seconde voie heuristique devrait plutôt considérer a) l'Église catholique comme une institution nationale dont la légitimité et l'ancrage populaire étaient véritables – ce que tend à montrer le survol historique que nous avons présenté plus tôt – ainsi que b) l'existence d'une explication *mitoyenne* de la transition entre le Canada français et le Québec, capable d'expliquer la part de rupture et la part de continuité d'avec le Canada-français *et incluant à ce titre nécessairement le facteur catholique*. Cette seconde voie

---

révisionnistes. Gérard Bouchard s'y emploie en faisant une distinction fondamentale entre les aspirations des élites et celles de la masse : au sommet de la hiérarchie sociale se trouveraient les élites clérico-nationalistes anti-modernistes et au bas de celle-ci, évoluerait la masse « américanisée », résolument moderniste. Ainsi, la Révolution tranquille aurait consacré les aspirations séculaires de la masse moderne, et elle aurait rompu radicalement avec les institutions de l'élite traditionnaliste. En plus des sérieuses difficultés au plan de la légitimité sociale et de la reproduction de l'ordre établi que pose une telle compréhension de la société, une telle lecture rend également problématique la « tranquillité » de la modernisation du Québec. Un conflit autrement plus virulent n'aurait-il pas dû surgir entre les anciennes élites et celles en émergence, ainsi qu'entre l'élite et la masse? Au risque de nous répéter, citons à nouveau Gérard Bouchard. Parlant du Canada français, il juge que « la police exercée par les élites n'a pas empêché l'émancipation et la différenciation de la culture populaire qui a persisté dans ses voies, ses genres, ses allégeances. Pour une large part, croyons-nous, l'histoire de cette dérive reste cependant à faire, tout comme l'étude du clivage qu'elle a entraîné et qui a installé dans l'identité collective une dualité durable : en haut, une culture un peu artificielle tissée par les élites, une culture qui nie; en bas, une culture robuste métissée par l'histoire, une culture qui renie. » Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », dans *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Gérard Bouchard et Serge Courville (dirs.), PUL, Sainte-Foy, 1993, p. 38.

nous amènerait à réfléchir sérieusement, avec Jacques Grand'Maison, à la question (rhétorique) de Gérard Bouchard quant à la plausibilité d'un legs contemporain de l'Église catholique :

> « [si] le nationalisme québécois s'est sécularisé [,] [s'il] a coupé ses racines religieuses pour mieux rompre avec un passé mythique et se projeter vers une société laïque nouvelle [,] [si] à première vue, notre catholicisme culturel se trouve par le fait même mis en veilleuse ou simplement au rancart [...] la réalité est plus complexe que ne le laisse entendre cette première affirmation. Les attitudes religieuses ne se volatilisent pas aussi facilement dans quelque domaine que ce soit, même dans des questions très éloignées de la croyance comme telle. »[283]

A fortiori, peut-on penser, dans les comportements nationaux et politiques, qui sont, peut-être plus que d'autres attitudes, ou plus clairement que d'autres attitudes, liés à des jugements et valeurs fortes ainsi qu'à des questions identitaires. Dans les deux cas, l'antécédence de l'Église catholique comme institution d'encadrement social ne serait pas sans conséquence sur le nationalisme du Québec contemporain : nationalisme religieux, nationalisme anti-religieux, ou quelque chose relevant de l'entre-deux, de la « forme intermédiaire » ou « hybride »?

Nous le disions, si l'on admet l'influence socio-historique structurante de l'Église catholique, encore faut-il penser, dans un premier temps, quelles transformations elle aurait subies afin d'éviter ne serait-ce que partiellement les conséquences radicales et définitives de la « spirale de la violence ». Posé autrement, il s'agit de voir en fonction de quelles modalités elle aurait pu persister au Québec. À ce titre, rappelons que selon David Martin, les Églises monopolistiques conservent leur statut préférentiel dans les sociétés modernes lorsque leur dogme coïncide davantage avec les réalités individualistes, pluralistes et démocratiques émergentes[284]. Lorsque, autrement dit, elles concèdent une autonomie à la sphère politique, une séparation effective des pouvoirs entre l'Église et

---

[283] Jacques Grand'Maison, *Nationalisme et religion. Tome II. Religion et idéologies politiques*, Éditions Beauchemin, Montréal, 1970, p. 23.

[284] « The incidence of pluralism and democracy is related to the incidence of those religious bodies which are themselves inherently pluralistic and democratic. Indeed, such bodies sometimes symbolically foreshadow the possibility of radical democracy and pluralism before it can be realized on the political plane. [...] Such foreshadowings and congruences do not lead automatically to religio-political alliances of a democratizing nature but they do create felt and symbolic congruences around which generalized democratic sentiment can form. Democratization is eased even where democratic religious bodies lie partly athwart the political vanguard of democracy. » David Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978, p. 27.

l'État, un libre arbitre aux individus ainsi qu'une large pluralité de points de vue, issus d'une médiation plus personnelle de l'homme avec les normes et Dieu[285]. Si ces critères s'avèrent présents, le statut historique et monopolistique d'une Église historique monopolistique la mènera à participer de la référence nationale de la collectivité qu'elle encadrait, au titre d'institution privilégiée de la communauté historico-culturelle que, au demeurant, l'État-nation organise et représente politiquement[286]. De même, la modernisation de la société se fera « tranquillement », sans conflit avec l'Église. On comprendra alors la rareté des religions d'État dans les sociétés modernes issues d'un catholicisme monopolistique, puisque la doctrine post-tridentine, formulée en réaction à la Réforme protestante, insiste, nous le disions, « sur *la condition pécheresse de l'homme* », « *l'existence d'un ordre naturel* », le « *monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle*»[287]. Aussi bien la sphère politique que le libre-arbitre du croyant relèvent entièrement de l'autorité papale et de ses représentants.

Nous aborderons tour à tour quatre études historiographiques et sociologiques sur les rapports entre religion et nationalisme, lesquelles orienteront notre réflexion sur le passage religieux du Canada français au Québec moderne. Notons que toutes ces études ont pourtant été publiées avant que Gérard Bouchard eût formulé sa question sur le legs contemporain de l'Église catholique, en 2005. Elles participent des préoccupations d'une quatrième génération d'intellectuels québécois, celle dite de la « nouvelle sensibilité historique »[288].

---

[285] « Protestant churches, especially Lutheran and Anglican ones, are more subject to the state than the Catholic church and for that reason adapt themselves more rapidly to changes in the character of the state. They are also impregnated with an individualism which does not promote organic oppositions or united institutional stands: the attitudes of believers achieve a political dispersal and incoherence rooted in the operations of individual conscience. Hence as the establishment becomes more liberal or socialist the church adapts itself to the new situation and only retains the strictly doctrinal and subjective sphere of faith as its sole prerogative » *Ibid.*, p. 23.

[286] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994, p. 36.

[287] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Op. cit.*, p. 52.

[288] Voir le collectif dirigé par Stéphane Kelly, *Les idées mènent le Québec. Essais sur une nouvelle sensibilité historique*, Presses de l'Université Laval, Québec, 250 pages.

2.3.2 Religion et catholicisme dans l'ombre de l'Église clérico-nationaliste

A- Dans son livre au titre évocateur, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, le politologue Yves Couture se questionne sur l'origine religieuse du mouvement néo-nationaliste et souverainiste québécois. Son interrogation sourd d'un premier paradoxe, semblable à ce lui que nous venons de relever: comment, se demande Yves Couture, pourrait-on simplement éliminer la fonction religieuse des sociétés dites modernes lorsqu'on se souvient de l'époque qui a vu naître la Nation? « Comment la politique a-t-elle pu passer de son ancienne subordination à la religion, au temps où même les monarques absolus concevaient leur pouvoir comme un privilège et une charge reçus de Dieu, au remplacement progressif de celle-ci comme absolu totalisant fondateur du sens de la vie sociale et individuelle? »[289] Le parallèle avec le Québec se fait alors aisément, et pourrait être reformulé comme suit : comment l'État québécois a-t-il pu s'émanciper de sa tutelle religieuse et devenir en apparence si rapidement et aisément le référent principiel de l'identité québécoise? Les Québécois n'auraient-ils pas perdu dans ce transfert l'élément social et psychologique historique qu'est le sentiment religieux? Y tenaient-ils si peu, comme semble le penser Gérard Bouchard? Pour Yves Couture, il faudra que l'État et la nation aient emporté avec eux une part de la religiosité que contenait l'Église; il aura fallu que l'État-nation canalise le sacré collectif. Pour ce faire, il a dû produire, selon Yves Couture, un mythe dit messianique. Si tout mythe a) présente une image explicative du monde; b) s'il permet la cohésion sociale, soit en légitimant l'ordre, soit en proposant une rupture; c) s'il permet de dépasser les difficultés psychologiques de la définition de soi; d) s'il donne sens à l'existence en rattachant le récit individuel à une transcendance partagée, le mythe messianique offre en sus un absolu se devant d'être réalisé, amenant les croyants à adopter une posture frénétique de « l'attente », attisant toujours davantage le désir de sa réalisation, et ce, d'autant plus que la promesse de réalisation se veut bel et bien terrestre. C'est précisément ce que le projet de souveraineté porté par le néo-nationalisme aurait incarné, comme

> « [s]ymbole d'une libération totale des maux indicibles et l'unique voie de la survie nationale. On retrouvait le catastrophisme et l'espoir

[289] Yves Couture, *Op. cit.*, p. 38.

> illimité de l'intelligentsia, sans ses rationalisations marxistes ou existentialistes. Cet 'abandon au millénarisme' apparaît parfois jusque dans les très sérieux programmes officiels du parti, particulièrement lorsqu'il s'agit de tracer le portrait global de la situation québécoise. Reparaît alors le manichéisme propre au millénarisme [...] [tandis que] l'idéal technocratique nourrit par ailleurs une espérance idyllique [...] que provoquera 'littéralement du jour au lendemain' la mainmise de l'État québécois sur la totalité des pouvoirs. »[290]

Malgré sa capacité à incarner et canaliser dans un même projet collectif les espoirs placés dans la Révolution tranquille, l'État québécois et l'indépendance du Québec, le néo-nationalisme ne se constituera pas en religion politique selon Couture, ne parvenant pas à institutionnaliser et à idéologiser la totalité des expériences de sacré national[291]. Si la thèse déployée par Couture nous indique la persistance d'une *religiosité* ou sacralité dans le Québec post-Révolution tranquille au-delà du messianisme catholique et de l'Église catholique, elle se trouve toutefois dépourvue de toute référence à cette dernière. Bien au contraire, en cela conforme au récit moderniste de la rupture, le nouveau messianisme étatique du Québec tirerait son attrait et sa cohérence idéologique d'une opposition directe avec les valeurs du Canada français et de l'Église catholique :

> « Le rejet du passé permet et nourrit une nouvelle synthèse du nationalisme avec cette fois les valeurs du progrès et de changement. On ne nie plus la société moderne et ses transformations. Au contraire, la pensée en épouse la logique interne et se tourne résolument vers l'avenir. Chaque élément, chaque caractéristique du néo-nationalisme, le rejet des valeurs du passé et du discours de compensation, l'humiliation ressentie à la suite du constat lucide de la situation réelle du Québec francophone, les valeurs de progrès et de justice sociale, l'appétit de changement, l'importance du sentiment d'appartenance et l'exigence d'une revalorisation de l'identité québécoise et d'un renouvellement distinct en Amérique du Nord, même la propension au point de vue général et globalisant et le désir d'assurer l'unanimité de la nation, s'intègre aux autres pour former un imaginaire nouveau, cohérent, une structure psychique qui, beaucoup plus que l'ancien messianisme, est source de dynamisme et d'enthousiasme, et conduit à vouloir agir sur le réel, à vouloir le transformer. »[292]

---

[290] *Ibid.*, 107.

[291] En effet, le projet souverainiste n'aurait pas su « routiniser » l'effervescence politique première et ainsi canaliser le sacré national jusqu'à son « absolutisation ». « L'institutionnalisation du néo-nationalisme dans le Parti québécois a constitué, sauf exceptions notables, le triomphe politique d'un indépendantisme modéré, où la pensée et l'action demeuraient en deçà de la visée d'un absolu transcendant. Les manifestations du sacré y étaient liées, par exemple dans les fêtes, doivent être rapportées à son irruption effervescente plutôt qu'à son 'administration' réussie. » *Ibid.*, p. 162.

[292] *Ibid.*, pp. 73-75. Nous soulignons.

Le Québec moderne serait donc progressiste parce qu'il aura été traditionnel, étatique parce qu'il aura été clérical et laïque parce qu'il aura été catholique : le manque, le retard et l'anormalité supposés du Québec étant le produit de l'ancien régime socio-politique du Canada français, l'impulsion et la direction du changement moderne furent conçus en quelque sorte à l'exact opposé de ce que fut le Canada français[293]. Si un tel rejet du passé n'élimine pas la religiosité et le sacré, mais impliquerait plutôt un transfert de ceux-ci, il signerait toutefois la disparition effective et nécessaire de l'Église catholique. Suivant une telle logique, il s'avèrerait inutile d'étudier le catholicisme en lien à la nation dans le Québec contemporain puisque la naissance de la nation moderne québécoise aurait été conditionnelle à la disparition totale de l'Église catholique. Mais l'interrogation d'un Gérard Bouchard demeurerait alors sans réponse : si la place considérable détenue par l'Église catholique au Canada français est susceptible d'expliquer le rejet radical subséquent, comment, alors, ne pas penser qu'elle ne demeurerait pas présente, un tant soit peu, dans les valeurs et comportements québécois? Si au contraire l'absence du catholicisme des valeurs québécoises s'explique par le peu de place que détenait son Église, comment alors penser subséquemment son rejet radical comme acte fondateur du Québec contemporain? Autrement dit, répétons-le, il nous semble nécessaire de penser, entre les thèses de la continuité et de la rupture modernistes, la possible influence de l'Église catholique post-Révolution tranquille. De comprendre, à ce titre, si et comment l'Église catholique aurait-elle pu s'adapter à un projet et une identité collective « qui, beaucoup plus que l'ancien messianisme, [sont] source de dynamisme et d'enthousiasme, et condui[sent] à vouloir agir sur le réel, à vouloir le transformer »[294]? Bref, peut-on penser une adaptation moderniste de l'Église catholique québécoise?

B- Justement, une remarquable étude de E.-Martin Meunier et de Jean-Philippe Warren publiée en 2002 et intitulée *Sortir de la « Grande noirceur » : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*[295] montre à voir que l'Église catholique des années 1950 et 1960 n'était déjà plus celle du Canada français traditionnel, et que, bien plutôt, la Révolution tranquille a été en partie le fruit d'une nouvelle éthique catholique,

---

[293] *Ibid.*, p. 63.
[294] *Ibid.*, p. 74.
[295] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Op. cit.*

dite personnaliste. L'Église catholique d'alors, cherchant une troisième voie originale qui concilierait modernité, valeurs catholiques et épanouissement intégral de la personne, entre un libéralisme « anomique » et un communisme athée, serait passée, idéaltypiquement, d'une éthique extramondaine, contemplative et autoritaire (dite post-tridentine, précisément celle qu'aurait connue le Canada français clérical) à une éthique intramondaine *tournée vers la réalisation terrestre du projet divin.* Son *modus vivendi* : « *voir* avec réalisme les réalités qui oppriment le peuple, et ce, en profitant des ressources qu'apporte la science; *juger* avec acuité des solutions les plus pratiques pour mettre un terme aux situations humiliantes et aliénantes; *agir* afin de transformer la réalité dans le sens d'un plus grand épanouissement personnel et ainsi permettre que chaque être puisse participer à l'élévation des plus riches valeurs spirituelles. »[296] Rien à voir, ce faisant, avec un catholicisme dit traditionnel, voire ultramontain, insistant sur *« la condition pécheresse de l'homme », « l'existence d'un ordre naturel », et « le monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle »*[297]. Bien au contraire, ce catholicisme dit personnaliste fait de la transformation effective de la société – et ainsi de l'usage de l'État, de l'économie, du politique et de la science comme instruments de changement — le *modus vivendi* d'un catholicisme tourné vers l'épanouissement de la personne. Surtout, d'ajouter E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, cette éthique catholique personnaliste aurait été dominante dans le Québec de la Révolution tranquille, aussi bien dans l'Église catholique québécoise que chez les laïcs, et ce, dès les années trente et quarante (précisément lorsque l'Église catholique adopte au Québec un « visage séculier ») dans une multitude d'associations catholiques spécialisées : « sous l'urgence de la menace [de l'urbanisation et de l'industrialisation], il ne sera pas long que ces mouvements d'Action catholique spécialisés seront répandus dans l'ensemble de la province. En 1951, la JAC compte 627 sections ; la JEC, 970 sections féminines, 425 sections masculines et 38 sections mixtes (pour un grand total de 1433 sections); la JOC, 280 sections; la LOC, 224 sections; la JICF, 55 sections. »[298] Plus encore, chacune « de ces associations possède ses coopératives, ses commissions, ses camps, ses publications

---

[296] *Ibid.*, p. 162.
[297] *Idem.* Voir E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Fides, Sillery, 2007, 369 pages.
[298] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Op. cit.*, p. 95.

(la JEC en réunit sept à elle seule), ses brochures, ses livres, ses écoles de formation, ses services sociaux, etc. C'est à de véritables organisations de propagande que nous avons affaire… ». Non sans être critiques de l'Église catholique, les personnalistes abordent toutefois « les thèmes de l'anticléricalisme, de la fin de la chrétienté, d'une politique fonctionnelle, du pluralisme [dans] une traduction originale qui s'approprie pour le cas canadien-français les grands idéaux du renouveau chrétien européen. »[299] Adultes, ces personnalistes se retrouvèrent au tournant des années 1960 dans les « postes de commande des médias (ONF, Radio-Canada, *Le Devoir*, *La Presse*…), des syndicats, des commissions d'enquête, des Facultés de sciences sociales, bref d'un nombre important des leviers du pouvoir de la société québécoise des années 1960. »[300] Dès lors, de juger Meunier et Warren, si la modernisation du Québec s'était, tout à la fois, construite contre un certain catholicisme (nommément le clérico-nationalisme traditionaliste ou *officiel* sous Duplessis), elle aurait également été fortement inspirée, voire pensée, *effectivement*, à partir d'un autre catholicisme, dont elle aurait pris les couleurs[301]. « [C]ontrairement aux lieux communs, les motivations, idées et idéaux des acteurs et penseurs de la Révolution tranquille ne seraient pas nécessairement issus des nouvelles idéologies exogènes à la culture catholique, mais seraient tributaires en bonne partie d'une éthique catholique progressiste, éthique que l'on retrouvait, à l'époque, à la grandeur de la catholicité. »[302] Dans l'ombre de l'Église catholique clérico-nationaliste, se serait donc trouvé un catholicisme aussi épris que critique des idéaux de la modernité, les percevant comme autant d'occasions pour le catholique sincère de travailler à l'amélioration de sa société. Il faudrait donc parler non pas uniquement de continuité *ou* de rupture, mais bien de continuité *et* de rupture pour désigner le passage du Canada français au Québec moderne : « la lecture que nous proposons de la Révolution tranquille tente de dépasser

---

[299] *Ibid.*, p. 108.
[300] *Ibid.*, p. 96.
[301] Voir également Jean Gould et Jean-Paul Desbiens, « De l'école des frères au Cégep », dans *Recherches sociographiques*, vol. XXVII, no. 3, 1986, pp. 495-528, Jean Gould, « La genèse d'une modernisation bureaucratique », *Op. cit.*, p. 167, ou encore Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Fides, Montréal, 2008, 457 pages.
[302] E.-Martin Meunier, « Une nouvelle sensibilité pour les 'enfants du concile'? », *Op. cit.*, p. 96. Notons également selon que un sondage effectué par *Le Nouveau Journal* au printemps 1962, il apparaît que des 97 intellectuels québécois interrogés quant aux cinq auteurs les ayant le plus marqué, 30% des réponses étaient des auteurs personnalistes, chiffre s'élevant à plus de 66% chez les intellectuels d'après-guerre. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Op. cit.*, p. 123.

ce que nous estimons être un faux dilemme. Il y a eu *à la fois* continuité et rupture. [...] En encourageant l'édification d'un État au service des personnes, en allant jusqu'à suggérer que le fonctionnaire, en sa qualité de laïc, devrait en quelque sorte prendre le relais du clerc, ne reconduisait-elle pas un trait de la culture qui procédait d'une éthique catholique? »[303]

Plus encore, dans un article se proposant de faire le lien entre le projet social des personnalistes de la Révolution tranquille et les projets politiques de l'époque, E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren montrent à voir que l'éthique personnaliste serait également devenue une source intellectuelle, voire même une matrice théorique, du militantisme politique, en établissant des ponts avec le fédéralisme et le souverainisme[304] : si, dans les deux cas, l'épanouissement intégral de la personne impliquait une étatisation, une bureaucratisation et une rationalisation de la société, elle signifiera, une fois la rupture entre les deux camps consommée, l'indépendance totale de l'État chez les souverainistes et le renforcement des droits de la personne chez les fédéralistes, de manière à contrer le communautarisme du nationalisme. D'ailleurs, André Burelle, conseiller et rédacteur de discours de Pierre-Elliott Trudeau de 1977 à 1984, a proposé, dans son ouvrage *Pierre Elliott Trudeau : l'intellectuel et le politique*[305], que le personnalisme aurait profondément influencé la pensée de Trudeau – celui-là même qui fut l'un des plus virulents critiques de l'Église catholique à la barre de *Cité libre*[306]. De même, l'article de E.-Martin Meunier intitulé « De Mounier à Marx : l'énigmatique

---

[303] *Ibid.*, p. 166.

[304] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale », dans *Recherches sociographiques*, vol. 39, no. 2-3, 1998, pp. 291-316. Voir aussi E.-Martin Meunier, « De l'Action catholique à l'esprit d'une modernisation 'à la catholique' : essai typologique », dans *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoire de Claude Ryan*, G. Boismenu, M. Brûlé, S. Lefebvre, C. Lessard et P. Noreau (dirs.), Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, Montréal, 2005, pp. 67-77.

[305] André Burelle, *Pierre Elliott Trudeau : l'intellectuel et le politique*, Éditions Fides, Montréal, 2005, 469 pages.

[306] André Burelle rapporte d'ailleurs cette anecdote : lors d'une entrevue sur les ondes de CTV effectuée en 1982, Trudeau aurait avoué que le personnalisme aurait correspondu, à la fin de ses vingt ans et au début de sa trentaine, à une « épiphanie, (...) la chose la plus exaltante et la plus importante qui ne lui fût jamais arrivée – plus exaltante que son mariage (que tout autre expérience) (...), la découverte qu'il était une 'personne à part entière (...) son propre juge et son propre maître.' Trudeau qualifia cette expérience de reconnaissance et d'acceptation du 'concept d'incarnation (...) défendu par les personnalistes.' » André Burelle, *Op. cit.*, p. 22.

transition. Quelques hypothèses issues du parcours intellectuel de Pierre Vallières »[307], examine les influences du catholicisme personnaliste sur le parcours politique du militant felquiste Pierre Vallières, qui, passé d'un catholicisme de jeunesse à la décolonisation violente à l'âge adulte, serait retourné au catholicisme en fin de vie. Dans tous les cas, non seulement le catholicisme ne s'oppose-t-il pas à l'essentiel des processus de modernisation, mais il semble l'encourager effectivement. Plus qu'un transfert de sacré entre l'Église catholique et l'État québécois, le personnalisme montre à voir qu'il aura également fallu pour asseoir la légitimité de l'État québécois laïc un emprunt sinon une participation effective à un projet catholique. Épris d'un catholicisme intramondain renouvelé, les personnalistes auront activement participé à la modernisation du Québec.

C- Il ne suffisait toutefois pas qu'un catholicisme progressiste se répande au Québec pour que l'institution catholique lui abandonne l'encadrement de la société. Encore fallait-il que l'Église catholique sanctionne la démarche, ou à tout le moins que ses membres conservateurs récalcitrants soient muselés « if the Quebec state had the power to make the reforms of the 1960s 'revolutionary', then the Church had the power to make the revolution 'quiet' – or not. »[308] Dans son étude doctorale reprise pour un court article publié en 1996 intitulé « Why the Quiet Revolution was 'quiet' : the Catholic church's reaction to the secularization of nationalism in Quebec after 1960 »[309], David Seljak soutient que la particularité de la modernisation québécoise aura été de coïncider avec les réformes conciliaires de Vatican II (1962-1965), qui transformèrent radicalement la posture socio-politique de l'Église catholique[310]. La subordination du politique à la religion ainsi que le monopole normatif de l'Église catholique furent remplacées par « a spirit of pluralism, reform and tolerance »[311] et une dynamique de coopération et de compromis avec l'État. Sans pour autant éliminer les frictions et les réticences de l'Église de céder à l'État ses institutions sociales, la réforme conciliaire contribua à « undermined the position of Catholic conservatives who dreamed of a

---

[307] E.-Martin Meunier, « De Mounier à Marx : l'énigmatique transition. Quelques hypothèses issues du parcours intellectuel de Pierre Vallières », dans *Une pensée libérale, critique ou conservatrice ? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de George Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, Lucille Beaudry et Marc Chevrier (dirs.), P.U.L., Collection «Prisme», Québec, 2007, pp. 93-106.
[308] David Seljak, *Op. cit.*, p. 2.
[309] *Idem.*
[310] *Idem.*
[311] *Idem.*

restoration of the old society »[312]. Alors même que le Québec se laïcisait, l'Église catholique renonçait simultanément à

> « any vision of religious establishment, that is, the use of state power to impose a Catholic religious monopoly on society. Thus just as the Quebec state was declaring its autonomy from the Church, the Church was itself affirming the autonomy of political society, the freedom of individual consciences in political matters, and the need for citizens to involve themselves in the important debates and projects of their societies. »[313]

À ce titre, de noter Seljak, les cardinaux catholiques se montrèrent compréhensifs face à la montée du souverainisme québécois, jugeant que « the people of Quebec had the right to determine their own future through the democratic process and neither outsiders nor the Church itself could interfere »[314]; « the bishops made it clear that their commitment to Quebec society transcended any political framework that Quebeckers might choose. »[315] À défaut d'être l'Église-nation des Québécois, englobant et dirigeant les destinées du Québec, l'Église catholique serait, pour reprendre Fernand Dumont, leur « compagnon de route », éveillant leur conscience morale et leur responsabilité collective. Mieux, la question nationale devenait pour l'Église catholique transformée une occasion exemplaire d'appliquer ses nouveaux principes et d'encourager la justice sociale, en amenant chaque Québécois à réfléchir à l'état de sa société et aux impératifs de la conscience morale, encourageant naturellement « a 'prise de conscience', an awakening to one's responsibility, and liberty as a citizen and person. »[316] Ainsi, de conclure Seljak,

> « the Church's support for democratic participation, responsible citizenship, and individual liberty was remarkable when contrasted with its former opposition to those very features of modernity. It was the religious revolution inspired by Vatican II, the emergence of faith and justice movement, and the struggles of Quebeckers, that allowed the Church to adapt to the secular society created by the Quiet Revolution. This extraordinary shift leads to the conclusion that 'centuries – not decades' – separate the Church of Quebec of the 1980s from that of the 1950s. »[317]

---

[312] *Idem.*
[313] *Idem.*
[314] *Ibid.*, p. 7.
[315] *Idem.*
[316] *Ibid.*, p. 8.
[317] *Idem.*

Les catholiques du Québec pouvaient désormais être « critical of the old Quebec and its religious nationalism, and still remain good Catholics. »[318]

D- Serait-ce alors à dire que le Québec post-Révolutionnaire tranquille conserverait des valeurs religieuses catholiques? Chose certaine, de récentes études statistiques attestent d'une permanence de certaines pratiques et d'une appartenance déclarée au catholicisme chez une forte majorité de Québécois. Ce catholicisme, qualifié de culturel, aurait été constaté par Raymond Lemieux dès 1990[319], et étudié davantage, plus récemment, dans un article issu d'une recherche d'ampleur portant sur le catholicisme au Québec et au Canada, dirigée par E.-Martin Meunier[320]. Cet article montrerait notamment à voir un rapport dit « paradoxal », « ambivalent » ou « d'amour-haine »[321] vis-à-vis du catholicisme. Il se caractériserait, *d'une part*, par une très faible pratique religieuse dominicale (**annexe 1, tableau 1**), une faible pratique du mariage (catholique et civil, **annexe 1, tableau 7**), une recomposition partielle des croyances à l'extérieure du dogme catholique (**annexe 1, tableau 6**), ainsi que, *d'autre part*, par une pratique élevée du baptême (**annexe 1, tableau 2**) et une appartenance déclarée très élevée au catholicisme (**annexe 1, tableaux 3, 4 et 5**) : en 2001, 73,5 % des nouveaux nés étaient baptisés, et 83,5 % des Québécois se disaient catholique, chiffre s'élevant à 91,9 % chez les Québécois disant parler français à la maison. Comparé à certains pays européens, le Québec présenterait une configuration de la pratique religieuse semblable à celle de la Suède et de l'Espagne, deux pays marqués par un fort enchevêtrement historique entre l'Église et l'État. Une hypothèse préliminaire voudrait que « les pays n'ayant peu ou pas connu de pluralisme religieux auraient structurellement engendré un rapport particulier à la religion dominante. Ce rapport en serait un d'amour/haine et ferait exister une certaine ambivalence où, positivement, la religion demeurerait culturellement

---

[318] *Ibid.*, p. 5.

[319] Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois: une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no. 2, octobre 1990, pp. 145-164.

[320] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la 'religion culturelle' : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006)» dans *Religion et modernité au Québec*, Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), PUL, Ste-Foy, pp. 79-128 (à paraître, février 2010).

[321] Voir également E.-Martin Meunier et Jean Gould, « La dualité du religieux : héritage catholique et nouvelles croyances », dans *L'horizon de la culture : hommage à Fernand Dumont*, Simon Langlois et Yves Martin (dirs.), PUL, Sainte-Foy, Québec, 1995, 556 pages.

un lieu de fondation identitaire, et négativement, prendrait valeur de repoussoir, notamment parce qu'elle serait étroitement associée à un encadrement personnel et social jugé parfois excessif. »[322] À ce titre, la pratique religieuse dominicale, ainsi que le mariage, apparaîtraient contraignants, voire contraires à une éthique de la liberté individuelle, notamment des mœurs. Une telle étude semblerait indiquer la permanence mitigée, mais majoritaire, d'un rapport au catholicisme au-delà de la Révolution tranquille. *Surtout, elle indique un nouveau type de rapport à la religion catholique, qui ne serait pas celui du catholique pratiquant, ni de l'athée ou de l'agnostique. Existerait un rapport identitaire, culturel au catholicisme, qui serait le propre du rapport à l'Église catholique post-Révolution tranquille, tel que vécu par une majorité de Québécois. Ce résultat de recherche n'est pas, pensons-nous, sans conséquence sur l'étude de la religion et du politique en modernité québécoise.*

2.4 Discussion et récapitulation

La nation canadienne-française s'est historiquement arrimée à la tradition de l'Église catholique, unissant sa culture et sa référence collective au rythme immémorial des dogmes, des rites et des institutions du catholicisme traditionnel. Au contraire, le Québec contemporain a célébré aux tournants des années 1960 une fondation *ex nihilo*[323] ou, plus justement, une fondation à même le rejet de son antécédence sociohistorique incarnée au premier chef par l'Église catholique. Souffrant d'être insuffisamment contemporain, le Québec révolutionnaire tranquille allait se faire le héraut du rattrapage puis de l'avant-gardisme moderniste, allant jusqu'à se projeter dans une « modernité radicale »[324] promettant de combler les carences du passé traditionnaliste canadien français; aussi bien les institutions nationales que l'identité collective se poseront comme l'envers positif des tares de la tradition canadienne française : les bienfaits du Progrès seront à la mesure du sacrifice de l'arrachement historique. Signe de la métamorphose nationale réussie, la nouvelle « Terre promise »[325] du néo-nationalisme québécois n'aurait de religieux qu'une structure analogique (messianisme, sacré, effervescence, absolu).

---

[322] *Ibid.*
[323] Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dirs.), Éditions P.I.E.-Peter Lang et PUL, Québec, 2006, pp. 337-364.
[324] Joseph Yvon Thériault, *Op. cit.*
[325] Yves Couture, *Op. cit.*

Mieux, la mémoire québécoise fera peau neuve et on se demandera même si, tout compte fait, le Canada français avait quelque chose de véritablement religieux[326]. Le Québec moderne se trouvera alors inscrit dans l'un des « grands narratifs » de la modernité, celui de la sécularisation unilatérale et univoque.

Si ce récit du couple « Grande Noirceur » et Révolution tranquille a indubitablement marqué les esprits, les institutions collectives ainsi que les études scientifiques consacrées au politique et à la religion, et s'il confirme un indéniable changement sociopolitique au Québec, il n'empêche que de récentes enquêtes historiques et sociologiques, nous le disions, nuancent considérablement la dimension de rupture des Québécois d'avec l'Église catholique. Si le révisionnisme historiographique[327] montra à voir l'importante part de modernité (industrialisation, métissage culturel, sécularisation, etc.) travaillant le Canada français clérical, une « nouvelle sensibilité historique »[328] ainsi que de récentes études statistiques[329] suggèrent que la Révolution tranquille n'a pas été aussi séculière qu'on le voudrait penser. En fait, le discours de la rupture ou de la fondation *ex nihilo* masquerait une part de la permanence de l'attachement des Québécois à l'Église catholique. Les principaux acteurs de la Révolution tranquille n'étaient-ils pas de fervents catholiques dits personnalistes[330]? Leur éthique ne correspondait-elle pas aux projets d'investissement intramondains à l'œuvre dans la modernisation, la bureaucratisation, l'étatisation et la démocratisation des institutions québécoises? Ne souhaitait-elle pas justement allier les valeurs catholiques aux outils techniques et rationnels de la modernité? Ne souhaitait-elle pas faire de tout catholique, clérical ou laïc, un acteur social en puissance? En outre, comment une « révolution » peut-elle se faire tranquillement, sinon que de l'intérieur des institutions dominantes?

---

[326] Voir tous les travaux des historiens dits révisionnistes. Sur le sujet, Ronald Rudin, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Op. cit.*

[327] *Idem.*

[328] Voir notamment Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, *Op. cit.*

[329] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *Op. cit.*; Kristoff Talin, *Valeurs religieuses et univers politique. Amérique du Nord et Europe*, PUL, Québec, 2006, 208 pages; Neil Nevitte et François-Pierre Gingras, *Op. cit.*

[330] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « Sortir de la 'Grande noirceur' : l'horizon 'personnaliste' de la Révolution tranquille », *Op. cit.* ; Jean Gould et Jean-Paul Desbiens, *Op. cit.* ; Jean Gould, « La genèse d'une modernisation bureaucratique », *Op. cit.*

Autant de questions à propos desquelles la comparaison internationale et contemporaine des configurations religio-politiques des pays occidentaux est utile. Exprimée différemment dans une multitude d'articulations nationalement ancrées, ou *modernités religieuses multiples*[331], chaque pays conserverait une filiation aux Églises chrétiennes dont l'étendue et la nature varieraient selon les dispositions sociohistoriques de ces Églises et leurs articulations aux processus de modernisation/sécularisation[332]. Au Québec, le poids d'une Église catholique monopolistique inciterait à penser le rejet radical de l'Église lors de la modernisation. Pourtant, nous le disions, il n'en a pas été entièrement ainsi : comment penser sociologiquement ce rejet et cette filiation ciblés à l'aune des études précédemment présentées? Deux dispositions ou « coïncidences »[333] historiques particulières nous semblent à même de contribuer à expliquer cette filiation implicite et imprévue entre le catholicisme et la nation québécoise moderne.

L'une d'elles, comme le soulignent notamment les études de E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, a été de voir la Révolution tranquille coïncider avec le renouveau intramondain et progressiste du catholicisme des années 1960. Les réformes québécoises en éducation, en santé, en économie, toutes en apparences issues de la « lutte sans merci » contre le clergé catholique, auraient pourtant été initiées au sein même de l'Église catholique au nom de la démocratisation et de la rationalisation des institutions sociales conformément à l'éthique personnaliste, dont l'esprit réformiste aurait été sanctionné par le concile Vatican II (1962-1965), faisant ainsi taire, comme le souligne David Seljak, la réaction d'un clergé plus conservateur et jaloux de ses prérogatives historiques. Contrairement au schéma structurel classique des collectivités aux prises avec un catholicisme monopolistique[334], au premier chef la France, la modernité québécoise ne pourrait être entièrement assimilée à un combat intégral et définitif contre l'Église catholique. La « spirale de la violence » évoquée par David Martin pour décrire la logique à l'œuvre dans les pays à catholicisme monopolistique, où la répudiation entière de l'Église catholique suivrait son intransigeantisme anti-moderniste, anti-

---

[331] Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des 'modernités religieuses multiples' : une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, no. 3, p. 289 ; Yves Lambert, *Op. cit.*; Jacques Palard, « Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement », *Pôle Sud*, no. 17, novembre 2002, pp. 23-44.
[332] David Martin, *Op. cit.*
[333] Entendre « concomitant ».
[334] David Martin, *Op cit.*

étatique, anti-démocratique et anti-laïque, n'aurait pas tout à fait eu lieu au Québec: sa modernisation et sa laïcisation n'auraient pas eu, *in fine*, à se faire au détriment de toute affiliation à l'Église catholique puisque son mouvement aurait été initié en son sein et sanctionné dans l'esprit par les plus hautes instances[335]; la Révolution n'aurait pas suscité de mouvement contre-révolutionnaire, pour paraphraser Gilles Labelle[336]. Si le dogme progressiste tardif de l'Église catholique (le Concile ne prend fin qu'en 1965) aura permis de réduire considérablement les conditions (adversaire) et les conséquences d'un conflit potentiellement violent et « de masse » avec l'Église catholique (désaffiliation), il n'aura toutefois pas permis d'empêcher la constitution d'une mémoire négative ou honteuse, ce qu'une aversion historique de l'Église catholique à la modernité, incarnée jusqu'à la caricature dans un régime et un parti politique combattus par l'élite montante, ne pouvait qu'induire et exacerber. Toutefois, si ce catholicisme progressiste empêchait le conflit aggravé avec l'État et les laïcs, il concourrait néanmoins, pour ces mêmes raisons, à atténuer jusqu'à l'effacement les traits distinctifs de l'institution ecclésiastique, confondue avec les nouveaux acteurs, valeurs, techniques et organisations modernes[337] : le personnalisme ne serait-il pas alors, autrement que par le conflit, le vecteur d'une sortie catholique de l'Église catholique[338]? Échappant de justesse au conflit ouvert avec l'État, l'Église catholique ne se trouvait-elle pas néanmoins menacée lors de la Révolution tranquille par une indifférenciation sociale? Autrement dit, quelle fonction distincte pouvait être dévolue à l'institution catholique dans un Québec jalousement étatiste, centralisateur, interventionniste, social-démocrate sinon fier d'un « socialisme d'ici »?

C'est à ce titre que la simultanéité de la redéfinition du rôle de l'Église catholique au Québec et de l'affirmation néo-nationaliste québécoise, que soulignent et à laquelle participent certains des travaux dits « modernistes », nous semble constituer la *deuxième*

---

[335] David Seljak, *Op. cit.*

[336] Gilles Labelle, *Op. cit.*

[337] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille, Op. cit.* ; E.-Martin Meunier, « De l'esprit du concile à la crise du catholicisme : radicalisation 'progressiste' et ressac 'conservateur', dans *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XXe siècle, Op. cit.*, pp. 279-320. Notamment, « Si par l'histoire et le progrès matériel tous les chrétiens étaient maintenant invités à prendre en charge l'ensemble du monde temporel et spirituel, si pour servir sa vocation chaque croyant devait chercher la pleine correspondance entre ses actes et ses croyances, quel était désormais le rôle du clergé? », *Ibid.*, p. 343.

[338] Pour reprendre la célèbre formule de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, 457 pages.

coïncidence historique en importance de la Révolution tranquille[339]. En effet, la condition sociopolitique minoritaire du Québec pourrait contribuer à expliquer la persistance positive et contemporaine de l'affiliation à l'Église catholique. À l'instar de l'Irlande au tournant du XXe siècle et de la Pologne soviétique[340], les situations de conflits avec une collectivité étrangère réorienteraient le processus interne de différenciation sociétale vers l'extérieur[341] : en pareilles circonstances, comme le notait David Martin, il s'agirait non plus pour une collectivité d'accroître les libertés individuelles en son sein, mais de se distinguer culturellement et collectivement de l'adversaire afin d'accroître ou garantir une liberté d'action collective face à lui[342]. Dans un tel processus de différenciation sociale externe, la mobilisation des traits culturels propres au groupe national pourrait faire de l'Église catholique - ou à tout le moins du catholicisme - l'un des ensembles culturel et rituel servant de manière privilégiée à rappeler l'unité et l'intention du corps social en l'insérant dans le temps long de son histoire et de sa mémoire. *A fortiori*, peut-on penser,

---

[339] En fait, répétons-le, il s'agit plus qu'une concomitance historique selon David Seljak puisque l'Église catholique aurait cautionné, sinon encouragé, les mouvements d'émancipation nationalistes dans *Populorum progressio* (1967), « the rights of peoples to development, justice and self-determination ». Il s'agissait alors de savoir si le mouvement nationaliste et souverainiste québécois participait de ce combat légitime, ce à quoi les responsables de l'Église n'auraient pas fermé la porte, tant que les principes de justice étaient respectés. En outre, ils auraient encouragé les Québécois à voter au Référendum de 1980, en leur âme et conscience, et en fonction de leur devoir de citoyens. David Seljak, « Religion, Nationalism and the Break-Up of Canada », dans *Religion and Nationalism*, John Coleman and Miklos Tomka, (dirs.), SCM Press, London, 1995, p. 72.

[340] N.J. Demerath, « The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass*, vol. 47, no. 1, mars 2000, pp. 127-139.

[341] David Martin, *Op cit.*

[342] On pourrait nous demander pourquoi l'on ne retient pas plutôt, comme le suggère également le cadre théorique développé par David Martin, le fait que la société québécoise évolue dans un cadre « mixte », comme c'est par exemple le cas en Grande-Bretagne. Dans un tel contexte, en effet, l'Église catholique, minoritaire, se trouverait à adopter des valeurs davantage de gauche, conciliantes vis-à-vis du majoritaire, précisément le déplacement normatif que l'on semble observer au Québec au tournant de la Révolution tranquille. L'importance explicative du facteur minoritaire, ou « national » du peuple canadien français serait alors à minoriser. Trois objections majeures nous incitent à écarter cette hypothèse de l'explication de l'évolution de l'Église catholique au Canada en contexte « mixte ». Premièrement, l'Église catholique au Canada, contrairement aux sociétés « mixtes » qu'évoque David Martin, n'est pas à proprement parler minoritaire. Selon le Recensement canadien de 2001, les catholiques comptaient pour 43,2% de la population canadienne, loin devant toutes les autres confessions religieuses, dont les protestants. Deuxièmement, surtout, contrairement aux sociétés « mixtes » dont parle David Martin, le clivage religieux au Canada recoupe (certes pas entièrement, notamment en raison de l'apport immigrant catholique irlandais) les frontières ethniques et *a fortiori* linguistiques des deux peuples fondateurs et majoritaires du Canada. À ce titre, le peuple canadien français qu'a représenté historiquement l'Église catholique se trouve condensé sur un territoire où il est homogène, ce qui permet l'encadrement sociétal de l'Église catholique sur un territoire fixe et une population relativement homogène. Ainsi, troisièmement, contrairement aux sociétés « mixtes », toutes mono-nationales selon David Martin, le Canada est scindé en deux groupes dits nationalitaires. À ce titre, le facteur du conflit identitaire « exogène » entre groupes nationaux distincts semble autrement plus important dans le cas québécois.

lorsque l'État national est naissant et ne peut à ce titre faire figure de « sujet collectif et politique »[343] transcendant l'histoire et la culture collectives, comme c'est le cas au Québec. Plus qu'en toute autre circonstance, la « question du peuple »[344] ou de la nation démocratique trouverait ancrage dans sa « substance nationale», dans l'institution incarnant de manière privilégiée le sujet historique et par le fait même, posant la continuité intentionnelle des évènements, acteurs et institutions ayant fait le propre de la collectivité et en ayant assuré le cours: inutile de rappeler au Québec le rôle de l'Église catholique dans le travail sociohistorique de constitution de la référence, des institutions et de la culture de la société canadienne-française puis québécoise[345]. Pour paraphraser Joseph Yvon Thériault, en période d'affirmation nationale, une grande place est faite à l'héritage collectif, à tout le moins implicitement, dans une société d'individus où l'individualité et son épanouissement se trouvent tout à coup indissociés de l'état collectif, de la totalité du corps social. En outre, peut-on penser, les transformations et rationalisations aussi bien liturgiques que politiques de l'Église catholique alors intramondanéisée et historicisée ne feraient qu'encourager sa cooptation nationale[346]. En

---

[343] Pour reprendre Jacques Beauchemin, « Pour que le projet éthico-politique de la modernité puisse trouver ses fondements ontologiques, il fallait pouvoir le rapporter à la figure d'un nous collectif dans lequel les acteurs sociaux pouvaient reconnaître une puissance transcendant leurs divisions et portant plus haut une définition du bien commun. Il fallait, en d'autres termes, que s'affirme un sujet politique totalisant auquel pouvait se rapporter la légitimité des orientations normatives émanant des débats. Ce sujet politique, ce sera la nation. [...] Ce sujet, dans l'histoire de la modernité, est généralement un sujet national en vertu duquel les acteurs sociaux se reconnaissaient comme Français, Allemand, Américain ou Québécois, par exemple. Il est habituellement défini par rapport à une communauté d'histoire majoritaire qui tend à l'investir du contenu mémoriel de son propre parcours historique de manière à s'affirmer à travers lui comme l'unique représentant de la nation. Le sujet politique abstrait constitue alors le 'super-acteur' ('We the people') sublimant ultimement toutes les différences d'appartenance, d'histoires particulières et de cultures. » Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Éditions Athéna, Outremont, 2e édition, 2007, pp. 39-40. Nous y reviendrons, mais on comprend déjà la difficile totalisation du « nous » québécois depuis la Révolution tranquille, tiraillé entre deux figures du sujet historique et politique, inégalement évocatrices, plausibles et désirées.

[344] On peut penser que cette propriété du Québec contemporain correspond avec la « tradition politique » du Canada français relevée par Joseph Yvon Thériault, où l'intention du Canada français est en fait la réponse à la « question du peuple » : nationalisme ou démocratie? Liberté collective ou liberté individuelle? « Elle sera plutôt une opposition inhérente à la dynamique même du Canada français et de la question du Québec. Autrement dit, le constat de Durham de l'existence dans le Bas-Canada d'un conflit irréductible entre une nation d'héritage et une nation d'individus est bien la question qui travaille, d'une manière ou de l'autre, l'espace démocratique du Canada français. On pourrait reprendre cette question de la manière suivante : Quelle place faire à l'héritage dans une société d'individus? Cette question reste la question du Québec. » Joseph Yvon Thériault, *Op. cit.*, p. 295.

[345] Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *Op. cit.*

[346] Voir, d'une part, Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1993 quant aux transformations modernes de l'Église et de la religion (métaphorisation, rationalisation, historicisation et différenciation fonctionnelle), ainsi que E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et*

quelque sorte, les « Maîtres chez nous » de Jean Lesage, « Option Québec » de René Lévesque, « Nègres blanc d'Amérique » de Pierre Vallières et « Voir, agir et penser » des personnalistes marcheraient alors de pair, le temps d'un projet national[347], à l'occasion d'un « concordat implicite »[348]. C'est en ce sens que le concept de religion culturelle défini plus tôt trouve toute sa portée explicative en tant que tradition déléguée de la référence nationale : partenaire subordonnée aux aspirations et valeurs progressistes et nationalistes des Québécois, l'Église catholique possèderait la fonction distinctive d'inscrire la collectivité dans son histoire longue, dans une singularité unitaire rythmée par le respect « de ce que nos pères ont fait avant nous »[349], pour reprendre la définition de la religion de Danièle Hervieu-Léger.

En outre, cette observance identitaire n'est-elle pas tout spécialement à l'œuvre dans l'affiliation persistance des Québécois à l'Église catholique et dans la pratique de certains de ses rites? N'est-ce pas notamment ce que trahissent l'appartenance quasi unanime des Québécois au catholicisme depuis 1960 (**annexe 1 : tableaux 3, 4, 5 et graphique 1**), la pratique majoritaire de certains rites religieux, dont le baptême (**annexe 1, tableau 2**), la transmission de croyances religieuses encore majoritairement inspirées du dogme catholique (**annexe 1, tableau 6**) ainsi que la volonté de 90% des parents québécois d'inscrire leurs enfants dans les cours d'enseignement moraux catholiques, en

---

catholicisme au XXe siècle, *Op. cit.*, notamment les trois oppositions marquant tout à la fois la tension et le passage entre un catholicisme post-tridentin et un catholicisme personnaliste : vérité/liberté, vérité révélée/vérité historique, Église-institution/Église-Peuple de dieu. Dans tous ces déplacements, l'Église catholique se dispose au récit national, culturel et historique d'un peuple cherchant son émancipation collective.

[347] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale », *Op. cit.*; André Burelle, *Op. cit.* .

[348] Nous avons dit ailleurs que cette entente permettait, d'une part, de reconduire « la place privilégiée du catholicisme au sein du Québec (notamment via le type de régime scolaire mis en place) [ce qui] allait avoir son importance dans la reproduction massifiée d'un accès à l'univers catholique : par l'enseignement religieux comme par les liens entre le monde scolaire et l'initiation aux différents rites d'entrée dans la vie de l'Église (première communion, profession de foi, confirmation, etc.), une part appréciable des Québécois étaient ainsi culturellement inscrits au sein de la religion catholique. D'autre part, dans ce *concordat implicite*, l'État nation québécois obtenait les coudées franches politiquement tout en posant et représentant la majorité nationale québécoise de culture catholique. » E.-Martin Meunier et Jean-François Laniel, « Nation et catholicisme culturel au Québec : dynamique d'une recomposition au temps du Congrès eucharistique international 2008 », communication présentée au colloque *Religion, nation et jeunesse : Qu'est le catholicisme québécois devenu? Retour sur le Congrès international de Québec en 2008*, vendredi 15 mai 2009, Université d'Ottawa, ACFAS 2009.

[349] On assisterait alors au tournant de la Révolution tranquille à un de ces moments où, pour reprendre Danièle Hervieu-Léger, « la rupture de la continuité peut même être, dans certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante. » Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 119.

1990[350]? La persistance majoritairement pratiquée de ces rites s'accompagnerait toutefois d'une pratique religieuse ordinaire plus basse que celle de la France (**annexe 1, tableau 1**) et d'un taux d'unions libres dépassant ceux de la Suède (**annexe 1, tableau 7**), qui ne seraient pas sans rappeler la mémoire d'une Église catholique monopolistique et intransigeante. On parlera alors de rapport ambigu, équivoque et chargé de tension entre les Québécois et l'Église catholique : un rapport « amour-haine »[351] dont le pendant identitaire positif aurait été, à notre avis, conditionnellement *permis* par le virage progressiste tardif de l'Église catholique et *maintenu* par le projet néo-nationaliste; son pendant négatif, lui, conserverait la mémoire d'une Église en quelque sorte a-nationale puisque rétrospectivement étrangère aux aspirations du peuple québécois, irréductible à sa nouvelle eschatologie nationale civique et laïque; elle ne saurait, autrement dit, refaire entièrement son histoire à l'aune de sa conversion moderne, mais pourrait en rappeler un versant, identitaire, momentanément.

C'est cette hypothèse du rapport persistant, ciblé et tendu entre l'Église et l'État, entre le catholicisme et la nation québécoise, que nous creuserons statistiquement dans le troisième et dernier chapitre. Se puis-t-il, pour paraphraser N. J. Demerath, que si la religion culturelle constitue l'ultime garde-fou de la sécularisation intégrale, qu'elle doit elle-même sa pérennité aux impératifs identitaires et mémoriels de l'affirmation politique

---

[350] Micheline Milot, *Une religion à transmettre : le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, PUL, Sainte-Foy, Québec, 1991, 165 pages. Plus récemment, en 2002-2003, 80% des élèves du primaire recevaient un enseignement religieux catholique, tel que souhaité par leurs parents. Jean-Pierre Proulx, avant de proposer la laïcisation intégrale des écoles québécoise dans le Rapport Proulx (1999) sur l'enseignement religieux à l'école, s'étonnait pourtant « de l'importance de la place qu'occupe encore l'enseignement confessionnel, surtout catholique, compte tenu des caractéristiques du catholicisme québécois. » À l'instar de Micheline Milot, il expliquera par l'identitaire et la question de la transmission de valeurs éthiques l'inscription majoritaire des jeunes québécois aux cours d'enseignement religieux catholique. Jean-Pierre Proulx, « La gestion de la diversité religieuse dans l'éducation publique au Québec », dans *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dirs.), Éditions P.I.E.-Peter Lang et PUL, Québec, 2006, p. 295. Notons, plus largement, que toute la question de la laïcisation du système scolaire québécois, ainsi que les débats l'entourant, mériteraient de plus amples études. Elles posent clairement les liens persistant entre l'Église catholique et la société québécoise, notamment au plan de la transmission identitaire et éthique. De plus, dans l'apparent impératif étatique à la laïcisation du système scolaire, on retrouve la difficulté du Québec moderne à faire une place à son héritage catholique.

[351] « Ce rapport, qui en serait un d'*amour/haine* ou d'ambivalence à l'égard de la religion, serait tel que la religion demeurerait culturellement un lieu de fondation identitaire tout en ayant la valeur de repoussoir, notamment parce qu'elle serait étroitement associée à un encadrement personnel et social jugé souvent excessif. » E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel, Jean-Christophe Demers, *Op. cit.*

nationale[352]? Son évolution, on l'aura compris, révèlerait alors plus que le seul avenir de l'Église catholique au Québec; elle toucherait l'articulation religio-politique fondamentale du Québec depuis la Révolution tranquille, informant aussi bien ses projets collectifs que ses valeurs partagées.

[352] La mise en scène de l'hétéronomie, d'une part, et la mise en scène de la culture partagée ainsi que celle du sujet politique national, d'autre part, se trouveraient alors entremêlées. Plus qu'une question religio-politique, il s'agirait alors d'une question théologico-politique, soit l'articulation des figures de l'hétéronomie et de l'autonomie, la place et la nature assignées à l'une et l'autre dans la société québécoise. Le rapport à l'Église catholique informerait ainsi aussi bien le rapport à la mémoire du Canada français qu'à celui de la plausibilité d'une norme extérieure à l'individu, d'une Autorité normative. Voir notamment, à ce titre, Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, 175 pages.

Chapitre troisième

Exploration des liens statistiques entre catholicisme et nationalisme

Les précédentes études sociologiques et historiographiques incitent à penser la persistance d'une influence catholique (valorielle, comportementale et institutionnelle) dans le Québec post-Révolution tranquille. Quelle est l'étendue de cette influence sur les comportements nationaux et politiques des Québécois? À quelle structure religio-politique obéit-elle? Nous nous proposons dans ce troisième chapitre d'explorer statistiquement les liens entre nationalisme et catholicisme, tout particulièrement les liens entre catholicisme culturel et nationalisme.

Avant de procéder aux croisements statistiques entre variables catholiques et nationalistes, nous montrerons à voir ce qu'un bon nombre d'études statistiques consacrées à l'étude du nationalisme québécois ont utilisé comme variables principales. Nombre d'entre elles se sont consacrées aux campagnes référendaires de 1980 et surtout de 1995; nous nous en servirons ici pour illustrer la perspective intellectuelle majoritairement mobilisée afin d'expliquer les comportements politiques des Québécois. Plus que tout autre évènement peut-être, les deux référendums nationaux québécois mettent en scène de manière exemplaire, pour reprendre Yves Couture, la tentative d'absolutisation du référent québécois moderne, fondé, en apparence, en opposition complète avec le nationalisme catholique canadien-français. Ces moments politiques collectifs constituent à ce titre des vitrines exemplaires pour observer les valeurs sous-jacentes aux poussées néo-nationalistes québécoises. Surtout, avec des taux de participation respectifs de 85,6 % et de 93,5 %[353], les référendums québécois s'avèrent des fenêtres des plus intéressantes afin de vérifier la pertinence d'une étude statistique religio-politique. Elles pourront également nous suggérer des pistes d'analyse, en plus de souligner, une fois de plus, la reproduction, cette fois au plan de l'analyse statistique, du schéma interprétatif classique entre tradition et modernité.

---

[353] Pierre Drouilly, « Le référendum du 30 octobre 1995 : une analyse des résultats », dans *L'année politique du Québec 1995-1996*, Robert Boily (dir.), Fides, Québec, 1997, p. 123

3.1 Cadres et limites interprétatifs des études statistiques sur les comportements politiques des Québécois

Si toutes les études portant sur les référendums québécois ont pour objectif de comprendre les dessous de l'appui ou non à la souveraineté du Québec, elles n'emploient pas toutes les mêmes variables. Pour plusieurs d'entre elles[354], ce sont les éléments plus contextuels qui permettent de comprendre l'évolution déterminante des référendums : quel a été l'effet de l'entrée sur la scène politique de Lucien Bouchard en 1995? En quoi la manière de poser les questions référendaires a-t-elle été décisive sur le résultat du vote? En quoi l'optimisme (croissant ou décroissant) quant à l'issue du référendum de 1995 a-t-il influencé les voteurs? Et qu'en est-il de la grande manifestation de solidarité des Canadiens anglais à Montréal en 1995? Si ces études expliquent les légères variations d'intention de vote au courant des campagnes référendaires, elles n'expliquent toutefois pas les *raisons fortes* ou motivations et valeurs plus profondes qui déterminent l'appui ou non à la souveraineté du Québec.

Ainsi, certains iront plutôt chercher une explication du côté des différences valorielles entre les diverses populations régionales du Québec, d'autres du côté de la personnalité et de l'histoire des chefs politiques, et d'autres, encore, du côté « des conséquences économiques de la souveraineté du Québec »[355], facteur tout particulièrement important, semble-t-il, aux électeurs dits « non-croyants »[356], ceux qui ne seraient pas *a priori* partisans de l'un ou l'autre des camps[357]. On notera alors « que beaucoup d'électeurs, parmi les non-croyants, qui estimaient n'avoir plus rien à perdre ont voté Oui, alors que ceux qui, au contraire, estimaient avoir beaucoup à perdre ont eu tendance à voter non. »[358] Seulement, quel est ce seuil où la souveraineté implique une perte économique désormais inacceptable? En vertu de quels critères est-ce que les

---

[354] Notre corpus comprend le collectif *Québec-Canada. Nouveaux sentiers vers l'avenir*, John E. Trent, Robert Young et Guy Lachapelle (dirs.), Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1996, 363 pages, *L'Année politique au Québec 1995-1996*, Robert Boily (dir.), Fides, Montréal, 1997, 232 pages,

[355] Vincent Lemieux, « Le référendum de 1995 : quelques pistes d'explication », dans *Québec-Canada. Nouveaux sentiers vers l'avenir*, John E. Trent, Robert Young et Guy Lachapelle (dirs), Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1996, p. 65.

[356] *Idem.*

[357] André Blais, « Pourquoi le oui a-t-il fait des gains pendant la campagne référendaire? », *Québec-Canada. Nouveaux sentiers vers l'avenir*, John E. Trent, Robert Young et Guy Lachapelle (dirs), Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1996, pp. 71-75.

[358] Vincent Lemieux, *Op. cit.*, p. 66.

« conséquences [économiques] leur sont apparues [aux Québécois], à la veille du vote, moins négatives ou plus positives qu'elles ne l'étaient en juin »[359]? Il semble suffire aux tenants d'une telle approche que les citoyens québécois plaçaient, de manière variable, plus ou moins de confiance dans l'état économique d'un Québec souverain[360]. Mais alors, est-ce la question économique qui détermine les raisons du vote ou est-ce que l'optimisme ou le pessimisme à l'égard de l'issue économique du référendum ne dépend pas d'autres variables, davantage valorielles, qui déteindraient ensuite sur ces mêmes considérations économiques? Se peut-il, en quelque sorte, que lorsque se pose une question nationale, éminemment identitaire, certains en soient amenés « à 'oublier' les préoccupations et à voter d'abord et avant tout en fonction de leur identité »[361]?

Chose certaine, ne serait-ce que pour le propos qui est le nôtre, les valeurs sous-jacentes aux comportements politiques méritent d'être étudiées, de manière à comprendre les *raisons fortes* qui motivent un comportement politique. Une telle approche serait susceptible d'expliciter, par exemple, pourquoi nombreux sont les Québécois qui demeurent attachés au projet d'indépendance du Québec, à hauteur de 39,9 % en 2006 (s'approchant ainsi sensiblement des taux observés en 2000 (39,1 %), en 1997 (43 %) et en 1993 (44 %)[362]), malgré les aléas économiques du Québec depuis plusieurs décennies et malgré le discours changeant des chefs. À ce titre, une interrogation sur les valeurs sous-jacentes aux comportements politiques ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les *groupes sociaux porteurs* de ces valeurs particulières. Par exemple, en quoi les différences entre Québécois en ternes de statuts socioéconomiques, ethniques et linguistiques se traduisent-ils en autant de valeurs et comportements politiques? C'est ce qu'ont justement fait quelques études portant sur le référendum québécois de 1995. Ainsi, selon Pierre Drouilly, on pourrait être tenté de « désigner plusieurs responsables de cette défaite du OUI : les anglophones, les allophones, les électeurs plus âgés, les électrices, les électeurs hors Québec, les Amérindiens, les votes annulés, les abstentionnistes [etc.] »[363] De même, pour la population francophone majoritaire, Drouilly suggérera que « le noyau

---

[359] André Blais, *Op. cit.*, p. 74.
[360] *Idem.*
[361] *Ibid.*, p. 71.
[362] Ces données proviennent des *Canadian election surveys* de 2006, 2000, 1997 et 1993. Les réponses « très favorable » et « plutôt favorable » ont été combinées.
[363] Pierre Drouilly, *Op. cit.*, p. 119.

dur du bloc fédéraliste [se] compos[e] [...] des personnes plus riches, plus âgées ou moins scolarisées »[364]. À l'inverse, les votes souverainistes seraient majoritairement présents chez les électeurs francophones, âgés de 55 ans et moins[365].

Parmi ces divers facteurs sociodémographiques, il semble que deux clivages sociaux se démarquent du lot et expliquent davantage que les autres la nature de l'appui à la souveraineté du Québec en raison de l'identité, du projet et des valeurs différentes qu'ils sous-tendent : a) le clivage linguistique entre allophones et anglophones, d'une part, et francophones, d'autre part, et b) le clivage générationnel, dans lequel on retrouve aussi bien des facteurs économiques qu'identitaires. De l'avis de Gilles Gagné et Simon Langlois, ces variables linguistiques et générationnelles sont d'une importance première pour comprendre l'enthousiasme nationaliste québécois puisque, « derrière des variables comme la langue maternelle, l'origine nationale ou l'âge se cache un espace social dans lequel se structurent les raisons d'agir que se donnent les citoyens appelés à faire des choix politiques et des choix de société, comme c'est le cas lors d'un référendum. »[366]

À ce titre, Gilles Gagné et Simon Langlois, auteurs de l'ouvrage intitulé *Les raisons fortes. Nature et signification de l'appui à la souveraineté du Québec*, observent que « les francophones sont les principaux porteurs de l'idée souverainiste depuis qu'elle a germé »[367] puisqu'ils s'identifient à l'identité nationale véhiculée par le projet souverainiste québécois. Au sein des Québécois francophones existeraient toutefois des clivages générationnels qui expliqueraient l'appui différencié à la souveraineté, ce qui nous intéresse tout particulièrement : d'une part, « les électeurs les plus âgés sont plus susceptibles d'être attachés au Canada que les plus jeunes. L'identité québécoise nouvelle n'a émergé que durant les années 1960 et les personnes les plus âgées sont sans doute

---

[364] *Ibid.*, p. 122.
[365] *Idem.*
[366] Gilles Gagné et Simon Langlois, *Les raisons fortes. Nature et signification de l'appui à la souveraineté du Québec*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2002, p. 20. Ainsi, tous ont de « bonnes raisons » d'appuyer ou non la souveraineté : « si les jeunes votent en plus forte proportion pour la souveraineté, c'est parce qu'ils sont des acteurs québécois plutôt que canadiens-français, c'est aussi qu'ils font partie d'un groupement social qui porte le projet de construire une société différente à laquelle ils vont œuvrer. Si les anglophones sont fortement contre l'idée, c'est aussi qu'ils sont de bonnes raisons d'être contre. Leur champ d'action, leur référence est le Canada. Il en va de même pour les immigrants, qui ont pour la plupart immigré d'abord au Canada et qui ont prêté serment d'allégeance à la reine d'Angleterre, chef de l'État canadien. Voter pour ce qu'ils considèrent être une séparation de leur pays d'adoption est pour plusieurs d'entre eux difficile à accepter. » *Ibid.*
[367] *Ibid.*, p. 25. Ils précisent par ailleurs en note en bas de page qu'il s'agit en fait « des descendants des Canadiens français ».

encore attachées au Canada français de leurs ancêtres, au Canada dualiste d'Henri Bourassa, d'André Laurendeau ou de Claude Ryan. Par ailleurs, les personnes âgées sont plutôt tournées vers le passé, elles craignent l'avenir»[368], notamment pour leurs pensions de retraite, fournies par le gouvernement fédéral. D'autre part, « les jeunes Québécois de leur côté ont été socialisés dans un espace différent. Peu d'entre eux s'identifient comme Canadiens français parce que ce vocable est pratiquement disparu dans les jeunes générations, l'identité québécoise (et dans le reste du Canada, les identités francophones régionales) ayant supplanté l'identité canadienne-française »[369]. Dans les deux cas, on l'aura compris, Gagné et Langlois tiennent à accorder une grande importance à la socialisation et au cadre sociohistorique comme vecteur de choix politiques.

Ainsi, ce sont les plus jeunes Québécois, âgés de 18 ans en 1960 et de 56 ans en 1995 qui, selon Gagné et Langlois, appuieraient davantage la souveraineté du Québec, situant le clivage générationnel du vote souverainiste entre les plus de 55 ans et les moins de 55 ans, les premiers étant davantage fédéralistes que les seconds. L'époque de socialisation ainsi que les perspectives d'avenir seraient les deux variables à mettre au compte de ces différences générationnelles : le déclin d'une population socialisée au Canada français et craintive face à l'avenir, puis son remplacement par une population tout à la fois socialisée au Québec moderne et tournée vers l'avenir (en raison de sa jeunesse) augmenterait de manière décisive, de l'avis de Gagné et Langlois, les conditions favorables à une victoire référendaire lors d'un éventuel référendum. Mais comment comprendre alors que l'appui à la souveraineté est demeuré relativement stable depuis 1993, passant, nous le disions, de 44 % en 1993 à 43 % en 1997, puis à 39,1 % en 2000 et enfin à 39,9 % en 2006, et ce, alors même que la proportion de jeunes voteurs (générations X et Y) éligibles au vote ne cesse d'augmenter au sein du bassin des voteurs, passée de 25,6 % en 1997 à 31,2 % en 2006[370]? N'y aurait-il pas d'autres variables pertinentes afin d'expliquer les variations générationnelles, autres que celles de la socialisation au Québec moderne (par ailleurs plutôt flou) et le goût du risque? Ne se cache-t-il pas implicitement d'autres variables derrière celles de l'époque de socialisation

[368] Gilles Gagné et Simon Langlois, *Op. cit.*, p. 23.
[369] *Ibid.*, p. 24.
[370] Ces données proviennent des *Canadian Election Surveys* de 2006, 2000, 1997 et 1993. Les réponses « très favorable » et « plutôt favorable » ont été combinées.

et l'âge des voteurs? Ainsi, bien que Gagné et Langlois accordent plus d'importance que les études précédemment mentionnées aux valeurs sous-jacentes aux comportements politiques, les facteurs qu'ils évoquent pour distinguer ces comportements politiques (et les groupes générationnels porteurs de ceux-ci) négligent, nous semble-t-il, ce qu'une telle méthode aurait de féconde en reproduisant *a priori*, dans le choix des variables utilisées pour l'étude, le paradigme moderniste et séculariste du Québec contemporain. Le découpage générationnel et les deux facteurs proposés afin d'expliquer les comportements politiques (période de socialisation et posture vis-à-vis du futur) supposent que le Canada français aurait été apolitique, pris d'une conception culturelle et pancanadienne du Canada français tandis que le Québec serait territorialement ancré et politisé. Autrement dit, malgré l'absence de la variable religieuse dans leur étude, c'est bien le rapport au catholicisme qui se trouve mis en cause dans la typologie de Gagné et Langlois : l'univers catholique du Canada français[371] serait réfractaire à l'engagement politique, c'est-à-dire à la transformation des relations de pouvoir au sein de la société québécoise. La simple reproduction des institutions et traits identitaires nationaux, avant tout catholiques, aurait suffi aux nationalistes du Canada français. Au contraire, dans l'univers moderne du Québec de la Révolution tranquille, sorti de la tutelle religieuse, c'est la pleine maîtrise des institutions politiques qui motiverait les néo-nationalistes québécois.

Mais, si les facteurs de l'âge et de la période de socialisation sont effectivement de bons indicateurs du vote souverainiste, *suffisent-ils* à expliquer le comportement souverainiste? Si la variable religieuse semble déterminer implicitement le rapport à l'engagement politique avant et après la Révolution tranquille dans les travaux de Gagné et Langlois, ne serait-il pas pertinent d'en faire un usage explicite? Tel que nous le rappellent les travaux des historiens et sociologues dits de la « nouvelle sensibilité historique », la génération dite des baby-boomers, née entre 1945 et 1965, n'a-t-elle pas été socialisée, du moins partiellement, aux institutions catholiques du Canada français? René Lévesque n'est-il pas né en 1922, bien avant la Révolution tranquille et ses prolégomènes? Le Parti québécois n'a-t-il pas été fondé en 1968, le Mouvement

[371] Selon la thèse défendue notamment par André J. Bélanger dans *L'apolitisme des idéologies québécoises : le grand tournant de 1934-1936*, PUL, Québec, 1974, 392 pages.

souveraineté-association en 1967, le Ralliement national en 1966, le Rassemblement pour l'indépendance nationale en 1960, le Front de libération du Québec en 1963; est-ce à dire que le plus vieux de ces groupes, le RIN, était avant tout composé de jeunes de 18 ans et moins? Ou se peut-il plutôt que la question de l'indépendance du Québec, corollaire de la politisation et de l'étatisation du Québec, n'ait pas attendu que ce dernier ne mette en place de nouvelles institutions dites modernes pour qu'une socialisation politique ait lieu? Mais alors, ne faudrait-il pas également réfléchir aux variables présentes à l'époque de la transition entre le Canada français et le Québec moderne, qui étaient peut-être nécessaires à sa mobilisation politique?

3.1.1 La variable religieuse

Deux études, l'une publiée dans une revue américaine et l'autre effectuée par un intellectuel français[372], montrent plutôt à voir l'importance de la variable religieuse afin de comprendre aussi bien l'appui à la souveraineté du Québec que, plus largement, les comportements et valeurs politiques des Québécois. Pour Neil Nevitte et François-Pierre Gingras, dès 1984, « the orthodox view of the Quiet Revolution is limited in important respects and that it is open to challenge on both theoretical and empirical grounds. In re-assessing the Quiet Revolution we draw on empirical evidence which indicates that the push for secularization is not as complete as the conventional view would have us believe. Moreover, we show that the character of contemporary nationalism reflects the fact that the Quiet Revolution remains unfinished business. »[373] À l'aide d'une enquête de 848 répondants effectuée en 1976, Nevitte et Gingras observent une forte corrélation entre la religiosité des répondants et leur pratique politique : a) plus les répondants accordent une importance à leurs croyances religieuses, et plus ils jugent important que la religion aient une place importante dans la culture canadienne-française[374]; b) plus les répondants accordent une grande importance à la religion catholique comme élément de la culture canadienne-française, et plus ils ont tendance à s'identifier également comme Québécois et Canadiens. Inversement, plus les répondants ont tendance à se définir

---

[372] Ce qui n'est pas anodin, dans les deux cas.

[373] Neil Nevitte et François-Pierre Gingras, «An Empirical Analysis of Secular-Religious Bases of Quebec Nationalism», *Social Compass*, no. 339, vol. 31, 1984, p. 340.

[374] 57,3 % de ceux qui jugeront très importante la religion dans la culture canadienne-française jugeront très importantes leurs croyances religieuses. *Ibid.*, p. 345.

exclusivement comme Québécois, et plus ils tendent à considérer peu important et souhaitable l'élément catholique de la culture canadienne-française[375]. Surtout, l'importance accordée à la religion comme élément de la culture canadienne-française est inversement proportionnelle au degré « d'attitude » indépendantiste : plus les répondants accordent de l'importance à la religion comme élément de la culture canadienne-française, et moins ils sont favorables à la « séparation » du Québec[376]. Cette corrélation négative entre degré d'intégration au catholicisme et souveraineté du Québec semble confirmer le clivage générationnel constaté par Gagné et Langlois : « the implications of the findings in Table I [importance des croyances personnelles] would be difficult to assess if the secular-religious orientations were randomly distributed throughout the population. A more detailed exploration of the sample, however, yields a particularly significant finding, namely, that the age variable is the best delimiter of secular orientations. »[377] Autrement dit, Nevitte et Gingras constatent la même corrélation entre l'âge et l'appui pour la souveraineté que Gagné et Langlois[378], à ceci près qu'ils y ajoutent l'élément religieux, qui apparaît soudainement indissociable de la pratique politique et même de l'identification nationale. Si Gagné et Langlois faisaient découler la pratique politique de l'identification nationale (et de l'époque de socialisation que cela sous-tend), Nevitte et Gingras y ajoutent déjà une autre variable déterminante, celle du rapport au catholicisme. Le lien de causalité entre identification nationale et souveraineté s'en trouve alors questionné : une plus grande intégration religieuse au catholicisme, tout comme, possiblement, un type particulier de rapport à l'Église catholique, semblent trahir également un ensemble de valeurs sociopolitiques, jusqu'à la conception de la nation et le projet politique : si c'est bien l'Église catholique, par exemple, qui faisait de l'évangélisation de l'Amérique du Nord (et concrètement du Canada) la mission providentielle des Canadiens français, et qui proposait une version davantage culturelle

---

[375] 10,4 % des « Québécois seulement » accordent une grande importance à l'élément catholique, chiffre s'élevant à 33,9% chez les « également Québécois et Canadiens ». De même, 55,2% des « Québécois seulement » disaient n'accorder aucune importance à la religion, chiffre diminuant à 20,5% chez les « également Québécois et Canadiens ». *Ibid.*, p. 349.

[376] 70,3% des répondants accordant une grande importance à l'élément catholique se disaient « anti-indépendantistes », tandis que 50,2% de ceux n'accordant aucune importance à la religion se disaient indépendantistes, et 38,2% de ceux en accordant peu. *Ibid.*, p. 350.

[377] *Ibid.*, p. 346.

[378] Ils parleront des 36 ans et moins et des 36 ans et plus, en 1976, ce qui est exactement la même cohorte générationnelle que celle de Gagné et Langlois, âgée toutefois de 56 ans (et moins ou et plus) en 1995.

ou sociologique de la nation, inversement, pour une génération également socialisée dans le catholicisme, mais dans un catholicisme davantage intramondain, dit personnaliste, ne peut-on également penser que la participation régulière à la messe s'avèrerait alors moins importante, de même que la place de l'institution catholique puisque, en amont, un bon catholique devrait avant tout incarner les valeurs chrétiennes et aider à leur concrétisation terrestre? Un tel changement doctrinal de l'Église catholique, souligné plus tôt, ne serait-il pas susceptible d'influencer les comportements politiques des Québécois? La variable religieuse pourrait alors sembler déterminante autrement que sous son aspect négatif, repoussoir à la souveraineté du Québec, comme le présentent explicitement l'étude de Nevitte et Gingras et implicitement celle de Gagné et Simon. Dans un tel cas toutefois, la variable religieuse employée ne saurait être réduite à la variable de la pratique religieuse ordinaire (indicateur du Canada français pré-1960) mais plutôt celle de la confessionnalité déclarée, de la pratique des rites de passage ou de l'importance accordée à la religion. Car, rappelons-le, en 1971 et en 1991, respectivement 83,9 % et 86,0% des Québécois se disaient catholiques alors même que la pratique religieuse ordinaire atteignant des planchers : ne faudrait-il pas tenir compte en tant que variable d'étude cette persistance du rapport au catholicisme québécois? D'ailleurs, parmi la population de langue maternelle francophone, précisément la plus encline à voter pour la souveraineté du Québec, les taux d'appartenance au catholicisme augmentent respectivement à 96,6 % et 94,4 %[379] pour la même période. Si la variable de l'intégration forte au catholicisme (pratique religieuse ordinaire) peut expliquer le faible appui à la souveraineté du Québec, qu'est-ce que permet d'expliquer la variable de l'appartenance déclarée au catholicisme? Négliger l'effet potentiellement distinct et structurant de cette variable serait, pensons-nous, refuser de tenir compte, d'une part, du rôle historique structurant de l'Église catholique aux plans de l'identité et de la culture québécoise, ainsi que, d'autre part, de la permanence d'un catholicisme plus « moderne » au Québec depuis la Révolution tranquille. Ne pourrait-on pas penser que l'appartenance déclarée au catholicisme constituerait l'un des éléments clés indiquant l'existence d'une trame nationale et identitaire singulière au cas québécois, potentiellement porteuse d'un projet politique

[379] Ces chiffres proviennent des *Recensements* de 1971 et de 1991. Voir annexe 1, tableau 4.

moderne? Autrement dit, quel serait l'effet de la religion culturelle sur le plan de l'affirmation politique au Québec?

À ce titre, l'étude plus récente et bien succincte de Kristoff Talin, *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe*, publiée en 2006, ne fait que confirmer l'intérêt de l'étude statistique croisée de la religion et du politique dans le Québec contemporain[380]. En plus de confirmer les hypothèses de Nevitte et Gingras voulant que « plus l'importance accordée à la religion décroît [et plus] l'opinion en faveur de la souveraineté croît »[381], Talin remarque également que « l'intensité des V de Cramer [mesurant la force de la relation entre les variables testées] est plus forte entre les cinq variables politiques et les variables religieuses qu'avec l'âge et le sexe »[382] et va jusqu'à affirmer que « la religion [confessionnalité] et l'importance accordée à la religion demeurent des critères explicatifs plus pertinents que l'âge et le sexe »[383] afin de mesurer aussi bien l'appui à la souveraineté du Québec que le vote partisan. Justement, Talin élargit les ramifications de la permanence du rapport politique au catholicisme en constatant qu'« au Canada comme en Europe, les valeurs religieuses et politiques sont liées. Plus un individu est intégré à une religion -, mesuré par la pratique religieuse – plus grande est la probabilité qu'il ait un univers politique de droite. »[384] Lorsque l'on sait qu'à peine 18,4% des Québécois en 1998 se rendaient hebdomadairement à la messe (comparativement à 30,0% à l'extérieur du Québec)[385], n'est-ce pas suggérer, en vertu de la variable de l'intégration religieuse, que le Québec se situerait davantage, normativement, à gauche? N'est-ce pas également ce que suppose le récit moderniste du Québec contemporain, voulant que le Québec moderne se soit fondé en parfaite opposition au régime clérical et conservateur du Canada français? Et n'est-ce pas justement une certaine éthique personnaliste progressiste qui aurait participé de ce combat contre l'institution cléricale? Autrement dit, il semble possible de revoir les analyses sur les comportements politiques des Québécois en partant d'une explication

---

[380] Voir la recension que nous en avons faite. Jean-François Laniel, dans *Canadian Journal of Political Science*, vol. 42, no 1, mars 2009, pp. 289-293.
[381] Kristoff Talin, *Valeurs religieuses et univers politique. Amérique du Nord et Europe*, PUL, Québec, 2006, p. 100.
[382] *Ibid.*, p. 101.
[383] *Idem.*
[384] *Ibid.*, p. 97.
[385] Ces données proviennent de l'*Enquête sociale générale* (ESG) de 1998. Voir annexe 1, tableau 1.

religieuse. À ceci près qu'une variable supplémentaire viendrait alors s'ajouter aux analyses susmentionnées, puisqu'il faudrait prendre au sérieux la persistance d'une identification au catholicisme, au sein d'une *religion culturelle*, et tenter d'en mesurer les effets sur les valeurs et comportements politiques et nationalistes des Québécois. Et ce, peut-être encore plus maintenant que de récentes études constatent la baisse relativement soudaine de l'appartenance au catholicisme chez les jeunes générations de Québécois[386] et prévoient à ce titre une « exculturation »[387] du catholicisme de la culture québécoise : - paradoxalement, c'est alors même qu'est découvert un nouveau rapport au catholicisme (qui aura duré près de 50 ans au Québec), que semble se profiler son déclin. Qu'aura alors signifié politiquement ce rapport majoritaire au catholicisme dans le Québec post-Révolution tranquille? Voilà la question que nous nous poserons dans ce présent chapitre.

3.2 Objectifs évaluatifs et exploratoires des rapports entre catholicisme et nationalisme québécois

Affirmons à nouveau que notre démarche se veut avant tout *exploratoire* et *évaluative*. Il n'est nullement question ici d'établir une preuve, même partielle, portant sur les rapports entre nationalisme et catholicisme. Au mieux, ces traitements statistiques indiqueront des tendances et des récurrences entre variables religieuses et politiques que des études subséquentes pourront chercher à creuser autrement et plus exhaustivement. Aussi bien les bases de données que nous avions à notre disposition que le temps qui nous était imparti ne permettaient pas de prétendre à plus. En outre, un biais heuristique certain a orienté notre démarche. C'est avant tout la relation envisagée entre religion culturelle et nationalisme dans le Québec contemporain qu'il nous importe plus qu'autre chose d'observer. Comme nous l'expliquerons plus tard, les types religieux que nous avons utilisés reflètent incontestablement cette préoccupation première. Aussi bien la multiplicité des rapports entre autres confessions religieuses et politiques que les postures « intermédiaires » du rapport au catholicisme ont été sinon écartées, du moins très peu traitées. *Ainsi, peut-être serait-il plus juste de dire que ce sont avant tout les rapports*

---

[386] 69,1% des Québécois nés entre 1976 et 1990 se disaient catholiques en 2006. Ces données proviennent de l'*Enquête sociale générale* (ESG) de 2006. Voir annexe 1, tableau 5.

[387] C'est-à-dire « un changement de la configuration d'une société globale donnée, dans son *articulation* originale et historiquement fondée entre institution religieuse et culture ». E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *Op cit.*

envisagés entre religion culturelle et nationalisme qui seront abordés dans ce chapitre statistique. Car nous avons fait de notre mieux afin de cerner dans sa plus grande spécificité ce que serait un rapport dit du « catholicisme culturel » aux comportements politiques et surtout nationalistes. Tout ce qui pouvait nous approcher de cette singularité a été mis en œuvre, avec toutes les limites que comporte ce choix, et que limitent encore davantage les bases de données disponibles. C'est à *l'évaluation* et à *l'exploration* de ces liens possibles entre religion culturelle et nationalisme que se consacre en priorité ce chapitre. Si nous parvenons à montrer la pertinence de leur étude conjointe dans le Québec contemporain, et dans le meilleur des cas, certaines tendances, nous serons satisfait.

Certains rapports en particulier seront examinés : a) catholicisme et nationalisme, b) catholicisme et participation politique, c) catholicisme et moralité, d) catholicisme et altérité culturelle, e) catholicisme et changement social et ce, sur une période de temps s'échelonnant, dans le meilleur des cas, de 1974 à 2008 et dans la majorité des cas, de 1993 à 2008. Il s'agira d'explorer prioritairement les rapports entre catholicisme et nationalisme, ce à quoi s'ajouteront de manière complémentaire les quatre autres dimensions susmentionnées. Celles-ci inscriront et situeront l'évolution de la relation entre catholicisme et nationalisme dans un ensemble ou une configuration plus grande de comportements et de valeurs. Certaines questions, auxquelles nous ne pourrons répondre de manière définitive accompagneront notre réflexion: quels comportements et valeurs religieux balisent quels comportements et valeurs politiques? Surtout, dans quelle mesure la variable de la religion culturelle conduit-elle à certains comportements nationalistes, ce que nous cherchons avant tout à évaluer?

3.2.1 Enquêtes statistiques utilisées : propriétés et difficultés

Deux ensembles d'enquêtes statistiques serviront à dresser un portrait des rapports entre catholicisme et nationalisme dans le Québec post-révolutionnaire tranquille et plus largement, à observer l'évolution des rapports entre catholicisme, politique et normes sociales. La majorité de nos données proviendra des *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) de 1974, 1979, 1980, 1980 (référendum), 1992 (référendum), 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008. Ces sondages provinciaux effectués à l'échelle du Canada servent à mesurer les attitudes et les comportements politiques des citoyens canadiens âgés de 18 ans et plus *pendant*, *après* et *bien après* les campagnes électorales fédérales, ainsi qu'autour des campagnes référendaires (référendum québécois de 1980, référendum sur les accords de Charlottetown en 1992 et référendum québécois de 1995)[388]. Les trois vagues de sondages par enquête servent aussi bien à prédire les résultats des élections fédérales qu'à comprendre les facteurs ayant influencé l'évolution des intentions de vote au cours de l'élection et à évaluer les conséquences politiques des résultats de l'élection sur les comportements et valeurs des électeurs. Pour notre étude, ces enquêtes canadiennes servent avant tout à mesurer les préférences partisanes des Québécois ainsi que leurs rapports à certains débats ou enjeux normatifs nationaux ou provinciaux.

Un second ensemble d'étude sera employé dans ce chapitre et servira en premier lieu à mesurer les propriétés religieuses des répondants québécois. Les World Values Surveys (WVS) de 1990, 2000 et 2006 ont pour objectif de mesurer l'évolution des

---

[388] Règle générale, la méthode de sondage employée pour les ÉÉC est la suivante : les deux premières vagues de sondage sont effectuées à l'aide d'appels téléphoniques composés aléatoirement, effectués au courant de la journée (tous les jours de la semaine) à des heures différentes (matinée, après-midi, soirée), de manière à obtenir la collaboration de personnes dites « faciles à rejoindre » (p. ex. sans emplois) et des personnes dites « difficiles à rejoindre ». En moyenne, trois appels étaient nécessaires pour rejoindre le ménage choisi, mais parfois jusqu'à dix. La troisième vague de sondage, également post électorale, est effectuée par l'entremise d'un questionnaire envoyé par la poste aux répondants des précédentes vagues. En effet, ce sont les ménages de la première vague qui sont ensuite contactés lors des deux vagues subséquentes, et la collaboration du même répondant est recherchée, de manière à suivre le plus fidèlement possible l'effet de la campagne électorale sur l'évolution des valeurs et des comportements des répondants. Lors de la première vague d'appels téléphoniques, le répondant choisi parmi les adultes du ménage est celui dont la date de naissance est la plus rapprochée de la journée de l'entrevue (« méthode de sélection selon la date de naissance »). Qui plus est, l'échantillon de répondants de la première vague est constitué d'environ 1000 répondants québécois, celui de la deuxième vague d'environ 750-800 et celui de la troisième vague 400-500. Enfin, nous avons pondéré tous les ÉÉC par la variable de pondération dite du ménage, qui permet de limiter l'obtention d'un échantillon où seraient sous-représentés les ménages à plusieurs adultes et surreprésentés les ménages à un adulte. Deux autres variables de pondération étaient proposées pour la comparaison inter-régionale (parmi les 6 régions d'enquêtes; la province de Québec constitue une seule région), où l'analyse proprement pan-canadienne était désirée, ce qui n'était pas notre cas.

valeurs et comportements religieux, politiques et sociaux du plus grand nombre de pays dans le monde, offrant ainsi une base de données statistique inédite pour la comparaison internationale[389]. Jumelés aux ÉÉC, les WVS nous permettront de croiser des tendances et des observations des Québécois âgés de 18 et plus, et ainsi confirmer ou infirmer certaines apparentes conclusions. D'ailleurs, les légères variations observées dans la manière de poser les questions pourront être un atout supplémentaire afin de révéler certaines nuances comportementales.

Soulevons d'emblée certaines difficultés sérieuses auxquelles nous avons été confronté dans le traitement statistique de ces bases de données. Nous avons tenté au mieux de les limiter, en gardant en tête notre souci premier d'évaluer la pertinence des liens entre religion culturelle et nationalisme.

A) La nature électorale des ÉÉC induit certaines variations valorielles et comportementales qui rendent difficile la comparaison entre élections. L'objectif de notre démarche étant moins de comprendre la victoire ou la défaite d'un parti politique aux élections fédérales, que d'étudier les articulations religio-politiques types des Québécois, le contexte sociopolitique effervescent dans lequel ont pris place les sondages rend difficile la comparaison diachronique. Il s'avère difficile de départager ce qui relève du contexte précis dans lequel ont pris place les élections de ce qui procède d'un comportement profond et inhérent à un groupe social. *À ce titre, la comparaison synchronique sera privilégiée à la comparaison diachronique : les différentes enquêtes serviront davantage à mesure les récurrences, année après année, de relations entre variables qu'à mesurer leur évolution historique.* En outre, trois facteurs nous ont permis de réduire la difficulté de la comparaison entre enquêtes. D'une part, nous avons choisi d'utiliser le plus souvent possible la première vague des enquêtes ÉÉC, celles se

[389] Règle générale, la méthode de sondage employée pour les WVS est la suivante : les aires de recensements sont dans un premier temps réparties selon 6 régions avec des concentrations de populations croissantes. Parmi toutes ces aires, qui se trouvent elles-mêmes divisées en un total de 313 (2000) sections de recensement, un nombre de ménages recensés est choisi de manière aléatoire en fonction de ce que chacune de ces régions-sections représente de la population canadienne. Dans tous ces ménages, un répondant est choisi à partir de la liste de tous les répondants y résidant âgés de 18 ans et plus, selon une grille de sélection aléatoire. De nombreux rappels sont effectués (7 jours sur 7, matin, midi et soir). Des pondérations sont automatiquement effectuées de manière à représenter, a) la proportion de répondants venant des différentes régions de concentration de population, b) la taille des ménages, c) les ratios de genre et d'âge. Pour donner un aperçu, l'échantillon comprenait 504 répondants en 2000.

déroulant pendant la campagne, après nous être rendu compte que les sentiments partisans fluctuaient davantage après l'annonce des résultats des élections. Comme si le sentiment partisan postélectoral était davantage défini en fonction de la satisfaction relative à l'endroit des résultats électoraux que d'un sentiment constant : les électeurs voyant un autre parti que le leur remporter les élections se trouvaient, en quelque sorte, à apprécier plus que jamais leur parti politique, et à détester plus que jamais le parti gagnant. Ou encore, les partisans du parti vainqueur, satisfaits de l'élection, se trouvaient tout à coup légèrement plus critiques qu'avant l'élection à l'endroit de leur parti. Bref, la première vague de sondage tend à mesurer davantage le sentiment partisan inhérent aux électeurs plutôt que leurs considérations postélectorales rééquilibrées à l'aune des résultats. Deuxièmement, puisque notre objectif consistait avant tout à mesurer les articulations types entre variables religieuses et politiques, et surtout entre religion culturelle et nationalisme, la constitution préalable de types religieux nous semble avoir permis de distinguer, au-delà des fluctuations électorales, les préférences politiques des groupes religieux lorsque nous les comparons entre eux sur plusieurs années. Autrement dit, a) puisque le chiffre exact de l'appui partisan (et son évolution dans le temps) s'avérait moins important pour notre propos que les préférences relatives et comparées de l'appui partisan entre groupes religieux, b) puisque les marges d'erreur, nous y reviendrons, étaient élevées, tous les groupes religieux ont eu en quelque sorte, à tour de rôle, fonction de groupe témoin pour les autres : le groupe A étant toujours plus X que le groupe B, année après année. Enfin, le nombre élevé de variables abordant des enjeux semblables permettait, par le croisement des réponses, de confirmer ou d'infirmer l'appui systématique de certains groupes religieux à certaines valeurs ou à certains comportements. Autrement dit, les nombreuses variables portant sur une même thématique faisant également fonction de variables témoins.

Notons que les marges d'erreur de nos principaux types religio-politiques seront toujours indiquées en note en bas de page, et que le nombre de cas que représente chaque fréquence sera inscrit à même les tableaux, sauf ceux présentant des données issues des Recensements et Enquêtes sociales générales de Statistique Canada.

B) Pour les besoins de nos croisements religio-politiques, la plupart du temps multivariés, l'envergure des échantillons était inadéquate. Il nous a été à ce titre impossible, malheureusement, d'étudier efficacement les rapports religio-politiques impliquant des variables générationnelles ou d'âge. Par exemple, que pensait la génération Y en 2008 (environ 20% d'un échantillon de 1050 personnes) de la souveraineté du Québec (4 valeurs) en fonction de l'importance accordée à la religion (4 autres valeurs)? On le comprendra, le découpage multivarié se trouvait alors à réduire considérablement le nombre de cas disponible par valeur en une multitude de combinaisons possibles. Nous avons tenté de réduire les difficultés que cela posait, dans un premier temps, en regroupant certaines valeurs entre elles (ce qui nous a toutefois empêché d'observer les cas contrastés à la religion) puis, en n'étudiant que le rapport entre la cohorte générationnelle et les variables religieuses. Ainsi, puisque la cohorte générationnelle avait au préalable été croisée seule avec la variable religieuse, nous croyons avoir été en mesure de proposer certaines relations en fonction du comportement religieux majoritaire dans une génération, d'une part, et les articulations religio-politiques types, d'autre part. De même, la régularité des tendances observées d'enquête en enquête sur une période allant parfois jusqu'à 44 ans permettait de valider la relation entre variables, sans qu'elle ne puisse être imputée à des marges d'erreur trop élevées. Car, soulignons-le à nouveau, il s'agissait moins d'obtenir, aux fins de notre étude, le chiffre exact de l'appui à un parti politique ou à une conviction politique (de manière par exemple à prévoir les résultats d'une élection) que de mesurer les apparentes relations et tendances entre différents ensembles de valeurs et de comportements. Enfin, l'emploi, lorsque le choix le permettait, des premières vagues d'ÉÉC assurait que soit fait usage du plus grand échantillon disponible dans l'ensemble des trois vagues que contient une enquête ÉÉC.

C) Le nombre élevé d'enquêtes utilisées, ainsi que la longue période historique couverte (jusqu'à 44 ans), se sont parfois traduits par des changements considérables dans la constitution des enquêtes et des questionnaires, au gré des changements d'équipes de sondeurs ou de préoccupations sociales. Ce faisant, toutes les questions présentes en 1974 ne l'étaient plus nécessairement, ou de manière identique, en 2008. La comparaison entre enquêtes et l'étude de l'évolution des tendances risquaient d'en souffrir. Nous

avons ainsi choisi, la plupart du temps, de sacrifier la présentation de questions/réponses forts intéressantes, mais présentes uniquement dans une ou deux seules enquêtes, au profit de celles se trouvant de manière plus ou moins identiques dans chaque enquête. Au besoin et à l'occasion, nous nous référerons à ces questions uniques pour préciser un point ou un comportement. De même, nous indiquerons en note en bas de page la formulation exacte de toutes les questions et de toutes les réponses, pour chaque enquête. Le lecteur pourra ainsi juger lui-même de ce que nous avons jugé comparable, ou non. Notons également que certaines enquêtes semblent avoir souffert du peu d'intérêt accordé au phénomène religieux au Québec. Lors du sondage effectué au Québec autour du référendum de 1995, aucune variable religieuse n'a été incluse, nous privant de l'enquête potentiellement la plus révélatrice pour notre propos. Il est à se demander si l'usage de variables religieuses dans les autres sondages ÉÉC ne tient pas au fait qu'ils étaient alors pan-canadiens, et que la comparaison interprovinciale était de mise. Notons aussi, par ailleurs, que la variable de la pratique religieuse ordinaire a été abandonnée dans ces enquêtes après 1988, pour ne laisser place qu'à la variable de *l'importance accordée à la religion dans la vie du répondant*. Si cet état de fait ne suffit pas à justifier l'emploi comparatif prépondérant de cette variable dans notre étude (nous prendrons soin de montrer à voir sa pertinence plus loin), il explique néanmoins, une fois de plus, les contraintes inhérentes à notre traitement statistique et au choix de nos principales variables comparatives.

D) La mise en tableau de sorties statistiques comprenant, nous le disions, parfois jusqu'à 4 variables et 14 valeurs n'a pas été sans difficulté : que sacrifier entre la présentation esthétique d'un tableau, l'économie du texte et le souci d'exhaustivité et de nuance? Tentant de concilier les trois, sans jamais sacrifier le dernier, nous avons choisi d'insérer en annexe la majorité des tableaux et graphiques, pour ne laisser en texte que ceux davantage discutés puisque plus probants. Le lecteur pourra toutefois se référer aux tableaux en annexe pour constater l'entièreté de la tendance soulignée en texte, ce que nous l'invitons à faire.

3.3 Croisement statistique religio-politique dans le Québec moderne

3.3.1 L'évolution religieuse du Québec depuis 1974 – récapitulation

Débutons avec un portrait des variables religieuses depuis 1974[390]. Nous le disions, les années suivant la Révolution tranquille augurèrent de profondes transformations dans le rapport des Québécois à la religion catholique se traduisant sur le plan des pratiques religieuses. En 1974, 54,5% de tous les Québécois, toutes appartenances[391] et langues confondues[392], se rendaient « au moins une fois par semaine » à la messe[393]. Seize ans plus tard, en 1990, ils n'étaient plus que 25,7% à s'y rendre assidûment, et aussi peu que 19,4% en 2006 **(graphique 1)**.

---

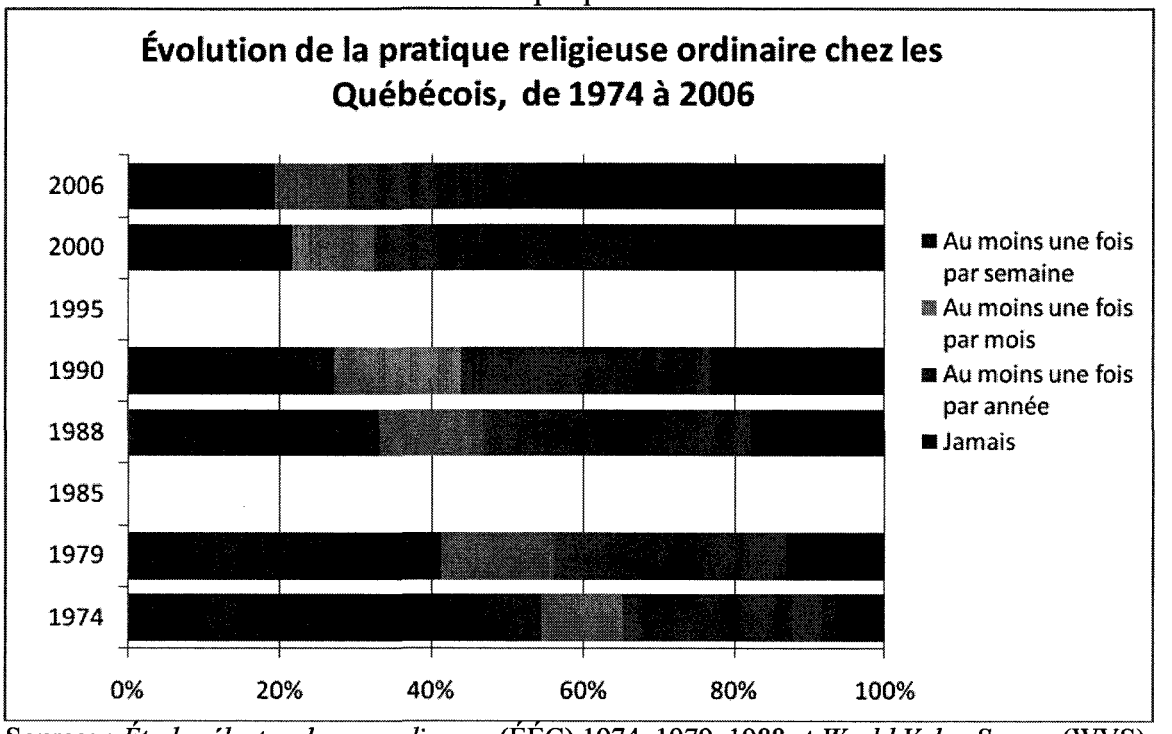
[390] En plus de rappeler les principales tendances, cette récapitulation sert à établir les chiffres relatifs à la religion provenant de nos bases de données. Nous verrons ainsi que s'ils ne correspondent pas exactement à ceux des *Enquêtes sociales générales* et des *Recensements* de Statistique Canada, ils montrent néanmoins à voir la même tendance (voir **annexe 1, tableaux 1 à 7**). Nous ajouterons également quelques variables religieuses qui complèteront le portrait religieux.

[391] À moins d'avis contraire, nous dirons « Québécois catholiques » pour désigner ceux qui, dans les enquêtes statistique utilisées, disent appartenir à la religion catholique.

[392] À moins d'avis contraire, tous les tableaux et graphiques s'intéressent à l'ensemble des Québécois, peu importe la langue maternelle ou la langue d'usage à la maison. D'une part, ce choix s'explique par le fait que notre étude vise avant tout à mesurer l'influence religieuse sur les valeurs et comportements politiques, posant en priorité la variable religieuse. Puisque ce sont effectivement les francophones québécois qui appuient majoritairement la souveraineté du Québec, on pourrait alors craindre que pareil état de fait ne supplante en importance la variable du rapport à l'Église catholique. Certaines catégories religio-politiques se trouveraient alors surreprésentées par un vote défavorable à la souveraineté du Québec et à son expression nationaliste. Tel, pouvons-nous penser, ne sera pas le cas puisque, à titre d'exemple, les Québécois ayant l'anglais pour langue d'usage à la maison ne comptaient que pour 4,6% des répondants catholiques et 3,9% de tous les répondants de l'ÉÉC de 2000. En outre, leur rapport à l'Église catholique est sensiblement le même que celui des Québécois francophones. À titre d'exemple, 9,1% de ces anglo-québécois (0,8% de l'échantillon total) se disaient sans-religion en 2000, comparativement à 5,8% des franco-québécois (5,0% de l'échantillon total). De même, ils étaient respectivement, parmi les catholiques, 16,7% et 19,7% à « accorder une grande importance à la religion dans leur vie », 52,1% et 47,5% à juger la religion « importante », 18,8% et 22,7% à la juger « pas très importante », puis 6,3% et 9,9% à la juger « pas du tout importante ». Pour une explicitation de cette relation, voir la note en bas de page 545. Enfin, théoriquement, rien n'interdit de penser que la socialisation des anglo-québécois aux institutions québécoises, notamment à l'Église catholique, n'aurait pas pour effet de les socialiser ou de les intégrer à la nation québécoise. C'est, d'ailleurs, le rôle historiquement dévolu à l'Église catholique en sol québécois, selon Roberto Perin.

[393] Il ne nous a pas été possible d'obtenir le questionnaire en français pour les ÉÉC de 1974, 1979 et 1988. La question était en 1974 et en 1979 « How frequently do you go to church? ». Nous en avons fait quatre groupes : 1) au moins une fois par semaine (« at least once a week »); 2) au moins une fois par mois (« two or three times a month » et « once a month »); 3) au moins une fois par année (« a few times a year or less ») et 4) jamais (« never »). En 1988, la question était « How often do you attend your place of worship ? ». Nous avons reproduit les quatre groupes : 1) « more than once a week », « every week », « nearly every week; 2) « couples of times a month », « once a month »; 3) « several times a year », « once a year »; 4) « less than once a year », « never ». Pour les WVS de 1990, 2000 et 2006, les questions et réponses étaient : « En ne comptant pas les mariages, les funérailles et les baptêmes, à quelle fréquence assistez-vous à des services religieux ces temps-ci? » Nous avons reproduit les quatre groupes : 1) « plus

Graphique 1[394]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979, 1988 et *World Value Survey* (WVS) 1990, 2000, 2006

Cette chute de 35,1% est toutefois inférieure à la chute de la pratique religieuse ordinaire chez les Québécois se disant catholiques : en 1974, si 56,7% d'entre eux se rendait « au moins une fois par semaine » à la messe; ils n'étaient plus que 17,7% en 2006, ce qui constitue une baisse de 39,0% en 32 ans (**graphique 2**). Entre-temps, le pourcentage des Québécois catholiques disant ne « jamais » se rendre à la messe est passé

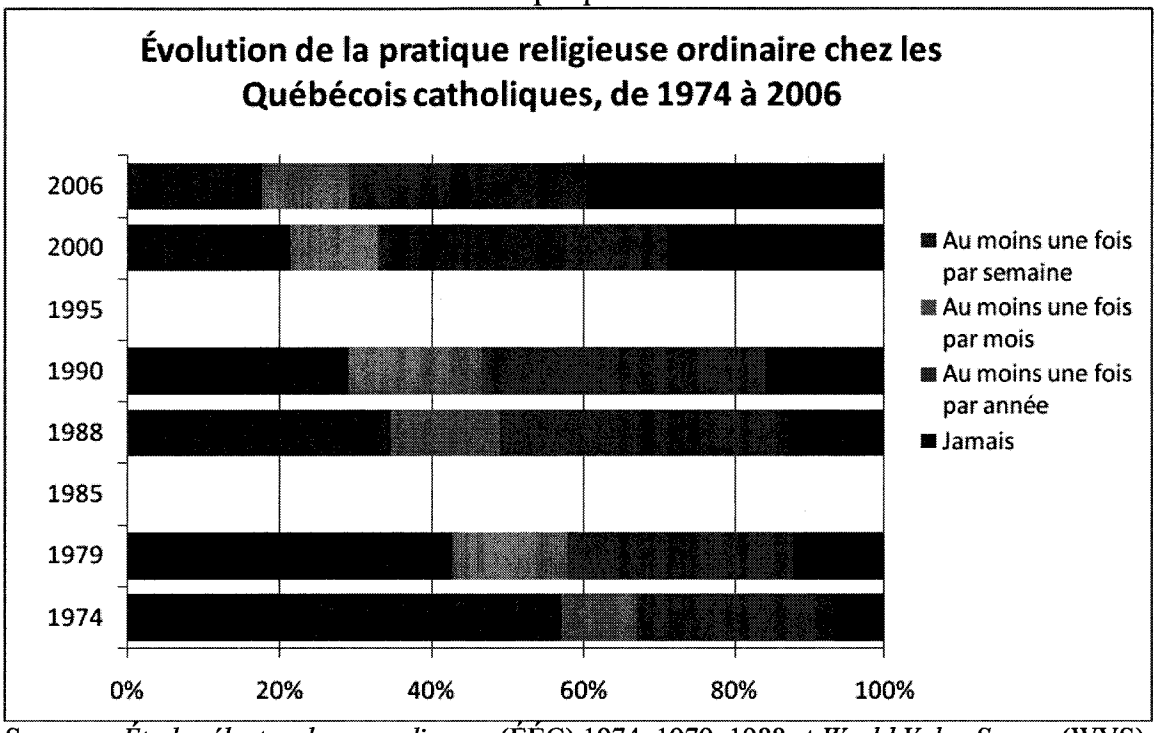
---

d'une fois par semaine », « une fois par semaine »; 2) « une fois par mois »; 3) « à l'occasion des fêtes religieuses », « une fois par année »; 4) « moins d'une fois par année », « jamais ou pratiquement jamais ».

[394] Il ne nous a pas été possible d'obtenir le questionnaire en français pour les ÉÉC de 1974, 1979 et 1988. La question était en 1974 et en 1979 « How frequently do you go to church? ». Nous en avons fait quatre groupes : 1) au moins une fois par semaine (« at least once a week »); 2) au moins une fois par mois (« two or three times a month » et « once a month »); 3) au moins une fois par année (« a few times a year or less ») et 4) jamais (« never »). En 1988, la question était « How often do you attend your place of worship ? ». Nous avons reproduit les quatre groupes : 1) « more than once a week », « every week », « nearly every week; 2) « couples of times a month », « once a month »; 3) « several times a year », « once a year »; 4) « less than once a year », « never ». Pour les WVS de 1990, 2000 et 2006, les questions et réponses étaient : « En ne comptant pas les mariages, les funérailles et les baptêmes, à quelle fréquence assistez-vous à des services religieux ces temps-ci? » Nous avons reproduit les quatre groupes : 1) « plus d'une fois par semaine », « une fois par semaine »; 2) « une fois par mois »; 3) « à l'occasion des fêtes religieuses », « une fois par année »; 4) « moins d'une fois par année », « jamais ou pratiquement jamais ». 1974, N=310; la marge d'erreur varie entre 2,7% et 5,5%, 19 fois sur 20; 1979, N=718, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 3,6%, 19 fois sur 20; 1988, N=721, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 3,6%, 19 fois sur 20; 1990, N=410, la marge d'erreur varie entre 3,9% et 4,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=477, la marge d'erreur varie entre 3,0% et 4,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=533, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 4,2%, 19 fois sur 20.

de 6,6% en 1974 à 15,8% en 1990 puis à 39,7% en 2006; en tout et pour tout, 71,0% des Québécois se disant pourtant catholiques ont dit ne « jamais » aller à la messe et « au moins une fois par année » en 2006. Le phénomène de la baisse de la pratique religieuse ordinaire[395] est selon toute apparence unanime.

Graphique 2[396]



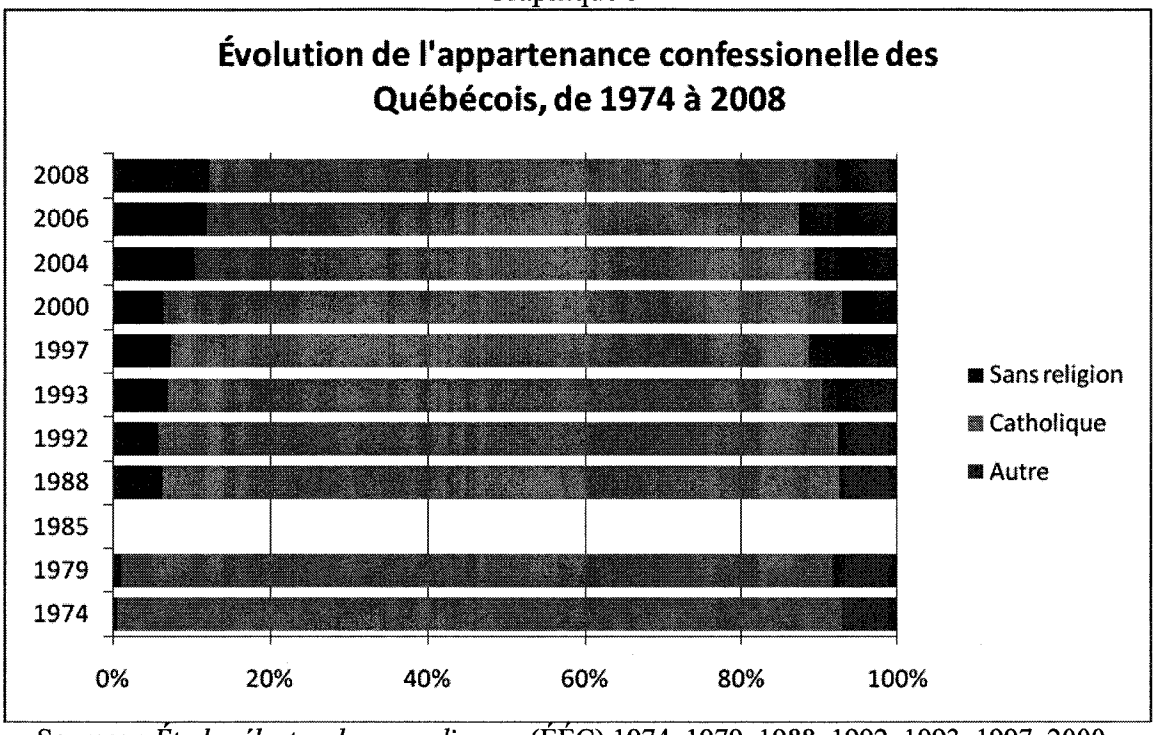
Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979, 1988 et *World Value Survey* (WVS) 1990, 2000, 2006

Les taux d'appartenance au catholicisme ont toutefois révélé le paradoxe du rapport entre affiliation au catholicisme et pratique religieuse ordinaire au Québec. Alors même qu'ils cessent de pratiquer assidûment, une forte majorité de Québécois persiste à se dire de religion catholique : 92,3% des Québécois se disaient catholiques en 1974 et 77,0% en 2008 (**graphique 3**).

[395] Nous parlerons de « pratique ordinaire » pour désigner la fréquentation de la messe, et de la « pratique exceptionnelle » pour désigner la célébration d'un mariage religieux, d'un baptême et de funérailles.

[396] 1974, N= 288, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 5,7%, 19 fois sur 20; 1979, N=658, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 3,8%, 19 fois sur 20; 1988, N=669, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 3,6%, 19 fois sur 20; 1990, N=328, la marge d'erreur varie entre 4,0% et 5,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=382, la marge d'erreur varie entre 3,4% et 4,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=362, la marge d'erreur varie entre 3,4% et 5,0%, 19 fois sur 20.

Graphique 3[397]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979, 1988, 1992, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006, 2008

Si cette baisse de 15,3% en 34 ans apparaît considérable, sa mise en relation avec les autres variables religieuses suggère plutôt que ce taux est étonnement élevé, surtout lorsque l'on sait qu'en 2006, 86,7% des Québécois parlant le français à la maison se disaient catholiques (**tableau 1**) – ce qui nuance la baisse de l'appartenance au catholicisme et polarise davantage les tendances opposées de la pratique religieuse ordinaire et de l'affiliation au catholicisme.

[397] Avant 2000, « Quelle est votre religion? Protestante, Catholique, Juive, Islamique, autre ou aucune religion? ». Depuis 2000, « Quelle est votre religion, si vous en avez une? ». 1974, N=313, la marge d'erreur varie entre 0,9% et 3,0%, 19 fois sur 20; 1979, N=733, la marge d'erreur varie entre 0,7% et 2,1%, 19 fois sur 20; 1988, N=791, la marge d'erreur varie entre 1,7% et 2,5%, 19 fois sur 20; 1992, N=981, la marge d'erreur varie entre 1,5% et 2,1%, 19 fois sur 20; 1993, N=1007, la marge d'erreur varie entre 1,6% et 2,3%, 19 fois sur 20; 1997, N=1019, la marge d'erreur varie entre 1,6% et 2,4%, 19 fois sur 20; 2000, N=1218, la marge d'erreur varie entre 1,4% et 1,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=1017, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 2,5%, 19 fois sur 20; 2006, N=997, la marge d'erreur varie entre 2,0% et 2,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=860, la marge d'erreur varie entre 2,2% et 2,8%, 19 fois sur 20.

Tableau 1

Taux d'appartenance au catholicisme des Québécois parlant français à la maison, par décade, de 1971 à 2006[1], en pourcentage								
	1971	1981	1991	1992 (ESG)	1998 (ESG)	2001	2005 (ESG)	2006 (ESG)
0-14 ans	96,8	95,6	91,9	---	---	89,3	---	---
15-24 ans	96,3	96,9	94,0	94,7[398]	85,0[399]	88,5	70,2[400]	72,5[401]
25-44 ans	95,9	95,3	93,9	93,5[402]	92,9[403]	91,3	79,1[404]	83,8[405]
45-64 ans	97,2	97,6	96,3	96,3[406]	92,8[407]	93,7	88,8[408]	90,7[409]
65 ans et +	97,9	98,4	97,7	98,9[410]	98,1[411]	97,1	94,8[412]	97,4[413]
Total québécois[414]	96,6	96,4	94,4	95,2[415]	92,3[416]	91,9	83,5[417]	86,7[418]

Sources : Les *Recensements* de 1971, 1981, 1991 et 2001 ainsi que les ESG de 1992, 1998, 2005 et 2006, de Statistique Canada

Sans surprise, cette tendance marquée à la baisse de la pratique religieuse ordinaire chez les Québécois depuis 1974 (et davantage chez les Québécois catholiques) se traduit également dans leur « religiosité subjective » (**tableau 2 et annexe 1, tableau 8**) et dans « l'importance qu'ils accordent à la religion dans leur vie » (**graphique 4 et annexe 1, graphique 1**). Si en 1974, 37,0% des Québécois se disaient « très religieux » (84,9% « très religieux » et « assez religieux ») ainsi que 38,8% des Québécois catholiques (87,2% « très religieux » et « assez religieux »), seize ans plus tard, en 1990, 28,3% des Québécois jugeaient la religion « très importante » dans leur vie (64,9% « très importante » et « assez importante ») ainsi que 31,0% des Québécois catholiques (70,2% « très importante » et « assez importante »). Encore une fois, dix-huit ans plus tard, en

[398] n=357, et la marge d'erreur est de 2,3 %, 19 fois sur 20.
[399] n=330, et la marge d'erreur est de 3,9 %, 19 fois sur 20.
[400] n=612, et la marge d'erreur est de 3,6 %, 19 fois sur 20.
[401] n=668, et la marge d'erreur est de 3,4 %, 19 fois sur 20.
[402] n=893, et la marge d'erreur est de 1,6 %, 19 fois sur 20.
[403] n=773, et la marge d'erreur est de 1,8 %, 19 fois sur 20.
[404] n=1 338, et la marge d'erreur est de 2,2 %, 19 fois sur 20.
[405] n=1 555, et la marge d'erreur est de 1,8 %, 19 fois sur 20.
[406] n=588, et la marge d'erreur est de 1,5 %, 19 fois sur 20.
[407] n=596, et la marge d'erreur est de 2,1 %, 19 fois sur 20.
[408] n=1 347, et la marge d'erreur est de 1,7 %, 19 fois sur 20.
[409] n=1 612, et la marge d'erreur est de 1,4 %, 19 fois sur 20.
[410] n=270, et la marge d'erreur est de 1,2 %, 19 fois sur 20.
[411] n=280, et la marge d'erreur est de 1,6 %, 19 fois sur 20.
[412] n=602, et la marge d'erreur est de 1,8 %, 19 fois sur 20.
[413] n=718, et la marge d'erreur est de 1,2 %, 19 fois sur 20.
[414] Il est à noter que le total exclue les valeurs manquantes.
[415] n=2 107, et la marge d'erreur est de 0,9%, 19 fois sur 20.
[416] n= 1 979, et la marge d'erreur est de 1,2%, 19 fois sur 20.
[417] n= 3 889, et la marge d'erreur est de 1,2%, 19 fois sur 20.
[418] n= 4 553, et la marge d'erreur est de 1,0%, 19 fois sur 20.

2008, après une baisse plus marquée après 2004, seulement 19,7% des Québécois jugeaient la religion « très importante » dans leur vie (57,6% « très importante » et « assez importante »), pourcentage diminuant à 17,8% chez les Québécois catholiques (56,6% « très importante » et « assez importante »). On constate par ailleurs que jusqu'à 2004, le baisse de la « très grande importance » accordée à la religion se faisait au profit de la catégorie « assez grande importance » conférée à la religion. Dès 2006 toutefois, ces deux réponses déclinent au profit d'une « pas très grande importance » et de « pas d'importance du tout » conférée à la religion dans leur vie. Il importe de noter que si l'importance conférée à la religion suit une courbe descendante semblable à celle de la pratique religieuse ordinaire, ses taux se maintiennent autrement plus élevés.

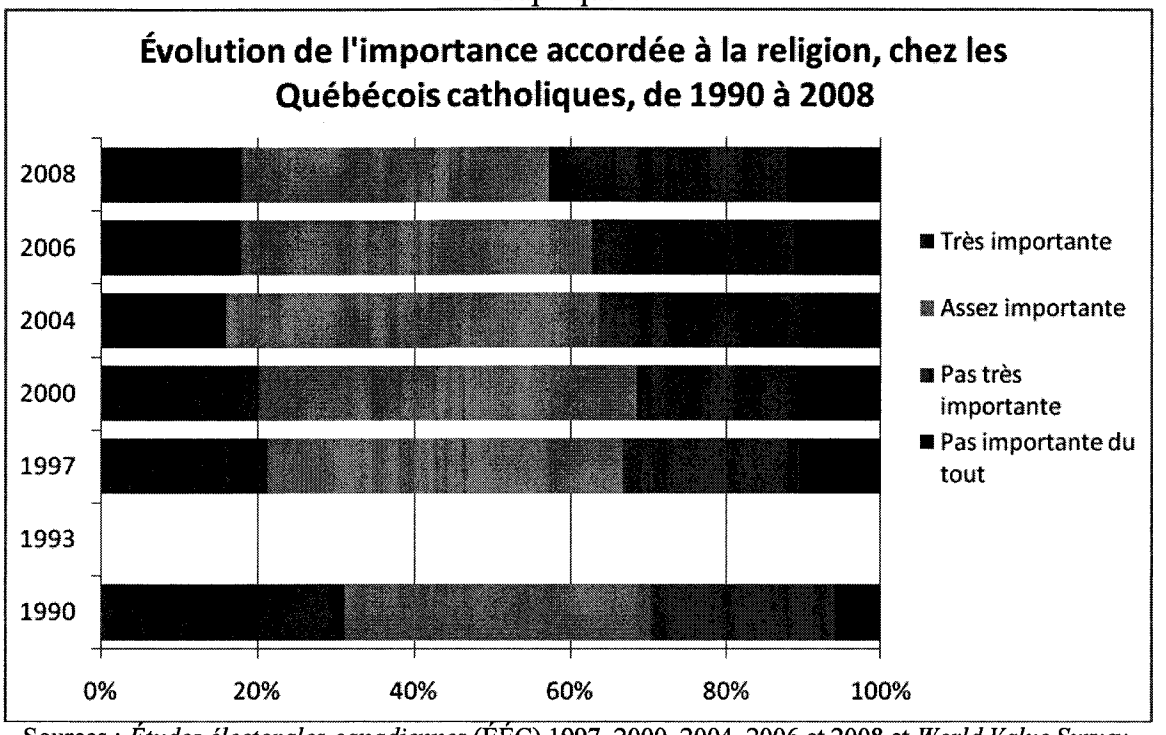
Tableau 2[419]

Évolution du sentiment de religiosité, chez les catholiques, au Québec, en 1974 et en 1979, en pourcentage, (n)		
	1974[420]	**1979[421]**
Très religieux	38,8 (112)	42,5 (280)
Plutôt religieux	48,4 (140)	47,6 (314)
Pas très religieux	12,8 (37)	9,9 (65)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974 et 1979

[419] Nous n'avons malheureusement pas trouvé le questionnaire francophone. « Do you consider yourself a very religious person, a fairly religious person, or a not very religious person? »
[420] N=289, la marge d'erreur varie entre 3,9% et 5,8%, 19 fois sur 20.
[421] N=659, la marge d'erreur varie entre 2,3% et 3,8%, 19 fois sur 20.

Graphique 4[422]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008 et *World Value Survey* (WVS) 1990

Il semble en être de même pour les indicateurs de la pratique religieuse dite exceptionnelle (baptême, mariage, funérailles). De prime à bord, il existerait un intérêt élevé au Québec pour les rites religieux à l'occasion d'une naissance, d'un mariage et d'un décès, et ce, tout particulièrement chez les Québécois catholiques : en 1990, plus de 85% de ces derniers jugeaient, selon les cas, important de souligner ces évènements par une cérémonie proprement religieuse (**tableau 3**).

[422] Pour le WVS de 1990, « Veuillez me dire à quel point chacune des choses suivantes est importante dans votre vie : religion. Très important, assez important, pas très important, pas important du tout ». Pour tous les ÉÉC, « Dans votre vie, diriez-vous que la religion est très importante, assez importante, pas très importante, ou pas importante du tout? ». 1990, N=340, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 5,2%, 19 fois sur 20; 1997, N=648, la marge d'erreur varie entre 2,4% et 3,8%, 19 fois sur 20; 2000, N=1053, la marge d'erreur varie entre 1,8% et 3,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=803, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 3,5%, 19 fois sur 20; 2006, N=751, la marge d'erreur varie entre 2,2% et 3,6%, 19 fois sur 20; 2008, N=663, la marge d'erreur varie entre 2,7% et 3,7%, 19 fois sur 20.

Tableau 3[423]

Importance accordée aux services religieux pour une naissance, un mariage et un décès, chez les Québécois et les catholiques au Québec, en 1990, en pourcentage, (n)			
	Naissance	Mariage	Décès
	Québécois[424]		
Non	19,1 (81)	20,6 (87)	14,6 (62)
Oui	80,9 (343)	79,4 (353)	85,4 (359)
	Québécois catholiques[425]		
Non	11,8 (40)	14,9 (50)	8,6 (29)
Oui	88,2 (298)	85,1 (286)	91,4 (308)

Source: *World Value Survey* (WVS) 1990

Il est intéressant de constater que les Québécois catholiques, plus que les Québécois toutes religions confondues, jugent important de souligner religieusement ces évènements; c'est pourtant la tendance inverse qui avait été constatée avec la pratique religieuse ordinaire et l'importance accordée à la religion. Cela étant dit, toutes les cérémonies ne suscitent pas le même enthousiasme, ce que confirment les taux de pratique effective de ces rites au sein de l'Église catholique (**tableaux 4 et 5**). Si 87,1% de tous les nouveaux-nés québécois étaient baptisés en 1981, puis 80,3% en 1990, 73,5% en 2001 et 59,9% en 2006, comparativement, seuls 40,8% de tous les mariages célébrés (catholiques, religieux, civils) en 2004 étaient catholiques, ce qui est sans compter les unions libres, constituant 80% des *premières unions* québécoises en 1990[426] : si tous les indicateurs dits exceptionnels sont également à la baisse, le baptême semble avoir été pratiqué davantage et plus longuement. On peut penser que le mariage est moins pratiqué en raison de la charge symbolique qu'il revêt – davantage relié aux contraintes sexuelles de l'Église catholique – mais il faudrait également souligner que l'intérêt qui lui était

[423] « Considérez-vous, personnellement, qu'il est important de célébrer un service religieux pour n'importe lequel des évènements suivants? » WVS 1990. Malheureusement, la question n'a plus été posée en 2000 et en 2006.

[424] Naissance, N=424, la marge d'erreur varie entre 3,4% et 4,2%, 19 fois sur 20; Mariage, N=422, la marge d'erreur varie entre 3,9% et 4,3%, 19 fois sur 20; Décès, N=422, la marge d'erreur varie entre 3,4% et 3,7%, 19 fois sur 20.

[425] Naissance, N=337, la marge d'erreur varie entre 3,4% et 3,7%, 19 fois sur 20; Mariage, N=336, la marge d'erreur varie entre 3,8% et 4,1%, 19 fois sur 20; Décès, N=337, la marge d'erreur varie entre 3,0% et 3,1%, 19 fois sur 20.

[426] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *Op cit.*, p. 98.

conféré en 1990 chez les catholiques était très élevé (85,1%) et qu'il n'a pas été remplacé par les mariages civils (**tableau 5**)[427].

Tableau 4

Ratio (brut) baptêmes/naissances au Québec, de 1981 à 2006, en pourcentage					
Données / Année	**1981**	**1991**	**2001**	**2005**	**2006**
Ratio nbre bapt/nbre natalités, en	87,1	80,3	73,5	63,3	59,9

Sources : Les données sur la natalité proviennent de l'Institut de la statistique du Québec; celles sur le nombre de baptêmes, de l'*Annuario pontificio per l'anno*, 1716- ; celles relatives à la population catholique de la CECC; celles qui portent sur les femmes en âge d'avoir des enfants, des *Recensements* de 1981, 1991 et 2001 de Statistique Canada.

Tableau 5

Comparaison entre le nombre de mariages religieux et le nombre de mariages civils, au Québec, en pourcentage							
Type de mariages/ Année	**1989**	**1990**	**2000**	**2001**	**2002**	**2003**	**2004**
Mariages catholiques	17195	17637	11031	9524	9031	8402	8588
Mariages religieux non-catholiques	6763	5405	6356	5990	6501	6548	5873
Nombre de mariages civils	9347	9017	7524	6447	6472	6195	6573

Sources : Les chiffres relatifs aux mariages religieux et civils proviennent de l'Institut de la statistique du Québec, tandis que ceux sur les mariages catholiques ont été colligés par la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC).

À l'instar de la pratique religieuse ordinaire et de l'affiliation déclarée au catholicisme, deux indicateurs semblent fournir des informations plus précises sur le rapport des Québécois à l'institution catholique et à son dogme. Si tous les Québécois partageaient en 2002 une majorité de croyances religieuses issues des préceptes catholiques (**tableau 6**), ils les agrémentaient toutefois de croyances hétérodoxes et

[427] Moins que la contrainte inhérente qu'il véhiculerait, c'est peut-être davantage sa faisabilité comme rite de passage lors d'une première union qui est plus difficilement applicable. On nous demandera alors pourquoi il est considérablement moins pratiqué que chez les Canadiens anglais. Une des hypothèses possibles est que le dogme catholique, contrairement au dogme protestant, interdit le remariage. À cet effet, Liliane Voyé et Karel Dobbelaere, sociologues des religions étudiant le cas belge, ont émis l'hypothèse que le déclin pourrait être « imputable au fait que le mariage est de moins en moins effectivement un "passage" – cohabitation et vie sexuelle anticipant de façon plus ou moins progressive l'officialisation de l'union ». Voir Liliane Voyé et Karel Dobbelaere, « De la religion : ambivalences et distancements », dans Bernadette Bawin-Legros, Liliane Voyé, Karel Dobbelaere et Mark Elchardus (dir.), *Belge toujours. Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, De Boeck et Larcier, Bruxelles, 2001, p. 148.

semblaient accorder une défaveur plus marquée pour celles référant à la sanction ou au péché doctrinal (à peine 19% pour la fin du monde proche, 24% pour l'enfer et 27% pour le diable).

Tableau 6

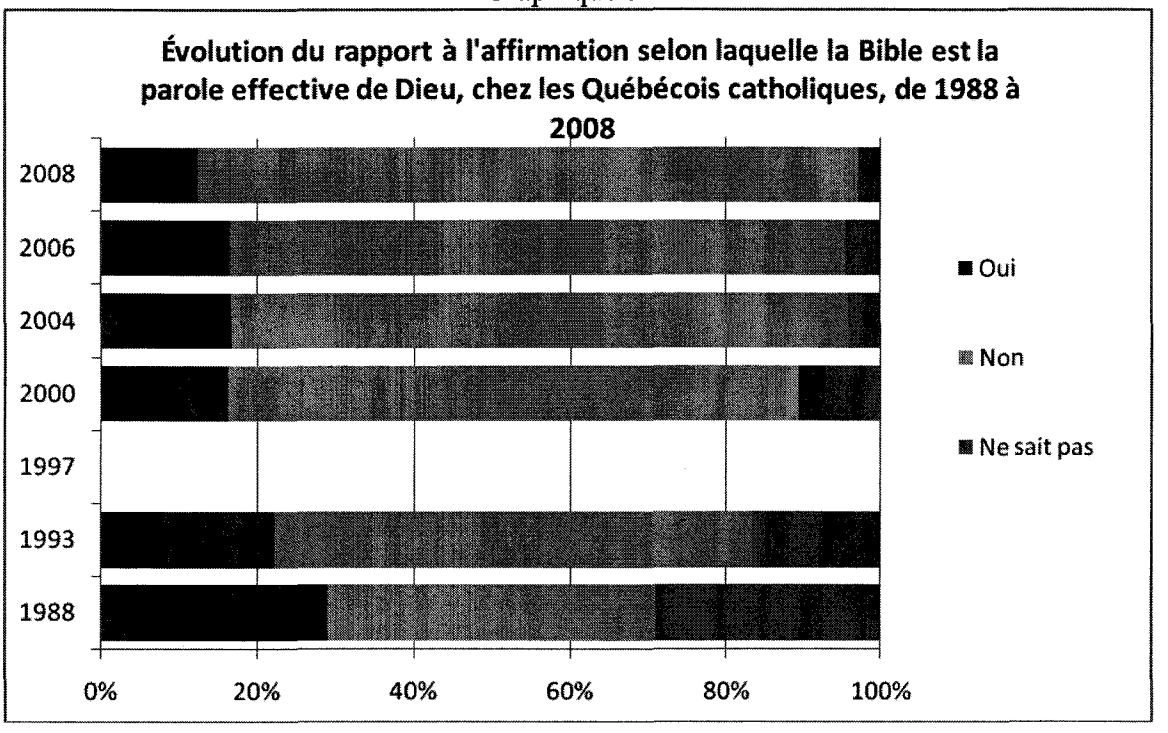
Croyances des Québécois, Canadiens francophones, Canadiens catholiques, et moyenne catholique, en 2002, en pourcentage				
Croyance	**Québécois**	**Francophones (Canada)**	**Catholiques (Canada)**	**Moyenne canadienne**
En Dieu	70	73	83	77
Aux anges	56	56	68	66
Au diable	27	22	40	47
À l'enfer	24	20	41	47
Aux miracles	58	61	75	74
À la fin du monde proche	19	21	30	38
Au ciel	64	66	75	73
À Jésus	63	66	78	74
À la réincarnation	42	40	43	41

Source : Sondage CROP, été 2002, six cents personnes de 16 à 35 ans ont été interrogées. Raymond Lemieux, « Les croyances des Québécois », Conférence prononcée au Centre St-Charles de Sherbrooke le 15 octobre 2002 dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval, à Québec, le 27 octobre 2002.

En outre, si la religion est source de réconfort et de force chez une majorité de Québécois[428] (65,5% en 1990 et 61,3% en 2000) et si nombre d'entre eux consacrent des moments à la prière et à la médiation à l'extérieur de l'Église[429] (76,7% en 1990, 80,4% en 2000 et 80,1% en 2006, **annexe 1, tableau 9**), lorsque sont questionnées l'origine et l'exhortation divines de la Bible, « Croyez-vous que la Bible est la parole de Dieu et devrait être acceptée littéralement mot à mot? » (**graphique 5 et annexe 1, graphique 2**), on constate l'augmentation rapide des répondants en désaccord, entre 1988 et 2008. Déjà, en 1988, 44,3% des Québécois et 41,9% des Québécois catholiques répondaient par la négative. Trente ans plus tard, en 2008, ils étaient 82,1% de Québécois et 83,7% de Québécois catholiques à se dire en désaccord. D'ailleurs, la diminution des indécis est fulgurante, passant de 29,0% en 1988 à 2,9% en 2008 chez les mêmes Québécois dits catholiques.

[428] « La religion vous apporte-t-elle force et réconfort? » WVS 1990 et 2000.
[429] « Consacrez-vous quelques moments à la prière, la méditation, la contemplation ou à quelque chose du genre? » WVS 1990, 2000 et 2006.

Graphique 5[430]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1988, 1993, 2000, 2004, 2006 et 2008

Il semble y avoir une tendance vers le consensus quant à a) la nature de la Bible et b) du rapport à son contenu chez les Québécois catholiques : peut-on y voir une remise en question de la nature divine de la Bible et de l'interprétation mot à mot, peut-être davantage prescriptive, de son message[431]?

---

[430]« Croyez-vous que la Bible est la parole de Dieu et devrait être acceptée littéralement mot à mot? » En 1988, les choix de réponses étaient : « Mainly agree » et « Mainly disagree ». En 1993 et en 2000, les réponses se déclinaient ainsi : « Fortement d'accord », « D'accord », « En désaccord », « Fortement en désaccord ». Dès 2004, les réponses étaient simplement « Oui » et « Non ». Nous avons recodé les variables de 1993 et 2000 pour faire deux variables, conformément à 1988, 2004 et 2008, que nous avons nommé « Oui » et « Non ». Notons qu'elles se trouvent à être plus tranchées qu'en 1988, ce qui accentue la tendance à la chute. On remarque malgré tout la hausse régulière de la réponse « Non ».

[431] Une telle hypothèse de la transformation du rapport à la Bible s'approcherait peut-être des analyses de Jean Séguy concernant la rationalisation/métaphorisation de la religion, dont la nature divine ne serait plus concevable en modernité. Les miracles et les rites en matière d'alimentation, par exemple, de dire Séguy, seraient plutôt des messages, des allégories et des « raisons pratiques ». Voir la lecture qu'en fait Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *Op cit.*, pp. 96-104. Cette interprétation sécularisée de la Bible correspondrait peut-être également à la vision historiciste et culturaliste de l'éthique catholique personnaliste, pour laquelle l'histoire est le terrain sur lequel se réalise le mystère de l'Incarnation, toujours invité à s'actualiser et à se manifester dans de nouveaux lieux, à de nouvelles époques: « Si la Création n'est plus un donné mais un projet, le chrétien a toutes les raisons de se faire une idée, voire une philosophie du déploiement de l'histoire, car en elle sont contenues des parcelles de révélation et des fragments de volonté divine. [...] Comme l'interprétation exégétique varie au gré des nouveaux éléments historiques qu'on trouve, au gré des nouveautés du monde contemporain qu'on doit expliquer et au gré des traditions figées que l'on doit critiquer, la tâche de cette 'nouvelle théologie' est donc sans fin. Tout comme

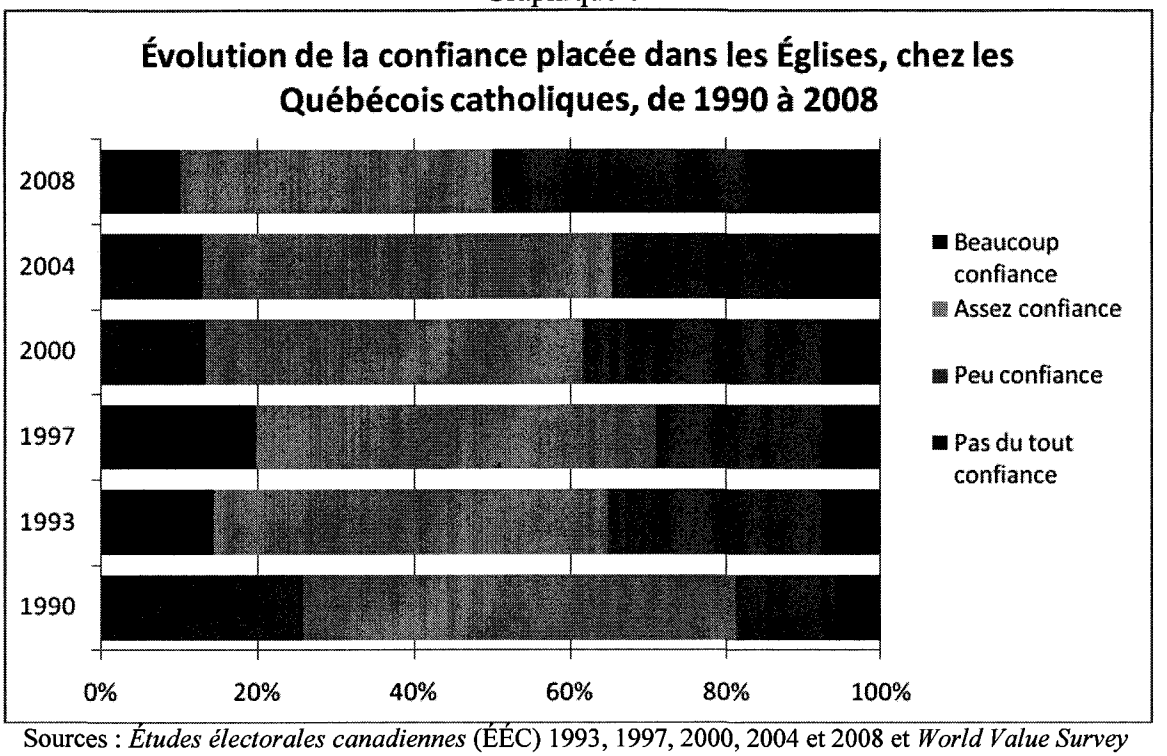
Plus que toute autre variable peut-être, celle de la confiance portée à l'institution de l'Église semble témoigner du rapport mitigé des Québécois catholiques à l'endroit de leur Église (**graphique 6, annexe 1, graphique 3**). À la question « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : l'Église », 25,8% des Québécois catholiques répondront en 1990 lui faire « beaucoup confiance » (jusqu'à 81,2% si l'on additionne ceux-ci avec « assez confiance »). En 2008 toutefois, ils n'étaient plus que 9,9% (49,3% avec les « assez confiance »), tandis que 32,9% d'entre eux répondaient « un peu confiance » et 16,4% répondaient « pas du tout confiance », en hausse de 10,5% par rapport à 1990. On notera que la grande confiance à l'égard de l'Église est très faible, mais qu'un degré de confiance moyen demeure majoritaire. On notera que la « grande confiance » et l' « assez grande confiance » que placent les Québécois dans l'Église, en 2008, devancent celles placées dans la fonction publique (respectivement 4,0% et 46,0%), les syndicats (3,0% et 33,7%), le gouvernement fédéral (2,9% et 35,9%), le gouvernement provincial du Québec (4,0% et 48,6%), les grandes entreprises (2,4% et 31,8%) et les médias télévisuels (3,6% et 44,4%)[432].

---

l'expert de la pastorale d'ensemble et le militant chrétien engagé, le 'nouveau théologien' n'a d'autre choix que de s'opposer à la fausseté des conventions établies. » E.-Martin Meunier, *Op. cit.*, pp. 244-245.

[432] Tous ces chiffres sont tirés de l'ÉÉC de 2008.

Graphique 6[433]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004 et 2008 et *World Value Survey* (WVS) 1990

En outre, cette récapitulation des tendances religieuses au Québec depuis la Révolution tranquille confirme à la fois la baisse régulière de tous les indicateurs, ainsi que la désarticulation apparente des indicateurs et tendances, alors qu'un rapport contrasté, mitigé, ambivalent à l'endroit de l'Église s'est installé depuis la Révolution tranquille : l'Église catholique semble être reléguée au rôle de pratique sinon de croyance culturelle, ce qu'incitent par ailleurs à croire le rapport à la Bible, le degré de confiance accordée à l'Église et la pratique des rites dits exceptionnels, tous concomitants au rejet quasi unanime de la pratique religieuse ordinaire et d'une recomposition libre des croyances catholiques.

[433] Aussi bien pour les ÉÉC de 1993, 1997, 2000, 2004 et 2008 que pour le WVS de 1990, « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : l'Église ». Les réponses possibles au WVS de 1990 étaient légèrement différentes : « Grande confiance », « Certaine confiance », « Pas très confiance », « Pas du tout confiance ». 1990, N=340, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 5,3%, 19 fois sur 20; 1993, N=475, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 4,5%, 19 fois sur 20; 1997, N=368, la marge d'erreur varie entre 2,7% et 5,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=395, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 4,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=269, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 6,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=212, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 6,6%, 19 fois sur 20.

3.3.2 L'indicateur transversal de « l'importance accordée à la religion dans votre vie »

Afin de poursuivre l'exploration du rapport qu'entretiennent les Québécois au catholicisme et au politique, il importe de se munir d'un indicateur témoin, que nous utiliserons pour catégoriser les rapports possibles au catholicisme. Ces catégories faites, nous pourrons les croiser avec les comportements et les valeurs politiques : nous serons à même de constater des récurrences et des dissemblables, des tendances et des évolutions entre les catégories religieuses et politiques. La variable de « l'importance accordée à la religion dans la vie » nous apparaît fort pertinente à ce titre. D'une part, elle se trouve dans la majorité des enquêtes statistiques utilisées, aussi bien dans les WVS que dans les ÉÉC. Elle y est formulée habituellement de la même manière, bien que les différences doivent être notées[434], et elle offre les mêmes réponses, qui sont suffisamment nombreuses pour observer un large spectre du rapport à la religion. D'autre part, elle nous semble également à même de mesurer une part du rapport à l'institution religieuse (au contraire de questions telles « Vous diriez-vous une personne religieuse » ou encore « Quelle importance accordez-vous aux croyances religieuses et spirituelles? »). De plus, « l'importance accordée à la religion dans votre vie » est plus personnelle que la question « la religion est-elle bonne en soi », qui demeure davantage une question de principe. Elle nous semble ainsi plus à même de traiter du rapport qu'entretient le répondant à la religion dans sa globalité (principe, pratiques et institutions). En outre, elle est posée dans la première vague des ÉÉC (sauf en 1997), ce qui nous donne ensuite accès à toutes les variables (dès la première vague) et ainsi au plus grand échantillon possible.

Il nous importe toutefois de confirmer cette méthode en croisant ladite variable de « l'importance accordée à la religion dans la vie du répondant » à certaines autres

[434] Notons toutefois une différence de taille en 1992 et en 1993 : la question qui y est posée n'est non pas, comme dans les ÉÉC dès 1997, « Dans votre vie, diriez-vous que la religion est très importante, assez importante, pas très importante, ou pas importante du tout? », mais « In your life, would you say God is very important, somewhat important, not very important or not important at all? » (traduction non disponible). Évidemment, cette question pose bien moins le rapport à l'Église que celui vis-à-vis de Dieu. Nous nous en servirons toutefois pour être à même de présenter des données avant le référendum de 1995, et parce que les catégories de réponses offertes sont les mêmes que pour celles de 1997 et plus. Nous prendrons soin de relever si des variations entre 1992-1993 et 1997 semblent être imputables à cette question religieuse, autrement posée.

variables plus classiques du rapport à la religion[435]. Également, les mesures de significativité et les coefficients d'association et de corrélation seront à même de confirmer ce que les tableaux de contingence permettent d'observer. Notons que ce dernier type de calculs et de tableau se trouvera en fin de section. Il en sera de même pour toutes les sections statistiques de ce présent chapitre. Grâce à ces différents tableaux et calculs (tableaux de contingence, mesures de significativité, coefficients d'association et de corrélation), nous aurons ainsi un meilleur portrait des relations religio-politiques observées par la suite, sachant à quels autres comportements religieux réfère la variable de « l'importance accordée à la religion ».

Il apparaît, dès 1974 et ce jusqu'en 2006, que le degré de pratique religieuse ordinaire est proportionnel à l'importance conférée à la religion (**tableaux 8 et 9**).

Tableau 8

Évolution de la religiosité subjective des Québécois catholiques en fonction de leur pratique religieuse ordinaire, en 1974 et en 1979, en pourcentage, (n)						
Pratique religieuse ordinaire	***Religiosité subjective***					
	1974			**1979**		
	Très religieux[436]	**Plutôt religieux[437]**	**Pas très religieux[438]**	**Très religieux[439]**	**Plutôt religieux[440]**	**Pas très religieux[441]**
Au moins une fois par semaine	73,2 (82)	54,3 (76)	16,2 (6)	61,4 (172)	33,1 (104)	4,6 (3)
Au moins une fois par mois	3,6 (4)	13,6 (19)	16,2 (6)	8,6 (24)	24,2 (76)	0 (0)
Au moins une fois par année	17 (19)	27,1 (38)	51,4 (19)	20,7 (58)	34,4 (108)	46,2 (30)
Jamais	5,4 (6)	5 (7)	16,2 (6)	8,6 (24)	8 (25)	47,7 (31)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974 et 1979

[435] On rejetterait cette méthode, par exemple, si l'importance accordée à la religion était inversement proportionnelle au degré de pratique religieuse ordinaire.
[436] N=112, la marge d'erreur varie entre 3,5% et 8,2%, 19 fois sur 20.
[437] N=140, la marge d'erreur varie entre 3,6% et 8,3%, 19 fois sur 20.
[438] N=37, la marge d'erreur varie entre 11,9% et 16,1%, 19 fois sur 20.
[439] N=280, la marge d'erreur varie entre 3,3% et 5,7%, 19 fois sur 20.
[440] N=314, la marge d'erreur varie entre 3,0% et 5,3%, 19 fois sur 20.
[441] N=65, la marge d'erreur varie entre 5,1% et 12,1%, 19 fois sur 20.

Tableau 9

Répartition de la fréquence de l'importance de la religion dans la vie en fonction de la pratique religieuse ordinaire, chez Québécois catholiques, en 1990, 2000 et 2006, en pourcentage, (n)					
Années d'enquête	*Pratique religieuse ordinaire*	*Importance accordée à la religion*			
		Très importante[442]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout[443]
1990	Au moins une fois par semaine	58,7 (61)	25,6 (34)	3,8 (3)	0 (0)
	Au moins une fois par mois	21,2 (22)	22,6 (30)	7,7 (6)	4,8 (1)
	Au moins une fois par année	14,5 (15)	42,1 (56)	61,5 (49)	33,4 (6)
	Jamais	5,8 (3)	9,8 (11)	26,9 (21)	61,9 (11)
2000	Au moins une fois par semaine	58,2 (53)	20 (28)	0,9 (1)	0 (0)
	Au moins une fois par mois	11 (10)	21,4 (30)	2,6 (3)	0 (0)
	Au moins une fois par année	24,2 (22)	42,2 (59)	55,4 (56)	19,4 (6)
	Jamais	6,6 (4)	16,4 (15)	40,6 (41)	80,6 (25)
2006	Au moins une fois par semaine	55,6 (40)	17,7 (23)	1 (1)	0 (0)
	Au moins une fois par mois	16,7 (12)	17,7 (23)	5 (5)	0 (0)
	Au moins une fois par année	19,4 (14)	42,3 (55)	31 (31)	21,8 (12)
	Jamais	8,3 (6)	22,3 (29)	63 (63)	78,2 (43)

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000 et 2006

En effet, plus un Québécois catholique accorde de l'importance à la religion ou se dit religieux, et plus il se rend régulièrement à la messe. En 1990, 58,7% des Québécois catholiques accordant une « très grande importance » à la religion se rendaient « au moins une fois par semaine » à la messe. Au contraire, à pareille date, aucun (0,0%) Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion s'y rendaient hebdomadairement. C'est une même relation que l'on retrouve, à très peu de différences près, en 2000 puis en 2006. À pareilles dates, respectivement 80,6% et 78,2% des Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion ne se rendaient « jamais » à la messe[444].

[442] 1990, N=101, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 9,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=91, la marge d'erreur varie entre 5,3% et 10,1%, 19 fois sur 20; 2006, N=72, la marge d'erreur varie entre 6,7% et 11,5%, 19 fois sur 20.

[443] 1990, N=18, la marge d'erreur varie entre 10,1% et 22,4%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 13,7% et 15,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=55, la marge d'erreur varie entre 10,9% et 12,3%, 19 fois sur 20.

[444] Il importe également de souligner deux grands écarts entre les types d'importance accordée à la religion et la pratique religieuse ordinaire. Si l'importance accordée à la religion est proportionnelle à la pratique religieuse ordinaire, un premier grand écart se trouve entre les Québécois catholiques jugeant « assez importante » la religion et ceux jugeant cette dernière « pas très importante » : en 1990, respectivement 9,8% et 26,9% des Québécois catholiques de ces deux groupes ne se rendent « jamais » à la

On observe une relation analogue quant à « l'importance accordée aux services religieux pour célébrer une naissance, un mariage ou un décès ». En 1990, plus l'importance accordée à la religion était grande, et plus l'importance accordée aux services religieux dits exceptionnels l'était également (**tableau 10**). Malgré tout, c'était tout de même 47,4%, 47,4% et 55,0% des Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion qui jugeaient important de souligner, respectivement, une naissance, un mariage et un décès par une cérémonie religieuse[445].

Tableau 10

Répartition de la fréquence de l'importance de la religion dans la vie en fonction de l'importance conférée à une célébration religieuse pour une naissance, chez les catholiques du Québec, en 1990, en pourcentage, (n)				
Naissance				
	Très importante[446]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout[447]**
Non	3,8 (4)	6,8 (9)	21,0 (17)	52,6 (10)
Oui	96,2 (100)	93,2 (124)	79,0 (64)	47,4 (9)
Mariage				
	Très importante[448]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout[449]**
Non	2,9 (3)	12,9 (17)	25,9 (21)	52,6 (10)
Oui	97,1 (101)	87,1 (115)	74,1 (60)	47,4 (9)
Décès				
	Très importante[450]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante[451] du tout**
Non	2,9 (3)	3,8 (5)	17,1 (14)	45,0 (9)
Oui	97,1 (101)	96,2 (128)	82,9 (68)	55,0 (11)

Source: *World Value Survey* (WVS) 1990

---

messe ; en 2000, respectivement 16,4% et 48,7%, en 2006, 22,3% et 63,0%. Une différence qualitative semble donc exister, et se creuser toujours davantage, entre ces deux groupes de catholiques. Nous y reviendrons.

[445] On constate par ailleurs un premier écart significatif entre les Québécois catholiques accordant « assez d'importance à la religion » et ceux n'y accordant « pas très d'importance ». L'écart s'accentue ensuite d'année en année entre ces derniers et les Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance à la religion ».

[446] N=104, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 3,8%, 19 fois sur 20.

[447] N=19, la marge d'erreur varie entre 22,5% et 30,1%, 19 fois sur 20.

[448] N=104, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 3,3%, 19 fois sur 20.

[449] N=19, la marge d'erreur varie entre 22,5% et 30,1%, 19 fois sur 20.

[450] N=104, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 3,3%, 19 fois sur 20.

[451] N=19, la marge d'erreur varie entre 22,4% et 30,2%, 19 fois sur 20.

On constate ce même rapport proportionnel entre l'importance accordée à la religion, d'une part, et la confiance conférée à l'Église (**annexe 2, tableau 1**), l'origine et l'interprétation de la Bible (**annexe 2, tableau 2**), le temps passé à réfléchir au sens de la vie[452] (**annexe 2, tableau 3**), au sens de la mort[453] (**annexe 2, tableau 4**) et plus largement, au fait que la vie est significative parce que Dieu existe (**annexe 1, tableaux 5[454], 6[455] et 7[456]**). *Dans tous ces cas*, moins les Québécois catholiques accordent d'importance à la religion et plus s'abaissent les taux des indicateurs du rapport à la religion, sans jamais toutefois, hormis pour le rapport à la Bible, atteindre 0%. C'est également ce que confirme le tableau de significativité et d'association suivant (**tableau 11**), qui montre bien à voir, d'une part, que les relations entre la variable de l'importance accordée à la religion et toutes les autres variables religieuses sont non seulement hautement significatives (avec souvent un seuil de confiance de 99%), mais également que la relation y est *positive*[457] et élevée, se situant habituellement entre 0,3 et 0,7, soit entre une *relation moyenne*[458] et une *relation très forte*. Autrement dit, la variable de l'importance à la religion représente effectivement les autres variables religieuses, et peut à ce titre être employée afin d'observer les relations entre variables religieuses et variables politiques. De même, d'autre part, on constate également au **tableau 11** une significativité certaine et une relation élevée entre la variable de l'appartenance (ou non) au catholicisme[459], et les autres variables religieuses. À ce titre, nous y reviendrons dans la prochaine section, ces deux variables (l'importance accordée à la religion et l'appartenance au catholicisme) nous serviront d'échelle d'intégration au catholicisme afin d'observer les rapports contrastés entre religion et politique.

---

[452] Dans les WVS de 1990, 2000 et 2006 : « À quelle fréquence vous arrive-t-il de penser au sens et au but de la vie? Diriez-vous que vous y pensez… »

[453] Dans les WVS de 1990, 2000 et 2006 : « Vous arrive-t-il de penser à la mort? Diriez-vous que vous y pensez… »

[454] Dans les WVS de 1990, 2000 et 2006 : « La vie n'a de sens que parce que Dieu existe »

[455] Dans les WVS de 1990, 2000 et 2006 : « La mort n'a de sens que si l'on croit en Dieu »

[456] Dans les WVS de 1990, 2000 et 2006 : « À mon avis, le chagrin et la souffrance n'ont de sens que si l'on croit en Dieu »

[457] Lorsque la nature des variables le permet, une mesure gamma a été employée, indiquant ainsi la direction, positive ou négative, de la relation entre variables.

[458] Le barème utilisé est le suivant et s'applique à tous les autres tableaux du même ordre : a) inférieur à 0,10 : relation très faible; b) entre 0,10 et 0,20 : relation faible; c) entre 0,20 et 0,40 : relation moyenne; d) entre 0,40 et 0,60 : relation forte; e) supérieur à 0,60 : relation très forte.

[459] Afin de mesurer strictement la relation et la significativité entre l'appartenance au catholicisme et la non appartenance religieuse, d'une part, et les autres variables religieuses, d'autre part, nous avons transformé la variable de la confessionnalité religieuse pour n'y laisser que ces deux dernières valeurs.

Tableau 11[460]

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses, chez les Québécois catholiques, de 1974 à 2008											
Variable dépendante[461]	***Variables indépendantes***	**1974**	**1979**	**1990WVS**	**1993**	**2000WVS**	**2000**	**2004**	**2006WVS**	**2006**	**2008**
Importance accordée à la religion	**Pratique religieuse ordinaire**	0,509*	0,510*	0,712*	--	0,765*	--	--	0,739*	--	--
	La Bible comme parole effective de Dieu	--	--	--	0,618[ND]	--	0,592[ND]	0,395*	--	0,405*	0,450*
	Niveau de confiance placée dans l'Église	--	--	0,641*	0,479[ND]	--	0,639*	0,664*	0,629*	--	0,741*
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour une naissance	--	--	0,371*	--	--	--	--	--	--	--
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour un mariage	--	--	0,348*	--	--	--	--	--	--	--
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour un décès	--	--	0,371*	--	--	--	--	--	--	--
Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses, chez les Québécois, de 1974 à 2008											
Variable dépendante	***Variables indépendantes***	**1974**	**1979**	**1990WVS**	**1993**	**2000WVS**	**2000**	**2004**	**2006WVS**	**2006**	**2008**
Appartenance confessionnelle (catholique ou sans religion)	**Importance accordée à la religion**	ND	ND	0,505*	0,435[ND]	0,464*	0,413*	ND	ND	ND	ND
	Pratique religieuse ordinaire	ND	ND	0,452*	--	0,379*	--	--	ND	--	--
	La Bible comme parole effective de Dieu	--	--	--	0,232*	--	0,197[ND]	ND	--	ND	--
	Niveau de confiance placée dans l'Église	--	--	--	0,388*	--	0,276[ND]	0398*	ND	--	0,269*
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour une naissance	--	--	0,496*	--	--	--	--	--	--	--
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour un mariage	--	--	0,396*	--	--	--	--	--	--	--
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour un décès	--	--	0,468*	--	--	--	--	--	--	--

*alpha ≤ 99%, **alpha ≤ 95% Source : 1990, 2000 et 2006 (WVS) et 1974, 1979, 1993, 2000, 2004, 2006 et 2008 (ÉÉC).

[460] Toutes ces variables sont évidemment celles employées dans les tableaux présentés plus haut. Il importe ainsi de se rapporter à ces tableaux pour connaître la formulation exacte des questions ainsi que le choix de réponse offert. Il en sera ainsi pour chaque tableau de significativité et d'association.

[461] La formule employée afin de mesure la relation entre la pratique religieuse l'importance accordée à la religion, d'une part, et la pratique religieuse ordinaire ainsi que le niveau de confiance placée dans l'Église, d'autre part, est le *gamma* (deux variables ordinales). Autrement, la mesure employée est le V de Cramer (variable ordinale et variable nominale, ou deux variables nominales). Il en sera ainsi pour tous les autres tableaux mesurant la force de la relation entre variables. Notons également que la mention ND signifie « non-disponible », soit, lorsqu'elle est en exposant, parce que plus de 20% des fréquences théoriques étaient inférieures à 5, soit, autrement, parce que ces variables étaient disponibles, mais que l'absence d'une de ses valeurs (trop peu de cas) empêchait de mesurer la relation à observer.

3.3.3 Rapports à la religion et au catholicisme : types heuristiques et comparatifs

Afin de poursuivre nos croisements statistiques avec des variables portant sur la politique et la moralité, nous jugeons pertinent de typer certains groupes de Québécois en fonction de « l'importance accordée à la religion dans la vie » ainsi que l'appartenance revendiquée (ou non) au catholicisme. Nous serons alors plus à même d'observer ce qu'il pourrait y avoir de rapports contrastés et distincts entre religion et nationalisme.

En outre, *si tous les tableaux contiendront l'ensemble des cinq rapports à la religion, et si nous prendrons soin, en fin de chaque section, de présenter un tableau de significativité et de mesure d'association pour toutes les variables discutées en texte*[462], nous nous référerons davantage dans la description et dans l'analyse à trois d'entre eux, soit les 1) les Québécois catholiques jugeant la religion « très importante », 2) les Québécois catholiques jugeant la religion « pas du tout importante » et 3) les Québécois se déclarant « sans-religions ». Chacun d'entre eux pourrait exprimer un rapport contrasté à la religion. En effet, les Québécois catholiques jugeant la religion « très importante » dans leur vie se trouvent également et comparativement, nous l'avons vu, à se rendre plus régulièrement à la messe, à placer une grande confiance dans l'Église, à être en accord avec l'affirmation de la Bible comme parole de Dieu comprise de manière littérale, et plus généralement, à présenter des comportements religieux plus soutenus. Inversement, les Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion présentent les comportements religieux les moins soutenus parmi les Québécois catholiques, ne se rendant pratiquement jamais à la messe. De plus, ils accordent moins d'importance que les autres groupes à la célébration religieuse pour une naissance, un mariage ou des funérailles, sont en désaccord avec la Bible comme parole de Dieu à interpréter de manière littérale, et ne font pas ou peu confiance à l'Église. Quant aux Québécois « sans-religion », ils se distinguent de la forte majorité des Québécois par une

[462] À ce titre, nous ne discuterons pas individuellement chacune des valeurs que contiennent nos variables principales. Toutefois, parce que nous ne souhaitons pas présenter de généralisations abusives à partir de types qui ne représentent pas exhaustivement la population québécoise, nous présenterons toutes les valeurs en tableau. Également, et surtout, les mesures de significativité et d'association nous permettront d'établir que les relations discutées et les tendances envisagées couvrent l'ensemble des valeurs que contiennent nos variables mises en relations. D'ailleurs, nous y reviendrons, mais des considérables théoriques, que synthétise la formule bien établie de « tendance lourde » du rapport au catholicisme, viennent justifier ce choix méthodologique de n'observer que les rapports contrastés au catholicisme.

non-affiliation à l'Église catholique, ce qui semble les exclure d'un rapport d'inscription culturelle dans le catholicisme. Nos trois types semblent ainsi correspondre à trois ensembles relativement distincts de rapport au catholicisme et à la religion en général, *allant de ceux qui accordent le plus d'importance à la religion à ceux qui en accorderaient le moins*. Leurs rapports différents aux valeurs politiques pourraient ainsi correspondre *à la « tendance lourde » entre comportements religieux et valeurs politiques*. Appelée ainsi par Danièle Hervieu-Léger[463], cette tendance réfère à la relation récurrente dans de nombreux sondages entre intégration religieuse au catholicisme et valeurs politiques : plus l'intégration d'une personne au catholicisme serait forte (mesurée notamment par une pratique religieuse élevée mais également, peut-on penser, par une grande importance accordée à la religion), et plus elle aurait des valeurs politiques de droite. Inversement, moins une personne serait intégrée au catholicisme, et plus elle aurait des valeurs dites de gauche[464]. On peut ainsi penser que les Québécois accordant une « très grande importance » à la religion seraient plus portés à adopter des valeurs de droite, tandis que les Québécois n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion adopteraient davantage des valeurs de gauche, tout comme les Québécois « sans religions ». C'est également cette mesure qu'a employée Kristoff Talin pour les cas québécois et canadien dans son ouvrage *Valeurs religieuses et univers politique. Amérique du Nord et Europe*. Pour notre propos, tout l'intérêt est de savoir si un tel rapport en apparence linéaire et unidimensionnel au catholicisme a le même impact sur tous les comportements politiques, dont ceux sur le nationalisme. Cette hypothèse d'un rapport linéaire entre valeurs religieuses et valeurs politiques, même nationalistes, reproduit, on l'aura compris le schéma dichotomique entre le Canada français catholique a politique et le Québec moderne laïque politisé, où l'investissement politique et nationaliste dans le second suppose une rupture franche d'avec le catholicisme. C'est à ce titre que la « tendance lourde » devrait s'appliquer, selon cette perspective, à l'identique pour les valeurs droites-gauches que pour les valeurs fédéralistes-souverainistes. La typologie comparative que nous utiliserons permettra justement de tester cette hypothèse

[463] Voir à ce sujet, Danièle Hervieu-Léger, « Catholicisme et politique. Un objet sociologique à construire », dans *Projet*, no. 240, 1994, pp. 36-46; Pierre Bréchon, « Valeurs de gauche, valeurs de droite et identités religieuses en Europe », *Revue française de sociologie*, vol. 47, no. 4, 2006, pp. 725-753; Kristoff Talin, *Op. cit.*

mais en tenant compte, cette fois, de la possibilité d'un rapport intermédiaire et qualitativement distinct au catholicisme, celui dit de la religion culturelle.

Ainsi, comparés, ces trois types de Québécois pourraient préciser un peu mieux, d'une part, la différence entre les catholiques considérant la religion « très importante » et ceux la jugeant « pas du tout importante » et, d'autre part, la différence entre ceux qui la jugent « pas du tout importante » et ceux qui ne s'y affilient pas. Existe-t-il de fortes variations en terme de valeurs et de comportements politiques entre ceux qui se disent catholiques et jugent la religion « très importante », ceux qui se disent catholiques mais n'accordent « pas du tout d'importance » à la religion, et ceux qui se disent « sans-religions »? En outre, la première comparaison entre les Québécois catholiques considérant la religion « très importante » et ceux la trouvant « pas du tout importante » nous permettra de voir la variation des comportements et valeurs politiques *au sein* de ceux qui s'affilient au catholicisme : *nous parlerons alors pour désigner les relations entre ces groupes, tout à la fois, de degré d'intégration au catholicisme (« tendance lourde ») ou de degré « d'importance accordée à la religion » (variable témoin).* La seconde comparaison, entre Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion et « sans religion » permettrait de cerner tout particulièrement le rapport entre la religion culturelle et les valeurs et comportements politiques. On peut penser que les Québécois n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion auraient le comportement le plus strictement associé à la religion culturelle, puisqu'ils persistent à se dire catholiques malgré des taux de religiosité très faibles (pratique ordinaire, rapport à l'institution, etc.) : *nous parlerons alors de « degré d'intégration au catholicisme (« tendance lourde ») pour désigner les relations entre ces groupes.* Ainsi, il s'agira notamment de voir si la « tendance lourde » du rapport au catholicisme voulant, nous le répétons, que la forte intégration (pratique ordinaire, surtout) au catholicisme soit proportionnelle à l'appui pour la droite politique, caractériserait également le rapport entre *toutes* les variables religieuses et politiques. Si tel était le cas, il n'y aurait alors qu'une simple question de degré, plutôt qu'une différence qualitative, entre nos trois types; difficile, dans un tel cas, de parler d'un effet politiquement distinct pour la religion culturelle, ainsi que la lier de manière privilégiée à l'expression identitaire et nationale. Pour valider ou infirmer cette relation, ce seront tout

particulièrement les différences entre les Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion et les Québécois « sans-religion » qui retiendront notre attention, puisqu'elles poseraient potentiellement un comportement distinct lié à la religion culturelle, que porte de manière *stricto sensu* le Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance à la religion ».

Nous nous référerons aux types 1, 2 et 3 pour désigner respectivement les Québécois catholiques jugeant la religion « très importante », les Québécois catholiques jugeant la religion « pas du tout importante » et les Québécois se déclarant « sans-religions ». Nous le répétons, tous les tableaux contiendront l'ensemble des cinq rapports à la religion, et nous prendrons soin, en fin de chaque section, de présenter un tableau de significativité et de mesure d'association pour toutes les variables discutées en texte afin de ne pas supposer arbitrairement des tendances affectant l'ensemble de la société québécoise. Gardons également à l'esprit que les types 2 et 3 représentent une part toujours croissante de la population québécoise et que chacun de ces types semble plus ou moins correspondre à une génération (**voir tableaux et graphiques de l'annexe 3**), ce que confirme le tableau de mesure de significativité et d'association (**annexe 3, tableau 5**) le type 1 correspondant aux prébabyboomers, le type 2 aux babyboomers, et le type 3 aux post-babyboomers. Si nous ne pourrons malheureusement pas traiter exhaustivement de ces facteurs générationnels et diachroniques en raison des facteurs précédemment expliqués (échantillonnage, marges d'erreur, etc.), savoir à quelles générations correspondent davantage certains types peut toutefois contribuer à envisager les relations futures entre religion et politique au Québec.

3.3.4 Croisements religio-politiques : moralité

Nombre des conceptions normatives du catholicisme traditionnel jusqu'alors partagées par une majorité de la population québécoise se voient radicalement inversées lors de la Révolution tranquille. Tandis que la droite politique est désistée au profit de la gauche politique, les taux de pratique religieuse diminuent également. C'est ce que pourrait traduire en termes de comportements et de valeurs politiques la « tendance lourde ». Voyons plus largement cette hypothèse sur le plan de la moralité et des mœurs. Ce faisant, conservons à l'esprit cette question : est-ce que la relation linéaire et unidimensionnelle entre intégration au catholicisme (pratique, « importance accordée à la religion », etc.) et valeurs politiques sera valable pour toutes les relations au politique, dont le nationalisme?

À l'affirmation voulant que « les choses iraient mieux dans la société si les femmes restaient à la maison avec leurs enfants », 38,5% des Québécois du type 1 répondent en 1993 qu'ils sont « fortement d'accord », réponse que donnent respectivement 7,7% et 8,5% des Québécois catholiques des types 2 et type 3 (**tableau 12**). Inversement, en 1993, respectivement 14,4%, 38,5% et 46,5% des types 1, 2 et 3 se disent « fortement en désaccord » avec cette affirmation. Une même relation est observée jusqu'en 2008, alors que les types 2 et 3 s'avèrent - sans grandes différences - les plus éloignés d'une conception traditionnelle des rapports de genre.

Tableau 12[465]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que les femmes devraient rester à la maison pour élever les enfants, chez les catholiques et sans religion québécois, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Les femmes devraient-elles rester à la maison?*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[466]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[467]	Sans religion (type 3)[468]
1993	Fortement d'accord	38,5 (72)	13,8 (23)	5 (2)	7,7 (1)	8,5 (6)
	D'accord	25,1 (47)	23,4 (39)	10 (4)	23,1 (3)	9,9 (7)
	En désaccord	19,3 (36)	22,2 (37)	40 (16)	23,1 (3)	23,9 (17)
	Fortement en désaccord	14,4 (27)	39,5 (66)	42,5 (17)	38,5 (5)	46,5 (33)
2000	Fortement d'accord	40,1 (85)	25,2 (127)	18 (42)	20,4 (20)	5,1 (4)
	D'accord	21,7 (46)	20,3 (102)	14,6 (34)	11,2 (11)	16,5 (13)
	En désaccord	14,6 (31)	22,9 (115)	22,3 (52)	27,6 (27)	21,5 (17)
	Fortement en désaccord	18,4 (39)	28,6 (144)	40,3 (94)	34,7 (34)	51,9 (41)
2004	Fortement d'accord	34,9 (44)	27,1 (103)	11,7 (26)	13,4 (9)	15,1 (16)
	D'accord	26,2 (33)	18,7 (71)	12,6 (28)	20,9 (14)	14,2 (15)
	En désaccord	13,5 (17)	26,3 (100)	37,4 (83)	20,9 (14)	26,4 (28)
	Fortement en désaccord	20,6 (26)	25,5 (97)	35,6 (79)	44,8 (30)	42,5 (45)
2006	Fortement d'accord	40,6 (54)	19,5 (65)	16,4 (32)	10,8 (9)	10,1 (12)
	D'accord	16,5 (22)	20,4 (68)	18,5 (36)	10,8 (9)	16,8 (20)
	En désaccord	26,3 (35)	27 (90)	32,3 (63)	30,1 (27)	21,8 (26)
	Fortement en désaccord	14,3 (19)	29,7 (99)	31,8 (62)	43,4 (36)	45,4 (54)
2008	Fortement d'accord	38,8 (26)	16,6 (30)	8,8 (14)	5,4 (3)	6,2 (5)
	D'accord	14,9 (10)	16,6 (30)	15,1 (23)	19,6 (11)	8,3 (6)
	En désaccord	17,9 (12)	37,6 (68)	27 (44)	21,4 (12)	36,6 (27)
	Fortement en désaccord	19,4 (13)	27,6 (50)	48,4 (77)	53,6 (30)	45,5 (34)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 2000, 2004, 2006 et 2008

Cette tendance en matière de genre se montre par ailleurs à voir dans la conception de la famille. À l'affirmation « seuls les gens mariés devraient avoir des

[465] « Les choses iraient mieux dans la société si les femmes restaient à la maison avec leurs enfants ».

[466] 1993, N=187, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 7,0%, 19 fois sur 20; 2000, N=212, la marge d'erreur varie entre 4,8% et 6,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=126, la marge d'erreur varie entre 6,0% et 8,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=133, la marge d'erreur varie entre 6,0% et 8,4%, 19 fois sur 20; 2008, N=67, la marge d'erreur varie entre 9,2% et 11,7%, 19 fois sur 20.

[467] 1993, N=13, la marge d'erreur varie entre 22,9% et 26,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=98, la marge d'erreur varie entre 6,2% et 9,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=67, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 11,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=83, la marge d'erreur varie entre 6,7% et 10,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=56, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 13,1%, 19 fois sur 20.

[468] 1993, N=71, la marge d'erreur varie entre 6,5% et 9,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=79, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 11,0%, 19 fois sur 20; N=106, la marge d'erreur varie entre 6,6% et 9,4%, 19 fois sur 20; 2006, N=119, la marge d'erreur varie entre 5,7% et 9,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=75, la marge d'erreur varie entre 7,3% et 14,6%, 19 fois sur 20.

enfants »[469], le type 1 répond davantage par l'affirmative que les types 2 et 3, tandis que l'assentiment à cette affirmation diminue à mesure que l'on accorde moins d'importance à la religion (**annexe 4, tableau 1**) : le degré d'intégration au catholicisme semble correspondre au degré d'assentiment pour une conception plus traditionnelle de la famille et des genres. Les questions de l'avortement (**tableaux 13 et 14**) et du mariage légal homosexuel (**tableau 15**) déploient le même rapport religio-politique linéaire. Certaines variations apparaissent toutefois. Quant à la question de l'avortement, les Québécois catholiques type 2 se trouvent systématiquement plus enclins à faire de l'avortement un choix personnel qui ne devrait être aucunement entravé, devant le type 3, de 1993 à 2006. À l'inverse, le type 3 se trouve systématiquement plus favorable que les autres groupes religieux au mariage homosexuel, de 1993 à 2008.

Tableau 13[470]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'avortement, chez les catholiques et sans religion québécois, en 1993 et en 1997, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	***Rapport à l'avortement***	***Importance accordée à la religion***				
		Très importante (type 1)[471]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[472]**	**Sans religion (type 3)[473]**
1993	**Jamais permis**	16,7 (9)	1,6 (1)	0 (0)	0 (0)	10 (2)
	Permis lorsque nécessaire	55,6 (30)	21,9 (14)	50 (6)	25 (1)	30 (6)
	Choix personnel	25,9 (14)	75 (48)	50 (6)	75 (3)	60 (12)
1997	**Jamais permis**	11,3 (6)	2 (2)	0 (0)	3,4 (1)	3,6 (8)
	Permis lorsque nécessaire	37,7 (20)	32,4 (33)	28,6 (12)	6,9 (2)	29,3 (66)
	Choix personnel	50,9 (27)	65,7 (67)	71,4 (30)	86,2 (25)	79,8 (150)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993 et 1997

[469] Il est ajouté à l'intention de l'interviewer que si le répondant pose la question, les unions civiles et de fait ne sont pas des mariages. ÉÉC 1997.

[470] « Parmi les trois options suivantes sur l'avortement, laquelle correspond le mieux votre opinion : 1) l'avortement ne devrait jamais être permis, 2) l'avortement est permis seulement si un médecin établit que c'est nécessaire, 3) c'est à chaque femme de décider si elle doit ou non avoir un avortement ».

[471] 1993, N=54, la marge d'erreur varie entre 10,0% et 13,3%, 19 fois sur 20; 1997, N=53, la marge d'erreur varie entre 8,5% et 13,5%, 19 fois sur 20.

[472] 1993, N=4, les marges d'erreur sont de 42,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=29, la marge d'erreur varie entre 6,6% et 12,6%, 19 fois sur 20.

[473] 1993, N=20, la marge d'erreur varie entre 13,2% et 21,5%, 19 fois sur 20; 1997, N=25, la marge d'erreur varie entre 15,7% et 16,7%, 19 fois sur 20.

Tableau 14[474]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à ce que devrait être l'accès aux services d'avortement, chez les Québécois catholiques et sans religion, en 2000, 2004 et 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Comment devrait être l'accès aux services d'avortement?*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[475]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[476]**	**Sans religion (type 3)[477]**
2000	**Très facile**	11,8 (17)	13,9 (52)	20,8 (37)	40,5 (32)	39,4 (28)
	Assez facile	40,3 (58)	55,2 (207)	62,4 (111)	45,6 (36)	45,1 (32)
	Assez difficile	22,9 (33)	18,9 (71)	11,8 (21)	8,9 (7)	11,3 (7)
	Très difficile	17,4 (25)	5,9 (22)	1,1 (2)	3,8 (3)	1,4 (1)
2004	**Très facile**	2,7 (2)	9,3 (21)	19,6 (30)	32,5 (13)	28,4 (20)
	Assez facile	52,7 (39)	63,5 (147)	66,7 (102)	65,0 (26)	56,3 (40)
	Assez difficile	20,3 (15)	13,3 (30)	12,4 (19)	0,0 (0)	8,5 (6)
	Très difficile	13,5 (10)	7,6 (17)	0,0 (0)	0,0 (0)	2,8 (2)
2006	**Très facile**	8,9 (9)	7,9 (21)	12,4 (20)	30,8 (20)	24,2 (24)
	Assez facile	42,6 (43)	64,8 (173)	69,6 (112)	50,8 (33)	59,6 (59)
	Assez difficile	19,8 (20)	18,4 (49)	13 (21)	12,3 (89)	5,1 (5)
	Très difficile	10,9 (11)	2,6 (7)	1,9 (7)	1,5 (1)	4 (4)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 2000, 2004 et 2006

[474] « Pensez-vous que ce DEVRAIT être très facile pour une femme d'avoir un avortement, assez facile, assez difficile ou très difficile? ».

[475] 2000, N=144, la marge d'erreur varie entre 5,3% et 8,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=74, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 11,4%, 19 fois sur 20; 2006, N=101, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 9,6%, 19 fois sur 20.

[476] 2000, N=79, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 11,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=40, la marge d'erreur varie entre 14,5% et 14,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=65, la marge d'erreur varie entre 3,0% et 12,2%, 19 fois sur 20.

[477] 2000, N=70, la marge d'erreur varie entre 2,8% et 11,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=71, la marge d'erreur varie entre 3,8% et 11,5%, 19 fois sur 20; 2006, N=99, la marge d'erreur varie entre 1,3% et 9,7%, 19 fois sur 20.

Tableau 15[478]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que les homosexuels puissent se marier légalement, chez les catholiques et les sans religion québécois, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Les homosexuels devraient-ils pouvoir se marier légalement?*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[479]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[480]	Sans religion (type 3)[481]
1993	Fortement d'accord	12,8 (24)	8,9 (15)	15,4 (6)	15,4 (2)	19,4 (14)
	Plutôt d'accord	23,5 (44)	37,5 (63)	28,2 (11)	46,2 (6)	31,9 (23)
	Plutôt en désaccord	15,5 (29)	17,3 (29)	17,9 (7)	7,7 (1)	18,1 (13)
	Fortement en désaccord	35,3 (66)	26,2 (44)	17,9 (7)	15,4 (2)	16,7 (12)
1997	Fortement d'accord	6,3 (5)	11,1 (20)	12,2 (9)	16,7 (7)	22,2 (6)
	Plutôt d'accord	26,6 (21)	37,2 (67)	39,2 (29)	35,7 (15)	44,4 (12)
	Plutôt en désaccord	15,2 (12)	23,3 (42)	17,6 (13)	14,3 (6)	7,4 (2)
	Fortement en désaccord	44,3 (35)	18,9 (34)	10,8 (8)	26,2 (11)	22,2 (6)
2000	Fortement d'accord	11,8 (25)	20 (101)	26,2 (61)	29,3 (29)	30,8 (24)
	Plutôt d'accord	19,9 (42)	33,9 (171)	39,1 (91)	40,4 (40)	39,7 (31)
	Plutôt en désaccord	14,2 (30)	13,9 (70)	12 (28)	6,1 (6)	15,4 (12)
	Fortement en désaccord	43,1 (91)	24 (121)	13,7 (32)	16,2 (16)	11,5 (9)
2004	Fortement d'accord	17,8 (13)	23,8 (57)	30,1 (46)	42,5 (17)	49,3 (35)
	Plutôt d'accord	21,9 (16)	30,0 (63)	41,2 (63)	32,5 (13)	29,6 (21)
	Plutôt en désaccord	17,8 (13)	13,5 (30)	13,1 (20)	7,5 (3)	8,5 (6)
	Fortement en désaccord	34,2 (25)	27,4 (61)	9,8 (15)	10,0 (4)	9,9 (7)
2006	Fortement d'accord	18 (18)	27,3 (73)	26,1 (42)	53,1 (34)	46,5 (46)
	Plutôt d'accord	22 (22)	36 (96)	42,9 (69)	25 (16)	34,3 (34)
	Plutôt en désaccord	18 (18)	9,4 (25)	14,9 (24)	1,6 (1)	5,1 (5)
	Fortement en désaccord	37 (37)	21,3 (57)	11,8 (19)	14,1 (9)	10,1 (10)
2008	Fortement d'accord	19,1 (13)	31,5 (57)	44,7 (71)	45,5 (25)	59,3 (45)
	Plutôt d'accord	20,6 (14)	39,2 (71)	34 (54)	43,6 (24)	28,3 (21)
	Plutôt en désaccord	13,2 (9)	11,6 (21)	9,4 (15)	5,5 (3)	3,4 (3)
	Fortement en désaccord	36,8 (25)	12,7 (23)	8,8 (14)	3,6 (2)	0,7 (1)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2006, 2008

[478] Avant 2000, « On devrait accorder aux couples homosexuels le droit de se marier légalement », après 2000, « On devrait accorder aux couples homosexuels le droit de se marier légalement ».

[479] 1993, N=187, la marge d'erreur varie entre 4,8% et 6,9%, 19 fois sur 20; 1997, N=79, la marge d'erreur varie entre 5,4% et 11,0%, 19 fois sur 20; 2000, N=211, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 6,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=73, la marge d'erreur varie entre 8,8% et 10,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=100, la marge d'erreur varie entre 7,5% et 9,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=68, la marge d'erreur varie entre 8,6% et 11,5%, 19 fois sur 20.

[480] 1993, N=13, la marge d'erreur varie entre 14,5% et 27,1%, 19 fois sur 20; 1997, N=42, la marge d'erreur varie entre 11,3% et 14,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=99, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 9,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=40, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 15,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=64, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 12,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=55, la marge d'erreur varie entre 5,1% et 13,2%, 19 fois sur 20.

[481] 1993, N=72, la marge d'erreur varie entre 8,6% et 10,8%, 19 fois sur 20; 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 9,9% et 18,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=78, la marge d'erreur varie entre 7,1% et 10,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=71, la marge d'erreur varie entre 7,0% et 11,6%, 19 fois sur 20; 2006, N=99, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 9,8%, 19 fois sur 20; 2008, N=76, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 11,1%, 19 fois sur 20.

D'ailleurs, lorsque l'on demande aux Québécois de se prononcer sur le sentiment (sur 100 points) qu'ils éprouvent pour a) les minorités raciales, b) les autochtones, c) les féministes et d) les homosexuels (**tableau 16**), le type 3 se trouve systématiquement à apprécier davantage, de 1993 à 2008, tous ces groupes minoritaires. Plus encore, un écart considérable se creuse sur ces questions entre tous les catholiques (types 1 et 2), d'une part, et les « sans-religions » (type 3), d'autre part. Si en matière de rapports de genre, de conception de la famille ou de l'avortement les types 2 et 3 semblaient adopter des valeurs plus ou moins équivalentes, voire même que le type 2 semblait plus libéral que le type 3, une distance cette fois considérable se creuse entre eux lorsqu'est posée la question des groupes minoritaires : l'écart des sentiments moyens à l'égard des « minorités raciales » oscille, entre 1993 et 2008, entre 4 pts en 2006 et 14 pts en 1993, et se trouve généralement supérieur à 10 pts.

Tableau 16[482]

Moyennes des sentiments à l'égard de certains groupes sociaux, en fonction de la religiosité subjective, chez les catholiques, au Québec, de 1993 à 2008, sur 100 points, (n)						
Années d'enquête	*Groupes sociaux*	*Religiosité subjective*				
		Très importante (type 1)	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)	Sans religion (type 3)
1993	Minorités raciales	63,4715 (153)	62,5075 (143)	66,2307 (37)	61,5615 (10)	75,9844 (69)
	Autochtones	46,9186 152	42,4965 (144)	44,4495 (38)	55,6263 (11)	63,4493 (69)
	Féministes	46,8135 (154)	50,5104 (143)	50,2008 (37)	47,4966 (10)	57,9137 (70)
	Homosexuels	44,3249 (154)	53,609 (143)	56,592 (37)	53,7505 (8)	56,3503 (66)
1997	Minorités raciales	49,192 (140)	55,5578 (295)	52,2329 (151)	53,9848 (70)	61,7859 (63)
	Autochtones	50,2665 (141)	47,7708 (293)	45,2607 (153)	44,1667 (71)	58,7169 (62)
	Féministes	43,9144 (142)	44,2513 (293)	45,7571 (151)	43,5878 (71)	49,4425 (62)
	Homosexuels	37,6386 (141)	50,2618 (295)	50,7057 (151)	48,7424 (72)	54,115 (62)
2004	Minorités raciales	58,0543 (76)	57,8123 (227)	61,47 (157)	63,1299 (42)	71,7601 (77)
	Autochtones	55,4286 (77)	56,2039 (226)	52,542 (156)	52,0921 (44)	64,2891 (75)
	Féministes	54,6541 (80)	55,488 (228)	56,2007 (158)	56,8481 (43)	64,1539 (74)
	Homosexuels	48,3582 (77)	54,3317 (227)	62,4014 (157)	66,5316 (41)	73,1861 (76)
2006	Minorités raciales	60,858 (102)	60,3763 (268)	63,75 (165)	67,2143 (64)	71,6768 (99)
	Autochtones	63,411 (104)	60,2692 (268)	58,041 (160)	60,3393 (63)	71,2353 (99)
	Féministes	55,5476 (103)	54,0321 (269)	57,9648 (161)	60,9474 (64)	65,2222 (99)
	Homosexuels	53,0795 (103)	58,6172 (269)	61,6525 (161)	72,1441 (64)	69,1677 (101)
2008	Minorités raciales	55,4833 (71)	64,107 (181)	65,5537 (161)	66,699 (57)	76,1095 (77)
	Autochtones	59,2857 (69)	64,9417 (83)	61,0432 (160)	59,75 (56)	71,0853 (75)
	Féministes	57,685 (69)	61,6587 (183)	62,1212 (160)	61,1538 (56)	68,2148 (79)
	Homosexuels	53,7623 (70)	64,2569 (184)	69,3792 (160)	69,0291 (56)	79,1259 (77)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2004, 2006, 2008

[482] Par exemple, et la formule est reprise pour tous les groupes, « Que pensez-vous des autochtones? L'échelle va de 0 à 100, où 0 veut dire que vous n'aimez pas du tout ce groupe, et 100 veut dire que vous l'aimez vraiment beaucoup. »

Cette distance semble toutefois se résorber lorsqu'est demandé aux Québécois de juger, sur 10 points, le degré de légitimité (« justifiable ») qu'ils accordent aux comportements de « l'homosexualité », de la « prostitution », de « l'avortement », du « divorce », de « l'euthanasie » et du « suicide » (**tableau 17**). Encore une fois toutefois, un écart considérable existe entre les types 2 et 3 sur la question de l'homosexualité. Autrement, le degré d'intégration au catholicisme comme indicateur de la libéralité des mœurs demeure la tendance forte, alors que le type 3 se montre considérablement plus libéral que les autres types en 1990[483].

Tableau 17[484]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de la moyenne du degré de légitimité (justifiable) accordé à certains comportements, sur 10 points, chez les Québécois catholiques et sans religion, au Québec, de 1990 à 2006, (n)						
Années d'enquête	***Comportements justifiables***	***Importance accordée à la religion***				
		Très importante (type 1)	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)**	**Sans religion (type 3)**
1990	**Homosexualité**	3,3774 (103)	4,7811 (129)	5,5287 (83)	4,5899 (20)	6,5 (42)
	Prostitution	2,5339 (104)	3,6084 (129)	3,2398 (82)	4,246 (21)	5,1578 (45)
	Avortement	4,2452 (105)	5,2614 (131)	5,4217 (79)	5,6773 (19)	6,6909 (44)
	Divorce	4,574 (103)	5,7649 (132)	6,1698 (82)	6,4797 (20)	6,9948 (44)
	Euthanasie	3,5359 (103)	5,1246 (131)	6,0916 (81)	6,1068 (21)	6,2329 (44)
	Suicide	2,0095 (103)	3,1302 (131)	3,3958 (81)	3,7403 (21)	4,2628 (46)
2000	**Homosexualité**	5,2957 (86)	5,9479 (137)	6,6506 (115)	5,918 (31)	7,3895 (51)
	Prostitution	3,2094 (89)	4,0905 (139)	4,7422 (117)	4,9797 (32)	4,8531 (49)
	Avortement	4,0294 (89)	4,8769 (140)	6,0886 (118)	6,378 (31)	6,6644 (50)
	Divorce	5,5412 (90)	6,0192 (140)	6,6203 (117)	7,1726 (33)	7,2512 (51)
	Euthanasie	5,1397 (88)	6,1164 (139)	7,211 (114)	7,2669 (31)	8,0201 (51)
	Suicide	2,6983 (86)	3,0431 (137)	3,672 (115)	3,49 (31)	4,1049 (50)
2006	**Homosexualité**	5,3007 (65)	6,5899 (126)	7,3711 (91)	6,5719 (49)	--
	Prostitution	2,6704 (67)	3,29 (129)	4,2333 (94)	4,9391 (49)	--
	Avortement	3,6728 (67)	4,9185 (130)	5,8699 (96)	6,738 (53)	--
	Divorce	4,9673 (65)	5,8152 (129)	6,4765 (98)	6,75 (51)	--
	Euthanasie	4,8895 (66)	6,376 (131)	6,8729 (97)	7,229 (52)	--
	Suicide	2,2107 (62)	3,3108 (127)	3,1802 (97)	4,7029 (51)	--

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000 et 2006

On notera que ces valeurs plus libérales croissent généralement au Québec depuis la Révolution tranquille (**annexe 3, graphiques 1, 2, 3**), ce qui semble correspondre à l'ascension, nous le disions, de nouvelles générations toujours moins intégrées au

[483] C'est toutefois encore quant à la question de l'homosexualité que l'écart le plus considérable se creuse entre les Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion et les « sans-religions », en 1990 et 2000.

[484] « Pourriez-vous me dire pour chacun des énoncés suivants si cela vous apparaît justifié en tout temps (10), jamais justifié (0), ou quelque part entre ces deux énoncés. »

catholicisme[485]. Soulignons toutefois que des différences politiques notables se présentent dans les catégories intermédiaires de l'importance accordée à la religion quant aux questions des groupes minoritaires (**tableau 16**), ces dernières y étant tantôt plus favorables, tantôt moins, que le type 2. Si le faible nombre de cas y est pour quelque chose, on peut aussi se demander si le rapport au catholicisme, ou « tendance lourde », informe de manière moins dirigée le rapport aux groupes minoritaires. Cela étant dit, dans tous les cas, l'étude des trois types les plus religieusement contrastés permet d'observer des différences religio-politiques considérables. Le tableau suivant (**tableau 17**) souligne par ailleurs l'existence d'une relation de significativité et d'une force d'association (variable) entre certaines des variables présentées plus haut. Le tableau confirme que la « tendance lourde » que nous observons dans les tableaux de fréquence s'applique effectivement à l'ensemble de nos cinq valeurs religieuses principales en ce qui a trait aux variables sur le mariage légal homosexuel, l'avortement et l'affirmation posant que « les choses iraient mieux dans la société si les femmes restaient à la maison avec leurs enfants ». La force de la relation est toutefois plus faible entre ces variables et la variable de l'appartenance confessionnelle (catholique ou sans religion).

[485] Répétons le, nous entendons par intégration au catholicisme une certaine correspondance valorielle entre le degré de pratique religieuse et les valeurs traditionnelles de l'Église catholique.

Tableau 18

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables portant sur la moralité, chez les Québécois catholiques, de 1993 à 2008

Variable dépendante[486]	*Variables indépendantes*	1993	1997	2000	2004	2006	2008
Importance accordée à la religion	**Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant que les femmes devraient rester à la maison afin d'élever les enfants**	0,469*	--	0,255*	0,291*	0,263*	0,344*
	Rapport aux conditions d'acceptabilité de l'avortement	0,356*	0,213[ND]	-0,366*	-0,470*	-0,307*	-0,366*
	Rapport, en degrés, à l'idée d'une légalisation du mariage homosexuel	-0,165**	-0,251*	-0,315*	-0,305*	-0,279*	-0,324*

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables portant sur la moralité, chez les Québécois, de 1993 à 2008

Variable dépendante[487]	*Variables indépendantes*	1993	1997	2000	2004	2006	2008
Appartenance confessionnelle (catholique ou sans religion)	**Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant que les femmes devraient rester à la maison afin d'élever les enfants**	0,150*	--	0,152*	0,098**	0,145*	0,132**
	Rapport aux conditions d'acceptabilité de l'avortement	0,056	0,087	0,161*	0,144**	0,163*	0,168*
	Rapport, en degrés, à l'idée d'une légalisation du mariage homosexuel	0,085	0,118	0,096**	0,176*	0,162*	0,207*

*alpha $\leq$ 99%, **alpha $\leq$ 95%
Sources : 1993, 1997, 2000, 2004, 2006, 2008 (ÉÉC)

[486] La mesure d'association gamma est employée ici (deux variables ordinales).
[487] La mesure d'association V de Cramer est employée ici (variable nominale et variable ordinale).

Ainsi, en sus du rapport aux variables religieuses plus classiques, il nous semble possible d'avancer que le type 1 présente des valeurs plus conservatrices, tandis que les types 2 et 3 présentent des valeurs libérales souvent semblables, bien que le type 3 se montre habituellement plus libéral que le type 2. Toutefois, on constate un écart sensiblement plus élevé entre les types 2 et 3 quant aux sentiments à l'égard de certains groupes minoritaires, nommément les homosexuels, les autochtones et les minorités raciales. Des tests ultérieurs devraient toutefois être faits sur cette question afin de mesurer la véritable significativité et portée de ces apparentes différences.

3.3.5 Croisements religio-politiques : rapport à l'altérité culturelle

Poursuivons dans la voie du rapport religieux aux groupes minoritaires, cette fois en relation aux groupes culturels immigrants. Le rapport au catholicisme (« tendance lourde ») et « l'importance accordée à la religion » informeraient-ils le rapport à l'altérité culturelle? Si la question des mœurs se trouve plus naturellement associée à la « tendance lourde » de l'intégration au catholicisme puisqu'elle touche directement aux catégories morales, la question de l'altérité culturelle s'approche d'une question plus politique, ou nationale. De 1993 à 2008, à l'affirmation voulant qu'« un trop grand nombre de récents immigrants ne veulent tout simplement pas s'intégrer à la société canadienne », on constate au moins deux tendances (**tableau 19**). D'une part, il semble en 1993[488] que la relation entre intégration au catholicisme et comportement politique demeure valide, bien que moins claire que pour les variables de la « moralité », alors que 24,4% des Québécois du type 1, 16,7% des Québécois du type 2 et 5,1% des Québécois du type 3 se disent « fortement d'accord ». D'autre part, on ne peut manquer de constater l'écart sensible entre le type 2 et le type 3 à cette affirmation, l'écart pour la réponse « fortement d'accord » s'élevant à hauteur de 11,6% en 1993 et de 17,5% en 1997. D'ailleurs, on peut se demander si ces écarts entre les types 2 et 3 ne correspondent en fait pas davantage à un écart distinctif entre catholiques, d'une part, et sans-religion, d'autre part, comme nous le notions plus tôt à l'égard des groupes minoritaires (**tableau 16**). Nous y reviendrons.

[488] Notons toutefois que la question du rapport à la religion y est posée autrement : « In your life, would you say God is very important, somewhat important, not very important or not important at all? » (Traduction pas disponible). Évidemment, cette question pose bien moins le rapport à l'Église que celui vis-à-vis de Dieu.

Tableau 19[489]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que trop d'immigrants ne souhaitent pas s'intégrer à la société, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Trop d'immigrants ne souhaitent pas s'intégrer*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[490]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[491]**	**Sans religion (type 3)[492]**
1993	**Fortement d'accord**	24,4 (21)	18,5 (17)	18,5 (5)	16,7 (1)	5,1 (2)
	Quelque peu d'accord	41,9 (36)	47,8 (44)	48,1 (13)	33,3 (2)	20,5 (8)
	Quelque peu en désaccord	22,1 (19)	19,6 (18)	29,6 (8)	16,7 (1)	53,8 (21)
	Fortement en désaccord	1,2 (1)	4,3 (4)	0 (0)	0 (0)	5,1 (2)
	Ne sait pas	10,5 (9)	9,8 (9)	3,7 (1)	33,3 (2)	15,4 (6)
1997	**Fortement d'accord**	16,9 (13)	21,2 (38)	25 (18)	28,6 (12)	11,1 (3)
	Quelque peu d'accord	41,6 (32)	39,7 (71)	40,3 (29)	35,7 (15)	18,5 (5)
	Quelque peu en désaccord	20,8 (16)	25,7 (46)	15,3 (11)	21,4 (9)	44,4 (12)
	Fortement en désaccord	6,5 (5)	1,7 (3)	4,2 (3)	4,8 (2)	11,1 (3)
	Ne sait pas	14,3 (11)	11,7 (21)	15,3 (11)	9,5 (4)	14,8 (4)
2000	**Fortement d'accord**	18 (11)	14,2 (30)	18,2 (16)	11,4 (4)	12,1 (4)
	Quelque peu d'accord	44,3 (27)	30,8 (65)	30,7 (27)	25,7 (9)	21,2 (7)
	Quelque peu en désaccord	14,8 (9)	31,3 (66)	29,5 (26)	34,3 (12)	57,6 (19)
	Fortement en désaccord	4,9 (3)	3,8 (8)	6,8 (6)	2,9 (1)	6,1 (2)
	Ne sait pas	18 (11)	19,9 (42)	14,8 (13)	25,7 (88)	3 (1)
2004	**Fortement d'accord**	23,3 (10)	18,1 (21)	21,2 (18)	19,2 (5)	14,7 (5)
	Quelque peu d'accord	32,6 (14)	39,7 (46)	40 (34)	42,3 (11)	32,4 (11)
	Quelque peu en désaccord	27,9 (12)	25 (29)	21,2 (18)	30,8 (8)	35,3 (12)
	Fortement en désaccord	2,3 (1)	6 (7)	4,7 (7)	3,8 (1)	5,9 (2)

[489] « Un trop grand nombre de récents immigrants ne veulent tout simplement pas s'intégrer à la société canadienne ».

[490] 1993, N=86, la marge d'erreur varie entre 2,3% et 10,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=77, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 11,0%, 19 fois sur 20; 2000, N=61, la marge d'erreur varie entre 5,4% et 12,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=43, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 14,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=31, la marge d'erreur varie entre 6,2% et 17,6%, 19 fois sur 20.

[491] 1993, N=6, la marge d'erreur varie entre 30,0% et 37,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=42, la marge d'erreur varie entre 6,5% et 14,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=35, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 15,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=26, la marge d'erreur varie entre 7,4% et 19,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 17,3%, 19 fois sur 20.

[492] 1993, N=39, la marge d'erreur varie entre 6,9% et 15,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 11,9% et 18,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=33, la marge d'erreur varie entre 5,8% et 16,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=34, la marge d'erreur varie entre 7,9% et 16,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=48, la marge d'erreur varie entre 7,2% et 14,0%, 19 fois sur 20.

	Ne sait pas	9,3 (4)	9,5 (11)	12,9 (11)	0 (0)	11,8 (4)
2008	**Fortement d'accord**	16,1 (5)	23,1 (18)	18,6 (13)	15,6 (5)	9,6 (5)
	Quelque peu d'accord	48,4 (15)	32,1 (25)	31,4 (22)	46,9 (18)	17 (8)
	Quelque peu en désaccord	19,4 (6)	28,2 (22)	37,1 (26)	25 (8)	56,4 (25)
	Fortement en désaccord	3,2 (1)	5,1 (4)	7,1 (5)	3,1 (1)	10,6 (5)
	Ne sait pas	12,9 (4)	10,3 (8)	5,7 (4)	6,3 (2)	6,4 (3)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2008

En outre, cette différence entre le type 2 et le type 3 se montre davantage à voir si l'on additionne les catégories « fortement d'accord » et « quelque peu d'accord » de l'affirmation voulant qu'« un trop grand nombre de récents immigrants ne veulent tout simplement pas s'intégrer à la société canadienne ». En 1993, 66,3% des Québécois du type 1, 50,0% du type 2 et 25,6% du type 3 étaient « fortement d'accord » et « quelque peu d'accord » à l'affirmation voulant qu'« un trop grand nombre de récents immigrants ne veulent tout simplement pas s'intégrer à la société canadienne ». Encore 1997, ils étaient respectivement, 58,5% du type 1, 64,3% du type 2 et 29,6% du type 3 à être « fortement d'accord » et « quelque peu d'accord » avec cette affirmation. Ces différences entre catholiques et sans-religions se montrent également à voir en 2004, 2006 et 2008. À la question s'interrogeant sur ce qui devrait être fait pour les minorités raciales au Québec[493] (**annexe 5, tableau 1**), c'est le type 3 qui souhaite plus, hormis en 2000, que davantage soit fait pour les « minorités raciales ». Un constat analogue peut être tiré à partir des réponses à l'affirmation voulant qu'il faille s'occuper des Canadiens nés au pays avant de s'occuper des autres[494] (**annexe 5, tableau 2**) et à la question sur la quantité relative d'immigrants que devrait recevoir le Canada[495] (**annexe 5, tableau 3**). Signalons toutefois que les pourcentages varient considérablement d'une année à l'autre, et que la relation entre l'intégration au catholicisme et l'altérité culturelle est moins marquée que l'intégration au catholicisme et les variables des mœurs. Malgré tout, règle générale, il semble que les Québécois du type 3 soient plus favorables à l'immigration, ou à l'altérité culturelle que ceux des types 1 et 2, voire même qu'existe un saut qualitatif entre les Québécois du type 2 et les Québécois du type 3 quant aux immigrants et aux

[493] « Que devrait-on faire pour les minorités raciales? Beaucoup plus, un peu plus, ni plus ni moins, un peu moins ou beaucoup moins? » ÉÉC 1997.
[494] « On devrait d'abord s'occuper de ceux (celles) qui sont né(e)s au Canada et ensuite des autres » ÉÉ 1997.
[495] « Croyez-vous que le Canada devrait admettre plus d'immigrants, moins d'immigrants, ou à peu près le même nombre que présentement? » ÉÉC 1997.

groupes minoritaires. Si les Québécois du type 2 semblent plus favorables aux immigrants et aux groupes minoritaires que ceux du type 1, un écart plus grand sépare les types 2 et 3, pourtant proches au plan religieux, exception faite de l'appartenance déclarée au catholicisme.

C'est cette même tendance que semblent signifier les réponses aux questions plus larges sur l'appréciation globale des changements normatifs au sein de la société québécoise, où la question de la nouveauté ou du changement normatif pourrait se coupler à la question de l'altérité : l'appréciation de la nouveauté, entendue largement, serait alors inversement proportionnelle au degré d'intégration au catholicisme. En 1997, à l'affirmation voulant qu'il faille être tolérant vis-à-vis de ceux qui choisissent leurs propres standards de vie, 10,3% des Québécois du type 1 se sont dits « fortement d'accord ». Le pourcentage s'élève ensuite à 20,9% chez le type 2 et à 29,6% chez le type 3 (**tableau 20**). On retrouve un phénomène semblable en 2000, sauf que cette fois, l'écart se creuse davantage entre les Québécois du type 2 et du type 3, respectivement « fortement d'accord » à hauteur de 23,5% et de 45,5%.

Tableau 20[496]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de l'affirmation voulant qu'il faille être tolérant envers les gens qui choisissent leurs standards de vie, chez les Québécois catholiques et sans religion, en 1997 et en 2000, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Il faut être tolérant envers ceux qui choisissent leurs standards de vie*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[497]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[498]**	**Sans religion (type 3)[499]**
1997	**Fortement d'accord**	10,3(8)	15 (27)	12 (9)	20,9 (9)	29,6 (8)
	D'accord	53,8 (42)	52,8 (95)	50,7 (38)	37,2 (16)	48,1 (13)
	En désaccord	19,2 (15)	24,4 (44)	22,7 (17)	30,2 (13)	14,8 (4)
	Fortement en désaccord	7,7 (6)	5,6 (10)	9,3 (7)	7 (3)	7,4 (2)
	Incertain	9 (7)	2,2 (4)	5,3 (4)	4,7 (2)	0 (0)
2000	**Fortement d'accord**	17,7 (11)	9 (19)	22,5 (20)	23,5 (8)	45,5 (15)
	D'accord	64,5 (40)	53,1 (112)	51,7 (46)	61,8 (21)	42,4 (14)
	En désaccord	11,3(7)	24,6 (52)	16,9 (15)	11,8 (4)	3 (1)
	Fortement en désaccord	0 (0)	7,6 (16)	6,7 (6)	0 (0)	6,1 (2)
	Incertain	6,5 (4)	5,7 (12)	2,2 (2)	2,9 (1)	3 (1)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1997 et 2000

Également, à l'affirmation voulant que « les nouveaux modes de vie contribuent à l'effondrement de la société » le type 2 se trouve à répondre systématiquement davantage « fortement d'accord » (sauf en 1997) et « fortement en désaccord » que les autres types (sauf en 2008) (**annexe 5, tableau 4**). Surtout, à l'affirmation voulant que « le monde évolue continuellement et qu'il faille en conséquence ajuster notre conception de la moralité » (**tableau 21**), si l'on constate qu'une intégration moindre au catholicisme favorise toujours davantage une réponse fortement affirmative (« fortement d'accord »), on note également un écart considérable entre les Québécois du type 2 et les Québécois du type 3. Si cette différence diminue en 2004 (34,6% vs. 35,3%), elle se trouve alors reproduite entre les Québécois catholiques n'accordant « pas très d'importance » à religion et les Québécois du type 2 (10,5% vs. 34,6%).

[496] « On devrait être plus tolérant envers les personnes qui vivent selon leurs propres valeurs, même si elles sont très différentes des nôtres ».

[497] 1997, N=78, la marge d'erreur varie entre 5,9% et 11,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=62, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 11,9%, 19 fois sur 20.

[498] 1997, N=43, la marge d'erreur varie entre 6,3% et 14,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=34, la marge d'erreur varie entre 9,7% et 16,3%, 19 fois sur 20.

[499] 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 9,9% et 18,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=33, la marge d'erreur varie entre 5,2% et 17,0%, 19 fois sur 20.

Tableau 21[500]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que le monde évolue continuellement et qu'il faut ajuster en conséquence notre conception de la moralité, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1997 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Il faut ajuster notre conception de la moralité*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[501]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[502]**	**Sans religion (type 3)[503]**
1997	**Fortement d'accord**	15,6 (12)	17,8 (32)	25,3 (19)	29,3 (12)	39,3 (11)
	D'accord	39 (30)	53,9 (97)	57,3 (43)	51,2 (21)	42,9 (12)
	En désaccord	26 (20)	17,2 (31)	14,7 (11)	17,1 (7)	14,3 (4)
	Fortement en désaccord	14,3 (11)	5 (9)	1,3 (1)	2,4 (1)	0 (0)
2000	**Fortement d'accord**	13,1 (8)	11,1 (23)	18 (16)	15,2 (5)	28,1 (9)
	D'accord	44,3 (27)	52,9 (110)	61,8 (55)	69,7 (23)	40,6 (13)
	En désaccord	26,2 (16)	22,1 (46)	15,7 (14)	9,1 (3)	21,9 (7)
	Fortement en désaccord	14,8 (9)	9,1 (19)	3,4 (3)	3 (1)	3,1 (1)
2004	**Fortement d'accord**	11,9 (5)	14,5 (17)	10,5 (9)	34,6 (9)	35,3 (12)
	D'accord	38,1 (16)	56,4 (66)	70,9 (61)	46,2 (12)	35,3 (12)
	En désaccord	31 (13)	23,9 (28)	9,3 (8)	7,7 (2)	14,7 (5)
	Fortement en désaccord	11,9 (5)	4,3 (5)	7 (6)	11,5 (3)	11,8 (4)
2008	**Fortement d'accord**	19,4 (6)	16,7 (13)	15,7 (11)	15,6 (5)	24,5 (12)
	D'accord	38,7 (12)	64,1 (50)	55,7 (39)	62,5 (20)	63,8 (31)
	En désaccord	22,6 (7)	12,8 (10)	20 (14)	18,8 (6)	7,4 (4)
	Fortement en désaccord	6,5 (2)	3,8 (3)	1,4 (1)	3,1 (2)	4,3 (2)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1997, 2000, 2004 et 2008

Ainsi, il semble que les types 1 et 2 soient plus réticents à l'altérité culturelle et à la nouveauté que le type 3. Si la « tendance lourde » se confirme sur le plan des valeurs morales, on note toutefois des variations plus fortes entre nos types et entre nos cinq valeurs religieuses pour les variables du rapport à l'altérité culturelle et au changement social. Tel que l'indique par ailleurs le **tableau 22**, la significativité et la force de la relation entre les variables religieuses et les précédentes variables politiques sont autrement plus faible qu'avec les variables portant sur la moralité. D'ailleurs, si la « tendance lourde » semble s'appliquer (certes plus faiblement) à la question portant sur le changement social, il semble en être tout autrement avec les relations portant sur

[500] « Le monde évolue continuellement et qu'il faille en conséquence ajuster notre conception de la moralité ».

[501] 1997, N=77, la marge d'erreur varie entre 7,8% et 10,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=61, la marge d'erreur varie entre 8,5% et 12,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=42, la marge d'erreur varie entre 9,5% et 14,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=31, la marge d'erreur varie entre 9,0% et 17,2%, 19 fois sur 20.

[502] 1997, N=41, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 15,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=33, la marge d'erreur varie entre 5,8% et 15,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=26, la marge d'erreur varie entre 10,3% et 19,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 16,8%, 19 fois sur 20.

[503] 1997, N=28, la marge d'erreur varie entre 13,0% et 18,3%, 19 fois sur 20; 200, N=32, la marge d'erreur varie entre 6,0% et 17,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=34, la marge d'erreur varie entre 10,8% et 16,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=49, la marge d'erreur varie entre 5,8% et 13,5%, 19 fois sur 20.

l'altérité culturelle et l'importance accordée à la religion, rarement significatives. Autrement dit, la « tendance lourde » semble plus probante afin d'expliquer les rapports aux valeurs morales qu'aux valeurs portant sur l'altérité culturelle, bien que pour le changement social, les relations demeurent significatives, bien que plus faiblement. Ainsi, toute généralisation, à l'ensemble de la population, portant sur les rapports entre l'importance accordée à la religion et l'altérité culturelle, est à nuancer fortement. Cela dit, lorsque l'on observe que nos rapports typés et contrastés au catholicisme, on observe des différences fortes entre les types 2 et 3. C'est en outre ce que semble également indiquer le **tableau 22**, où cette fois les relations entre les variables de l'appartenance religieuse (catholique ou sans religion) et celles de l'altérité culturelle sont significatives, tandis que les relations portant sur le changement social sont moins fortes. Ainsi, si au sein des Québécois se déclarant catholiques l'importance accordée à la religion affecte peu le rapport à l'altérité culturelle, le fait de se dire catholique ou sans religion, plus généralement, différencie le rapport à l'altérité culturelle. L'identification au catholicisme, même minimaliste, affecterait ainsi distinctivement au plan des valeurs. À ce titre, le type 3 se trouve, certes plus libéral au plan des mœurs, mais également considérablement plus favorable au changement social et surtout, à l'altérité culturelle.

Tableau 22

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables portant sur l'altérité culturelle et le changement social, chez les Québécois catholiques, de 1993 à 2008							
Variable dépendante	*Variables indépendantes*	1993	1997	2000	2004	2006	2008
Importance accordée à la religion	Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant que trop d'immigrants ne souhaitent pas s'intégrer à la société canadienne	0,086	-0,109	0,113	-0,12	--	0,077[ND]
	Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant qu'il faille être tolérant à l'égard de ceux qui choisissent leurs propres standards de vie	--	0,021	-0,073*	--	--	--
	Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant que le monde change et qu'il faille adapter nos conceptions de la moralité	--	-0,254*	-0,255*	-0,238*	--	0,002[ND]
Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables portant sur l'altérité culturelle et le changement social, chez les Québécois, de 1993 à 2008							
Variable dépendante	*Variables indépendantes*	1993	1997	2000	2004	2006	2008
Appartenance confessionnelle (catholique ou sans religion)	Rapport à l'affirmation voulant que trop d'immigrants ne souhaitent pas s'intégrer à la société canadienne	0,209*	0,199*	0,147	0,09	--	0,262*
	Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant qu'il faille être tolérant à l'égard de ceux qui choisissent leurs propres standards de vie	--	0,11	0,236*	--	--	--
	Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant que le monde change et qu'il faille adapter nos conceptions de la moralité	--	0,132	0,132[ND]	0,196*	--	0,122
	*alpha ≤ 99%, **alpha ≤ 95% Sources : 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008 (ÉÉC)						

3.6 Croisements religio-politiques : rapport à la participation politique

Qu'en est-il maintenant de la participation politique des Québécois? Peut-on penser que le degré de politisation sera inversement proportionnel à l'intégration au catholicisme, héritage d'un catholicisme traditionnel porteur d'une conception plus sociologique de la nation? Ce faisant, le type 3 sera-t-il le plus politisé que de nos deux types de rapport à la religion?

De fait, il semble que moins l'on « accorde d'importance à la religion », et plus la participation politique est élevée. Que ce soit l'intérêt manifesté à l'endroit de la politique[504] (**annexe 1, tableau 6**), la participation (« l'a fait ») ou la volonté de participer (« le ferait ») à la « signature d'une pétition »[505] (**annexe 6, tableau 2**), à une « manifestation autorisée » (**tableau 23**) ou à une « grève illégale » (**annexe 6, tableau 4**), le degré de pratique politique est inversement proportionnel à la « tendance lourde » de l'intégration au catholicisme et ce, de manière graduelle, sans les grands écarts entre type 2 et type 3 que l'on semblait voir dans les cas d'altérité culturelle. Par exemple, respectivement 19,0%, 35,0% et 36,8% des types 1, 2 et 3 avaient en 1990 déjà participé à une « manifestation autorisée ». On constate la même tendance en 2000, alors que respectivement 17,2%, 25,0% et 50,8% des types 1, 2 et 3 avaient déjà participé à une « manifestation autorisée ».

---

[504] « Dans quelle mesure êtes-vous intéressé par la politique? » WVS 2000.

[505] « Voici maintenant une liste de différentes formes d'actions politiques auxquelles les gens peuvent prendre part. Pour chacune d'entre elles, pourriez-vous indiquer si vous avez déjà participé à cette forme d'action, si vous participeriez à cette forme d'action ou si plutôt vous ne participeriez jamais, sous aucune circonstance, à une telle forme d'action politique. Signer une pétition; participer à un boycottage; prendre part à une manifestation autorisée, participer à une grève illégale »

Tableau 23[506]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'action politique de la participation à une manifestation autorisée, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1990 à 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Participation à une manifestation autorisée*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[507]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[508]	Sans religion (type 3)[509]
1990	L'a fait	19 (19)	28,2 (37)	46,2 (36)	35 (7)	36,8 (17)
	Pourrait le faire	30 (30)	40,5 (53)	43,6 (34)	40 (8)	49 (22)
	Ne le ferait jamais	51 (51)	31,3 (41)	10,3 (8)	25 (5)	14,2 (6)
2000	L'a fait	17,2 (15)	20,9 (29)	28,4 (33)	25 (8)	50,8 (26)
	Pourrait le faire	19,5 (17)	28,1 (39)	39,7 (46)	56,3 (18)	27,3 (14)
	Ne le ferait jamais	63,2 (55)	51,1 (71)	31,9 (37)	18,8 (6)	21,8 (11)
2006	L'a fait	16,9 (12)	18,8 (24)	33,0 (33)	30,9 (17)	--
	Pourrait le faire	18,3 (13)	34,4 (44)	45,0 (45)	34,5 (19)	--
	Ne le ferait jamais	64,8 (46)	46,9 (60)	22,0 (22)	34,5 (19)	--

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000, 2006

Toutefois, il n'en est pas ainsi pour tous les indicateurs de participation politique, ce qui nous incite à regrouper en deux groupes les comportements politiques. Il y aurait ceux dits « ordinaires » et ceux dits « exceptionnels », les premiers renvoyant au vote électoral, les seconds aux expressions politiques informelles. À la question « avez-vous voté aux dernières élections fédérales », il apparaît que le degré de politisation augmente à mesure qu'augmente l'intégration au catholicisme, ce qui constitue précisément l'inverse de ce que montraient à voir les précédentes variables de la participation politique exceptionnelle (**tableau 23 et annexe 6, tableaux 1 à 4**). Hormis en 1974, en 1980 et en 1997, les Québécois du type 1 sont ceux qui votent le plus aux élections fédérales (**tableaux 24 et 25**). D'ailleurs, dès 2004 et jusqu'en 2008, tous les Québécois catholiques ont un taux de participation très élevé et sensiblement pareil, sauf pour les Québécois « sans religion » qui se distinguent alors de l'ensemble des Québécois

[506] « Voici maintenant une liste de différentes formes d'actions politiques auxquelles les gens peuvent prendre part. Pour chacune d'entre elles, pourriez-vous indiquer si vous avez déjà participé à cette forme d'action, si vous participeriez à cette forme d'action ou si plutôt vous ne participeriez jamais, sous aucune circonstance, à une telle forme d'action politique. Signer une pétition; participer à un boycottage; prendre par à une manifestation autorisée, participer à une grève illégale ».

[507] 1990, N=100, la marge d'erreur varie entre 8,5% et 9,8%, 19 fois sur 20; 2000, N=87, la marge d'erreur varie entre 8,7% et 10,1%, 19 fois sur 20; 2006, N=71, la marge d'erreur varie entre 10,0% et 10,9%, 19 fois sur 20.

[508] 1990, N=20, la marge d'erreur varie entre 21,5% et 21,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 15,0% et 17,2%, 19 fois sur 20; 2006, N=55, la marge d'erreur varie entre 12,3% et 14,3%, 19 fois sur 20.

[509] 1990, N=45, la marge d'erreur varie entre 11,0% et 14,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=51, la marge d'erreur varie entre 12,8% et 13,7%, 19 fois sur 20.

catholiques. En 2008, 94,5% des Québécois du type 2 et 87,6% des Québécois du type 3 avaient voté aux élections fédérales[510].

Tableau 24

Évolution de la religiosité en fonction de si le répondant a voté aux élections fédérales, chez les catholiques, au Québec, de 1974 à 1980, en pourcentage, (n)				
Années d'enquête	*Participation au scrutin*	*Niveau de religiosité*		
		Très religieux[511]	**Plutôt religieux**	**Peu religieux[512]**
1974	**A voté**	74,8 (83)	84,6 (115)	88,9 (32)
	N'a pas voté	24,5 (27)	15,4 (21)	11,1 (4)
1979	**A voté**	89,5 (247)	90,6 (281)	85,7 (54)
	N'a pas voté	10,5 (29)	9,4 (29)	14,3 (9)
1980	**A voté**	87,3 (144)	88,6 (171)	80,0 (32)
	N'a pas voté	12,7 (21)	11,4 (22)	20,0 (8)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979, 1980

[510] Il est intéressant de constater que cette dernière tendance du nivellement des comportements politiques chez les catholiques correspond à une reprise globale de la participation politique au Québec après 2000, dont la baisse avait commencé en 1988 (**annexe 6, graphique 1**).

[511] 1974, N=110, les marges d'erreur sont de 8,0% 19 fois sur 20; 1979, N=276, les marges d'erreur sont de 3,6%, 19 fois sur 20; 1980, N=165, les marges d'erreur sont de 5,1%, 19 fois sur 20.

[512] 1974, N=36, les marges d'erreur est de 10,3%, 19 fois sur 20; 1979, N=63, les marges d'erreur sont de 8,6%, 19 fois sur 20; 1980, N=40, les marges d'erreur sont de 12,4%, 19 fois sur 20.

Tableau 25

Évolution de la religiosité en fonction de si le répondant a voté aux élections fédérales, chez les catholiques et les sans religion, au Québec, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Participation au scrutin*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[513]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[514]	Sans religion (type 3)[515]
1993	A voté	90 (135)	93,6 (131)	74,3 (26)	88,9 (8)	86,8 (58)
	N'a pas voté	10 (15)	5,7 (8)	25,7 (9)	11,1 (1)	13,2 (7)
1997	A voté	87,5 (56)	87,8 (130)	78,3 (65)	75 (27)	85,7 (18)
	N'a pas voté	12,5 (8)	12,2 (18)	21,7 (18)	25 (9)	14,3 (3)
2000	A voté	86,1 (124)	84,8 (318)	85,3 (151)	77,2 (61)	75,7 (53)
	N'a pas voté	13,9 (20)	15,2 (57)	14,7 (26)	22,8 (18)	24,3 (17)
2004	A voté	91,8 (67)	88,0 (198)	88,9 (136)	92,7 (38)	77,5 (55)
	N'a pas voté	8,2 (6)	12,0 (27)	11,1 (17)	7,3 (3)	22,5 (16)
2006	A voté	94,1 (95)	91,4 (244)	89,4 (144)	92,2 (59)	82,8 (82)
	N'a pas voté	5,9 (6)	8,6 (23)	10,6 (17)	7,8 (5)	17,2 (17)
2008	A voté	92,6 (63)	87,8 (159)	90,5 (143)	94,5 (52)	87,6 (66)
	N'a pas voté	7,4 (5)	12,2 (22)	9,5 (15)	5,5 (3)	11,7 (9)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

On notera qu'à la croisée de ces deux tendances concernant la participation politique « exceptionnelle » et la participation politique « ordinaire », c'est le type 2 qui semble *globalement* plus politisé, votant davantage que le type 3 aux élections fédérales et s'impliquant politiquement davantage que le type 1 dans les activités politiques « exceptionnelles ». Le type 1 se consacrerait davantage à l'activité politique « ordinaire », tandis que le type 3 participerait davantage aux activités politiques « exceptionnelles ». Évidemment, une interprétation plus proche des enjeux de chaque

[513] 1993, N=150, les marges d'erreur sont de 4,8%, 19 fois sur 20; 1997, N=64, les marges d'erreur sont de 8,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=144, les marges d'erreur sont de 5,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=73, les marges d'erreur sont de 6,3%; 2006, N=101, les marges d'erreur sont de 4,6%, 19 fois sur 20; 2008, N=68, la marge d'erreur varie entre 6,2% et 6,5%, 19 fois sur 20.

[514] 1993, N=9, les marges d'erreur sont de 20,5%, 19 fois sur 20; 1997, N=36, les marges d'erreur sont de 14,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=79, les marges d'erreur sont de 9,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=41, les marges d'erreur sont de 8,0%, 19 fois sur 20; 2006, N=64, les marges d'erreur sont de 6,6%, 19 fois sur 20; 2008, N=55, la marge d'erreur varie entre 6,0% et 6,2%, 19 fois sur 20.

[515] 1993, N=65, les marges d'erreur sont de 8,2%, 19 fois sur 20; 1997, N=21, les marges d'erreur sont de 15,0%, 19 fois sur 20; 2000, N=70, les marges d'erreur sont de 10,1%, 19 fois sur 20; 2004, N=71, les marges d'erreur sont de 9,7%, 19 fois sur 20; 2006, N=99, la marge d'erreur varie entre 7,4% et 8,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=76, la marge d'erreur varie entre 7,4% et 7,7%, 19 fois sur 20.

campagne électorale serait des plus utiles afin de comprendre toutes ces évolutions et ces variations.

En effet, comme le montre à voir le **tableau 26**, la significativité de la relation entre variables religieuses et variables de la participation politique, au premier chef celle de la pratique politique dite « ordinaire », fluctue considérablement d'années et années. Au contraire, le rapport à la pratique politique dite « extraordinaire », de 1990 à 2006, s'avère de manière constante significative, de force faible. Dans l'ensemble, toutefois, les relations entre les variables religieuses du degré d'intégration au catholicisme et celles, politiques, sur la participation politique, sont significatives, quoique de faible force.

Tableau 26

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables portant sur la participation politique, chez les Québécois catholiques, de 1993 à 2008

Variable dépendante	*Variables indépendantes*	1974	1979	1980	1990 WVS	1993	1997	2000	2000WVS	2004	2006	2006WVS	2008
Importance accordée à la religion	**Si le répondant a voté ou non aux élections fédérales**	0,169	0,046	0,074	--	0,196*	0,200*	0,068	--	0,053	0,054	--	0,078
	Intérêt accordé à la politique, en degrés	--	--	--	-0,213*	--	--	--	0,117	--	--	0,117	--
	Rapport à la signature d'une pétition	--	--	--	0,180*	--	--	--	0,195*	--	--	0,150**	--
	Rapport à la participation à un boycottage	--	--	--	0,237*	--	--	--	0,189*	--	--	0,246*	--
	Rapport à la participation à une manifestation légale	--	--	--	0,237*	--	--	--	0,209*	--	--	0,225*	--
	Rapport à la participation à une grève illégale	--	--	--	0,224*	--	--	--	0,188*	--	--	0,201*	--

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables portant sur la participation politique, chez les Québécois, de 1993 à 2008

Variable dépendante	*Variables indépendantes*	1974	1979	1980	1990WVS	1993	1997	2000	2000WVS	2004	2006	2006WVS	2008
Appartenance confessionnelle (catholique ou sans religion)	**Si le répondant a voté ou non aux élections fédérales**	ND	ND	ND	--	0,001	0,025	0,063	--	0,120*	0,104*	--	0,024
	Intérêt accordé à la politique, en degrés	--	--	--	0,093	--	--	--	0,108	--	--	ND	--
	Rapport à la signature d'une pétition	--	--	--	0,078	--	--	--	0,082	--	--	ND	--
	Rapport à la participation à un boycottage	--	--	--	0,195*	--	--	--	0,141**	--	--	ND	--
	Rapport à la participation à une manifestation légale	--	--	--	0,133**	--	--	--	0,219*	--	--	ND	--
	Rapport à la participation à une grève illégale	--	--	--	0,239*	--	--	--	0,222*	--	--	ND	--

*alpha ≤ 99%, **alpha ≤ 95%
Sources : 1974, 1979, 1980, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006,
2008, (ÉÉC) et 1990, 2000, 2006 (WVS)

3.3.7 Croisements religio-politiques : rapport au nationalisme

Il s'agit maintenant de voir si, et en quoi, ces différences entre types religieux sur le plan des valeurs morales, culturelles et politiques se traduisent sur le plan de l'expression nationaliste des Québécois. Rappelons la particularité de notre étude : hormis l'étude de Neil Nevitte et François-Pierre Gingras[516] et celle plus récente de Kristoff Talin[517], *aucune* étude statistique sur les rapports entre religion et politique n'a été effectuée au Québec, encore moins sur la question nationale, ou la question de la souveraineté. Au mieux, comme dans le cas de l'étude de Kristoff Talin, c'est la non-identification à l'Église catholique qui constituait le facteur prépondérant (avant l'âge, le sexe et le revenu) afin d'expliquer l'adhésion au projet souverainiste. Dans le cas de Neil Nevitte et de François-Pierre Gingras, c'est davantage le taux de la pratique religieuse ordinaire qui devenait le facteur explicatif du degré d'appui à la souveraineté du Québec. Dans tous les cas, pour notre propos, c'est donc le type 3 (en raison de sa non-affiliation au catholicisme et/ou de sa pratique ordinaire inexistante) qui devrait être le porteur privilégié du projet souverainiste, dans le cadre historique linéaire de l'opposition dichotomique entre le Canada français catholique et le Québec moderne laïc. Toutefois, ces études étaient sans connaître l'existence d'une affiliation ou inscription intermédiaire au catholicisme, entre l'adhésion traditionnelle et celle agnostique/athéiste : celle des Québécois ne pratiquant à peu près jamais, en désaccord avec l'affirmation voulant que la Bible soit la parole de Dieu et qu'elle doive être interprétée de manière littérale, ne plaçant pas une grande confiance dans l'Église, mais qui, malgré tout, persistent à se dire catholiques. Leur existence n'aurait-elle pas coïncidé avec le projet d'affirmation nationale du Québec, des années 1960 aux années 2000? Quel est leur rapport au nationalisme québécois? Ne peut-on penser que, comme cela a été parfois le cas pour a) les valeurs et comportements moraux, b) le rapport à l'altérité culturelle et c) le rapport à la participation politique, ce que nous avons désigné de manière opératoire comme le type le plus près d'une définition stricte de la religion culturelle, le type 2, ait des comportements nationalistes davantage spécifiques? L'enjeu est de taille pour notre propos, puisqu'il pose l'hypothèse que la religion culturelle ait comme fonction

[516] Neil Nevitte et François-Pierre Gingras, *Op cit.*
[517] Kristoff Talin, *Op cit.*

distinctive l'inscription des Québécois dans la trame nationale et historique du Québec. Sa fonction identitaire se montrerait ainsi tout particulièrement à voir ici.

Quatorze variables différentes sont utilisées afin de mesurer les rapports entre l'intégration au catholicisme et le sentiment nationaliste chez les Québécois, ce qui constitue le bassin de données le plus considérable de notre étude. Elles vont de l'impression du niveau de danger qui pèse sur la langue française aux préférences partisanes jusqu'à la question de la souveraineté du Québec, ultime question de l'adhésion au projet politique et nationaliste du Québec moderne. Dans tous ces cas, il s'agira de voir parmi nos trois types lesquels semblent adopter, et dans quel contexte, une posture davantage nationaliste. Lesquels de nos trois types, autrement dit, souhaitent davantage faire « coïncider communauté historico-culturelle et organisation politique »?[518]

Rappelons que les marges d'erreur très élevées de nos enquêtes empêchent toute causalité. C'est seulement l'observation et la comparaison de chacune de nos variables, réparties sur toutes les années sondées, qui pourront suggérer des relations et des tendances, que viendront préciser les calculs de significativité et d'association.

[518] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994, p. 36.

3.3.8 Rapports divers à la situation du Québec et à la confiance placée dans les gouvernements provinciaux et fédéral

Que pensent les Québécois de l'affirmation voulant que « la langue française est menacée au Québec » (**tableau 27**)? Hormis en 2000, ce sont les Québécois du type 2 qui considèrent, plus que les autres types, même que le type 3, que la langue française est menacée au Québec. En 1997, respectivement 41,6% des Québécois du type 1, 56,7% des Québécois du type 2 et 45,8% des Québécois du type 3 répondaient « Oui » à l'affirmation voulant que « la langue française est menacée au Québec ».

Tableau 27[519]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de l'affirmation voulant que la langue française est menacée au Québec, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*La langue française est-elle menacée au Québec?*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[520]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[521]**	**Sans religion (type 3)[522]**
1993	**Oui**	50,3 (94)	55 (93)	60 (24)	58,3 (7)	54,3 (38)
	Non	45,5 (85)	43,8 (74)	35 (14)	41,7 (5)	44,3 (31)
1997	**Oui**	41,6 (57)	46,2 (135)	62,8 (93)	56,7 (38)	45,8 (27)
	Non	54 (74)	52,1 (152)	36,5 (54)	41,8 (28)	52,5 (31)
2000	**Oui**	59 (85)	54,9 (206)	59,9 (106)	53,8 (42)	54,3 (38)
	Non	37,5 (54)	43,2 (162)	39 (69)	43,6 (34)	41,4 (29)
2006	**Oui**	47,5 (48)	51,3 (137)	46,3 (74)	51,6 (33)	51,5 (51)
	Non	49,5 (50)	47,6 (127)	51,3 (82)	46,9 (30)	47,5 (47)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2006

Certes, l'écart entre le type 2 et le type 3 est souvent faible, mais il importe de souligner que jusqu'à présent, les rapports entre nos types respectaient pourtant la logique de la « tendance lourde », c'est-à-dire que les rapports aux valeurs et comportements politiques (entendus au sens large) seraient conditionnés de manière linéaire et

[519] « À votre avis, la langue française est-elle menacée au Québec? »

[520] 1993, N=187, la marge d'erreur varie entre 7,1% et 7,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=137, la marge d'erreur varie entre 8,3% et 8,4%, 19 fois sur 20; 2000, N=144, la marge d'erreur varie entre 7,9% et 8,0%, 19 fois sur 20; 2006, N=101, la marge d'erreur varie entre 9,7% et 9,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=99, la marge d'erreur varie entre 9,8% et 13,6%, 19 fois sur 20.

[521] 1993, N=12, les marges d'erreur sont de 27,9%, 19 fois sur 20; 1997, N=67, la marge d'erreur varie entre 11,8% et 11,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=78, les marges d'erreur sont de 11,0%, 19 fois sur 20; 2006, N=64, les marges d'erreurs sont de 12,2%, 19 fois sur 20.

[522] 1993, N=70, les marges d'erreur sont de 11,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=59, les marges d'erreur sont de 12,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=70, les marges d'erreurs sont de 11,6%, 19 fois sur 20.

unidimensionnelle en fonction du niveau d'intégration au catholicisme. L'affiliation *stricto sensu* à la religion culturelle, que nous semble représenter le type 2, serait-elle en jeu dans cet apparent changement de tendance?

À l'affirmation voulant que « les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec » (**tableau 27**) on remarque que, généralement, plus « l'importance accordée à la religion » est grande et plus augmente l'assentiment à l'affirmation voulant « les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec » (**tableau 28**).

Tableau 28[523]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que les anglophones du Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1997 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Les anglophones du Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[524]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[525]**	**Sans religion (type 3)[526]**
1997	**Fortement d'accord**	32,5 (25)	23 (41)	41,9 (31)	56,1 (23)	37 (10)
	D'accord	29,9 (23)	39,3 (70)	35,1 (26)	19,5 (8)	40,7 (11)
	En désaccord	23,4 (18)	20,2 (36)	9,5 (7)	7,3 (3)	11,1 (3)
	Fortement en désaccord	6,5 (5)	2,8 (5)	4,1 (3)	2,4 (1)	0 (0)
2000	**Fortement d'accord**	28,6 (18)	26,3 (55)	38,6 (34)	32,4 (11)	31,3 (10)
	D'accord	27 (17)	34 (71)	35,2 (31)	38,2 (13)	37,5 (12)
	En désaccord	23,8 (15)	21,1 (44)	10,2 (9)	11,8 (4)	6,3 (2)
	Fortement en désaccord	3,2 (2)	5,3 (11)	6,8 (6)	5,9 (2)	9,4 (3)
2004	**Fortement d'accord**	23,8 (10)	29,9 (35)	26,7 (23)	46,2 (12)	44,1 (15)
	D'accord	31 (13)	38,5 (45)	40,7 (35)	30,8 (8)	17,6 (6)
	En désaccord	26,2 (11)	17,9 (21)	12,8 (11)	11,5 (3)	26,5 (9)
	Fortement en désaccord	9,5 (4)	2,6 (3)	3,5 (3)	0 (0)	0 (0)
2008	**Fortement d'accord**	26,7 (8)	26,9 (21)	22,5 (16)	34,4 (11)	56,4 (27)
	D'accord	30 (9)	46,2 (36)	36,6 (26)	43,8 (14)	20,2 (10)
	En désaccord	26,7 (8)	11,5 (9)	21,1 (15)	9,4 (3)	14,9 (7)
	Fortement en désaccord	10 (3)	3,8 (3)	7 (5)	3,1 (1)	2,1 (1)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1997, 2000, 2004 et 2008

En 2004, ils étaient respectivement 23,8% du type 1 et 46,2% du type 2 à se dire « fortement d'accord ». Toutefois, soulignons-le à nouveau, à l'instar de l'affirmation voulant que « la langue française est menacée au Québec », ce sont les Québécois de type 2 qui, hormis en 2008, répondent davantage « fortement d'accord » que les Québécois de type 3. Ces derniers étaient 44,1% à se dire « fortement d'accord » en 2004, comparativement à 46,2% parmi les Québécois catholiques du type 2. L'addition des

[523] « Les anglophones hors Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec ».

[524] 1997, N=77, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 10,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=63, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 11,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=42, la marge d'erreur varie entre 7,5% et 14,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=30, la marge d'erreur varie entre 11,3% et 16,4%, 19 fois sur 20.

[525] 1997, N=41, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 15,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=34, la marge d'erreur varie entre 7,9% et 16,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=26, la marge d'erreur varie entre 12,3% et 19,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 17,2%, 19 fois sur 20.

[526] 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 11,9% et 18,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 8,4% et 16,8%, 19 fois sur 20; 2004, N=34, la marge d'erreur varie entre 12,8% et 16,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=48, la marge d'erreur varie entre 4,1% et 14,0%, 19 fois sur 20.

réponses « fortement d'accord » et « d'accord » permet de voir plus clairement cette tendance. En 2004, 54,8% des Québécois du type 1, 77% des Québécois du type 2 et 61,7% se disaient « fortement d'accord » et « d'accord » à l'affirmation voulant que les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec. En 2008, ils étaient respectivement 56,7% du type 1, 78,2% du type 2 et 76,6% du type 3 à se dire « fortement d'accord » et « d'accord ». Cette fois également, la posture politique de nos types 2 et 3 ne correspond pas à la logique de la « tendance lourde » observée généralement jusqu'à présent.

Il est plus difficile d'observer une tendance à la question sur la confiance que placent les Québécois dans leur gouvernement provincial[527] (**annexe 7, tableau 1**). Il semble que les types 1, 2 et 3 font généralement tous peu confiance au gouvernement provincial québécois. On peut penser que les fluctuations observées d'année en année pourraient renvoyer à certaines politiques provinciales (plus ou moins populaires, selon les cas), ainsi qu'au parti politique au pouvoir. La question de la confiance accordée au gouvernement fédéral (**tableau 29**) nous indique toutefois que le type 1 répond systématiquement moins « pas du tout confiance » que les types 2 et 3. Par ailleurs, il semble que le type 2 réponde davantage que le type 3 « pas du tout » faire confiance au gouvernement fédéral, du moins en 2000, 2004 et 2008. Encore une fois, s'il se peut que ces variables de la confiance placée dans le gouvernement fédéral et le gouvernement provincial soit davantage affectées que les autres variables par la contingence politique et le parti politique au pouvoir, on observe néanmoins à nouveau un inversement de la « tendance lourde » observée jusqu'à présent entre les types 2 et 3.

[527] « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : gouvernement provincial ». De même, à la question sur « Que devrait-on faire pour le Québec? » (**annexe 7, tableau 2**), les résultats ne sont pas clairs, alors que tous les groupes religieux semblent à tour de rôle, selon les années, être ceux qui jugent qu'il faille en faire plus. En 2000, c'est le type 3 qui juge nécessaire d'en faire « beaucoup plus » (34,6%) pour le Québec, suivis de près par les Québécois du type 2 (33,3%) et ceux du type 1 (32,3%). En 2006 et en 2008, tous les groupes semblent juger plus ou moins également nécessaire d'en faire plus pour le Québec.

Tableau 29[528]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à la confiance placée dans le gouvernement fédéral chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Niveau de confiance envers le gouvernement fédéral*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[529]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[530]**	**Sans religion (type 3)[531]**
1993	**Beaucoup**	5,8 (5)	4,3 (4)	0 (0)	0 (0)	0 (0)
	Assez	20,9 (18)	21,3 (20)	22,2 (6)	50 (2)	20,5 (8)
	Peu	53,5 (46)	48,9 (46)	55,6 (15)	25 (1)	48,7 (19)
	Pas du tout	19,8 (17)	25,5 (24)	22,2 (6)	25 (1)	30,8 (12)
1997	**Beaucoup**	14,5 (11)	0,6 (1)	2,7 (2)	0 (0)	0 (0)
	Assez	39,5 (30)	38,3 (67)	23,3 (17)	33,3 (13)	38,5 (10)
	Peu	30,3 (23)	48 (84)	45,2 (33)	46,2 (18)	38,5 (10)
	Pas du tout	15,8 (12)	13,1 (23)	28,8 (21)	20,5 (8)	23,1 (6)
2000	**Beaucoup**	10 (6)	4,3 (9)	2,3 (2)	2,9 (1)	3,1 (1)
	Assez	38,3 (23)	43,8 (92)	40,9 (36)	35,3 (12)	28,1 (9)
	Peu	46,7 (28)	42,9 (90)	38,6 (34)	35,3 (12)	50 (16)
	Pas du tout	5 (3)	9 (19)	18,2 (16)	26,5 (9)	18,8 (6)
2004	**Beaucoup**	2,4 (1)	0,9 (1)	0 (0)	0 (0)	2,9 (1)
	Assez	42,9 (18)	33,3 (39)	34,1 (29)	20 (5)	17,1 (6)
	Peu	38,1 (16)	45,3 (53)	47,1 (40)	40 (10)	60 (21)
	Pas du tout	11,9 (5)	17,9 (21)	18,8 (16)	40 (10)	14,3 (5)
2008	**Beaucoup**	3,3 (1)	2,6 (2)	2,8 (2)	6,5 (2)	0 (0)
	Assez	40 (12)	43,6 (34)	40,8 (29)	16,1 (5)	27,7 (13)
	Peu	43,3 (13)	41 (32)	47,9 (34)	61,3 (19)	54,3 (26)
	Pas du tout	3,3 (1)	10,3 (8)	8,5 (6)	16,1 (5)	14,9 (7)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004 et 2008

Une mesure semblable, mais peut-être moins affectée par la contingence politique et le parti politique au pouvoir est offerte par les questions : « Que pensez-vous du Québec? » et « Que pensez-vous du Canada? », sur 100 points (0= « aime vraiment pas beaucoup » et 100= « aime vraiment beaucoup ») (**tableaux 30 et 31**). À l'instar de la confiance placée dans le gouvernement fédéral et provincial, il est difficile de voir lequel

[528] « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : gouvernement fédéral ».

[529] 1993, N=86, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 10,5%, 19 fois sur 20; 1997, N=76, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 11,0%, 19 fois sur 20; 2000, N=60, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 12,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=42, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 15,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=30, la marge d'erreur varie entre 6,5% et 17,7%, 19 fois sur 20.

[530] 1993, N=4, la marge d'erreur varie entre 42,4% et 49,0%, 19 fois sur 20; 1997, N=39, la marge d'erreur varie entre 12,7% et 15,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=34, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 14,8%, 19 fois sur 20; 2004, N=25, la marge d'erreur varie entre 15,7% et 19,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=31, la marge d'erreur varie entre 9,0% et 17,2%, 19 fois sur 20.

[531] 1993, N=39, la marge d'erreur varie entre 12,7% et 15,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=26, la marge d'erreur varie entre 16,1% et 18,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 13,5% et 17,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=35, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 16,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=48, la marge d'erreur varie entre 10,9% et 14,1%, 19 fois sur 20.

des types 1, 2 et 3 « aime » davantage le Québec. Toutefois, la moyenne du sentiment à l'égard du Canada révèle à nouveau la tendance nouvellement constatée dans le rapport aux variables nationalistes. D'une part, conformément au schéma classique tradition/modernité, dès 1974 et immanquablement jusqu'en 2008, soit dans onze sondages, le type 1 se trouve systématiquement à préférer le Canada au type 2.

Tableau 30[532]

Moyennes des sentiments à l'égard du Québec et du Canada, chez les catholiques, en fonction de l'importance accordée à la religion, au Québec, de 1974 à 1980, sur 100 points, (n)				
Années d'enquête	***Province ou pays***	***Importance accordée à la religion***		
		Très religieux	**Plutôt religieux**	**Peu religieux**
1974	**Québec**	71,37 (109)	71,45 (138)	68,78 (37)
	Canada	73,32 (110)	70,51 (138)	71,89 (37)
1979	**Québec**	75,45 (274)	75,44 (308)	81,34 (65)
	Canada	73,44 (272)	69,45 (303)	60,90 (64)
1980	**Québec**	79,94 (166)	81,32 (193)	84,45 (40)
	Canada	75,25 (166)	71,29 (193)	64,85 (40)
1980 (Référendum)	**Québec**	86,29 (117)	82,0 (145)	84,41 (33)
	Canada	70,38 (117)	69,24 (146)	63,36 (34)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979, 1980, 1980 (Référendum)

[532] « Que pensez-vous du Québec? » et « Que pensez-vous du Canada? », sur 100 points (0= « aime vraiment pas beaucoup » et 100= « aime vraiment beaucoup »)

Tableau 31

Moyennes des sentiments à l'égard du Québec et du Canada, chez les catholiques, en fonction de l'importance accordée à la religion, au Québec, de 1992 à 2008, sur 100 points, (n)						
Années d'enquête	*Province ou pays*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)**	**Sans religion (type 3)**
1992	**Québec**	77,6781 (339)	76,7018 (309)	80,307 (62)	88,3342 (25)	75,846 (48)
	Canada	67,0703 (342)	60,2669 (307)	54,115 (63)	62,3823 (26)	64,7698 (48)
1993	**Québec**	81,7848 (151)	80,5301 (141)	88,0862 (36)	71,7558 (10)	78,2105
	Canada	71,9977 (153)	69,9525 (142)	58,6984 (37)	58,1229 (9)	64,0716
1997	**Québec**	76,9997 (142)	75,1321 (294)	78,9521 (148)	77,3609 (70)	74,1379 (61)
	Canada	71,1947 (143)	69,3626 (295)	63,1095 (152)	56,2406 (70)	67,7156 (62)
2000	**Québec**	67,4348 (145)	69,6186 (375)	70,6235 (181)	75,7 (80)	71,0903 (71)
	Canada	69,38 (146)	68,7503 (376)	63,9201 (180)	62,2999 (80)	63,1729 (71)
2004	**Québec**	72,9424 (73)	77,2738 (225)	77,6944 (157)	69,1039 (42)	73,3135 (73)
	Canada	--	--	--	--	--
2006	**Québec**	80,5081 (102)	80,4959 (269)	78,3547 (160)	79,6496 (62)	77,9503 (103)
	Canada	78,8261 (103)	75,3532 (270)	75,6973 (163)	71,2393 (64)	72,9945 (100)
2008	**Québec**	73,7939 (70)	77,9253 (181)	80,7803 (160)	79,783 (56)	77,5793 (76)
	Canada	75,1732 (69)	75,3966 (185)	77,033 (160)	69,2925 (56)	71,6414 (78)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1992, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

Par exemple, en 1997, le type 1 accordait en moyenne 71,2 pts. d'appréciation au Canada, tandis que le type 2 n'en accordait en moyenne que 56,2. Cela semble montrer à voir la relation observée par Neil Nevitte, François-Pierre Gingras et Kristoff Talin entre la pratique religieuse ordinaire et l'appui à la souveraineté du Québec : plus l'intégration au catholicisme serait grande, et plus l'appui à la souveraineté (ou au nationalisme moderne) serait grand. Toutefois, d'autre part, la comparaison des types 2 et 3 contredit cette « tendance lourde » de l'intégration au catholicisme. De 1992 à 2008, c'est-à-dire dans cinq des sept sondages utilisés, échelonnés sur seize années, le type 3 « aime » en moyenne plus le Canada que le type 2. Les sentiments moyens (pts.) à l'égard du Canada se comparent ainsi, de 1992 à 2008 : respectivement, le type 3 et le type 2 « aiment » le Canada en moyenne à hauteur de 64,77 et 62,38 en 1992, 64,07 et 58,12 en 1993, 67,71 et 56,24 en 1997, 63,17 et 62,30 en 2000, 71,24 et 72,99 en 2006, puis 69,29 et 71,64 en

2008. Autrement dit, les Québécois se disant catholiques mais qui n'accordent « pas du tout d'importance » à la religion apprécient en moyenne systématiquement moins le Canada que les Québécois sans-religions. Si la différence est parfois mince, il n'empêche que cette tendance contredit l'hypothèse communément admise quant aux rapports québécois contemporains entre le nationalisme et le catholicisme. Rappelons que c'est une tendance semblable qui a été observée quant au statut (menacé ou non) de la langue française au Québec (**tableau 27**), ainsi qu'à l'affirmation voulant que « les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec » (**tableau 28**) et au degré de confiance placée dans le gouvernement fédéral canadien (**tableau 29**). Notons toutefois que la significativité et la force de la relation entre ces variables politiques et notre variable religieuse sont souvent insignifiantes, et très faibles, ce qui nous incite, à des fins de généralisation à l'ensemble de la population québécoise, de poursuivre avec d'autres variables politiques, posant plus explicitement le rapport au nationalisme québécois (**annexe 7, tableau 3**).

Ceci dit, jusqu'à présent, les réponses aux affirmations voulant que a) « la langue française est menacée au Québec », que b) « les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec » et les réponses aux questions qui demandaient c) « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : gouvernement fédéral » et d) « Que pensez-vous du Canada? », ont toutes indiqué un changement dans la tendance communément observée du degré d'intégration au catholicisme. Si le type 1 était généralement moins favorable aux mœurs libérales, à l'altérité culturelle et au changement social que le type 2, le type 3, lui, était le plus favorable des trois types à ces dimensions. Toutefois, cette relation linéaire (où le rapport aux variables politiques évolue graduellement d'un type religieux à l'autre) a changé dans le rapport aux variables liées à un sentiment nationaliste, où la situation du Québec au sein du Canada était posée plus ou moins clairement. Aux énoncés voulant que « la langue française est menacée au Québec » et voulant que « les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec » le type 2 tendait généralement à répondre davantage par l'affirmative que les types 1 et 3. C'est la même tendance que l'on observe aux questions « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : gouvernement fédéral » et « Que pensez-vous du Canada? » (moyenne, sur 100) : le type 2 fait confiance au

gouvernement fédéral et « aime » le Canada systématiquement moins que le type 1 et que le type 3. Pour toutes ces questions, les Québécois se disant catholiques mais n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion (type 2) se montrent plus nationalistes que les Québécois se disant catholiques mais n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion (type 2) et même plus que les Québécois « sans-religion» (type 3). Autrement dit, la « tendance lourde » ne semble pas s'appliquer uniformément aux questions davantage nationalistes. Certes, les marges d'erreur élevées, ainsi que la faible proportion de Québécois qui se revendiquent du type 2 invitent à nuancer ces constats. Il n'empêche que la proportion des Québécois du type 2 et du type 3 au sein de la population québécoise est relativement semblable, et que cela n'a pas empêché que ce dernier type (les Québécois sans-religion) soit consacré par de nombreuses études le type le plus nationaliste du Québec moderne, reconduisant ainsi l'opposition binaire entre catholicisme et nationalisme moderne au Québec. Pourtant, à la vue de ces derniers résultats statistiques, il appert que la non-appartenance au catholicisme ne semble pas la première mesure religieuse, ni la seule mesure religieuse, de la sensibilité nationaliste des Québécois.

3.3.9 Rapports aux partis politiques fédéraux et provinciaux et souveraineté du Québec

Poursuivons avec un ensemble de variables concernant les partis politiques fédéraux et provinciaux. Ils permettront de préciser encore davantage les rapports entre les types 1, 2 et 3 et l'expression nationaliste des Québécois. La prochaine variable porte sur la moyenne du sentiment qu'accordent les Québécois aux différents partis politiques fédéraux, de 1974 à 2008, sur 100 points : « Que pensez-vous des partis politiques [fédéraux] suivants : », sur 100 points (0= « aime vraiment pas beaucoup » et 100= « aime vraiment beaucoup ») (**tableaux 32 et 33**).

Tableau 32[533]

Moyennes des sentiments à l'égard des partis politiques fédéraux, conservateur, libéral et NPD, en fonction de la religiosité personnelle, chez les catholiques, au Québec, de 1974 à1980, sur 100 points, (n)				
Années d'enquête	*Partis politiques*	*Niveau de religiosité personnelle*		
		Très religieux	**Plutôt religieux**	**Peu religieux**
1974	**Parti libéral**	67,73 (110)	64,42 (131)	66,67 (36)
	Parti conservateur	43,76 (100)	44,73 (128)	36,79 (33)
	Nouveau parti démocratique	34,42 (92)	40,91 (115)	33,18 (33)
1979	**Parti libéral**	69,82 (267)	65,86 (302)	59,63 (64)
	Parti conservateur	46,57 (254)	46,81 (282)	43,77 (57)
	Nouveau parti démocratique	43,68 (219)	43,48 (243)	44,05 (58)
1980	**Parti libéral**	66,58 (163)	63,18 (190)	56,18 (39)
	Parti conservateur	42,38 (158)	40,02 (187)	42,58 (38)
	Nouveau parti démocratique	46,37 (150)	44,92 (179)	45,11 (37)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979 et 1980

Tableau 33

Moyennes des sentiments à l'égard des partis politiques fédéraux, conservateur, libéral, NPD, blocs et verts, en fonction de l'importance accordée à la religion, chez les catholiques, au Québec, de 1993 à 2008, (n)						
Années d'enquête	*Partis politiques*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)**	**Sans religion (type 3)**
1993	**Parti libéral**	50,7593 (193)	47,9968 (173)	47,8029 (43)	43,6344 (14)	41,0218 (76)
	Parti conservateur	49,5466 (191)	48,0036 (174)	51,3371 (41)	44,9987 (12)	33,2872 (75)
	Nouveau parti démocratique	34,9587 (194)	38,336 (172)	41,0877 (44)	37,9398 (14)	41,7111 (75)
	Bloc québécois	47,6162 (192)	54,4573 (172)	62,744 (42)	66,6546 (14)	49,0147 (77)
	Parti vert	--	--	--	--	--
1997	**Parti libéral**	54,9161 (142)	51,5019 (293)	43,8256 (152)	45,9535 (71)	46,7521 (63)
	Parti conservateur	51,664 (143)	48,9348 (294)	49,2408 (151)	44,7984 (72)	44,216 (63)
	Nouveau parti démocratique	34,9381 (138)	35,3505 (294)	35,0703 (150)	38,8522 (72)	39,2642 (64)
	Bloc québécois	41,7025 (141)	44,3956 (294)	54,3631 (152)	47,4386 (73)	43,1478 (61)
	Parti vert	--	--	--	--	--

[533] « Que pensez-vous des partis politiques [fédéraux] suivants : », sur 100 points (0= « aime vraiment pas beaucoup » et 100= « aime vraiment beaucoup »).

2000	**Parti libéral**	39,467 (206)	48,5778 (487)	45,8409 (233)	39,5665 (99)	40,1916 (78)
	Parti conservateur	54,119 (206)	39,4219 (491)	36,7588 (230)	35,5448 (97)	40,5072 (80)
	Nouveau parti démocratique	30,8339 (210)	32,7798 (489)	33,3027 (231)	34,3289 (97)	44,5984 (79)
	Bloc québécois	46,7654 (210)	50,1739 (492)	45,9134 (230)	55,8058 (99)	48,3776 (79)
	Parti vert	--	--	--	--	--
2004	**Parti libéral**	48,5575 (130)	44,5171 (383)	40,5468 (226)	30,2403 (70)	40,1726 (109)
	Parti conservateur	43,8409 (128)	43,4076 (384)	39,6121 (225)	35,0763 (69)	33,8082 (109)
	Nouveau parti démocratique	34,8883 (131)	37,0081 (384)	38,981 (226)	39,5652 (70)	44,4602 (110)
	Bloc québécois	47,7257 (130)	51,0974 (384)	55,0262 (227)	49,1484 (70)	50,3267 (110)
	Parti vert	23,0637 (132)	24,0815 (384)	28,3254 (228)	28,9468 (70)	41,155 (108)
2006	**Parti libéral**	44,0983 (135)	40,758 (333)	36,592 (195)	28,0067 (84)	36,5 (121)
	Parti conservateur	40,1528 (137)	43,8648 (333)	47,0145 (195)	37,1399 (85)	35,0561 (119)
	Nouveau parti démocratique	35,9778 (135)	41,5466 (335)	47,0958 (196)	53,6667 (85)	52,9458 (120)
	Bloc québécois	41,7217 (136)	50,7158 (336)	51,6501 (197)	59,4126 (84)	55,1705 (120)
	Parti vert	21,0265 (132)	26,1347 (325)	27,7871 (192)	40,2872 (75)	42,1644 (115)
2008	**Parti libéral**	48,1142 (122)	47,3089 (260)	46,6504 (207)	43,0141 (83)	45,129 (108)
	Parti conservateur	46,0315 (120)	48,1425 (259)	46,7682 (205)	40,2215 (82)	38,3934 (106)
	Nouveau parti démocratique	39,0305 (122)	47,6993 (261)	48,9078 (204)	51,4851 (83)	62,8564 (106)
	Bloc québécois	44,4858 (121)	53,7571 (259)	57,5936 (205)	61,5782 (83)	65,8722 (108)
	Parti vert	29,4378 (121)	35,9167 (260)	35,8488 (204)	37,6555 (84)	57,0066 (108)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

On constate dès 1979 et jusqu'en 2008 que le sentiment moyen à l'égard du Parti libéral fédéral est le plus élevé chez le type 1, et généralement (sauf en 1993) à son plus bas chez le type 2. Autrement dit, les Québécois « sans-religion » (type 3) « aiment » davantage le Parti libéral que les Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion (type 2). Qu'en est-il du sentiment moyen envers le Bloc québécois, parti politique nationaliste et souverainiste? Ce sont les Québécois du type 2 qui « aiment » systématiquement plus le Bloc québécois que le type 1 et généralement plus que le type 3 (hormis en 2000 et en 2008). De 1993 à 2008, le sentiment moyen

(pts.) à l'égard du Bloc québécois se compare ainsi entre le type 2 et le type 3 : respectivement, 47.44 et 43.15 en 1993, 55.81 et 48.38 en 1997, 49.15 et 50.33 en 2000, 59.41 et 55.17 en 2004, 61.58 et 65.87 en 2008. On se retrouve une logique tout à fait semblable lorsqu'est demandé aux Québécois à quel parti politique fédéral ils s'identifient (**annexe 7, tableau 4**)[534].

Au-delà des sentiments et identifications partisanes, comment le rapport au catholicisme influe-t-il sur le vote effectif aux élections fédérales? À la question « Pour quel parti politique avez-vous voté? » (**tableau 34**), c'est le type 2 qui vote le plus pour le Bloc québécois et le type 1 le moins pour lui. En effet, de 1993 à 2008, les taux respectifs de vote pour le Bloc québécois se comparent ainsi, entre le type 2 et le type 3 : respectivement, 50,0% et 46,7% en 1993, 42,9% et 26,9% en 1997, 55,6% et 41,5% en 2000, 65,8% et 41,1% en 2004, 58,3% et 43,9% en 2006 et 58,5% et 44,1% en 2008. Contrairement à l'identification partisane, peut-être plus sujette à la déception des partisans, les écarts de vote entre le type 2 et le type 3 sont cette fois considérables, d'années en années. De même, à l'instar des précédentes statistiques, c'est le type 1 qui vote davantage pour le Parti libéral, comparativement aux types 2 et 3, tandis que le type 3 vote davantage que le type 2 pour le Parti libéral.

---

[534] Les tendances sont semblables à la question « En politique fédérale, vous considérez-vous habituellement Libéral, Conservateur, NPD (Nouveau parti démocratique), ou rien de cela? » (**annexe 7, tableau 4**), alors que l'identification à un parti politique semble autrement plus rare – environ le tiers de la population québécoise ne s'identifie pas à un parti politique depuis 1993. Certaines tendances demeurent toutefois : l'identification au Parti libéral est inversement proportionnelle au degré d'intégration au catholicisme, et comme pour les indicateurs du rapport au Canada ou au sentiment moyen à l'égard du Parti libéral, les Québécois du type 2 sont généralement ceux qui s'identifient le moins au Parti libéral, moins que les Québécois du type 3. L'identification la plus élevée au Bloc québécois, sauf en 2000, se trouve systématiquement soit chez les Québécois n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion soit chez les Québécois n'accordant une « pas très grande » importance à la religion. Fait notable, l'identification au Nouveau parti démocratique se trouve à nouveau incomparablement plus élevée chez les Québécois du type 3. Ce sont les Québécois de type 2 qui se distinguent par leur appui aux mouvements et sentiments les plus nationalistes.

Tableau 34[535]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du vote politique aux élections fédérales de 1993, 1997, 2000, 2004 et 2006 chez les catholiques et les sans religions, au Québec, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Vote aux élections fédérales*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[536]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[537]**	**Sans religion (type 3)[538]**
1993	**Libéral**	27,2 (37)	26,7 (35)	7,7 (2)	25 (2)	28,3 (17)
	Progressiste conservateur	11 (15)	8,4 (11)	19,2 (5)	12,5 (1)	6,7 (4)
	Nouveau parti démocratique	1,5 (2)	0 (0)	0 (0)	0 (0)	3,3 (2)
	Bloc québécois	44,1 (60)	54,2 (71)	61,5 (16)	50 (4)	46,7 (28)
1997	**Libéral**	13 (48)	20,2 (78)	15,6 (18)	28,6 (8)	28,8 (15)
	Progressiste conservateur	39 (16)	30,2 (52)	14,8 (19)	16,3 (14)	19,2 (10)
	Nouveau parti démocratique	0,8 (1)	2,7 (7)	1,6 (2)	4,1 (2)	3,8 (2)
	Bloc québécois	30,9 (38)	34,1 (88)	53,3 (65)	42,9 (21)	26,9 (14)
2000	**Libéral**	37,3 (47)	34,5 (110)	25,7 (39)	12,7 (8)	18,9 (10)
	Progressiste conservateur	3,2 (4)	3,8 (12)	5,9 (9)	3,2 (2)	1,9 (1)
	Nouveau parti démocratique	0 (0)	0,9 (3)	2,6 (4)	0 (0)	15,1 (8)
	Bloc québécois	31,7 (40)	36,7 (117)	40,8 (62)	55,6 (35)	41,5 (22)
2004	**Libéral**	41,8 (28)	24,9 (49)	20,1 (28)	10,5 (4)	23,2 (13)
	Progressiste conservateur	9,0 (6)	9,1 (18)	5,0 (7)	7,9 (3)	7,1 (4)
	Nouveau parti démocratique	1,5 (1)	2,0 (4)	5,8 (8)	7,9 (3)	7,1 (4)
	Bloc québécois	29,9 (20)	48,7 (96)	56,1 (78)	65,8 (25)	41,1 (23)
2006	**Libéral**	19,6 (9)	12,1 (15)	8,1 (6)	5,6 (2)	17,1 (7)
	Progressiste conservateur	19,6 (9)	24,2 (30)	32,4 (24)	13,9 (5)	7,3 (3)
	Nouveau parti	8,7 (4)	7,3 (9)	10,8 (8)	13,9 (5)	19,5 (8)

[535] « Pour quel parti politique avez-vous voté? »

[536] 1993, N=136, la marge d'erreur varie entre 2,0% et 7,5%, 19 fois sur 20; 1997, N=123, la marge d'erreur varie entre 1,6% et 8,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=126, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 8,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=67, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 11,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=46, la marge d'erreur varie entre 8,4% et 13,4%, 19 fois sur 20; 2008, N=63, la marge d'erreur varie entre 6,2% et 11,2%, 19 fois sur 20.

[537] 1993, N=8, la marge d'erreur varie entre 22,9% et 34,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=49, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 13,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=63, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 12,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=38, la marge d'erreur varie entre 8,6% et 15,1%, 19 fois sur 20; 2006, N=36, la marge d'erreur varie entre 7,7% et 16,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=53, la marge d'erreur varie entre 5,3% et 13,3%, 19 fois sur 20.

[538] 1993, N=60, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 12,6%, 19 fois sur 20; 1997, N=52, la marge d'erreur varie entre 5,2% et 12,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=53, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 13,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=56, la marge d'erreur varie entre 6,7% et 12,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=41, la marge d'erreur varie entre 8,3% et 15,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=67, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 11,9%, 19 fois sur 20.

	démocratique					
	Bloc québécois	32,6 (15)	41,1 (51)	40,5 (30)	58,3 (21)	43,9 (18)
2008	**Libéral**	28,6 (18)	17 (27)	10,6 (15)	11,3 (6)	11,8 (8)
	Progressiste conservateur	17,5 (11)	18,2 (29)	16,9 (24)	17 (9)	13,4 (9)
	Nouveau parti démocratique	6,3 (4)	5,7 (9)	12 (17)	3,8 (2)	15 (10)
	Bloc québécois	25,4 (16)	37,1 (59)	47,2 (67)	58,5 (31)	44,1 (28)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

À nouveau, sur la scène politique provinciale cette fois, ce sont les Québécois catholiques qui n'accordent « pas du tout d'importance » à la religion qui s'identifient et voteraient (s'il y avait une élection) davantage pour le parti politique nationaliste et souverainiste péquiste (**tableau 35**) : en 1993, 46,2% des Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion s'identifiaient au Parti québécois, tandis que seuls 24,3% des Québécois « sans-religions » s'y identifiaient. Et les différences substantielles demeurent de 1997 à 2008, alors que les types 2 et 3 se différenciaient respectivement ainsi : 57,5% et 38,5% en 1997, 48,1% et 38,0% en 2000, 49,2% et 39,4% en 2006, 51,8% et 45,5% en 2008. Sans surprise, l'identification au Parti libéral du Québec et le vote pour celui-ci (s'il y avait une élection) est au plus bas, parmi nos types, chez le type 2, et au plus haut chez le type 1. Notons également, il importe de le souligner, qu'en termes d'appui à la souveraineté, le Bloc québécois n'est pas le Parti québécois, alors que le Parti québécois représente davantage l'option souverainiste. Si le Bloc québécois peut être vu comme le parti politique représentant les intérêts collectifs des Québécois sur la scène fédérale, le Parti québécois, lui, pose explicitement, en territoire québécois, l'option souverainiste. Autrement dit, si l'on accepte une telle prémisse, il semble que plus l'on s'approche de la question souverainiste (des questions sur le statut du Québec au Canada à celles sur l'identification partisane et maintenant, sur le vote partisan), et plus l'écart entre les types 2 et 3 se creuse[539].

[539] D'ailleurs, à la question cherchant à savoir quel palier gouvernemental répond le mieux aux intérêts du répondant, les Québécois du type 2 se trouvent à répondre systématiquement davantage que le gouvernement provincial répond mieux à leurs intérêts, devant les autres types religieux (**annexe 7, tableaux 5 et 6**) : entre le type 2 et le type 3, 71,1% et 50,0% (2000), 32,5% et 18,2% (2004), 52,7% et 47, 6% (2008). « En général, quel gouvernement défend le mieux VOS intérêts : le gouvernement fédéral, le gouvernement provincial, ou n'y a-t-il pas une grande différence? »

Tableau 35[540]

Évolution de l'importance accordée à Dieu en fonction de l'identification à un parti politique provincial, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Allégeance politique provinciale*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[541]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[542]**	**Sans religion (type 3)[543]**
1993	**Libéral**	34,9 (65)	34,5 (58)	27,5 (11)	38,5 (5)	32,9 (23)
	Parti québécois	28 (52)	33,3 (56)	47,5 (19)	46,2 (6)	24,3 (17)
	Action démocratique du Québec	--	--	--	--	--
	Aucun d'entre eux	26,9 (50)	23,8 (40)	20 (8)	7,7 (1)	35,7 (25)
1997	**Libéral**	52,1 (38)	35,7 (51)	12,7 (10)	10 (4)	30,8 (8)
	Parti québécois	24,7 (18)	35,7 (51)	57 (45)	57,5 (23)	38,5 (10)
	Action démocratique du Québec	0 (0)	2,1 (3)	1,3 (1)	5 (2)	11,5 (3)
	Aucun d'entre eux	15,1 (11)	16,1 (23)	19 (15)	25 (10)	19,2 (5)
2000	**Libéral**	35,9 (52)	29,2 (110)	18,5 (33)	16,5 (13)	18,3 (13)
	Parti québécois	32,4 (47)	36,9 (139)	43,3 (77)	48,1 (38)	38 (27)
	Action démocratique du Québec	1,4 (2)	3,7 (14)	3,4 (6)	3,8 (3)	7 (5)
	Aucun d'entre eux	18,6 (27)	20,4 (77)	24,2 (43)	20,3 (16)	25,4 (18)
2006	**Libéral**	37,5 (39)	24,3 (65)	21,7 (35)	12,3 (8)	21,2 (21)
	Parti québécois	32,7 (34)	37,8 (101)	39,1 (63)	49,2 (32)	39,4 (39)
	Action démocratique du Québec	6,7 (7)	12,4 (33)	19,3 (31)	12,3 (8)	5,1 (5)
	Aucun d'entre eux	--	--	--	--	--
2008	**Libéral**	39,1 (27)	29,8 (54)	22 (35)	19,6 (11)	22,8 (17)
	Parti québécois	26,1 (18)	32,6 (59)	46,5 (74)	51,8 (29)	45,5 (34)
	Action démocratique du Québec	10,1 (7)	10,5 (19)	12,6 (20)	12,5 (11)	3,4 (3)
	Aucun d'entre eux	--	--	--	--	--

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2006 et 2008

[540] « En politique provinciale, vous considérez-vous habituellement… » (1993 à 2004) et « Si une élection provinciale avait lieu aujourd'hui au Québec, pour quel parti voteriez-vous? » (2006 et 2008).

[541] 1993, N=186, la marge d'erreur varie entre 6,4% et 6,9%, 19 fois sur 20; 1997, N=73, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 11,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=145, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 6,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=104, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 9,3%, 19 fois sur 20; 2008, N=69, la marge d'erreur varie entre 7,5% et 11,5%, 19 fois sur 20.

[542] 1993, N=13, la marge d'erreur varie entre 14,5% et 27,1%, 19 fois sur 20; 1997, N=40, la marge d'erreur varie entre 6,8% et 15,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=79, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 11,0%, 19 fois sur 20; 2006, N=65, la marge d'erreur varie entre 8,5% et 12,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=56, la marge d'erreur varie entre 9,3% et 13,1%, 19 fois sur 20.

[543] 1993, N=70, la marge d'erreur varie entre 10,1% et 11,2%, 19 fois sur 20; 1997, N=26, la marge d'erreur varie entre 12,3% et 18,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=71, la marge d'erreur varie entre 5,9% et 11,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=99, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 9,6%, 19 fois sur 20; 2008, N=76, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 11,2%, 19 fois sur 20.

Ainsi, qu'en est-il de l'ultime question « Êtes-vous très favorable, plutôt favorable, plutôt opposé(e) ou très opposé(e) à la souveraineté du Québec, c'est-à-dire que le Québec NE FAIT PLUS PARTIE DU CANADA? »[544], question pivot pour notre propos (**tableau 36**). Tel que l'auguraient déjà les études pionnières de Neil Nevitte et de François-Pierre Gingras, l'appui à la souveraineté du Québec est le plus faible chez les Québécois catholiques du type 1, ceux qui accordent une « grande importance » à la religion. Toutefois, contrairement à ce que laissent également entendre ces études sur le catholicisme et le nationalisme québécois post Révolution tranquille, ce ne sont pas les Québécois « sans-religions » qui sont les plus favorables à la souveraineté du Québec : ils n'arrivent en fait qu'au troisième rang, derrière, en premier lieu, les Québécois se disant catholiques mais n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion (type 2), puis, dans la moitié des sondages recensés, derrière les Québécois se disant catholiques mais n'accordant « pas très d'importance » à la religion. De 1993 à 2008, les types 2 et 3 se différencient respectivement ainsi dans leur appui « très favorable » à la souveraineté du Québec : 28,6% et 23,1% en 1993, 31,3% et 16,9% en 1997, 32,9% et 25,7% en 2000, 39,0% et 22,9% en 2004, 29,3% et 20,3% en 2006, 30,0% et 24,0% en 2008. On remarque toutefois que les « sans-religion » (type 3), surtout lorsque l'on additionne les catégories « très favorable » et « plutôt favorable », s'approchent d'assez près des taux du type 2. Toutefois, jamais ces deux catégories additionnées ne dépassent les taux de « très favorable » et « plutôt favorable » du type 2, sauf en 1993, et les résultats demeurent les mêmes lorsque la variable linguistique est neutralisée[545]. En outre, il existe une différence qualitative entre le « très favorable » et le « plutôt favorable ».

---

[544] En majuscules dans le questionnaire.

[545] Faisant ici écho à la question linguistique abordée en note en bas de page 392, notons qu'elle n'est pas en cause de manière décisive ici. En 1997, 43,3% des Québécois catholiques ayant le français comme langue d'usage à la maison et n'accordant « pas du tout » d'importance à la religion étaient très favorables à la souveraineté du Québec, tandis que 22,2% des Québécois sans-religions se disaient « très favorables ». De même, en 2000, ils étaient respectivement 34,1% et 31,6% à être « très favorables » à la souveraineté du Québec.

Tableau 36[546]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de l'appui à la souveraineté du Québec, chez les Québécois catholiques et sans religion, au Québec, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Appui à la souveraineté*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[547]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[548]**	**Sans religion (type 3)[549]**
1993	**Très favorable**	14 (26)	11,9 (20)	22,5 (9)	28,6 (4)	23,1 (17)
	Plutôt favorable	15,1 (28)	33,3 (56)	32,5 (13)	14,3 (2)	30,8 (18)
	Plutôt opposé	21 (39)	18,5 (31)	17,5 (7)	14,3 (2)	12,3 (8)
	Très opposé	39,2 (73)	29,8 (50)	20 (8)	28,6 (4)	29,2 (24)
1997	**Très favorable**	21,9 (30)	16,8 (49)	26,4 (39)	31,3 (21)	16,9 (10)
	Plutôt favorable	12,4 (17)	21,2 (62)	34,5 (51)	26,9 (18)	27,1 (16)
	Plutôt opposé	15,3 (21)	17,5 (51)	18,2 (27)	7,5 (5)	18,6 (11)
	Très opposé	43,1 (59)	35,3 (103)	16,9 (25)	28,4 (19)	27,1 (16)
2000	**Très favorable**	11,8 (17)	13,6 (51)	18,1 (32)	32,9 (26)	25,7 (18)
	Plutôt favorable	13,9 (20)	25,5 (96)	28,8 (51)	21,5 (17)	32,9 (23)
	Plutôt opposé	18,8 (27)	18,9 (71)	20,9 (37)	22,8 (18)	17,1 (12)
	Très opposé	50 (72)	37,2 (140)	27,7 (49)	20,3 (16)	22,9 (16)
2004	**Très favorable**	10,8 (8)	17,8 (40)	22,7 (35)	39 (16)	22,9 (16)
	Plutôt favorable	24,3 (18)	30,2 (68)	32,5 (50)	29,3 (12)	20 (14)
	Plutôt opposé	9,5 (7)	19,1 (43)	21,4 (33)	7,3 (3)	17,1 (12)
	Très opposé	48,6 (36)	31,1 (70)	18,8 (29)	24,4 (10)	37,1 (26)
2006	**Très favorable**	21,6 (29)	19,5 (65)	19,6 (38)	29,3 (24)	20,3 (24)
	Plutôt favorable	11,9 (16)	22,2 (74)	23,7 (46)	32,9 (27)	24,6 (29)
	Plutôt opposé	12,7 (17)	18,3 (61)	25,3 (49)	11,0 (9)	20,3 (24)
	Très opposé	50 (69)	33,5 (112)	27,3 (53)	22,0 (18)	28,8 (34)
2008	**Très favorable**	14,3 (17)	17,5 (45)	18,7 (38)	30 (24)	24 (25)
	Plutôt favorable	16,8 (20)	22,6 (58)	31 (63)	28,8 (23)	25,5 (27)
	Plutôt opposé	9,2 (11)	25,3 (65)	23,2 (47)	20 (16)	27,5 (29)
	Très opposé	52,9 (63)	29,2 (75)	21,2 (43)	13,8 (11)	16,7 (18)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉEC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

[546] « Êtes-vous très favorable, plutôt favorable, plutôt opposé(e) ou très opposé(e) à la souveraineté du Québec, c'est-à-dire que le Québec NE FAIT PLUS PARTIE DU CANADA? »

[547] 1993, N=186, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 7,0%, 19 fois sur 20; 1997, N=137, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 8,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=144, la marge d'erreur varie entre 5,3% et 8,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=74, la marge d'erreur varie entre 6,7% et 11,4%, 19 fois sur 20; 2006, N=134, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 8,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=119, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 9,0%, 19 fois sur 20.

[548] 1993, N=14, la marge d'erreur varie entre 18,3% et 23,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=67, la marge d'erreur varie entre 6,3% et 11,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=79, la marge d'erreur varie entre 8,9% et 10,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=41, la marge d'erreur varie entre 8,0% et 14,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=82, la marge d'erreur varie entre 7,7% et 10,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=80, la marge d'erreur varie entre 8,1% et 10,0%, 19 fois sur 20.

[549] 1993, N=72, la marge d'erreur varie entre 7,6% et 10,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=59, la marge d'erreur varie entre 9,6% et 11,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=70, la marge d'erreur varie entre 8,8% et 11,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=70, la marge d'erreur varie entre 8,8% et 11,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=118, la marge d'erreur varie entre 7,9% et 8,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=106, la marge d'erreur varie entre 7,8% et 8,5%, 19 fois sur 20.

En outre, pour ces croisements religio-politiques nationalistes, les relations sont significatives et la force de la relation se situe entre faible et moyenne (**tableau 37**). Autrement dit, pour l'ensemble de la population québécoise, c'est effectivement le degré d'intégration au catholicisme qui mesure l'appui à la souveraineté du Québec, les deux se trouvant à être inversement proportionnels[550]. Et c'est *a fortiori* au sein de la population québécoise catholique (et non la population dans son ensemble) que les relations sont les plus significatives afin de mesurer l'appui à la souveraineté du Québec, avant la variable de l'appartenance ou non (sans religion) au catholicisme.

[550]Plus encore, il apparaît que les « sans-religions » (type 3) sont généralement plus nombreux que les Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion à penser que leur situation financière s'améliorerait si le Québec se séparait (14,1% vs. 12,5% en 2004) (**annexe 7, tableau 7**). À la question « Si le Québec se sépare du Canada, pensez-vous que votre niveau de vie va s'améliorer, se détériorer, ou rester à peu près le même? », les premiers sont toutefois plus nombreux que les seconds à penser que leur situation empirera (35,2% vs. 32,5% en 2004). Ni optimistes ni craintifs, les Québécois catholiques du type 2 semblent plutôt plus nombreux que les Québécois des deux autres types à penser que leur situation économique ne changera pas, du moins en 1997, en 2000, en 2006 et en 2008. C'est peut-être moins l'espoir de mieux réussir financièrement que l'absence de crainte financière à venir qui *participe* de l'appui à la souveraineté du Québec. Car, à moins de penser que les Québécois du type 2 sont mieux nantis financièrement, force est de constater l'importance prioritaire des valeurs.

Tableau 37

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables politiques sur le nationalisme, chez les Québécois catholiques, de 1993 à 2008							
Variable dépendante	***Variables indépendantes***	**1993**	**1997**	**2000**	**2004**	**2006**	**2008**
Importance accordée à la religion	**Degré d'appui à la souveraineté du Québec**	-0,192	-0,220*	-0,252*	-0,259*	-0,175*	-0,270*
	Identification à un parti politique provincial	0,088[ND]	0,623*	0,134*	0,154*	0,155*	0,146**
	Vote aux élections fédérales	0,114[ND]	0,155*	0,131*	0,158*	0,165	0,264*
Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables politiques sur le nationalisme, chez les Québécois, de 1993 à 2008							
Variable dépendante	***Variables indépendantes***	**1993**	**1997**	**2000**	**2004**	**2006**	**2008**
Appartenance confessionnelle (catholicisme ou sans-religion)	**Degré d'appui à la souveraineté du Québec**	0,078	0,066	0,103**	0,08	0,039	0,103
	Identification à un parti politique provincial	0,224[ND]	0,273[ND]	0,089	0,056	0,088	0,106
	Vote aux élections fédérales	0,096	0,065	0,299[ND]	0,073[ND]	0,181**	0,105
	*alpha ≤ 99%, **alpha ≤ 95% Sources : 1993, 1997, 2000, 2004, 2006, 2008 (ÉÉC)						

3.4 Discussion

Nous avons passé en revue cinq ensemble de variables portant sur 1) les pratiques religieuses, 2) les valeurs et comportements moraux, 3) les sentiments et comportements face à l'altérité culturelle et au changement social, 4) la pratique et participation politique et 5) les valeurs et comportements nationaux et nationalistes. Le premier ensemble de traitements statistiques, inspiré des travaux canadiens de Raymond Lemieux et de E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, a confirmé l'existence de rapports contrastés à la religion catholique au Québec, phénomène déjà observé ailleurs, notamment en Pologne, en Grande-Bretagne et en Irlande[551]. Entre une pratique catholique traditionnelle et une pratique athée/agnostique, nous avons à notre tour constaté l'existence d'un groupe en apparence intermédiaire, mais ayant des propriétés et des comportements distinctifs et cohérents. Qualifié de rapport culturel au catholicisme, ce type religieux ne se rend qu'environ une fois par année à la messe, fait beaucoup moins confiance à l'institution religieuse que les catholiques pratiquants – sans toutefois lui retirer entièrement sa confiance -, recompose sans gêne le dogme catholique en y incorporant et en y soustrayant des éléments de croyance – *a fortiori* les plus moralement contraignants -, est en désaccord avec l'affirmation voulant que la Bible soit la parole de Dieu et qu'elle doive être lue de manière littérale – mais malgré tout, persiste à se dire catholique, continue à pratiquer certains rites catholiques, nommément les rites dits de passages, tel le baptême et dans une moindre mesure, le mariage, et conserve un intérêt marqué pour l'enseignement proprement catholique pour ses enfants[552]. Cherchant à creuser l'hypothèse d'un rapport particulier au catholicisme ne pouvant être ramené à la dichotomie entre croyant pratiquant et athée, comme le laissait pourtant entendre la lecture aussi bien moderniste que québécoise à l'égard de la modernité politique, nous avons poursuivi l'analyse comparée des différents types religieux avec d'autres ensembles de valeurs et de comportements. Nous avons pour ce faire utilisé une variable religieuse dite de « l'importance accordée à la religion dans la vie du répondant » afin de

---

[551] N. J. Demerath, « The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass*, vol. 47, no. 1, mars 2000, pp. 127-139. ; Yves Lambert, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, no. 2, 2004, pp. 307-338 ; E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *Op. cit.*

[552] Micheline Milot, *Une religion à transmettre : le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, PUL Sainte-Foy, 1991, 165 pages.

distinguer les types de catholiques. « L'importance accordée à la religion dans la vie du répondant » a ensuite été croisée avec d'autres variables religieuses, afin d'offrir un portrait plus complet des comportements religieux liés à cette variable. En outre, plus l'importance accordée à la religion était élevée, et plus les autres indicateurs religieux étaient également élevés, montrant à voir sa corrélation synchronique aux autres variables; elle pouvait, à titre opératoire, montrer à voir un rapport plus global à la religion. À ce titre, nous avons constitué trois types religio-politiques heuristiques (et non *a priori* représentatifs de l'entièreté de la population québécoise), dits types 1, 2 et 3, référant respectivement aux Québécois catholiques jugeant la religion « très importante » dans leur vie personnelle, aux Québécois catholiques jugeant la religion « pas du tout importante » dans leur vie personnelle, et à ceux se disant « sans-religion ». Il va sans dire que nos bases de données n'étaient pas tout à fait au point pour ces croisements multivariés nécessitant de nombreux cas. Toutefois, dans une perspective exploratoire et évaluative, nous pensons que leur nombre considérable, s'échelonnant dans le meilleur des cas de 1974 à 2008, mais habituellement de 1993 à 2008, ainsi que l'usage de nombreuses variables recoupant des dimensions semblables permet malgré tout de constater des tendances et des récurrences forts intéressantes. Car, de fait, elles sont nombreuses. Rappelons que l'hypothèse classique du rapport à la religion, aussi appelée « tendance lourde » par Danièle Hervieu-Léger, soutient que le positionnement à droite de l'échiquier politique est proportionnel au degré d'intégration au catholicisme. Plus un catholique respecterait les pratiques et les dogmes de la hiérarchie catholique et plus, peut-on penser, l'expression politique de ses valeurs religieuses s'approcherait d'une vision de droite, naturellement véhiculée[553], en quelque sorte, par l'Église catholique. Inversement, plus l'intégration au catholicisme serait faible et plus les comportements et les valeurs politiques seraient de gauche. On pouvait ainsi penser que cette même logique linéaire de l'intégration religieuse jouerait à l'identique quant au projet nationaliste du Québec. Le Québec moderne se fondant dans le rejet du catholicisme traditionnel, voire de l'Église tout court, l'éloignement d'avec le catholicisme devait être naturellement un

[553] « la droite [serait] plus traditionnelle en matière morale, familiale, sexuelle, elle valorise la hiérarchie, l'autorité et le nationalisme; la gauche revendique le libéralisme des mœurs, la participation citoyenne et l'égalité. » Pierre Bréchon, *Op. cit.*, p. 731. Nous pensons toutefois que cette dernière affirmation varie, étant dépendante du rapport socio-historique entre religion et nation, comme le montre notamment à voir le virage catholique « personnaliste », progressiste, du Québec se modernisant.

des indicateurs marquants du nationalisme. C'est ce que laissaient par ailleurs à penser les études pionnières de Neil Nevitte et François-Pierre Gingras, et explicitement celles de Kristoff Talin, pour qui l'identification (ou non-identification) à l'Église catholique constitue la variable lourde pour départager les souverainistes des fédéralistes. Plus généralement, c'est ce que l'absence de toute autre étude statistique sur les rapports entre religion et politique dans le Québec contemporain laissait entendre : en aucun cas, du moins dans toutes les études que nous avons consultées, n'a-t-il été jugé bon d'ajouter la variable religieuse aux variables de l'âge, du sexe, de la langue, de l'origine ethnique ou du revenu. Pour les sociologues Simon Langlois et Gilles Gagnés, les « raisons fortes » de l'appui à la souveraineté du Québec devaient être comprises à l'aune de l'âge et du revenu (ou de sa source) : plus l'on serait jeune, sans attaches économiques et socialisé dans le Québec contemporain (loin de la définition catholique sociologique, a-politique et anti-étatique de la nation) et plus l'on serait souverainiste. Mais c'était peut-être sans compter, en quelque sorte, sur la présence d'une logique autre, non réductible à un simple rapport linéaire et unidimensionnel à l'Église catholique.

En outre, il est apparu que la « tendance lourde » s'appliquait pour décrire le rapport des types 1, 2 et 3 aux valeurs et comportements moraux (**section 3.3.4**). Les types 2 et 3 apparaissaient considérablement plus à gauche ou progressistes moralement que le type 1 lorsqu'il était question du rôle maternel de la femme, de la conception de la famille ou encore des sentiments face à l'euthanasie, au suicide, à la prostitution, au divorce ou encore à l'avortement. L'écart entre ces deux derniers groupes correspondait alors, *grosso modo*, à l'écart entre toutes les catégories religieuses. L'idée d'une échelle croissante d'appui au libéralisme moral en fonction du degré d'intégration au catholicisme semblerait alors plausible. En outre, les mesures de corrélation et de significativité confirmaient la représentativité de cette « tendance lourde » pour l'ensemble de nos catégories religieuses, couvrant ainsi l'entièreté de la population québécoise.

Nous avons alors poursuivi les croisements religio-politiques avec les variables concernant ce que nous avons nommé le rapport à l'altérité culturelle et le rapport aux transformations sociétales, ou changement social (**section 3.3.5**). Si, à première vue, une faible intégration au catholicisme suffisait également à expliquer l'évolution de l'appui

favorable aux groupes culturels immigrants et minoritaires, un écart considérable séparait néanmoins sur cette question les Québécois du type 2 des Québécois du type 3, année après année. Cela dit, les mesures d'association indiquaient la faiblesse de la relation entre ces variables du rapport à l'altérité culturelle et à la religion. Toutefois, à ne regarder que nos trois types religio-politiques contrastés, on pouvait malgré tout se demander si l'intérêt ou les conséquences d'un plus grand souci de l'altérité culturelle chez le type 3 et un intérêt moindre chez le type 2 n'indiquaient pas également d'autres différences notables à venir. Après tout, en apparence peu de choses séparent religieusement les types 2 et 3, sinon l'identification au catholicisme et la pratique de ses rites de passage.

Justement, le rapport à la tradition ou aux changements normatifs des sociétés semblait contribuer à éclairer cette distinction. En effet, on retrouva cette même logique de la « tendance lourde » (mais autrement plus significative statistiquement cette fois) mais accentuée chez les « sans-religions » dans le rapport aux changements normatifs sociétaux : que ce soit dans le rapport à l'affirmation voulant « qu'il faille être tolérant vis-à-vis de ceux qui choisissent leurs propres standards de vie », à celle voulant que « les nouveaux modes de vie contribuent à l'effondrement de la société » ou celle jugeant que « le monde évolue continuellement et qu'il faille en conséquence ajuster notre conception de la moralité », un écart marqué existe entre les Québécois du type 2 et ceux du type 3. Certes, répétons-le, les Québécois n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion sont autrement plus favorables à ce qui semble se présenter comme le changement que tous les autres catholiques; toutefois, ils y sont autrement moins favorables que les Québécois dits « sans-religions ». Cette différence aurait-elle un rapport à la religion culturelle et à la tradition?

Rappelons que pour Danièle Hervieu-Léger, il n'y a pas de « de religion sans que soit invoquée, à l'appui de l'acte de croire (et de façon qui peut être explicite, semi-explicite, ou entièrement implicite) *l'autorité d'une tradition.* »[554] Cette inscription et valorisation plus ou moins consciente de ce que « nos pères ont fait avant nous » « fonctionne comme référence imaginaire, légitimatrice de la croyance. Elle fonctionne, inséparablement, comme principe d'identification sociale, *ad intra* [par incorporation à

[554] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 110.

une communauté croyante], et *ad extra* [par différenciation d'avec ceux qui ne sont pas de cette lignée]. »[555] « Penultimate stage of secularization », pour reprendre N.J. Demerath, l'adhésion conscience ou inconsciente à la religion culturelle, à tout le moins sa pratique, « may have fallen between the stools of religious orthodoxy, on the one hand, and a thoroughgoing secularism, on the other hand »[556] et constituerait ce dernier souci de citoyens modernes et progressistes pour la religion, considérée comme tradition culturelle et éthique à respecter. Ce souci pour la tradition, bien paradoxal chez ceux qui « n'accorderaient *aucune* importance à la religion dans leur vie », se reflèterait néanmoins, par la persistance de la pratique de certains rites culturels, par une identification persistance à l'Église nationale des Québécois, mais également, peut-être, par un rapport significativement moins favorable à l'altérité culturelle et au changement social que chez les Québécois « sans-religions » : le changement pourrait-il potentiellement menacer la pérennité de la tradition?

3.4.1 Le Québécois de type 2 : le type religion culturelle

Tentons une interprétation. Politisé, arrimé à une certaine tradition culturelle communément partagée, moins versé que le Québécois « sans religion » dans l'altérité culturelle, le changement social et une moralité libérale, mais considérablement plus que les autres Québécois catholiques, le Québécois se disant catholique, mais n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion dans sa vie personnelle se distingue par son sentiment considérablement moins élevé que les autres pour le Canada, son souci plus grand pour la langue française, et surtout, son appui considérablement plus élevé, peu importe l'indicateur utilisé, au Bloc québécois, au Parti québécois et à la souveraineté du Québec. À ce titre, et contrairement à la thèse voulant que le degré d'intégration au catholicisme se traduise automatiquement par un appui pour le Québec moderne et son projet politique nationaliste et souverainiste, il semble que l'affiliation à l'Église catholique demeure l'un des éléments privilégiés de la référence nationale des Québécois. Qu'est-ce à dire?

---

[555] *Ibid.*, p. 119. Nous soulignons. Voir notamment sur l'idée de frontières religieuses, Eileen Barker, « We've Got to Draw the Line Somewhere : An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity », *Social Compass*, vol. 53, no. 2, 2006, pp. 201-213.
[556] N.J. Demerath, *Op.cit.*, p. 137.

D'une part, conformément à la théorie sur la nation et celle sur la religion en modernité, l'inscription dans la trame de l'Église catholique servirait tout à la fois à poser a) la distinction culturelle des Québécois, b) le souci de sa préservation au nom d'un devoir ancestral, hérité, c) une trame de fond pour relire l'histoire du Canada français, pour interpréter son cours à l'aune d'une lutte nationale pour sa pérennité : dans tous les cas, l'importance du combat pour la nation serait validée et renforcée par l'inscription dans la religion culturelle, dans le désir de « faire coïncider communauté de culture et communauté politique ». Pour reprendre N.J. Demerath, « cultural religion involves the eclipse of both belief and ritual but not a primordial sense of cultural continuity. »[557] Il importe de souligner avec emphase ce pendant en quelque sorte « amour » de la relation « amour-haine » des Québécois à l'égard de l'Église catholique. Cet « amour » témoigne que le Québec ne se conforme pas au schéma des pays classiques aux prises avec un catholicisme monopolistique, où le seul héritage de l'Église catholique serait la critique persistante de celle-ci. Si tel avait été le cas, ce sont plutôt les « sans-religions » qui auraient été les plus nationalistes des Québécois, prompts et enthousiastes à l'idée de parachever politiquement la sortie définitive de l'Église nation canadienne française.

D'autre part, il nous faut également convenir que le Québec n'est ni la Pologne ni l'Irlande, où l'Église catholique s'avère ouvertement et sans atermoiements l'un des éléments constitutifs de la référence nationale. Nous le disions, le rapport à l'Église catholique au Québec est davantage fait d'amour-haine, voire d'un concordat dont le caractère implicite est à souligner à grands traits[558]. Il s'agit de tenir compte de cette tension et de ce caractère implicite afin de comprendre le haut degré de nationalisme et de politisation du Québécois type de la religion culturelle. En outre, et si c'était précisément cette tension entre l'affiliation à l'Église catholique et la tradition, d'une part, et le Québec moderne et le Progrès, d'autre part, qui suscitait en retour un investissement politique et nationaliste inégalé? Plus qu'une « tradition déléguée » source occasionnelle et « consommatrice » de réconfort, la religion culturelle constituerait un impératif

---

[557] *Ibid.*, p. 137.

[558] E.-Martin Meunier et Jean-François Laniel, « Nation et catholicisme culturel au Québec : dynamique d'une recomposition au temps du Congrès eucharistique international 2008 », communication présentée au colloque *Religion, nation et jeunesse : qu'est le catholicisme québécois devenu? Retour sur le Congrès international de Québec en 2008*, vendredi 15 mai 2009, Université d'Ottawa, ACFAS 2009.

politique aux premiers abords impensable : le rapport « amour-haine » projetterait tour à tour celui qui le vivrait vers le rappel de son passé, mais également la nécessité de le renouveler ou de le dépasser. Incapable d'oublier une histoire faite de peine et de luttes, il serait heureux de voir le Québec révolutionnaire tranquille se moderniser et se politiser; il souhaiterait en accélérer le cours, trop conscient de son arrimage conservé à la tradition, éminemment conscient de l'eschatologie de sa collectivité, de l'aboutissement désiré de son sujet historique, que l'Église catholique persisterait à rappeler. Le catholicisme culturel constituerait alors non seulement un point d'ancrage (et non pas seulement un repoussoir) dans l'histoire nationale, il constituerait le rappel incessant de ce qui fut et de ce qui devrait être renouvelé, dépassé : la mémoire honteuse tournerait le regard vers l'avenir tandis que la mémoire identitaire rappellerait le projet collectif, attiserait le désir de plénitude nationale. Comme le disait Danièle Hervieu-Léger, « la rupture de la continuité peut même être, dans certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante. »[559] C'est peut-être ce désir d'aboutissement, ce désir paradoxal d'arrachement historique en vue d'une meilleure conformité à soi qui meut politiquement le Québécois vivant le plus radicalement les pôles de la religion culturelle, l'inscription presque *stricto sensu* dans la « lignée croyante » de ses pères. Écartelé, ce Québécois effectuerait malgré lui une synthèse référentielle difficilement concevable dans le Québec moderne[560]. En outre, si ce Québécois type constitue, nous le disions, le cas le plus *strico*

---

[559] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *Op. cit.*, p. 119.

[560] Déjà, disait Yves Couture, par manque de radicalité politique, « l'absolutisation de la nation » n'a pas été atteinte au tournant des années 1960 : la totalisation des sentiments et expériences de l'histoire de la nation n'a pu être réalisée, ni en discours, ni dans l'État québécois. Et s'il y avait manqué un élément aussi nécessaire qu'impossible à articuler, l'élément constitutif de la « genèse de la société québécoise »? Difficile, en effet, d'imaginer l'intégration officielle du catholicisme dans la référence du Québec moderne où justement, « le rôle de rupture du millénarisme québécois [...] a été de permettre la réalisation d'une synthèse entre une dévalorisation extrême, absolue, des représentations du réel héritées du passé et un imaginaire de remplacement qui nourrissait lui-même cette dévalorisation et qui s'en nourrissait en retour : synthèse dynamique où la critique absolue justifie l'espoir absolu, et vice versa »? Yves Couture, *Op. cit.*, p.190. Dans cette synthèse dichotomique, l'Église se devait d'être remplacée comme institution de la totalité nationale au profit de l'État - on comprendra mieux ainsi la tension politique constitutive de la posture du Québécois de la religion culturelle. Impossible, dès lors, du moins publiquement et sur le plan de la référence, d'obtenir en modernité québécoise la parfaite conformité du corps historique et du corps politique, la parfaite conformité intentionnelle de toutes les générations de Québécois, dont les plus âgées sont tournées vers le Canada français clérical. Car la Révolution tranquille, dans son rapport à l'Église catholique, était aussi une crise générationnelle : comment, dans ces conditions, faire une mémoire du catholicisme qui puisse être la même pour les générations pratiquantes et non pratiquantes, pour les générations canadiennes-françaises et québécoises? La trop longue histoire de l'Église catholique ne pouvait racheter entièrement sa toute tranquille conversion moderne, et la synthèse dichotomique, pari de

sensu de religion culturelle, il n'empêche, à la vue des statistiques significatives précédentes, que l'ensemble des comportements politiques, de l'entière population québécoise, demeurent structurés par ses rapports au catholicisme et à l'Église catholique. Ce fait est loin d'être anodin et nous semble capital afin de comprendre les relations, revendications et projets politiques des Québécois, encore aujourd'hui. À ce titre, il importe de se doter d'indicateurs plus à même d'étudier les effets politiques du catholicisme culturel, autrement que dans ses cas et ses figures limites, et montrer plus précisément à voir sa fonction identitaire et nationale au Québec, de même que les multiples effets du malaise, du paradoxe, de l'ambivalence qui le constitue[561].

---

l'arrachement pour l'accomplissement collectif, n'a pu fusionner en son sein la totalité de l'histoire et de la culture québécoise; une référence implicite à l'Église catholique s'est maintenue, aux côtés d'un concordat implicite dans les institutions publiques, notamment en éducation. Surtout, tout son paradoxe et son dynamisme politique semblent s'être retrouvés incarnés malgré eux chez les Québécois se disant catholiques mais n'accordant « *pas du tout* d'importance » à la religion.

[561] À ce titre, nous travaux mériteraient d'être rapprochés encore davantage de ceux portant sur le rapport malaisé à l'histoire et à l'identitaire chez les Québécois. Car, si l'histoire québécoise avant la Révolution tranquille apparaît quasi consensuellement comme le lieu du catholicisme, et à ce titre, de l'obscurantisme, l'étude des malaises identitaires et politiques québécois ne peut faire une économie d'une étude du catholicisme. C'est peut-être le problème, sinon la contradiction majeure des études contemporaines sur la désubstantialisation, la dénationalisation ou la dépolitisation du Québec moderne : si toutes en appellent à se réapproprier sans complexe un passé national (et décrient les effets pervers de l'oubli), lorsque vient le temps de parler précisément de cette substance identitaire, tout le poids de l'héritage malaisé de l'Église catholique se fait sentir chez ces mêmes auteurs : tout inscrits qu'ils sont dans le paradigme moderniste de la Révolution tranquille, ils ne parviennent ni à présenter des éléments distinctifs de cette référence nationale (qu'ils disent pourtant distincte, culturellement et substantiellement), ni discuter du legs de l'institution et la culture historiques principale de cette histoire, l'Église catholique, ni, ainsi, à aborder de front ce qui explique la « mauvaise conscience » des souverainistes et intellectuels québécois. À ce titre, un regard serein et décomplexé sur le passé passe également, nous semble-t-il, par un regard neuf sur l'Église catholique, comme porte d'entrée sur l'histoire canadienne française. D'ailleurs, plutôt et au-delà de l'incantatoire rappel des origines et de la substance nationale à retrouver, la preuve la plus probante de la persistance de l'intention nationale des Canadiens français aux Québécois ne se situe-t-elle pas, justement, dans l'inscription majoritaire des Québécois dans l'institution qui seule, permet d'inscrire le Québec dans sa longue durée? Plus encore, le nationalisme élevé (le plus élevé même!) des Québécois catholiques n'accordant « pas du tout d'importance » à la religion n'incite-t-il pas à penser positivement, en vertu de projets politiques bien contemporains, l'héritage du catholicisme? Surtout, pouvons-nous ajouter, quand la forte majorité de la population québécoise persiste à se dire catholique et accorde plus d'importance à la religion que ce dernier type : l'enjeu de la politisation du Québec moderne passe donc encore, bien qu'autrement, nous semble-t-il, cette fois de manière décomplexée, par une discussion sur l'inclusion du facteur catholique au sein de la référence nationale québécoise.

Conclusion

« Catholiques malgré nous? ». Cette formule nous a d'emblée paru synthétiser les multiples et profonds paradoxes qu'entretient le Québec contemporain à l'égard de l'Église catholique. S'y trouvent en effet condensés aussi bien la référence à une identité catholique collectivement partagée que le caractère involontaire, implicite, malaisé de cette affiliation. Surtout, c'est l'incertitude qu'elle contient qui intrigue, comme si ce catholicisme travaillait avant tout l'inconscient des Québécois, ne pouvant ou n'osant s'exprimer publiquement. On y sent tout l'héritage des transformations sociales, politiques et identitaires de la modernité québécoise, dont l'acte de naissance fut le pari de l'arrachement[562] d'avec son histoire.

Si cette question du malaise québécois à l'égard de l'Église catholique a été abordée à divers endroits dans notre thèse, elle n'en constituait pas pour autant le fil conducteur, mais une interrogation en sourdine. Elle constituait, en contrepoint, un passage obligé pour nous interroger sur la raison d'être de son *alter ego*, le pendant identitaire, en quelque sorte, de la relation ambivalente des Québécois à l'endroit de l'Église catholique. Nous nous sommes alors demandé ce que pouvait être l'une des fonctions de cette identification persistante des Québécois à l'Église catholique dans le Québec contemporain, malgré l'inconfort visible qu'elle suscite. Car, pourquoi persister à s'identifier à une institution volontairement mise au ban de la société? Sinon, peut-être, parce que la question de sa mémoire et de son héritage, d'une certaine manière, demeure d'actualité, demeure irrésolue. Nous avons alors fait l'hypothèse que la « question nationale » pouvait offrir des éléments de réponse à cette interrogation. Exploratoire, notre démarche visait avant tout à évaluer la pertinence d'une étude des rapports entre catholicisme et nationalisme dans le Québec contemporain et tout particulièrement, à évaluer les rapports présagés entre le catholicisme culturel et le nationalisme. Nous cherchions surtout à dégager une problématique, à voir s'il était conceptuellement puis empiriquement concevable de parler d'un rapport entre catholicisme et nationalisme dans le Québec post-révolutionnaire tranquille.

---

[562] Jean-François Laniel et Kateri Létourneau, « Québec et francophonie canadienne hors Québec : avons-nous encore quelque chose à nous dire? », *Arguments*, vol. 12, no 2, printemps-été 2010, pp. 86-95.

Nous espérons en cette fin de parcours avoir illustré aussi bien les difficultés que la fécondité d'études croisées entre religion et politique, catholicisme et nationalistes dans nos sociétés démocratiques, sécularisées et laïques. Les défis de l'articulation conceptuelle, tout comme ceux de l'articulation concrète, puis statistique, en situation québécoise, étaient nombreux : la sécularisation n'avait-elle pas éliminé le rôle public des Églises? Les États-nations ne rejettent-ils pas les particularismes culturels et religieux? Pourquoi certaines sociétés plutôt que d'autres connaîtraient-elles un rapport ciblé, ou culturel aux Églises historiques? Et pourquoi le Québec serait-il l'une d'elles? La Révolution tranquille ne se pose-t-elle pas précisément en rupture avec le Canada français clérical? Quels facteurs bien particuliers à la Révolution tranquille et à son contexte historique auraient permis l'inclusion de l'Église catholique dans la référence nationale du Québec moderne? Une telle inclusion saurait-elle se traduire statistiquement? Nous espérons qu'à toutes les sections, nous avons pu offrir des éléments de réponses qui vont faire profiter positivement la réflexion sur les rapports entre catholicisme et nationalisme dans le Québec contemporain; la pertinence de telles études, pour notre part, ne fait plus de doutes. Nous ne reviendrons pas ici sur l'argumentaire que nous avons déployé jusqu'à présent, mais profiterons de cette conclusion pour offrir des voies d'analyses possibles à de futures études se penchant sur les rapports entre religion et politique, catholicisme et nationalisme dans le Québec contemporain.

D'un point de vue méthodologique, il apparaît clairement que de nouveaux sondages conçus explicitement afin de mesurer les rapports entre catholicisme et nationalisme au Québec seraient les bienvenus. Nous le disions, les *Études électorales canadiennes* et les *World Values Surveys* contenaient insuffisamment de cas pour satisfaire pleinement nos objectifs. Des sondages d'une plus grande envergure seraient nécessaires, de même que des sondages menés auprès de populations davantage ciblées, que l'on retrouverait par exemple dans certaines organisations politiques et certaines associations religieuses aux attributs différents. Surtout, des variables religieuses plus adaptées à nos questions de recherches nous permettraient d'avoir une vue plus globale de l'ensemble des facteurs constitutifs d'une relation dite culturelle au catholicisme dans son rapport au nationalisme : sont-ils toujours et explicitement liés? Quels autres indicateurs, moins contrastés, traduisent un catholicisme culturel? Quelles en sont toutes

les dimensions institutionnelles, culturelles et politiques constitutives? On chercherait notamment à savoir si les Québécois qui semblent avoir une conduite religieuse dite culturelle expriment explicitement, publiquement, leur rapport ciblé à l'Église catholique, s'ils établissent des liens entre leur conduite politique et leur rapport à la religion, s'ils font de cette dernière un attribut constitutif de leur identité personnelle et nationale, etc. Une meilleure mise en contexte de leur parcours de vie pourrait également nous être utile : les Québécois se disant catholiques et qui appuient le projet souverainiste ont-ils connu une socialisation particulière, des expériences de vie distinctes, ou un milieu social particulier qui expliquerait aussi bien leur rapport à l'Église catholique qu'au nationalisme québécois? À ce titre, des enquêtes qualitatives permettraient de comprendre plus intimement les tensions et contextes qui structurent la relation des Québécois à l'Église catholique et aux projets et expressions nationalistes. La mise en récit de leurs convictions et pratiques politiques et leur mise en rapport avec leur sentiment pour l'Église catholique pourraient contribuer à cerner davantage les ressorts des articulations entre catholicisme et nationalisme.

Nous le disions, les études internationales consacrées aux rapports entre Églises historiques et États-nations nous ont permis de constater des similitudes entre le Québec et d'autres pays occidentaux. Nous y avons repéré des collectivités également aux prises avec un phénomène de religion culturelle, présentant à la fois des indicateurs religieux semblables au Québec – avant tout l'affiliation au catholicisme – ainsi que l'existence d'une Église monopolistique. C'est à ce titre que la filiation religieuse pouvait s'inscrire dans la référence nationale, comme l'un des traits culturels propres à la collectivité. Mais au-delà de ces similitudes, ces études nous ont également suggéré l'existence de traits distinctifs au cas québécois, sans nous informer pour autant ce qui expliquait ces différences notables. En effet, selon le schéma martinien[563] des grandes articulations religio-politiques, c'est habituellement dans les sociétés où existe une Église monopolistique protestante que se manifeste le phénomène de religion culturelle. Nous le disions, les sociétés à catholicisme monopolistique tendent bien plus généralement à engendrer un conflit ouvert avec l'Église lors de leur modernisation sociale et politique. Nous avons alors expliqué la possibilité d'une religion culturelle au Québec par les

[563] David Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978, 354 pages.

« coïncidences » historiques de la modernisation québécoise, soit celles de la réforme conciliaire de Vatican II (1962-1965) et celle de l'affirmation nationale du Québec. Il était alors possible de comprendre, tout à la fois, l'absence de contre-révolution conservatrice au Québec lors de la passation des pouvoirs entre l'Église catholique et l'État québécois, ainsi que la mobilisation persistante de la « lignée croyante » catholique dans la référence nationale du Québec. Nous pensons toujours que ces facteurs ont joué de manière prépondérante. C'est plus en amont que se posent de nouvelles questions. En effet, les cas irlandais et polonais sont souvent cités en exemple de collectivités dites de religion culturelle[564], où l'Église catholique, malgré la sécularisation et la constitution d'un État-nation moderne, demeure un lieu d'inscription dans la trame nationale. C'est ce que nous révélaient notamment les études de N.J. Demerath. Pourtant, contrairement au Québec, les taux de pratique religieuse sont considérablement plus élevés dans ces pays, tandis qu'en ce domaine le Québec s'approche de la France et de la Belgique. Puisque cet indicateur nous suggère plus largement ce qu'est la relation des Polonais et des Irlandais à l'Église catholique, on peut se demander comment il se fait que le monopole de l'Église catholique en Irlande et en Pologne n'ait pas entamé, à première vue, leurs relations institutionnelles, nationales et identitaires. Pour quelle raison l'affirmation nationale dans ces pays (contre le régime britannique et contre l'URSS) n'a pas eu à se faire, semble-t-il, au détriment de la relation à l'Église catholique? Quels facteurs sociaux étaient en jeu? Était-ce leur relation aux pays colonisateurs? Le type de colonisation? D'autres faits de culture et de structure? Une Église catholique présentant certaines variations dogmatiques? On peut penser que ces distinctions entre pays catholiques ont des conséquences aussi bien sur la relation officielle qu'ils entretiennent vis-à-vis de l'Église catholique, que sur le regard qu'ils portent à leur histoire, dans laquelle l'Église aurait eu une place centrale. Il nous semble alors pertinent de se demander en quoi les rapports historiques entre l'Église catholique et l'État nation en Irlande et en Pologne diffèrent de ceux au Québec. Plus largement, nous estimons opportun d'effectuer davantage d'études comparatives entre le Québec et d'autres collectivités, de manière à mieux cerner le

[564] N.J. Demerath, « The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass*, vol. 47, no. 1, mars 2000, pp. 127-139; Liliane Voyé, « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, no. 1, 2006, pp. 139-163; Grace Davie, « The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe », dans *Peter Berger and the Study of Religion*, Heelas, P. et Woodhead, L. (dirs.), Routledge, Londres et New York, 2001, pp. 101-111.

propre de la relation qu'entretient le Québec à l'Église catholique, sur le plan de sa référence nationale, de sa mémoire partagée et de l'expression politique de son nationalisme.

Enfin, il faudra s'interroger sur le rapport des nouvelles générations de Québécois à l'Église catholique et surtout, à la religion culturelle. Le « concordat implicite » établi entre l'Église catholique et l'État québécois au tournant de la Révolution tranquille se transformera-t-il? Car, nous l'avons souligné sans nous y attarder plus tôt, les nouvelles générations de Québécois se désaffilient de manière croissante de l'Église catholique. En 1998, 78,2 % des Québécois dits de la génération Y se disaient appartenir à l'Église catholique, comparativement à 80,9% de la population totale du Québec. En 2006, 69,1% des Québécois de la génération Y disaient appartenir à l'Église catholique, une chute de 9,1% en 8 ans. Comparativement, la même année, 84,7% des babyboomers persistaient à se dire catholiques, dans un Québec où 80,2% de toute la population se disait catholique[565]. On peut alors se demander ce qu'il adviendra du projet souverainiste pour lequel la religion culturelle semblait conférer un enthousiasme supplémentaire. Si la critique et la distanciation d'avec l'Église catholique tournaient le regard québécois vers l'avenir, d'une part, et si la mémoire identitaire du catholicisme culturel attisait le désir de plénitude nationale autour d'une identité commune, d'autre part, qu'adviendra-t-il de l'un et de l'autre de ces termes dans un Québec où ne se transmettrait plus aux nouvelles générations la mémoire, aussi tourmentée soit-elle, du Canada français et surtout, de l'Église catholique? À défaut de transmission volontaire, et donc d'un regard renouvelé sur l'héritage catholique constitutif du Canada français, quel serait le rapport à l'histoire, à la mémoire, à la nation et à l'Église catholique des nouvelles générations de Québécois qui n'auront pas connu, *de visu*, le Canada français? Si nombreux sont ceux à décrier les effets navrants, aux plans collectif et politique, de la « mémoire de l'oubli »[566] qui affecterait le Québec contemporain, force serait alors également de constater qu'une remémoration, même partielle, de l'histoire longue du Québec ne pourrait faire

---

[565] E.-Martin Meunier, Laniel, Jean-François et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la 'religion culturelle' : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005)», *Religion et modernité au Québec*, Robert Mager et Serge Cantin (dirs.) PUL, Ste-Foy, 2010, pp.79-128.

[566] Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », dans *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), Fides, Montréal, 2007, pp. 181-211.

l'économie d'une réévaluation de son institution principale, l'Église catholique. Si une « mémoire implicite » peut durer un certain temps chez ceux qui ont connu de leur vivant les lieux de cette mémoire, elle ne saurait toutefois faire long feu sans transmission volontaire, chez ceux qui n'auront connu qu'une part de celle-ci, strictement négative et repoussoir, celle de la « mémoire honteuse », anti-chambre de la « mémoire de l'oubli ». À défaut d'une véritable discussion collective, décomplexée, sur ce qui mérite d'être transmis collectivement, sur ce qui, tout à la fois, constitue et mérite d'être la mémoire et les raisons partagées des Québécois, on ne saurait prédire l'avenir du néo-nationalisme québécois. Devra-t-il, et saura-t-il, faire peau neuve hors des cadres historiques de son expression politique et identitaire majoritaire? Devra-t-il repenser son « groupe porteur » privilégié? Mais saura-t-il alors interpeler l'ensemble des générations de Québécois? Bref, quelle filiation historique pour un Québec tendanciellement post-catholicisme? Pour l'heure, espérons qu'un tel questionnement trouvera la place qui lui revient au sein des débats de la cité savante et de la cité politique.

Annexes

Annexe 1 : L'évolution religieuse du Québec depuis 1974 – récapitulation

Tableaux :

Tableau 1[1]

Taux de participation des catholiques du Québec et du ROC à un service religieux (sauf exceptionnel), de 1986 à 1998, en pourcentage			
	1986[2]	1992[3]	1998[4]
Québec			
Au moins une fois/semaine	33,3	24,9	18,7
Au moins une fois/mois	16,7	12,1	10,8
Au moins une fois/année	26,0	9,5	15,0
ROC			
Au moins une fois/semaine	40,7	34,2	30,0
Au moins une fois/mois	19,5	16,6	16,5
Au moins une fois/année	19,7	7,7	8,2

Sources : sondages issus des *Enquêtes sociales générales* (ESG) de 1986, 1992 et 1998 de Statistique Canada.

Tableau 2

Ratio (brut) baptêmes/naissances au Québec, de 1981 à 2006, en pourcentage					
Données / Année	**1981**	**1991**	**2001**	**2005**	**2006**
Ratio nbre bapt/nbre natalités, en	87,1	80,3	73,5	63,3	59,9

Sources : Les données sur la natalité proviennent de l'Institut de la statistique du Québec; celles sur le nombre de baptêmes, de l'*Annuario pontificio per l'anno*, 1716- ; celles relatives à la population catholique de la CECC; celles qui portent sur les femmes en âge d'avoir des enfants, des *Recensements* de 1981, 1991 et 2001 de Statistique Canada.

[1] À noter que les tableaux 1 à 7 proviennent de E.-Martin Meunier, Laniel, Jean-François et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la religion culturelle : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005)», *Religion et modernité au Québec*, Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), Ste-Foy, PUL, 2010.

[2] Pour le Québec, n=4 565, et la marge d'erreur varie entre 1,1 % et 1,4 %, 19 fois sur 20. Pour le ROC, n=4 587, et la marge d'erreur varie entre 1,1 % et 1,4 %, 19 fois sur 20.

[3] Pour le Québec, n=2 211, et la marge d'erreur varie entre 1,2 % et 1,8 %, 19 fois sur 20. Pour le ROC, n=2 110, et la marge d'erreur varie entre 1,6 % et 2,0 %, 19 fois sur 20.

[4] Pour le Québec, n=2 151, et la marge d'erreur varie entre 1,3 % et 1,6 %, 19 fois sur 20. Pour le ROC, n=2 293, et la marge d'erreur varie entre 1,1 % et 1,9 %, 19 fois sur 20.

Tableau 3

Taux d'appartenance à la religion catholique, en pourcentage, au Québec, de 1971 à 2001, en pourcentage[5]				
Région/Année	**1971**	**1981**	**1991**	**2001**
Québec	83,9	88,0	86,0	83,5

Sources : Ces données proviennent des *Recensements* de 1971, 1981, 1991 et 2001 de Statistique Canada.

Tableau 4

Taux d'appartenance au catholicisme des Québécois parlant français à la maison, par décade, de 1971 à 2006[1], en pourcentage								
	1971	**1981**	**1991**	**1992 (ESG)**	**1998 (ESG)**	**2001**	**2005 (ESG)**	**2006 (ESG)**
0-14 ans	96,8	95,6	91,9	---	---	89,3	---	---
15-24 ans	96,3	96,9	94,0	94,7[6]	85,0[7]	88,5	70,2[8]	72,5[9]
25-44 ans	95,9	95,3	93,9	93,5[10]	92,9[11]	91,3	79,1[12]	83,8[13]
45-64 ans	97,2	97,6	96,3	96,3[14]	92,8[15]	93,7	88,8[16]	90,7[17]
65 ans et +	97,9	98,4	97,7	98,9[18]	98,1[19]	97,1	94,8[20]	97,4[21]
Total québécois[22]	96,6	96,4	94,4	95,2[23]	92,3[24]	91,9	83,5[25]	86,7[26]

Sources : Les *Recensements* de 1971, 1981, 1991 et 2001 ainsi que les ESG de 1992, 1998, 2005 et 2006, de Statistique Canada

[5] À noter que ces totaux incluent les valeurs manquantes. À moins d'avis contraire, les autres tableaux les excluent.
[6] n=357, et la marge d'erreur est de 2,3 %, 19 fois sur 20.
[7] n=330, et la marge d'erreur est de 3,9 %, 19 fois sur 20.
[8] n=612, et la marge d'erreur est de 3,6 %, 19 fois sur 20.
[9] n=668, et la marge d'erreur est de 3,4 %, 19 fois sur 20.
[10] n=893, et la marge d'erreur est de 1,6 %, 19 fois sur 20.
[11] n=773, et la marge d'erreur est de 1,8 %, 19 fois sur 20.
[12] n=1 338, et la marge d'erreur est de 2,2 %, 19 fois sur 20.
[13] n=1 555, et la marge d'erreur est de 1,8 %, 19 fois sur 20.
[14] n=588, et la marge d'erreur est de 1,5 %, 19 fois sur 20.
[15] n=596, et la marge d'erreur est de 2,1 %, 19 fois sur 20.
[16] n=1 347, et la marge d'erreur est de 1,7 %, 19 fois sur 20.
[17] n=1 612, et la marge d'erreur est de 1,4 %, 19 fois sur 20.
[18] n=270, et la marge d'erreur est de 1,2 %, 19 fois sur 20.
[19] n=280, et la marge d'erreur est de 1,6 %, 19 fois sur 20.
[20] n=602, et la marge d'erreur est de 1,8 %, 19 fois sur 20.
[21] n=718, et la marge d'erreur est de 1,2 %, 19 fois sur 20.
[22] Il est à noter que le total exclue les valeurs manquantes.
[23] n=2 107, et la marge d'erreur est de 0,9%, 19 fois sur 20.
[24] n= 1 979, et la marge d'erreur est de 1,2%, 19 fois sur 20.
[25] n= 3 889, et la marge d'erreur est de 1,2%, 19 fois sur 20.
[26] n= 4 553, et la marge d'erreur est de 1,0%, 19 fois sur 20.

Tableau 5

Pourcentage de l'appartenance au catholicisme des Québécois, en 1998, 2005 et 2006, selon les générations, en pourcentage			
	1998	2005	2006
Pré-babyboomers (nés avant 1945)	82,2[27]	84,9[28]	89,9[29]
Babyboomers (nés entre 1945 et 1965)	81,8[30]	79,5[31]	84,7[32]
X (nés entre 1965 et 1976)	78,3[33]	68,6[34]	73,2[35]
Y (nés entre 1976 et 1990)	78,2[36]	64,9[37]	69,1[38]
Total	80,9[39]	75,4[40]	80,2[41]

Sources : *Enquêtes sociales générales* (ESG) de 1998 et 2005, de Statistique Canada.

Tableau 6

Croyances des Québécois, Canadiens francophones, Canadiens catholiques, et moyenne catholique, en 2002, en pourcentage				
Croyance	Québécois	Francophones (Canada)	Catholiques (Canada)	Moyenne canadienne
En Dieu	70	73	83	77
Aux anges	56	56	68	66
Au diable	27	22	40	47
À l'enfer	24	20	41	47
Aux miracles	58	61	75	74
À la fin du monde proche	19	21	30	38
Au ciel	64	66	75	73
À Jésus	63	66	78	74
À la réincarnation	42	40	43	41

Source : Sondage CROP, été 2002, six cent personnes de 16 à 35 ans ont été interrogées. Raymond Lemieux, « Les croyances des Québécois », Conférence prononcée au Centre St-Charles de Sherbrooke le 15 octobre 2002 dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval, à Québec, le 27 octobre 2002.

[27] n=766 et la marge d'erreur est de 2,7%, 19 fois sur 20
[28] n=1023 et la marge d'erreur est de 2,2%, 19 fois sur 20.
[29] n=1040 et la marge d'erreur est de 1,8%, 19 fois sur 20.
[30] n=1092 et la marge d'erreur est de 2,3%, 19 fois sur 20.
[31] n=1761 et la marge d'erreur est de 1,9%, 19 fois sur 20.
[32] n=2020 et la marge d'erreur est de 1,6%, 19 fois sur 20.
[33] n=488 et la marge d'erreur est de 3,7%, 19 fois sur 20.
[34] n=770 et la marge d'erreur est de 3,3%, 19 fois sur 20.
[35] n=992 et la marge d'erreur est de 2,8%, 19 fois sur 20.
[36] n=312 et la marge d'erreur est de 4,6%, 19 fois sur 20.
[37] n=1118 et la marge d'erreur est de 2,8%, 19 fois sur 20.
[38] n=1210 et la marge d'erreur est de 2,6%, 19 fois sur 20.
[39] n=2660 et la marge d'erreur est de 1,5%, 19 fois sur 20.
[40] n=4672 et la marge d'erreur est de 1,2%, 19 fois sur 20.
[41] n=5362 et la marge d'erreur est de 1,1%, 19 fois sur 20.

Tableau 7

Comparaison entre le nombre de mariages religieux et le nombre de mariages civils, au Québec, en pourcentage							
Type de mariages/ Année	**1989**	**1990**	**2000**	**2001**	**2002**	**2003**	**2004**
Mariages catholiques	17195	17637	11031	9524	9031	8402	8588
Mariages religieux non-catholiques	6763	5405	6356	5990	6501	6548	5873
Nombre de mariages civils	9347	9017	7524	6447	6472	6195	6573

Sources : Les chiffres relatifs aux mariages religieux et civils proviennent de l'Institut de la statistique du Québec, tandis que ceux sur les mariages catholiques ont été colligés par la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC).

Tableau 8[42]

Évolution du sentiment de religiosité, chez les Québécois, en 1974 et en 1979, en pourcentage, (n)		
	1974[43]	**1979[44]**
Très religieux	37,0 (115)	39,9 (287)
Plutôt religieux	47,9 (149)	49,0 (353)
Peu religieux	15,1 (47)	11,1 (80)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974 et 1979

[42] Nous n'avons malheureusement pas trouvé les questionnaires francophones. « Do you consider yourself a very religious person, a fairly religious person, or a not very religious person? »

[43] N=311, la marge d'erreur varie entre 4,0% et 5,6%, 19 fois sur 20.

[44] N=720, la marge d'erreur varie entre 2,3% et 3,7%, 19 fois sur 20.

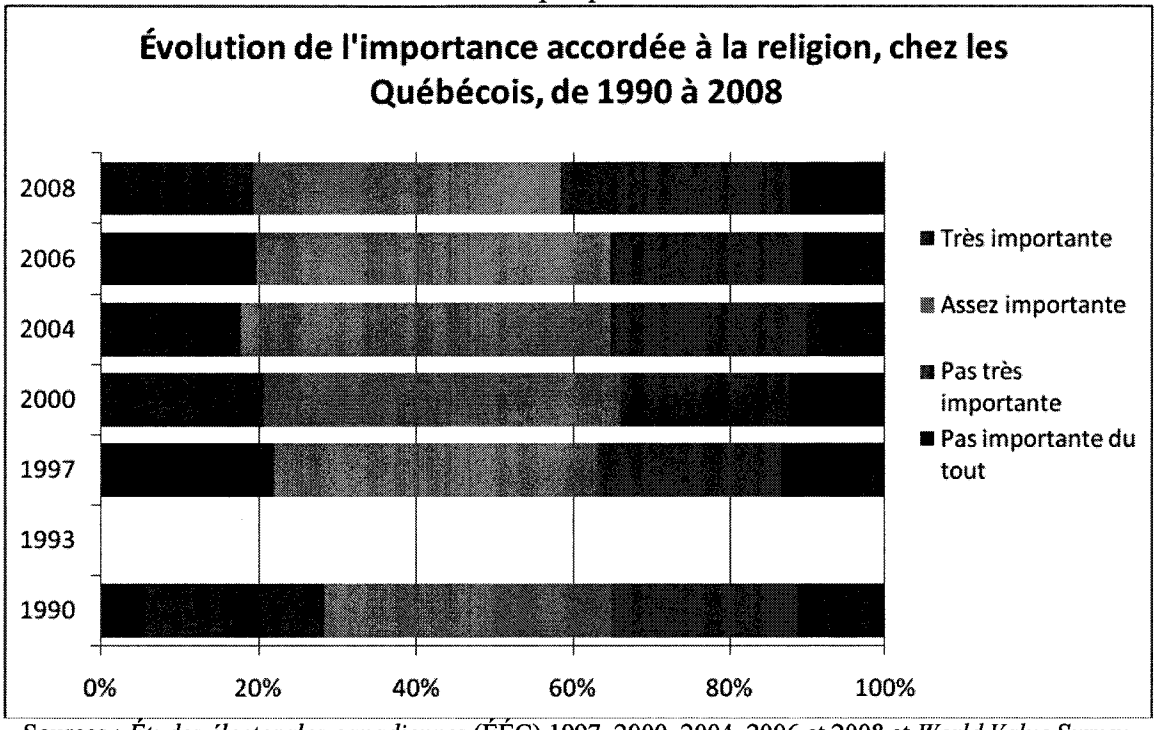
Tableau 9

Évolution de deux attitudes vis-à-vis de la religion, chez les Québécois, en 1990, en 2000 et en 2006, en pourcentage, (n)					
	Source de confort et de force[45]		*Moments de prière et de méditation*[46]		
	1990[47]	**2000**[48]	**1990**[49]	**2000**[50]	**2006**[51]
Non	34,5 (42)	38,7 (182)	23,3 (98)	19,6 (93)	19,9 (107)
Oui	65,5 (269)	61,3 (286)	76,7 (322)	80,4 (381)	80,1 (429)

Sources: *World Value Survey* (WVS) 1990, 2000 et 2006

Graphiques :

Graphique 1[52]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008 et *World Value Survey* (WVS) 1990

[45] « La religion vous apporte-t-elle force et réconfort? »

[46] « Consacrez-vous quelques moments à la prière, la méditation, la contemplation ou à quelque chose du genre? »

[47] N=410, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 5,7%, 19 fois sur 20.

[48] N=467, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 5,6%, 19 fois sur 20.

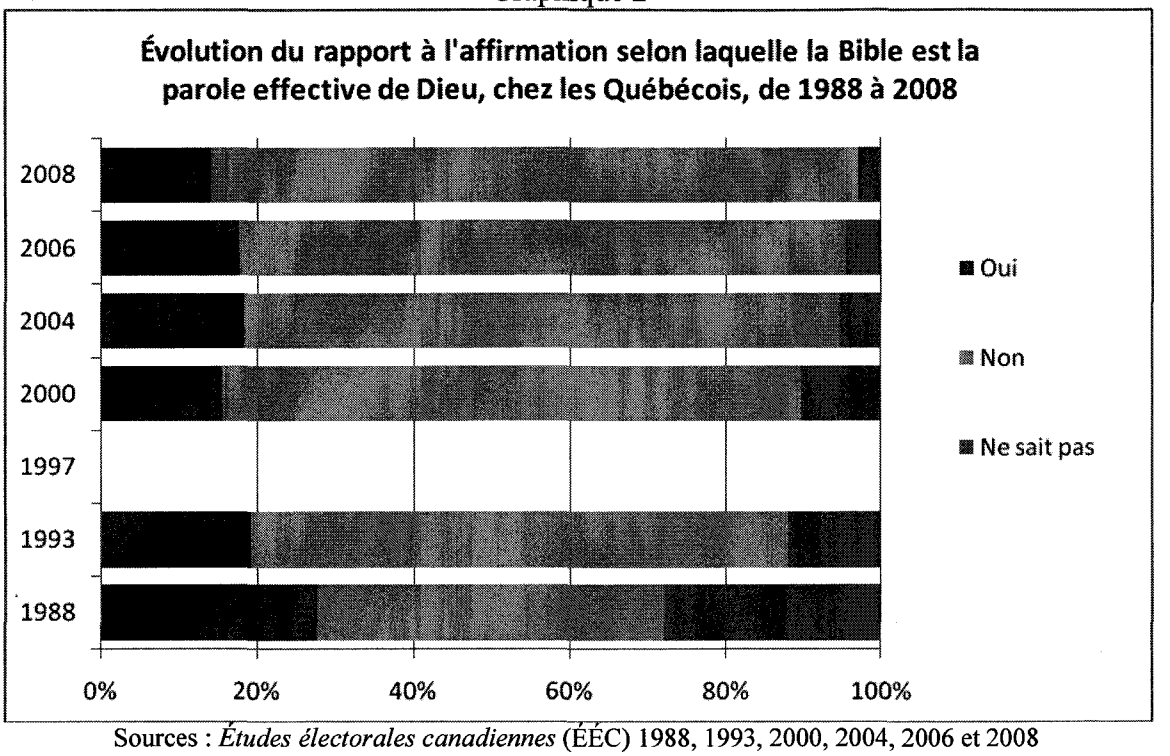
[49] N=420, la marge d'erreur varie entre 4,0% et 4,6%, 19 fois sur 20.

[50] N=474, la marge d'erreur varie entre 3,6% et 4,0%, 19 fois sur 20.

[51] N=536, la marge d'erreur varie entre 3,4% et 3,8%, 19 fois sur 20.

[52] Pour le WVS de 1990, « Veuillez me dire à quel point chacune des choses suivantes est importante dans votre vie : religion. Très important, assez important, pas très important, pas important du tout ». Pour les ÉÉC de 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008 « Dans votre vie, diriez-vous que la religion est très importante, assez importante, pas très importante, ou pas importante du tout? »
1990, N=426, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 4,6%, 19 fois sur 20; 1997, N=792, la marge d'erreur varie entre 2,4% et 3,4%, 19 fois sur 20; 2000, N=1218, la marge d'erreur varie entre 1,8% et 2,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=892, la marge d'erreur varie entre 1,8% et 3,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=859, la marge d'erreur varie entre 2,0% et 3,3%, 19 fois sur 20; 2008, N=724, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 3,5%, 19 fois sur 20.

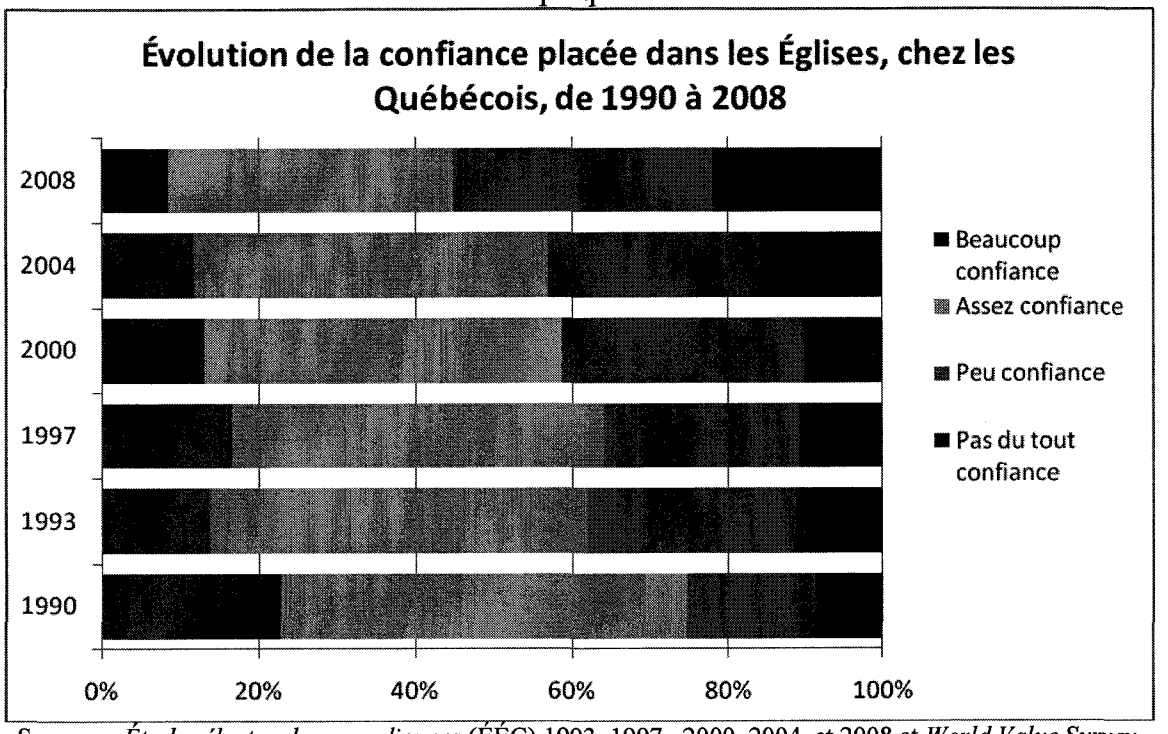
Graphique 2[53]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1988, 1993, 2000, 2004, 2006 et 2008

[53] « Croyez-vous que la Bible est la parole de Dieu et devrait être acceptée littéralement mot à mot? » En 1988, les choix de réponses étaient : « Mainly agree » et « Mainly disagree ». En 1993 et en 2000, les réponses se déclinaient ainsi : « Fortement d'accord », « D'accord », « En désaccord », « Fortement en désaccord ». Dès 2004, les réponses étaient simplement « Oui » et « Non ». Nous avons recodé les variables de 1993 et 2000 pour faire deux variables, conformément à 1988, 2004 et 2008, que nous avons nommé « Oui » et « Non ». Notons qu'elles se trouvent à être plus tranchées qu'en 1988, ce qui accentue la tendance à la chute. On remarque malgré tout la hausse régulière de la réponse « Non ».
1988, N=431, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 4,7%, 19 fois sur 20; 1993, N=564, la marge d'erreur varie entre 1,8% et 4,0%, 19 fois sur 20; 2000, N=448, la marge d'erreur varie entre 1,5% et 4,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=878, la marge d'erreur varie entre 1,3% et 2,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=832, la marge d'erreur varie entre 1,4% et 2,9%, 19 fois sur 20; 2008, N=709, la marge d'erreur varie entre 1,3% et 2,8%, 19 fois sur 20.

Graphique 3[54]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004 et 2008 et *World Value Survey* (WWS) 1990

[54] Aussi bien pour les ÉÉC de 1993, 1997, 2000, 2004 et 2008 que pour le WVS de 1990 « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : l'Église ». Les réponses possibles au WVS de 1990 étaient légèrement différentes : « Grande confiance », « Certaine confiance », « Pas très confiance », « Pas du tout confiance ». 1990, N=424, la marge d'erreur varie entre 2,8% et 4,8%, 19 fois sur 20; 1993, N=563, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 4,1%, 19 fois sur 20; 1997, N=442, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 4,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=447, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 4,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=337, la marge d'erreur varie entre 3,4% et 4,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=286, la marge d'erreur varie entre 3,3% et 5,6%, 19 fois sur 20.

Annexe 2: L'indicateur transversal de « l'importance accordée à la religion dans votre vie »

Tableaux :

Tableau 1

Évolution du niveau de confiance placée dans l'Église, selon le niveau d'importance accordée à la religion, chez les Québécois catholiques, de 1990 à 2008, (n)					
		Importance accordée à la religion			
Années d'enquête	*Confiance en l'Église*	Très importante[55]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout[56]
1990	Beaucoup	50 (52)	19,5 (26)	12,3 (10)	0 (0)
	Assez	44,2 (46)	72,9 (97)	45,7 (37)	38,1 (8)
	Un peu	5,8 (6)	6,8 (9)	28,4 (23)	28,6 (6)
	Pas du tout	0	0,8 (1)	13,6 (11)	33,3 (7)
1997	Beaucoup	56,6 (43)	12,4 (22)	5,6 (4)	2,4 (1)
	Assez	32,9 (25)	68,5 (122)	41,7 (30)	22 (9)
	Un peu	9,2 (7)	15,7 (28)	44,4 (32)	36,6 (15)
	Pas du tout	1,3 (1)	3,4 (6)	8,3 (6)	39 (16)
2000	Beaucoup	38,7 (24)	12,4 (26)	2,2 (2)	2,9 (1)
	Assez	53,2 (33)	58,9 (123)	28,1 (25)	29,4 (10)
	Un peu	6,5 (4)	24,4 (51)	56,2 (50)	44,1 (15)
	Pas du tout	1,6 (1)	4,3 (9)	13,5 (12)	23,5 (8)
2004	Beaucoup	45,2 (19)	11,2 (13)	2,3 (2)	0 (0)
	Assez	45,2 (19)	60,3 (70)	55,8 (48)	7,7 (2)
	Un peu	7,1 (3)	21,6 (25)	29,1 (25)	38,5 (10)
	Pas du tout	0 (0)	4,3 (5)	12,8 (11)	53,8 (14)
2008	Beaucoup	54,8 (17)	5,1 (4)	0 (0)	0 (0)
	Assez	35,4 (11)	58,2 (46)	31,4 (22)	15,6 (5)
	Un peu	9,7 (3)	31,6 (25)	45,7 (32)	31,2 (10)
	Pas du tout	0 (0)	2,5 (2)	21,4 (15)	53,1 (17)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1997, 2000, 2004 et 2008 et *World Value Survey* 1990

[55] 1990, N=104, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 9,6%, 19 fois sur 20; 1997, N=76, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 11,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=62, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 12,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=42, la marge d'erreur varie entre 7,8% et 15,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=31, la marge d'erreur varie entre 11,0% et 17,5%, 19 fois sur 20.

[56] 1990, N=21, la marge d'erreur varie entre 20,8% et 22,9%, 19 fois sur 20; 1997, N=41, la marge d'erreur varie entre 13,8% et 14,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=34, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 16,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=26, la marge d'erreur varie entre 10,1% et 19,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 13,7% et 17,3%, 19 fois sur 20.

Tableau 2[57]

Importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que la Bible soit la parole effective de Dieu, chez les Québécois catholiques, en 1993, 2000, 2004, 2006 et 2008, en pourcentage, (n)					
Années d'enquête	*La Bible, parole effective de Dieu?*	*Importance accordée à la religion*			
		Très importante[58]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout[59]
1993[60]	Oui	40 (34)	13 (12)	3,7 (1)	--
	Non	41,2 (37)	70 (66)	48,1 (22)	--
	Sans opinion	18,8 (16)	16,1 (15)	14,8 (4)	--
2000	Oui	38,8 (24)	26,6 (35)	3,3 (3)	8,6 (3)
	Non	51,6 (32)	68,7 (145)	92,3 (84)	83,8 (29)
	Sans opinion	9,7 (6)	14,7 (31)	3,3 (3)	8,6 (3)
2004	Oui	46,4 (58)	19,7 (75)	3,6 (8)	1,5 (1)
	Non	47,2 (59)	75,3 (286)	91,9 (205)	95,6 (65)
	Sans opinion	3,2 (4)	4,2 (16)	4 (9)	2,9 (2)
2006	Oui	45,9 (61)	15,6 (52)	4,1 (8)	2,4 (2)
	Non	50,4 (67)	78,1 (261)	91,8 (179)	90,4 (75)
	Sans opinion	1,5 (2)	5,1 (17)	4,1 (8)	6 (5)
2008	Oui	42 (50)	11,2 (29)	1 (2)	2,5 (2)
	Non	53,9 (64)	82,2 (212)	98,5 (199)	96,2 (77)
	Sans opinion	2,5 (3)	5,0 (13)	0,5 (1)	1,3 (1)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 2000, 2004 et 2008 et *World Value Survey* (WVS) 2006

[57] « Croyez-vous que la Bible est la parole de Dieu et devrait être acceptée littéralement mot à mot? » En 1988, les choix de réponses étaient : « Mainly agree » et « Mainly disagree ». En 1993 et en 2000, les réponses se déclinaient ainsi : « Fortement d'accord », « D'accord », « En désaccord », « Fortement en désaccord ». Dès 2004, les réponses étaient simplement « Oui » et « Non ». Nous avons recodé les variables de 1993 et 2000 pour faire deux variables, conformément à 1988, 2004 et 2008, que nous avons nommé « Oui » et « Non ». Notons qu'elles se trouvent à être plus tranchées qu'en 1988, ce qui accentue la tendance à la chute. On remarque malgré tout la hausse régulière de la réponse « Non ».

[58] 1993, N=85, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 10,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=62, la marge d'erreur varie entre 7,4% et 12,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=125, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 8,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=133, la marge d'erreur varie entre 2,1% et 8,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=119, la marge d'erreur varie entre 2,8% et 9,0%, 19 fois sur 20.

[59] 2000, N=35, la marge d'erreur varie entre 9,3% et 12,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=68, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 4,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=83, la marge d'erreur varie entre 5,1% et 6,3%, 19 fois sur 20; 2008, N=80, la marge d'erreur varie entre 3,5% et 4,2%, 19 fois sur 20.

[60] Notons que « l'importance accordée à la religion » est en fait, en 1993, « In your life, would you say God is very important, somewhat important, not very important or not important at all? » (traduction pas disponible). Évidemment, cette question pose bien moins le rapport à l'Église que celui vis-à-vis de Dieu. Nous nous en utiliserons toutefois pour être à même de présenter des données avant le référendum de 1995, lorsque celles du WVS de 1990 ne sont pas disponibles.

Tableau 3[61]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de la fréquence à laquelle le répondant pense au sens et au but de la vie, chez les Québécois catholiques, en 1990, en 2000 et en 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'études	*Fréquence de la réflexion*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[62]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[63]**	**Sans religion (type 3)[64]**
1990	**Souvent**	49 (51)	46,6 (62)	43,2 (35)	65 (13)	66,7 (30)
	Parfois	41,3 (43)	41,4 (55)	42 (34)	25 (5)	20 (9)
	Rarement	6,7 (7)	10,5 (14)	9,9 (8)	10 (2)	8,9 (4)
	Jamais	2,9 (3)	1,5 (2)	4,9 (4)	0 (0)	4,4 (2)
2000	**Souvent**	56,7 (51)	61 (86)	54,7 (64)	54,8 (17)	71,2
	Parfois	33,3 (30)	30,5 (43)	37,6 (44)	38,7 (12)	21,2
	Rarement	8,9 (8)	8,5 (12)	7,7 (9)	6,5 (2)	5,8
	Jamais	1,1 (1)	0 (0)	0 (0)	0 (0)	1,9
2006	**Souvent**	65,3 (45)	55,3 (73)	44,4 (44)	31,6 (18)	--
	Parfois	20,8 (15)	34,1 (45)	47,5 (47)	56,1 (32)	--
	Rarement	13,9 (10)	9,8 (13)	8,1 (8)	8,8 (5)	--
	Jamais	0 (0)	0,8 (1)	0	3,5 (2)	--

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000 et 2006

[61] « À quelle fréquence vous arrive-t-il de penser au sens et au but de la vie? Diriez-vous que vous y pensez... »

[62] 1990, N=104, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 9,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=90, la marge d'erreur varie entre 2,2% et 10,2%, 19 fois sur 20; 2006, N=72, la marge d'erreur varie entre 8,6% et 11,0%, 19 fois sur 20.

[63] 1990, N=20, la marge d'erreur varie entre 13,9% et 20,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=31, la marge d'erreur varie entre 9,0% et 17,5%, 19 fois sur 20; 2006, N=57, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 12,9%, 19 fois sur 20.

[64] 1990, N=45, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 13,8%, 19 fois sur 20; 2000, N=52, la marge d'erreur varie entre 3,8% et 12,3%, 19 fois sur 20.

Tableau 4[65]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de la fréquence à laquelle le répondant pense à la mort, chez les Québécois catholiques et sans religion, en 1990, en pourcentage, (n)					
Fréquence de la réflexion	*Importance accordée à la religion*				
	Très importante (type 1)[66]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[67]	Sans religion (type 3)[68]
Souvent	29,8 (31)	20,3 (27)	24,4 (20)	14,3 (3)	24,4 (11)
Parfois	41,3 (43)	45,9 (61)	40,2 (33)	28,6 (6)	40 (18)
Rarement	18,3 (19)	23,3 (31)	24,4 (20)	33,3 (7)	20 (9)
Jamais	10,6 (11)	10,5 (14)	11 (9)	23,8 (5)	15,6 (7)

Source: *World Value Survey* (WVS) 1990

Tableau 5[69]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que la vie est significative parce que Dieu existe, chez les Québécois catholiques, en 1990, en pourcentage, (n)					
La vie est-elle significative parce que Dieu existe?	*Importance accordée à la religion*				
	Très importante (type 1)[70]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[71]	Sans religion (type 3)[72]
D'accord	35,2 (37)	30,5 (40)	16 (13)	14,3 (3)	21,7 (10)
En désaccord	61 (64)	60,3 (79)	75,3 (61)	76,2 (16)	71,7 (33)
Ni l'un ni l'autre	3,8 (4)	9,2 (12)	8,6 (7)	9,5 (2)	6,5 (3)

Source: *World Value Survey* (WVS) 1990

[65] « Vous arrive-t-il de penser à la mort? Diriez-vous que vous y pensez... »
[66] N=104, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 9,4%, 19 fois sur 20.
[67] N=21, la marge d'erreur varie entre 16,2% et 20,2%, 19 fois sur 20.
[68] N=45, la marge d'erreur varie entre 11,5% et 14,3%, 19 fois sur 20.
[69] « La vie n'a de sens que parce que Dieu existe ».
[70] N=105, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 9,3%, 19 fois sur 20.
[71] N=21, la marge d'erreur varie entre 13,2% et 18,2%, 19 fois sur 20.
[72] N=46, la marge d'erreur varie entre 7,4% et 13,0%, 19 fois sur 20.

Tableau 6[73]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que la mort est significative parce que Dieu existe, chez les Québécois catholiques, en 1990, en pourcentage, (n)					
La mort est-elle significative parce que Dieu existe?	*Importance accordée à la religion*				
	Très importante (type 1)[74]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[75]**	**Sans religion (type 3)[76]**
D'accord	82,4 (84)	53,8 (70)	34,2 (27)	9,5 (6)	21,3 (10)
En désaccord	16,7 (17)	36,9 (48)	57 (45)	76,2 (16)	74,5 (35)
Ni l'un ni l'autre	1 (1)	9,2 (12)	8,9 (7)	14,3 (3)	4,3 (2)

Source: *World Value Survey* (WVS) 1990

Tableau 7[77]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que le chagrin et la souffrance aient un sens parce que Dieu existe, chez les Québécois catholiques, en 1990, en pourcentage, (n)					
Le chagrin et la souffrance ont-ils un sens?	*Importance accordée à la religion*				
	Très importante (type 1)[78]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[79]**	**Sans religion (type 3)[80]**
D'accord	82,7 (86)	61,1 (80)	51,9 (42)	52,6 (10)	60 (27)
En désaccord	10,6 (1)	33,6 (44)	43,2 (35)	42,1 (8)	35,6 (16)
Ni l'un ni l'autre	6,7 (7)	5,3 (7)	4,9 (4)	5,3 (1)	4,4 (2)

Source: *World Value Survey* (WVS) 1990

Tableau 8[81]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de si le répondant a reçu une éducation religieuse, chez les Québécois catholiques, en 1990, en pourcentage, (n)					
Éducation religieuse?	*Importance accordée à la religion*				
	Très importante (type 1)[82]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[83]**	**Sans religion (type 3)[84]**
Oui	100 (103)	98,5 (130)	97,5 (78)	80 (16)	72,3 (34)
Non	0 (0)	1,5 (2)	2,5 (2)	20 (4)	27,7 (13)

Source: *World Value Survey* (WVS) 1990

[73] « La mort n'a de sens que si l'on croit en Dieu ».
[74] N=102, la marge d'erreur varie entre 0,6% et 7,4%, 19 fois sur 20.
[75] N=21, la marge d'erreur varie entre 13,2% et 18,2%, 19 fois sur 20.
[76] N=47, la marge d'erreur varie entre 5,9% et 12,5%, 19 fois sur 20.
[77] « À mon avis, le chagrin et la souffrance n'ont de sens que si l'on croit en Dieu »
[78] N=104, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 7,3%, 19 fois sur 20.
[79] N=19, la marge d'erreur varie entre 10,4% et 22,5%, 19 fois sur 20.
[80] N=45, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 14,3%, 19 fois sur 20.
[81] « Avez-vous été élevé dans la foi religieuse ».
[82] N=103, la marge d'erreur est de 19,0%, 19 fois sur 20.
[83] N=20, la marge d'erreur varie entre 17,5% et 39,2%, 19 fois sur 20.
[84] N=47, la marge d'erreur varie entre 12,8% et 15,1%, 19 fois sur 20.

Annexe 3 : L'évolution religieuse des générations québécoises

Tableaux :

Tableau 1

Évolution et ventilation des cohortes générationnelles en fonction de l'affiliation confessionnelle, au Québec, de 1974 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Affiliation confessionnelle*	*Cohorte générationnelle*				
		Préprébaby-boomers (nés avant 1924)[85]	Prébaby-boomers (nés entre 1925 et 1944)[86]	Babyboomers (nés entre 1945 et 1964)[87]	X (nés entre 1965 et 1975)[88]	Y (nés entre 1976 et 1990)[89]
1974	Catholiques	83 (83)	98,4 (120)	93,5 (86)	--	--
	Sans religion	1 (1)	0 (0)	1,1 (1)	--	--
	Autre	16 (16)	1,6 (2)	5,4 (5)	--	--
1988	Catholiques	86,4 (57)	87,2 (190)	87,8 (339)	81,9 (86)	--
	Sans religion	1,5 (1)	7,8 (17)	5,7 (32)	7,6 (8)	--
	Autre	12,1 (8)	5 (11)	6,5 (29)	10,5 (11)	--
1997	Catholiques	75 (30)	84,7 (177)	83,9 (370)	77,1 (185)	80,5 (62)
	Sans religion	7,5 (3)	5,7 (12)	5 (22)	11,7 (28)	13 (10)
	Autre	17,5 (7)	8,1 (20)	9,8 (49)	10,4 (27)	6,5 (5)
2000	Catholiques	87,1 (54)	90,7 (244)	87,5 (446)	83,3 (185)	78,7 (118)
	Sans religion	1,6 (1)	2,6 (7)	5,9 (30)	10,4 (23)	12 (18)
	Autre	11,3 (7)	5,6 (15)	6,3 (32)	5,9 (13)	8,7 (13)
2004	Catholiques	75,0 (15)	84,0 (168)	83,5 (353)	78,8 (145)	63,7 (144)
	Sans religion	5,0 (1)	6,0 (12)	7,3 (31)	12,5 (23)	21,2 (38)
	Autre	20,0 (4)	10,0 (20)	9,2 (39)	8,7 (16)	15,1 (27)
2008	Catholiques	--	84,8 (106)	81,4 (288)	79,5 (136)	63,9 (106)
	Sans religion	--	4,8 (6)	8,5 (30)	10,5 (18)	25,3 (42)
	Autre	--	10,4 (13)	10,2 (36)	9,9 (17)	10,8 (18)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1988, 1997, 2000, 2004 et 2008

[85] 1974, N=100, la marge d'erreur varie entre 2,0% et 7,4%; 1988, N=66, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 8,3%, 19 fois sur 20; 1997, N=40, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 13,4%; 2000, N=62, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 8,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=20, la marge d'erreur varie entre 9,6% et 19,0%, 19 fois sur 20.

[86] 1974, N=122, la marge d'erreur est de 2,2%, 19 fois sur 20; 1988, N=218, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 4,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=209, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 4,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=269, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 3,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=200, la marge d'erreur varie entre 3,3% et 5,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=125, la marge d'erreur varie entre 3,8% et 6,3%, 19 fois sur 20.

[87] 1974, N= 92, la marge d'erreur varie entre 2,1% et 5,0%, 19 fois sur 20; 1988, N=386, la marge d'erreur varie entre 2,3% et 3,3%, 19 fois sur 20; 1997, N=441, la marge d'erreur varie entre 2,0% et 2,8%, 19 fois sur 20; 2000, N=510, la marge d'erreur varie entre 2,0% et 2,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=423, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 3,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=354, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 9,4%, 19 fois sur 20.

[88] 1988, N=105, la marge d'erreur varie entre 5,1% et 7,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=240, la marge d'erreur varie entre 3,9% et 5,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=222, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 4,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=184, la marge d'erreur varie entre 4,1% et 5,9%, 19 fois sur 20; 2008, N=171, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 6,1%, 19 fois sur 20.

[89] 1997, N=77, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 8,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=150, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 6,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=179, la marge d'erreur varie entre 5,3% et 7,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=166, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 7,3%, 19 fois sur 20.

Tableau 2

Évolution et ventilation des cohortes générationnelles en fonction de l'importance accordée à la religion, chez les Québécois catholiques, de 1992 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Importance accordée à la religion*	*Cohorte générationnelle*				
		Préprébaby-boomers (nés avant 1924)[90]	Prébaby-boomers (nés entre 1925 et 1944)[91]	Babyboomers (nés entre 1945 et 1964)[92]	X (nés entre 1965 et 1975)[93]	Y (nés entre 1976 et 1990)[94]
1992	Très importante	89,4 (42)	70,5 (141)	40,4 (163)	27 (53)	--
	Assez importante	6,4 (3)	23 (46)	49,9 (201)	50,5 (99)	--
	Pas très importante	2,1 (1)	4,5 (9)	6,2 (25)	15,3 (30)	--
	Pas importante du tout	0 (0)	0,5 (1)	3 (12)	5,1 (10)	--
1993	Très importante	71,4 (15)	66,7 (68)	43,5 (80)	22 (22)	--
	Assez importante	28,6 (6)	30,4 (31)	41,8 (77)	54 (54)	--
	Pas très importante	0 (0)	2 (2)	10,3 (19)	18 (18)	--
	Pas importante du tout	0 (0)	1 (1)	3,3 (6)	6 (6)	--
1997	Très importante	73,7 (14)	41 (57)	16,3 (49)	11,2 (16)	3,9 (2)
	Assez importante	15,8 (3)	38,8 (54)	49,5 (149)	45,5 (65)	43,1 (22)
	Pas très importante	5,3 (1)	12,2 (17)	24,9 (75)	28,7 (41)	29,4 (15)
	Pas importante du tout	5,3 (1)	7,2 (10)	9 (27)	13,3 (19)	21,6 (11)

[90] 1992, N=53, la marge d'erreur varie entre 3,9% et 8,9%, 19 fois sur 20; 1993, N=21, les marges d'erreur sont de 19,3%, 19 fois sur 20; 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 8,5% et 16,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=56, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 12,8%, 19 fois sur 20; 2004, N=16, la marge d'erreur varie entre 11,9% et 24,5%, 19 fois sur 20.

[91] 1992, N=215, la marge d'erreur varie entre 0,9% et 6,1%, 19 fois sur 20; 1993, N=102, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 9,2%, 19 fois sur 20; 1997, N=165, la marge d'erreur varie entre 3,9% et 7,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=244, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 6,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=169, la marge d'erreur varie entre 3,0% et 7,5%, 19 fois sur 20; 2006, N=223, la marge d'erreur varie entre 2,7% et 6,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=106, la marge d'erreur varie entre 4,1% et 9,5%, 19 fois sur 20.

[92] 1992, N=433, la marge d'erreur varie entre 1,6% et 4,6%, 19 fois sur 20; 1993, N=184, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 7,2%, 19 fois sur 20; 1997, N=353, la marge d'erreur varie entre 3,0% et 5,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=447, la marge d'erreur varie entre 2,5% et 4,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=352, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 5,2%, 19 fois sur 20; 2006, N=388, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 3,9%, 19 fois sur 20; 2008, N=288, la marge d'erreur varie entre 4,0% et 5,7%, 19 fois sur 20.

[93] 1992, N=214, la marge d'erreur varie entre 3,0% et 6,7%, 19 fois sur 20; 1993, N=100, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 9,8%, 19 fois sur 20; 1997, N=186, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 7,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=185, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 7,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=145, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 8,1%, 19 fois sur 20; 2006, N=116, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 9,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=135, la marge d'erreur varie entre 5,2% et 8,2%, 19 fois sur 20.

[94] 1997, N=60, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 12,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=119, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 8,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=114, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 9,2%, 19 fois sur 20; 2006, N=127, la marge d'erreur varie entre 5,3% et 8,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=106, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 9,4%, 19 fois sur 20.

2000	**Très importante**	60,7 (34)	34 (83)	16,1 (72)	7 (13)	5,9 (7)
	Assez importante	28,6 (16)	45,9 (112)	53,5 (239)	44,9 (83)	42,9 (51)
	Pas très importante	5,4 (3)	15,2 (37)	21,7 (97)	33 (61)	30,3 (36)
	Pas importante du tout	3,6 (2)	4,5 (11)	8,1 (36)	14,1 (26)	19,3 (23)
2004	**Très importante**	37,5 (6)	30,8 (52)	13,1 (46)	8,3 (12)	6,1 (7)
	Assez importante	50 (8)	47,9 (81)	50,9 (79)	51,7 (75)	30,7 (35)
	Pas très importante	6,3 (1)	16 (27)	25,9 (91)	29 (42)	51,8 (59)
	Pas importante du tout	0 (0)	4,1 (7)	8,5 (30)	11 (16)	11,4 (13)
2006	**Très importante**	--	33,6 (66)	16,0 (50)	12,9 (8)	10,2 (8)
	Assez importante	--	44,8 (87)	46,9 (159)	48,3 (50)	31,5 (34)
	Pas très importante	--	15,7 (35)	25,8 (93)	23,3 (26)	39,4 (41)
	Pas importante du tout	--	4,5 (9)	10,1 (37)	14,7 (17)	18,1 (20)
2008	**Très importante**	--	50 (53)	13,9 (40)	9,6 (13)	2,8 (3)
	Assez importante	--	34 (36)	40,3 (116)	39,3 (53)	40,6 (43)
	Pas très importante	--	9,4 (10)	32,6 (94)	38,5 (52)	35,8 (38)
	Pas importante du tout	--	4,7 (5)	12,2 (35)	11,9 (16)	20,8 (22)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1992, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

Tableau 3

Évolution et ventilation des cohortes générationnelles en fonction de la confiance placée dans l'Église, chez les Québécois catholiques, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Confiance accordée à l'Église*	*Cohorte générationnelle*				
		Préprébaby-boomers (nés avant 1924)[95]	Prébaby-boomers (nés entre 1925 et 1944)[96]	Babyboomers (nés entre 1945 et 1964)[97]	X (nés entre 1965 et 1975)[98]	Y (nés entre 1976 et 1990)[99]
1993	Beaucoup	41,2 (7)	23,8 (29)	12,5 (29)	6,7 (7)	--
	Assez	47,1 (8)	48,4 (59)	53 (123)	55,8 (58)	--
	Un peu	11,8 (2)	23 (28)	25,4 (59)	25 (26)	--
	Pas du tout	0 (0)	4,9 (6)	9,1 (21)	12,5 (13)	--
1997	Beaucoup	50 (3)	37,4 (34)	9,9 (17)	18,7 (14)	8,3 (2)
	Assez	33,3 (2)	35,2 (32)	59,9 (103)	49,3 (37)	50 (12)
	Un peu	16,7 (1)	19,8 (18)	23,3 (40)	20 (15)	33,3 (8)
	Pas du tout	0 (0)	7,7 (7)	7 (12)	12 (9)	8,3 (2)
2000	Beaucoup	50 (7)	20,2 (19)	11,8 (22)	4,7 (3)	7,7 (3)
	Assez	42,9 (6)	53,2 (50)	48,4 (90)	50 (32)	35,9 (14)
	Un peu	7,1 (1)	21,3 (20)	31,7 (59)	37,5 (24)	43,6 (17)
	Pas du tout	0 (0)	5,3 (5)	8,1 (15)	7,8 (5)	12,8 (5)
2004	Beaucoup	50 (4)	19,4 (13)	12,8 (15)	4,5 (2)	0 (0)
	Assez	37,5 (3)	52,2 (35)	50,4 (59)	59,1 (26)	48,6 (17)
	Un peu	12,5 (1)	17,9 (12)	21,4 (25)	22,7 (10)	42,9 (15)
	Pas du tout	0 (0)	9 (6)	12,8 (15)	13,6 (6)	8,6 (3)
2008	Beaucoup	--	31,7 (13)	5 (5)	2,4 (1)	3,7 (1)
	Assez	--	29,3 (12)	47 (47)	40,5 (17)	25,9 (7)
	Un peu	--	26,8 (11)	30 (30)	40,5 (17)	44,4 (12)
	Pas du tout	--	7,3 (3)	17 (17)	16,7 (7)	25,9 (7)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004 et 2008

[95] 1993, N=17, la marge d'erreur varie entre 15,3% et 23,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=12, la marge d'erreur varie entre 21,1% et 28,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=14, la marge d'erreur varie entre 13,5% et 26,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=8, la marge d'erreur varie entre 22,9% et 34,7%, 19 fois sur 20.

[96] 1993, N=122, la marge d'erreur varie entre 3,8% et 8,9%, 19 fois sur 20; 1997, N=106, la marge d'erreur varie entre 5,1% et 9,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=94, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 10,1%, 19 fois sur 20; 2004, N=67, la marge d'erreur varie entre 6,9% et 12,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=41, la marge d'erreur varie entre 8,3% et 14,2%, 19 fois sur 20.

[97] 1993, N=232, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 6,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=203, la marge d'erreur varie entre 3,5% et 6,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=186, la marge d'erreur varie entre 3,9% et 7,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=117, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 9,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=100, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 9,8%, 19 fois sur 20.

[98] 1993, N=104, la marge d'erreur varie entre 4,8% et 9,5%, 19 fois sur 20; 1997, N=93, la marge d'erreur varie entre 6,6% et 10,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=64, la marge d'erreur varie entre 5,2% et 12,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=44, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 14,5%, 19 fois sur 20; 2008, N=42, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 14,9%, 19 fois sur 20.

[99] 1997, N=30, la marge d'erreur varie entre 9,9% et 17,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=39, la marge d'erreur varie entre 8,4% et 15,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=35, la marge d'erreur varie entre 9,3% et 16,6%, 19 fois sur 20; 2008, N=27, la marge d'erreur varie entre 7,3% et 18,7%, 19 fois sur 20.

Tableau 4

Évolution et ventilation des cohortes générationnelles en fonction du rapport à l'affirmation voulant que la Bible soit la parole effective Dieu, chez les Québécois catholiques, de 1988 à 2008, en pourcentage						
Années d'enquête	*La Bible, parole effective de Dieu?*	*Cohorte générationnelle*				
		Préprébaby-boomers (nés avant 1924)[100]	Prébaby-boomers nés entre 1925 et 1944)[101]	Babyboomers (nés entre 1945 et 1964)[102]	X (nés entre 1965 et 1975)[103]	Y (nés entre 1976 et 1990)[104]
1988	D'accord	45,7 (16)	32,5 (40)	23,8 (53)	18,8 (9)	--
	En désaccord	28,6 (10)	38,2 (47)	48,9 (109)	52,1 (25)	--
	Sans opinion	25,7 (9)	29,3 (36)	27,4 (61)	29,2 (14)	--
1993	D'accord	58,8 (10)	32,3 (40)	14,8 (34)	18,5 (9)	--
	En désaccord	29,4 (5)	56,4 (70)	73,2 (169)	75,5 (80)	--
	Sans opinion	11,8 (2)	11,3 (14)	12,1 (28)	16 (17)	--
2000	D'accord	38,5 (5)	27,1 (26)	14,6 (27)	6,3 (4)	7,7 (3)
	En désaccord	46,2 (6)	55,3 (53)	73,6 (137)	90,5 (57)	92,3 (36)
	Sans opinion	15,4 (2)	17,7 (17)	11,8 (22)	3,2 (2)	0 (0)
2004	D'accord	37,5 (6)	26,8 (45)	17 (60)	13 (19)	7,8 (9)
	En désaccord	43,8 (7)	64,3 (108)	77,9 (275)	82,9 (121)	90,4 (104)
	Sans opinion	18,8 (3)	6,5 (11)	3,4 (12)	2,7 (4)	1,7 (2)

[100] 1988, N=32, la marge d'erreur varie entre 15,0% et 17,3%, 19 fois sur 20; 1993, N=17, la marge d'erreur varie entre 15,3% et 23,4%, 19 fois sur 20; 2000, N=13, la marge d'erreur varie entre 19,6% et 27,1%, 19 fois sur 20; 2004, N=16, la marge d'erreur varie entre 19,1% et 24,3%, 19 fois sur 20.

[101] 1988, N=106, la marge d'erreur varie entre 8,9% et 9,1%, 19 fois sur 20; 1993, N=124, la marge d'erreur varie entre 5,6% et 8,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=96, la marge d'erreur varie entre 7,7% et 10,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=168, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 7,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=217, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 6,3%, 19 fois sur 20; 2008, N=106, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 9,0%, 19 fois sur 20.

[102] 1988, N=194, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 7,0%, 19 fois sur 20; 1993, N=231, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 5,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=186, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 6,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=353, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 4,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=381, la marge d'erreur varie entre 2,2% et 4,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=287, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 4,0%, 19 fois sur 20.

[103] 1988, N=43, la marge d'erreur varie entre 11,6% et 14,8%, 19 fois sur 20; 1993, N=106, la marge d'erreur varie entre 7,0% et 8,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=63, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 7,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=146, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 6,1%, 19 fois sur 20; 2006, N=111, la marge d'erreur varie entre 4,8% et 7,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=136, la marge d'erreur varie entre 1,4% et 5,7%, 19 fois sur 20.

[104] 2000, N=39, les marges d'erreurs sont de 8,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=145, la marge d'erreur varie entre 2,4% et 5,4%, 19 fois sur 20; 2006, N=118, la marge d'erreur varie entre 6,3% et 6,9%, 19 fois sur 20; 2008, N=106, la marge d'erreur varie entre 2,6% et 4,4%, 19 fois sur 20.

2006	**D'accord**	--	28,6 (53)	13,9 (47)	9,9 (6)	14,4 (15)
	En désaccord	--	65,4 (134)	79,8 (276)	82,0 (86)	82,2 (87)
	Sans opinion	--	4,1 (8)	5,2 (17)	7,2 (8)	0,0 (3)
2008	**D'accord**	--	25,5 (27)	9,4 (27)	13,2 (18)	3,8 (4)
	En désaccord	--	67 (71)	86,1 (247)	86 (117)	94,3 (100)
	Sans opinion	--	5,7 (6)	2,8 (8)	0,7 (1)	1,9 (2)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1988, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

Tableau 5

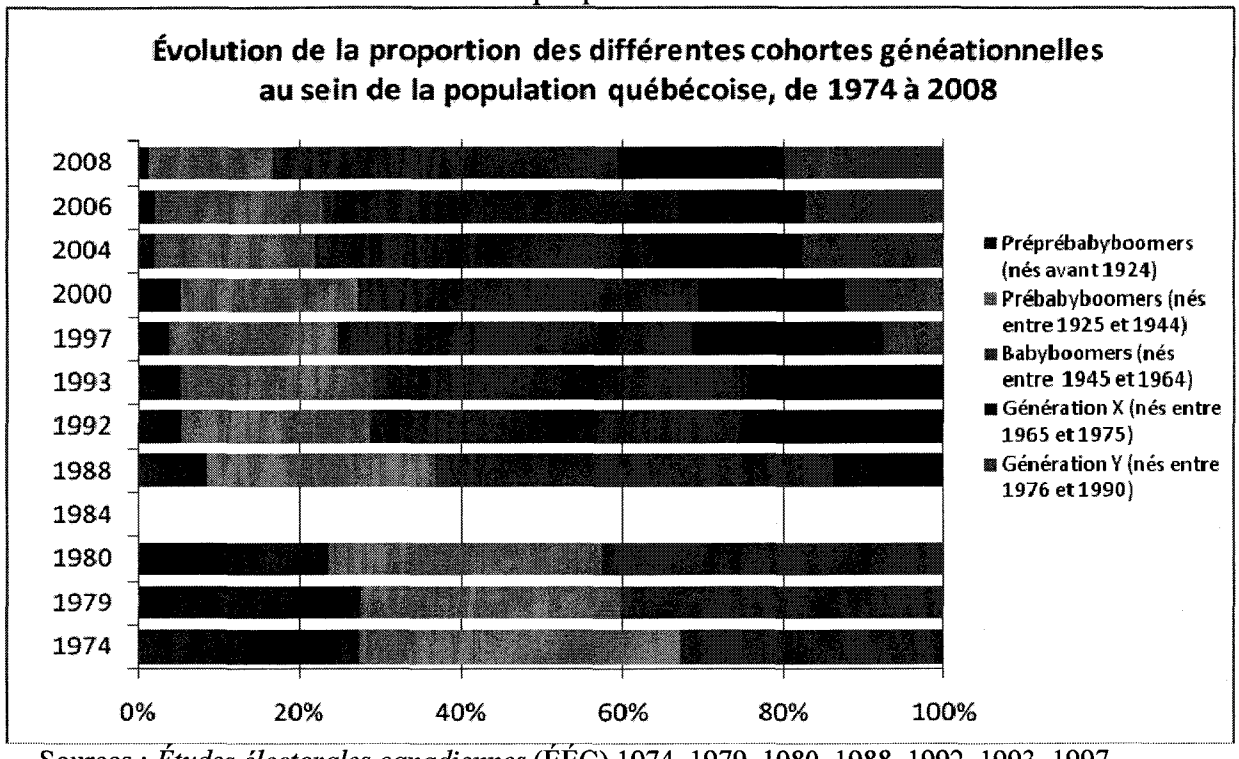
Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variable de la génération, chez les Québécois catholiques, de 1974 à 2008

		Années et coefficients									
Variables dépendantes	***Variables indépendantes***	**1974**	**1979**	**1990WVS**	**1993**	**2000WVS**	**2000**	**2004**	**2006WVS**	**2006**	**2008**
Génération	**Appartenance confessionnelle (catholique ou non)**	0,07	0,059[ND]	0,164**	0,075	0,236*	0,142*	0,201*	ND	0,208*	0,234*
	Pratique religieuse ordinaire	0,261*	0,217*	0,202*	--	0,283*	--	--	0,284*	--	--
	Importance accordée à la religion	0,195*	0,161*	0,239*	0,209*	0,304*	0,228*	0,200*	0,216*	0,183*	0,250*
	La Bible comme parole effective de Dieu	--	--	--	0,229*	--	0,194*	0,197*	--	0,191*	0,219*
	Niveau de confiance placée dans l'Église	--	--	0,180*	0,137*	--	0,172*	0,186**	--	--	0,245*
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour une naissance	--	--	0,067	--	--	--	--	--	--	--
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour un mariage	--	--	0,113	--	--	--	--	--	--	--
	Importance conférée à une cérémonie religieuse pour un décès	--	--	0,065	--	--	--	--	--	--	--

*alpha ≤ 99%, **alpha ≤ 95%
Sources : 1974, 1979, 1993, 2000, 2004, 2006, 2008 (ÉÉC) et 1990, 2000 et 2006 (WVS)

Graphiques :

Graphique 1[105]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979, 1980, 1988, 1992, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006, 2008

[105] 1974, N=314, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 5,4%, 19 fois sur 20; 1979, N=734, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 3,6%, 19 fois sur 20; 1988, N=791, la marge d'erreur varie entre 1,9% et 3,5%, 19 fois sur 20; 1992, N=981, la marge d'erreur varie entre 1,4% et 3,1%, 19 fois sur 20; 1993, N=1007, la marge d'erreur varie entre 1,4% et 2,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=1005, la marge d'erreur varie entre 1,2% et 3,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=1218, la marge d'erreur varie entre 1,2% et 1,8%, 19 fois sur 20; 2004, N=1017, la marge d'erreur varie entre 0,9% et 3,0%, 19 fois sur 20; 2006, N=997, la marge d'erreur varie entre 2.2% et 3,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=860, la marge d'erreur varie entre 2,3% et 3,3%, 19 fois sur 20.

Annexe 4 : Croisements religio-politiques, moralité

Tableaux :

Tableau 1[106]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que seuls les gens légalement mariés devraient avoir des enfants, chez les catholiques et les sans religion québécois, de 1993 à 2008, en pourcentages, (n)						
Années d'enquête	*Est-ce que seuls les couples mariés devraient avoir des enfants?*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[107]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[108]**	**Sans religion (type 3)[109]**
1993	**Fortement d'accord**	9,1 (17)	8,3 (14)	0 (0)	0 (0)	5,6 (4)
	D'accord	11,8 (22)	4,1 (7)	2,6 (1)	7,7 (1)	4,2 (3)
	En désaccord	29,9 (56)	31,4 (53)	25,6 (10)	7,7 (1)	18,3 (13)
	Fortement en désaccord	45,5 (85)	55 (93)	71,8 (28)	84,6 (11)	71,8 (51)
2000	**Fortement d'accord**	6,5 (4)	6,7 (14)	3,3 (3)	0 (0)	0 (0)
	D'accord	14,5 (9)	5,7 (12)	1,1 (1)	5,9 (2)	6,3 (2)
	En désaccord	30,6 (19)	32,5 (68)	24,4 (22)	14,7 (5)	15,6 (5)
	Fortement en désaccord	46,8 (29)	52,5 (110)	70 (63)	76,5 (26)	78,1 (25)
2004	**Fortement d'accord**	7,0 (3)	7,7 (9)	8 (7)	0 (0)	0 (0)
	D'accord	9,3 (4)	6,8 (8)	5,7 (5)	0 (0)	5,7 (2)
	En désaccord	32,6 (14)	35 (41)	19,5 (17)	15,4 (4)	28,6 (10)
	Fortement en désaccord	46,5 (20)	49,6 (58)	64,4 (56)	76,9 (20)	60 (21)
2008	**Fortement d'accord**	6,5 (2)	0 (0)	7,1 (5)	0 (0)	2,1 (1)
	D'accord	9,7 (3)	5,1 (4)	2,9 (2)	3,1 (1)	0 (0)
	En désaccord	51,6 (16)	32,9 (26)	35,7 (25)	34,4 (11)	23,4 (11)
	Fortement en désaccord	29 (9)	57 (45)	54,3 (38)	62,5 (20)	72,3 (35)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 2000, 2004, 2006 et 2008

[106] « Seuls les gens mariés devraient avoir des enfants ». Il est ajouté à l'intention de l'interviewer que si le répondant pose la question, les unions civiles et de fait ne sont pas des mariages.

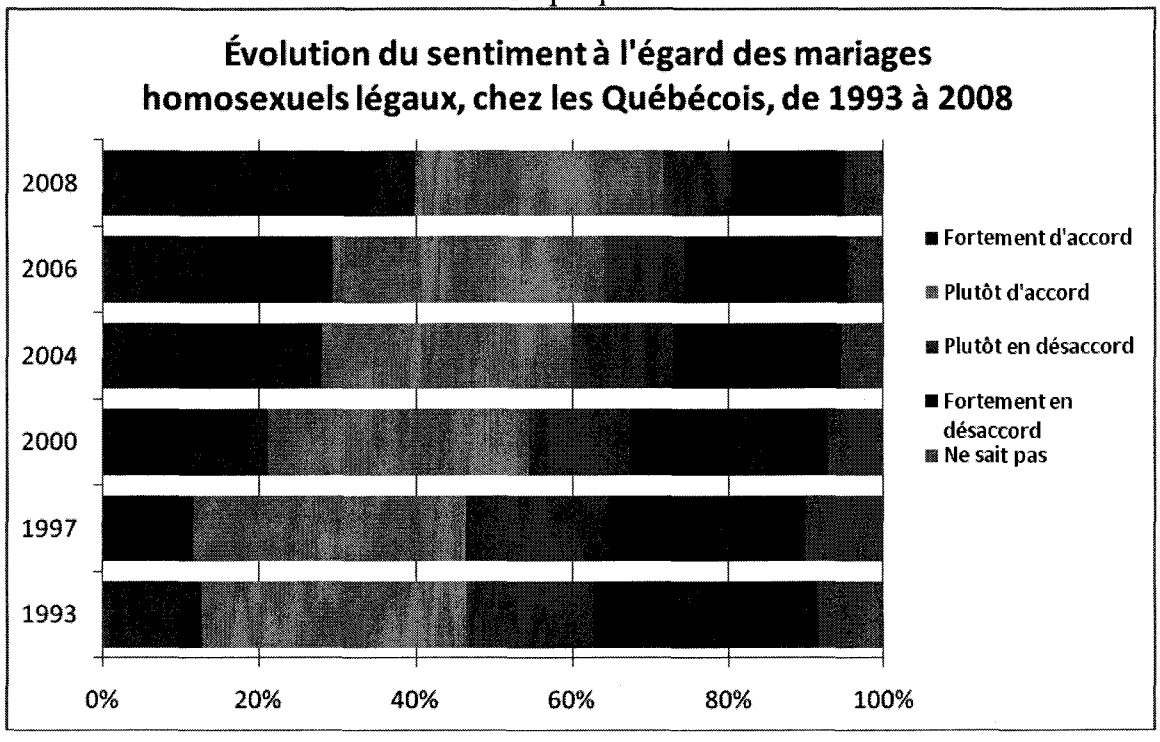
[107] 1993, N=187, la marge d'erreur varie entre 4,1% et 7,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=62, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 12,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=43, la marge d'erreur varie entre 7,6% et 14,9%, 19 fois sur 20; 2008, N=31, la marge d'erreur varie entre 9,0% et 17,6%, 19 fois sur 20.

[108] 1993, N=13, la marge d'erreur varie entre 14,5% et 19,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=34, la marge d'erreur varie entre 7,9% et 14,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=26, la marge d'erreur varie entre 13,9% et 16,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 16,8%, 19 fois sur 20.

[109] 1993, N=71, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 10,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 8,4% et 14,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=35, la marge d'erreur varie entre 7,7% et 16,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=48, la marge d'erreur varie entre 4,1% et 12,7%, 19 fois sur 20.

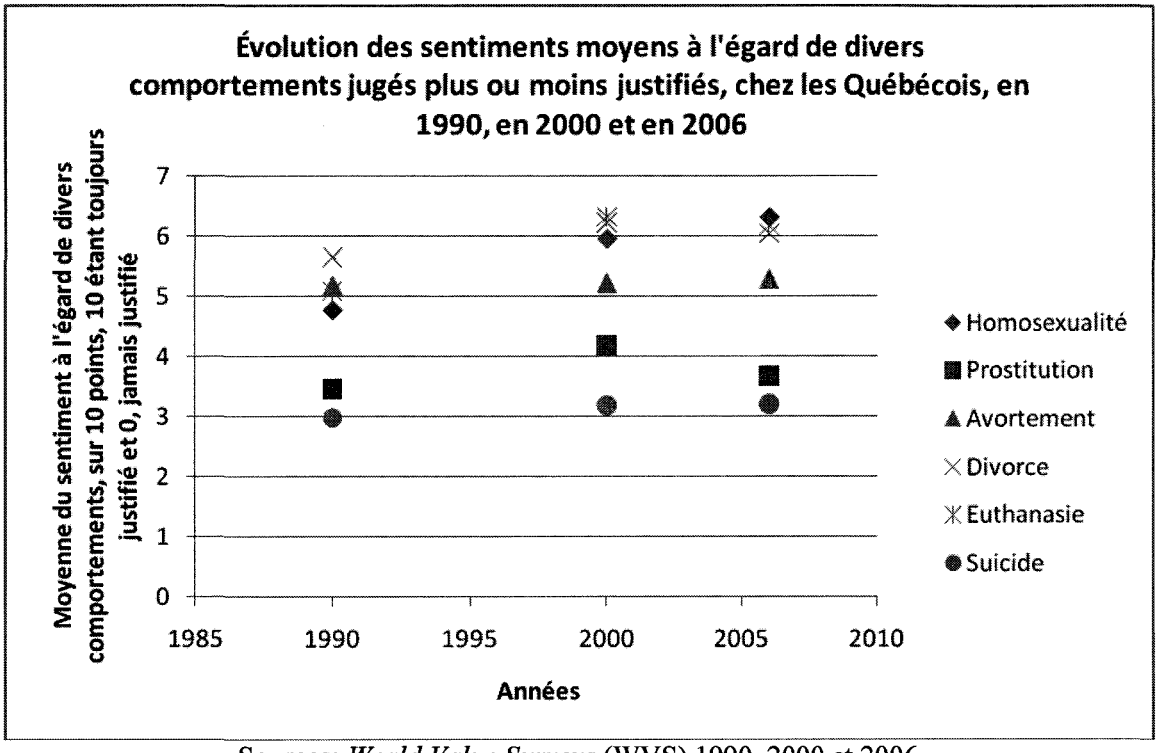
Graphiques :

Graphique 1



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2004, 2006, 2008

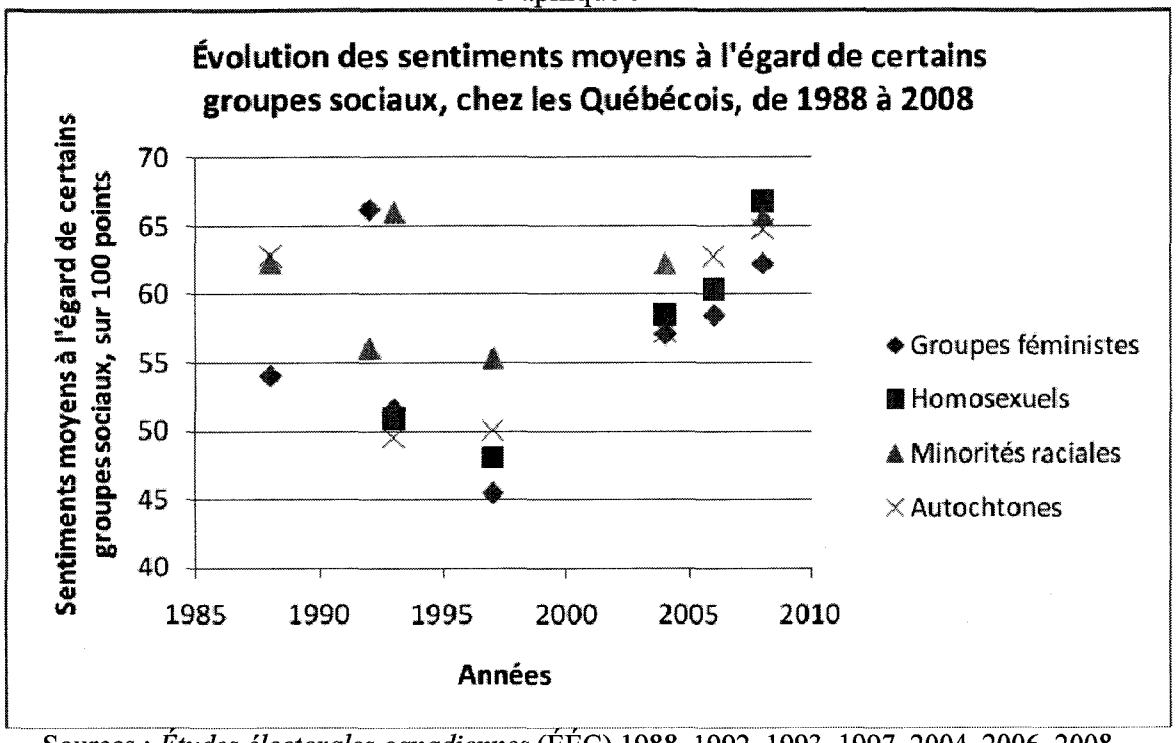
Graphique 2[110]



Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000 et 2006

[110] « Pourriez-vous me dire pour chacun des énoncés suivants si cela vous apparaît justifié en tout temps (10), jamais justifié (0), ou quelque part entre ces deux énoncés. »

Graphique 3[111]



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1988, 1992, 1993, 1997, 2004, 2006, 2008

[111] Par exemple, et la formule est reprise pour tous les groupes, « Que pensez-vous des autochtones? L'échelle va de 0 à 100, où 0 veut dire que vous n'aimez pas du tout ce groupe, et 100 veut dire que vous l'aimez vraiment beaucoup. » En 1992, la variable de la « minorité raciale » correspond en fait aux « immigrants ».

Annexe 5 : Croisements religio-politiques, rapport à l'altérité culturelle

Tableaux :

Tableau 1[112]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de ce qui devrait être fait pour les minorités raciales, chez les Québécois catholiques et les sans religions, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Ce qui devrait être fait pour les minorités raciales*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[113]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[114]**	**Sans religion (type 3)[115]**
1993	**Beaucoup plus**	12,8 (24)	6,5 (11)	5 (2)	15,4 (2)	21,1 (15)
	Un peu plus	24,6 (16)	29,4 (50)	22,5 (9)	23,1 (3)	26,8 (19)
	Ni plus ni moins	21,4 (40)	29,4 (50)	32,5 (13)	15,4 (2)	23,9 (17)
	Un peu moins	5,3 (10)	7,6 (13)	12,5 (5)	7,7 (1)	2,8 (2)
	Beaucoup moins	5,9 (11)	2,9 (5)	5 (2)	15,4 (2)	8,5 (6)
	N'y a pas réfléchit (ne sait pas)	28,3 (53)	20,6 (35)	22,5 (9)	23,1 (3)	16,9 (12)
2000	**Beaucoup plus**	16,6 (35)	11,7 (59)	13,4 (31)	10,2 (10)	13,8 (11)
	Un peu plus	35,1 (74)	36,6 (184)	36,6 (85)	35,7 (35)	33,8 (27)
	Ni plus ni moins	34,6 (73)	35,2 (177)	33,2 (77)	36,7 (36)	37,5 (30)
	Un peu moins	3,8 (8)	5,4 (27)	6 (14)	9,2 (9)	2,5 (2)
	Beaucoup moins	3,3 (7)	4,8 (24)	6 (14)	2,0 (2)	6,3 (5)
	N'y a pas réfléchit (ne sait pas)	6,6 (14)	5,4 (27)	4,7 (11)	6,1 (6)	6,3 (5)
2004	**Beaucoup plus**	27,8 (35)	23,2 (88)	25,0 (56)	29,4 (20)	43,4 (46)
	Un peu plus	37,3 (47)	34,0 (129)	37,5 (84)	25,0 (17)	26,4 (28)
	Ni plus ni moins	15,9 (20)	26,1 (99)	26,3 (59)	32,4 (22)	19,8 (21)
	Un peu moins	3,2 (4)	6,9 (26)	3,6 (8)	2,9 (2)	3,8 (4)
	Beaucoup moins	3,2 (4)	2,9 (11)	3,6 (8)	4,4 (3)	0,9 (1)
	N'y a pas réfléchit (ne sait pas)	12,7 (16)	6,9 (26)	4,0 (9)	4,4 (3)	4,7 (5)

[112] « Que devrait-on faire pour les minorités raciales? Beaucoup plus, un peu plus, ni plus ni moins, un peu moins ou beaucoup moins? »

[113] 1993, N=187, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 6,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=211, la marge d'erreur varie entre 2,1% et 6,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=126, la marge d'erreur varie entre 3,1% et 8,4%, 19 fois sur 20; 2008, N=69, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 11,3%, 19 fois sur 20.

[114] 1993, N=13, la marge d'erreur varie entre 14,5% et 22,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=98, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 9,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=68, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 11,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=56, la marge d'erreur varie entre 7,8% et 12,9%, 19 fois sur 20.

[115] 1993, N=71, la marge d'erreur vari entre 3,4% et 10,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=80, la marge d'erreur varie entre 5,3% et 10,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=106, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 9,4%, 19 fois sur 20; 2008, N=75, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 11,2%, 19 fois sur 20.

2008	**Beaucoup plus**	11,6 (8)	16,7 (30)	11,3 (18)	12,5 (7)	16,6 (12)
	Un peu plus	36,2 (25)	27,2 (49)	32,7 (52)	41,1 (23)	42,8 (32)
	Ni plus ni moins	26,1 (18)	40 (72)	45,9 (73)	35,7 (20)	28,3 (21)
	Un peu moins	11,6 (8)	9,4 (17)	6,3 (10)	8,9 (5)	4,8 (4)
	Beaucoup moins	4,3 (3)	5 (9)	2,5 (4)	0 (0)	0 (0)
	N'y a pas réfléchit (ne sait pas)	7,2 (5)	1,7 (3)	1,3 (2)	0 (0)	4,1 (3)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 2000, 2004, 2008

Tableau 2[116]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que l'on devrait s'occuper des Canadiens nés ici en premier et les autres ensuite, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*On devrait d'abord s'occuper des Canadien nés ici*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[117]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[118]**	**Sans religion (type 3)[119]**
1993	**Fortement d'accord**	30,2 (26)	18,1 (17)	18,5 (5)	16,7 (1)	7,7 (3)
	D'accord	20,9 (19)	34 (32)	29,6 (8)	16,7 (1)	7,7 (3)
	En désaccord	40,7 (35)	35,1 (33)	33,3 (9)	33,3 (2)	51,3 (20)
	Fortement en désaccord	5,8 (5)	11,7 (11)	11,1 (3)	0 (0)	25,6 (10)
1997	**Fortement d'accord**	30,8 (24)	19,4 (35)	19,4 (14)	20,9 (9)	18,5 (5)
	D'accord	25,6 (20)	33,9 (61)	34,7 (25)	37,2 (16)	11,1 (3)
	En désaccord	21,8 (17)	31,7 (57)	33,3 (24)	27,9 (12)	37 (10)
	Fortement en désaccord	17,9 (14)	7,8 (14)	6,9 (5)	11,6 (5)	33,3 (9)
2000	**Fortement d'accord**	21 (13)	23,4 (49)	12,5 (11)	15,2 (5)	9,4 (3)
	D'accord	22,6 (14)	24,4 (51)	31,8 (28)	15,2 (5)	15,6 (5)
	En désaccord	37,1 (23)	34 (71)	40,9 (36)	39,4 (13)	43,8 (14)
	Fortement en désaccord	9,7 (6)	12,4 (26)	12,5 (11)	15,2 (5)	31,3 (10)
2004	**Fortement d'accord**	16,7 (7)	12 (14)	17,4 (15)	16 (4)	0 (0)
	D'accord	26,2 (11)	26,5 (31)	19,8 (17)	20 (5)	35,3 (12)
	En désaccord	50 (21)	41,9 (49)	41,9 (36)	32 (8)	35,3 (12)
	Fortement en désaccord	4,8 (2)	17,9 921)	17,4 (15)	32 (8)	29,4 (10)
2008	**Fortement d'accord**	10 (3)	12,7 (10)	14,1 (10)	6,3 (2)	9,6 (5)
	D'accord	40 (12)	29,1 (23)	18,3 (13)	12,5 (4)	19,1 (9)
	En désaccord	33,3 (10)	48,1 (38)	36,6 (26)	46,9 (15)	39,4 (19)
	Fortement en désaccord	16,7 (5)	8,9 (7)	28,2 (20)	34,4 (11)	29,8 (15)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2008

[116] « On devrait d'abord s'occuper de ceux (celles) qui sont né(e)s au Canada et ensuite des autres ».

[117] 1993, N=86, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 10,4%, 19 fois sur 20; 1997, N=78, la marge d'erreur varie entre 8,5% et 10,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=62, la marge d'erreur varie entre 7,4% et 12,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=42, la marge d'erreur varie entre 6,5% et 15,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=30, la marge d'erreur varie entre 11,3% et 17,5%, 19 fois sur 20.

[118] 1993, N=6, la marge d'erreur varie entre 29,8% et 37,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=43, la marge d'erreur varie entre 9,6% et 14,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=25, la marge d'erreur varie entre 14,4% et 18,3%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 8,7% et 17,3%, 19 fois sur 20.

[119] 1993, N=39, la marge d'erreur varie entre 8,4% et 15,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 11,9% et 18,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=33, la marge d'erreur varie entre 12,3% et 16,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 10,1% et 17,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=34, la marge d'erreur varie entre 15,3% et 16,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=49, la marche d'erreur varie entre 8,7% et 13,7%, 19 fois sur 20.

Tableau 3[120]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de la question demandant si le Canada devrait recevoir plus ou moins d'immigrants, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Le Canada devrait-il recevoir plus ou moins d'immigrants?*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[121]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[122]**	**Sans religion (type 3)[123]**
1993	**Plus**	17,2 (32)	16,6 (28)	17,9 (7)	15,4 (2)	29,6 (21)
	Moins	55,9 (104)	50,9 (86)	56,4 (22)	69,2 (9)	38 (27)
	Même nombre	17,2 (32)	26,6 (45)	23,1 (9)	15,4 (2)	29,6 (21)
2000	**Plus**	16 (34)	6,7 (34)	10,3 (24)	18,2 (18)	21,8 (17)
	Moins	37,3 (79)	38,7 (195)	33 (77)	39,4 (39)	25,6 (20)
	Même nombre	42 (89)	52,6 (265)	54,1 (126)	41,4 (41)	51,3 (40)
2004	**Plus**	19,7 (25)	13,7 (52)	14,3 (32)	20,9 (14)	27,6 (16)
	Moins	20,5 (26)	28,7 (109)	22,4 (50)	20,9 (14)	18,1 (19)
	Même nombre	53,5 (68)	55,0 (209)	59,6 (133)	53,7 (36)	53,3 (56)
2006	**Plus**	15,7 (21)	12,3 (41)	11,3 (22)	22,9 (19)	16 (19)
	Moins	20,1 (27)	18,9 (63)	13,9 (27)	14,5 (12)	16,8 (20)
	Même nombre	58,2 (78)	65,8 (219)	72,7 (141)	54,2 (45)	58,8 (70)
2008	**Plus**	10,1 (7)	6,7 (12)	15,8 (25)	5,5 (3)	19,3 (15)
	Moins	34,8 (24)	26,1 (47)	24,7 (39)	12,7 (7)	16,6 (12)
	Même nombre	49,3 (32)	65,6 (118)	55,7 (88)	76,4 (42)	61,4 (46)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 2000, 2004, 2006 et 2008

[120] « Croyez-vous que le Canada devrait admettre plus d'immigrants, moins d'immigrants, ou à peu près le même nombre que présentement? »

[121] 1993, N=186, la marge d'erreur varie entre 5,4% et 7,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=212, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 6,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=127, la marge d'erreur varie entre 6,9% et 8,7%, 19 fois sur 20; 2006, N=134, la marge d'erreur varie entre 6,2% et 8,4%, 19 fois sur 20; 2008, N=62, la marge d'erreur varie entre 7,9% et 12,4%, 19 fois sur 20.

[122] 1993, N=13, la marge d'erreur varie entre 19,6% et 25,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=99, la marge d'erreur varie entre 7,6% et 9,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=67, la marge d'erreur varie entre 9,7% et 11,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=83, la marge d'erreur varie entre 7,6% et 10,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=55, la marge d'erreur varie entre 7,6% et 11,2%, 19 fois sur 20.

[123] 1993, N=71, la marge d'erreur varie entre 10,6% et 11,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=78, la marge d'erreur varie entre 9,2% et 11,1%, 19 fois sur 20; 2004, N=105, la marge d'erreur varie entre 7,4% et 8,6%, 19 fois sur 20; 2006, N=119, la marge d'erreur varie entre 7,2% et 8,8%, 19 fois sur 20; 2008, N=75, la marge d'erreur varie entre 9,9% et 11,0%, 19 fois sur 20.

Tableau 4[124]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'affirmation voulant que les nouveaux modes de vie contribuent à l'effondrement de la société, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1997 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Les nouveaux modes de vie contribuent à l'effondrement de la société*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[125]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[126]**	**Sans religion (type 3)[127]**
1997	**Fortement d'accord**	21,5 (17)	9,6 (17)	12 (9)	4,9 (2)	11,1 (3)
	D'accord	43 (34)	28,1 (50)	30,7 (23)	26,8 (11)	14,8 (4)
	En désaccord	22,8 (18)	37,1 (66)	40 (30)	39 (16)	48,1 (13)
	Fortement en désaccord	3,8 (3)	7,9 (14)	8 (6)	14,6 (6)	22,2 (6)
2000	**Fortement d'accord**	23,0 (14)	9,5 (20)	11,5 (10)	18,8 (6)	9,4 (3)
	D'accord	34,4 (21)	29,5 (62)	29,9 (26)	31,3 (10)	34,4 (11)
	En désaccord	24,6 (15)	44,8 (94)	35,6 (31)	40,6 (13)	31,3 (10)
	Fortement en désaccord	3,3 (2)	6,2 (13)	12,6 (11)	6,3 (2)	21,9 (7)
2004	**Fortement d'accord**	9,5 (4)	11,1 (13)	10,6 (9)	11,5 (3)	8,6 (3)
	D'accord	38,1 (16)	40,2 (47)	21,2 (18)	26,9 (7)	28,6 (10)
	En désaccord	26,2 (11)	37,6 (44)	40,0 (34)	42,3 (11)	34,3 (12)
	Fortement en désaccord	14,3 (6)	8,5 (6)	16,5 (14)	11,5 (3)	20,0 (7)
2008	**Fortement d'accord**	6,7 (2)	6,3 (5)	7,1 (5)	9,4 (3)	6,4 (3)
	D'accord	50 (15)	34,2 (27)	21,4 (15)	9,4 (3)	22,3 (11)
	En désaccord	36,7 (11)	44,3 (35)	35,7 (25)	59,4 (19)	48,9 (24)
	Fortement en désaccord	6,7 (2)	11,4 (9)	24,3 (17)	18,8 (6)	16 (8)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1997, 2000, 2004 et 2008

[124] « Les nouveaux modes de vie contribuent à l'effondrement de la société ».

[125] 1997, N=79, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 10,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=61, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 11,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=42, la marge d'erreur varie entre 8,9% et 14,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=30, la marge d'erreur varie entre 9,3% et 17,9%, 19 fois sur 20.

[126] 1997, N=41, la marge d'erreur varie entre 6,6% et 14,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 8,4% et 17,0%, 19 fois sur 20; 2004, N=26, la marge d'erreur varie entre 12,3% et 19,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 10,6% et 17,0%, 19 fois sur 20.

[127] 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 11,9% et 18,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 10,1% et 16,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=35, la marge d'erreur varie entre 9,3% et 15,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=49, la marge d'erreur varie entre 7,1% et 14,0%, 19 fois sur 20.

Annexe 6 : Croisements religio-politiques, rapport à la participation politique

Tableaux :

Tableau 1[128]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de l'intérêt accordé à la politique, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1990 à 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Intérêt accordé à la politique*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[129]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[130]	Sans religion (type 3)[131]
1990	Très intéressé	12,6 (13)	16,5 (22)	24,7 (20)	35 (7)	29,1 (14)
	Plutôt intéressé	21,4 (22)	24,8 (33)	32,1 (26)	30 (6)	21,4 (10)
	Peu intéressé	42,7 (44)	42,1 (56)	24,7 (20)	20 (4)	34 (16)
	Pas du tout intéressé	23,3 (24)	16,5 (22)	18,5 (15)	15 (3)	15,5 (7)
2000	Très intéressé	7,7 (7)	3,5 (5)	5,1 (6)	3,1 (1)	12,5 (6)
	Plutôt intéressé	35,2 (32)	33,3 (47)	23,7 (28)	25 (8)	34,1 (18)
	Peu intéressé	26,4 (24)	38,3 (54)	39,8 (45)	34,4 (11)	28,2 (15)
	Pas du tout intéressé	30,8 (28)	24,8 (35)	31,4 (37)	37,5 (12)	25,2 (13)
2006	Très intéressé	7,0 (5)	5,4 (7)	8,0 (8)	5,5 (3)	--
	Plutôt intéressé	28,2 (9)	37,2 (48)	32,0 (32)	21,8 (12)	--
	Peu intéressé	31,0 (22)	22,5 (29)	38,8 (38)	43,6 (24)	--
	Pas du tout intéressé	33,8 (24)	34,9 (45)	22,0 (22)	29,1 (16)	--

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000, 2006

[128] « Dans quelle mesure êtes-vous intéressé par la politique? »

[129] 1990, N=103, la marge d'erreur varie entre 6,7% et 9,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=91, la marge d'erreur varie entre 5,7% et 9,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=71, la marge d'erreur varie entre 5,9% et 10,9%, 19 fois sur 20.

[130] 1990, N=20, la marge d'erreur varie entre 17,0% et 20,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 16,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=55, la marge d'erreur varie entre 8,2% et 12,4%, 19 fois sur 20.

[131] 1990, N=47, la marge d'erreur varie entre 11,3% et 13,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=52, la marge d'erreur varie entre 9,6% et 12,9%, 19 fois sur 20.

Tableau 2[132]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'action politique de la signature de pétition, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1990 à 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Signature de pétition*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[133]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[134]**	**Sans religion (type 3)[135]**
1990	**L'a fait**	60,4 (61)	77,9 (102)	84,8 (67)	90 (18)	83,2 (38)
	Pourrait le faire	28,7 (29)	18,3 (24)	13,9 (11)	10 (2)	10,7 (5)
	Ne le ferait jamais	10,9 (11)	3,8 (5)	1,3 (1)	0 (0)	6,1 (3)
2000	**L'a fait**	63,3 (59)	75,4 (104)	75,2 (88)	59,4 (19)	74,5 (38)
	Pourrait le faire	10,1 (9)	19,6 (27)	15,4 (18)	34,4 (11)	21,6 (11)
	Ne le ferait jamais	23,6 (21)	5,1 (7)	9,4 (11)	6,3 (2)	3,9 (2)
2006	**L'a fait**	66,2 (47)	73,5 (97)	86,7 (85)	80,0 (44)	--
	Pourrait le faire	11,3 (8)	15,2 (20)	8,2 (8)	9,1 (5)	--
	Ne le ferait jamais	22,5 (18)	11,4 (15)	5,1 (5)	10,9 (6)	--

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000, 2006

[132] « Voici maintenant une liste de différentes formes d'actions politiques auxquelles les gens peuvent prendre part. Pour chacune d'entre elles, pourriez-vous indiquer si vous avez déjà participé à cette forme d'action, si vous participeriez à cette forme d'action ou si plutôt vous ne participeriez jamais, sous aucune circonstance, à une telle forme d'action politique. Signer une pétition; participer à un boycott; prendre par à une manifestation autorisée, participer à une grève illégale ».

[133] 1990, N=101, la marge d'erreur varie entre 6,4% et 9,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=89, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 9,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=71, la marge d'erreur varie entre 8,9% et 11,2%, 19 fois sur 20.

[134] 1990, N=20, la marge d'erreur varie entre 13,2% et 41,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 17,2% et 17,6%, 19 fois sur 20; 2006, N=55, la marge d'erreur varie entre 6,4% et 10,4%, 19 fois sur 20.

[135] 1990, N=46, la marge d'erreur varie entre 7,1% et 10,8%, 19 fois sur 20; 2000, N=51, la marge d'erreur varie entre 5,1% et 12,0%, 19 fois sur 20.

Tableau 3[136]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'action politique du boycottage, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1990 à 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Le recours au boycottage*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[137]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[138]**	**Sans religion (type 3)[139]**
1990	**L'a fait**	11,1 (11)	19,5 (25)	35,1 (27)	40 (27)	46,4 (21)
	Pourrait le faire	29,3 (29)	43 (55)	44,2 (34)	35 (34)	33,9 (15)
	Ne le ferait jamais	59,6 (59)	37,5 (48)	20,8 (16)	25 (16)	19,7 (9)
2000	**L'a fait**	5,7 (5)	18,2 (25)	16,7 (19)	25,8 (8)	31,4 (16)
	Pourrait le faire	27,6 (24)	36,5 (50)	47,4 (54)	45,2 (14)	35,3 (18)
	Ne le ferait jamais	66,7 (58)	45,3 (62)	36,0 (41)	29,0 (9)	33,3 (17)
2006	**L'a fait**	14,1 (10)	18,5 (24)	29,0 (29)	40,7 (22)	--
	Pourrait le faire	15,5 (11)	27,7 (36)	43,0 (43)	18,5 (10)	--
	Ne le ferait jamais	70,4 (50)	53,8 (70)	28,0 (28)	40,7 (22)	--

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000, 2006

[136] Se référer à la note en bas de page 134 pour une description de la variable politique.

[137] 1990, N=99, la marge d'erreur varie entre 6,6% et 9,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=87, la marge d'erreur varie entre 6,7% et 9,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=71, la marge d'erreur varie entre 8,9% et 10,9%, 19 fois sur 20.

[138] 1990, N=20, la marge d'erreur varie entre 19,0% et 27,7%, 19 fois sur 20; 2000, N=31, la marge d'erreur varie entre 8,8% et 17,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=54, la marge d'erreur varie entre 12,8% et 13,5%, 19 fois sur 20.

[139] 1990, N=45, la marge d'erreur varie entre 13,0% et 14,6%, 19 fois sur 20; 2000, N=51, la marge d'erreur varie entre 13,1% et 15,3%, 19 fois sur 20.

Tableau 4[140]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à l'action politique de la participation à une grève illégale, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1990 à 2006, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Participation à une grève illégale*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[141]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[142]**	**Sans religion (type 3)[143]**
1990	**L'a fait**	5 (5)	13,2 (17)	17,3 (13)	15 (3)	9,3 (4)
	Pourrait le faire	11,9 (12)	20,2 (26)	38,7 (29)	35 (7)	55,6 (24)
	Ne le ferait jamais	83,2 (84)	66,7 (86)	44 (33)	50 (10)	35,1 (15)
2000	**L'a fait**	1,2 (1)	8 (11)	12,2 (14)	10 (3)	27,8 (14)
	Pourrait le faire	10,5 (9)	16,8 (23)	27 (31)	36,7 (11)	25,9 (13)
	Ne le ferait jamais	88,4 (76)	75,2 (103)	60,9 (70)	53,3 (16)	46,3 (24)
2006	**L'a fait**	10,1 (7)	13,1 (17)	21,1 (20)	31,5 (17)	--
	Pourrait le faire	8,7 (6)	19,2 (25)	24,2 (23)	29,6 (16)	--
	Ne le ferait jamais	81,2 (56)	67,7 (88)	54,7 (52)	38,9 (21)	--

Sources: *World Value Surveys* (WVS) 1990, 2000, 2006

[140] Se référer à la note en bas de page 134 pour une description de la variable politique.

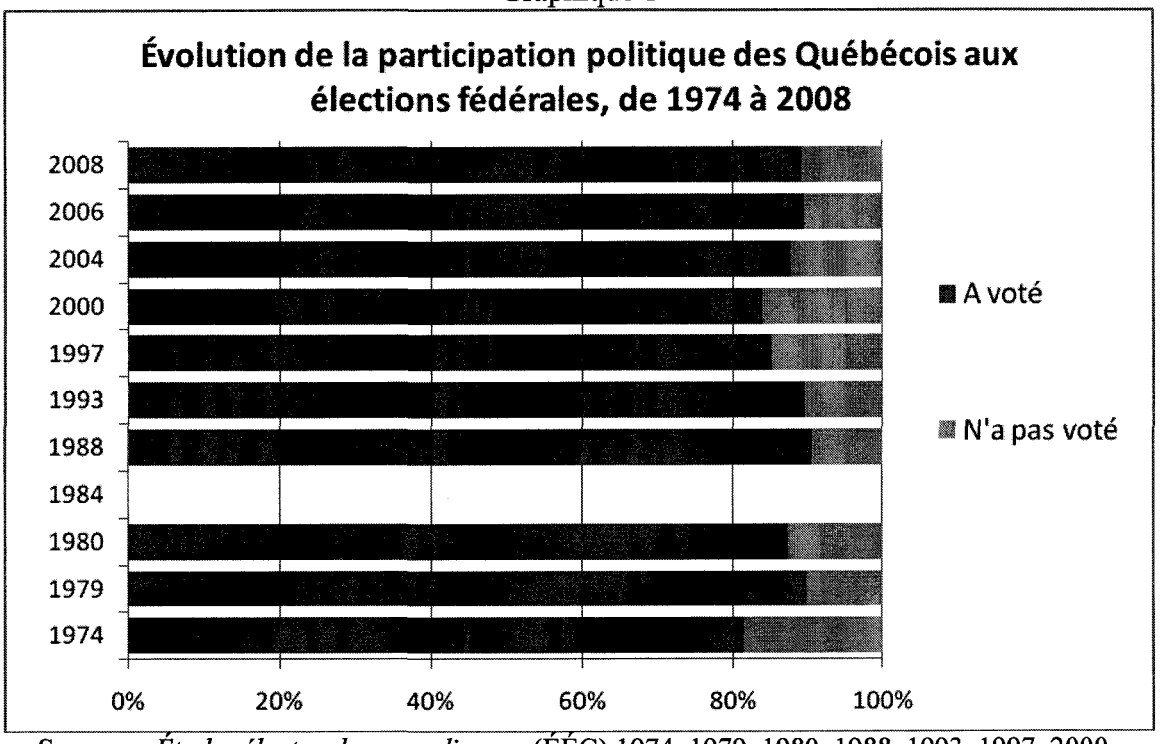
[141] 1990, N=101, la marge d'erreur varie entre 4,4% et 7,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=86, la marge d'erreur varie entre 2,3% et 6,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=69, la marge d'erreur varie entre 7,2% et 9,4%, 19 fois sur 20.

[142] 1990, N=20, la marge d'erreur varie entre 17,0% et 21,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=30, la marge d'erreur varie entre 11,3% et 17,9%, 19 fois sur 20; 2006, N=54, la marge d'erreur varie entre 12,4% et 13,3%, 19 fois sur 20.

[143] 1990, N=45, la marge d'erreur varie entre 8,9% et 14,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=51, la marge d'erreur varie entre 13,7% et 14,0%, 19 fois sur 20.

Graphiques :

Graphique 1



Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974, 1979, 1980, 1988, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

Annexe 7 : Croisements religio-politiques, rapport au nationalisme québécois

Tableaux :

Tableau 1[144]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de ce qui devrait être fait pour le Québec, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 2000 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Ce qui devrait être fait pour le Québec*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[145]	Assez importante	Pas très importante	Pas importante du tout (type 2)[146]	Sans religion (type 3)[147]
2000	Beaucoup plus	41,7 (88)	37,9 (191)	35,0 (82)	34,3 (34)	34,6 (27)
	Quelque peu plus	33,2 (70)	41,1 (207)	32,5 (76)	45,5 (45)	35,9 (28)
	Autant que maintenant	15,2 (32)	15,7 (79)	27,4 (64)	16,2 (16)	17,9 (14)
	Quelque peu moins	2,4 (5)	1,4 (7)	1,7 (4)	1,0 (1)	0,0 (0)
	Beaucoup moins	0,5 (1)	0,2 (1)	0,9 (2)	0,0 (0)	2,6 (2)
2004	Beaucoup plus	46,0 (58)	41,5 (158)	42,4 (95)	47,8 (32)	39,3 (42)
	Quelque peu plus	30,2 (38)	37,3 (142)	32,1 (72)	22,4 (15)	23,4 (25)
	Autant que maintenant	14,3 (18)	15,2 (58)	20,1 (45)	20,9 (14)	27,1 929)
	Quelque peu moins	0,0 (0)	1,3 (5)	3,1 (7)	1,5 (1)	6,5 (7)
	Beaucoup moins	1,6 (2)	1,0 (4)	1,8 (4)	0,0 (0)	0,9 (1)
2006	Beaucoup plus	43 (58)	45,2 (151)	42,1 (82)	45,8 (38)	38,7 (46)
	Quelque peu plus	39,3 (53)	35,3 (118)	37,4 (73)	33,7 (28)	31,1 (37)
	Autant que maintenant	10,4 (14)	14,4 (48)	16,9 (33)	15,7 (13)	21,8 (26)
	Quelque peu moins	0,7 (1)	1,5 (5)	0,5 (1)	1,2 (1)	2,5 (3)
	Beaucoup moins	0 (0)	0,9 (3)	0 (0)	2,4 (2)	4,2 (5)
2008	Beaucoup plus	26,9 (18)	27,1 (49)	21,4 (34)	25 (14)	23,4 (18)
	Quelque peu plus	31,3 (21)	42 (76)	40,9 (65)	35,7 (20)	35,9 (27)
	Autant que maintenant	37,3 (25)	29,3 (53)	36,5 (58)	28,6 (16)	35,2 (26)
	Quelque peu moins	1,5 (1)	0 (0)	1,3 (2)	3,6 (2)	3,4 (3)
	Beaucoup moins	0 (0)	0 (0)	0 (0)	3,6 (2)	0 (0)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 2000, 2004, 2006 et 2008

[144] « Que devrait-on faire pour le Québec? »

[145] 2000, N=211, la marge d'erreur varie entre 1,0% et 6,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=126, la marge d'erreur varie entre 2,2% et 8,7%, 19 fois sur 20; 2006, N=135, la marge d'erreur varie entre 1,4% et 8,3%, 19 fois sur 20; 2008, N=67, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 11,6%, 19 fois sur 20.

[146] 2000, N=99, la marge d'erreur varie entre 2,0% et 9,8%, 19 fois sur 20; 2004, N=67, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 12,0%, 19 fois sur 20; 2006, N=83, la marge d'erreur varie entre 2,4% et 10,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=56, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 12,6%, 19 fois sur 20.

[147] 2000, N=78, la marge d'erreur vari entre 3,5% et 10,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=107, la marge d'erreur varie entre 1,8% et 9,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=119, la marge d'erreur varie entre 2,8% et 8,8%, 19 fois sur 20; 2008, N=76, la marge d'erreur varie entre 4,2% et 10,8%, 19 fois sur 20.

Tableau 2[148]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à la confiance placée dans le gouvernement provincial, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Niveau de confiance envers le gouvernement provincial*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[149]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[150]**	**Sans religion (type 3)[151]**
1993	**Beaucoup**	4,7 (4)	3,3 (3)	0 (0)	0 (0)	0 (0)
	Assez	30,6 (26)	26,4 (24)	42,3 (11)	50 (2)	25 (10)
	Peu	49,4 (42)	52,7 (48)	53,8 (14)	25 (1)	50 (20)
	Pas du tout	15,3 (13)	17,6 (16)	3,8 (1)	25 (1)	25 (10)
1997	**Beaucoup**	13,3 (10)	5,7 (10)	0 (0)	9,8 (4)	3,7 (1)
	Assez	36 (25)	40,6 (71)	37,5 (27)	46,3 (19)	48,1 (13)
	Peu	33,3 (27)	41,7 (73)	44,4 (32)	34,1 (14)	25,9 (7)
	Pas du tout	17,3 (13)	12 (21)	18,1 (13)	9,8 (4)	22,2 (6)
2000	**Beaucoup**	6,5 (4)	4,3 (9)	5,7 (5)	8,8 (3)	9,4 (3)
	Assez	50 (31)	43,6 (92)	43,2 (38)	52,9 (18)	43,8 (14)
	Peu	32,3 (20)	45 (95)	38,6 (34)	23,5 (8)	40,6 (13)
	Pas du tout	11,3 (7)	7,1 (15)	12,5 (11)	14,7 (5)	6,3 (2)
2004	**Beaucoup**	4,8 (2)	5,2 (6)	3,5 (3)	7,7 (2)	0 (0)
	Assez	45,2 (19)	44 (51)	48,8 (42)	38,5 (10)	32,4 (11)
	Peu	40,5 (17)	37,9 (44)	38,4 (33)	34,6 (9)	55,9 (19)
	Pas du tout	7,1 (3)	10,3 (12)	9,3 (8)	19,2 (5)	11,8 (4)
2008	**Beaucoup**	10 (3)	5 (4)	5,7 (4)	6,3 (2)	0 (0)
	Assez	43,3 (13)	50 (40)	51,4 (36)	37,5 (12)	56,4 (27)
	Peu	36,7 (11)	41,3 (33)	35,7 (25)	46,9 (15)	36,2 (18)
	Pas du tout	3,3 (1)	3,8 (3)	7,1 (5)	9,4 (3)	7,4 (4)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004 et 2008

[148] « Quelle confiance accordez-vous aux institutions suivantes : gouvernement provincial ».

[149] 1993, N=85, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 10,6%, 19 fois sur 20; 1997, N=75, la marge d'erreur est de 8,0% et 11,1%, 19 fois sur 20; 2000, N=62, la marge d'erreur varie entre 6,1% et 12,5%, 19 fois sur 20; 2004, N=42, la marge d'erreur varie entre 6,5% et 15,1%, 19 fois sur 20; 2008, N=30, la marge d'erreur varie entre 6,5% et 17,7%, 19 fois sur 20.

[150] 1993, N=4, la marge d'erreur varie entre 42,4% et 49,0%, 19 fois sur 20; 1997, N=41, la marge d'erreur varie entre 12,4% et 15,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=34, la marge d'erreur varie entre 9,5% et 16,8%, 19 fois sur 20; 2004, N=26, la marge d'erreur varie entre 10,3% et 18,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=34, la marge d'erreur varie entre 10,8% et 16,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=32, la marge d'erreur varie entre 8,7% et 17,3%, 19 fois sur 20.

[151] 1993, N=40, la marge d'erreur varie entre 13,4% et 15,5%, 19 fois sur 20; 1997, N=27, la marge d'erreur varie entre 7,1% et 18,9%, 19 fois sur 20; 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 8,4% et 17,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=49, la marge d'erreur varie entre 7,7% et 14,0%, 19 fois sur 20.

Tableau 3

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables politiques diverses, chez les Québécois catholiques, de 1993 à 2008

Variable dépendante	*Variables indépendantes*	1993	1997	2000	2004	2006	2008
Importance accordée à la religion	Rapport à l'affirmation voulant que la langue française soit menacée au Québec	0,063	0,153	0,05	--	0,041	--
	Rapport, en degrés, à l'affirmation voulant que les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec	--	-0,262*	-0,122	-0,191[ND]	--	-0,065
	Degré de confiance à l'égard du gouvernement fédéral	0,057	0,256*	0,169	0,131[ND]	--	0,176[ND]

Étude des relations de significativité et de niveau d'association entre variables religieuses et variables politiques diverses, chez les Québécois, de 1993 à 2008

Variable dépendante	*Variables indépendantes*	1993	1997	2000	2004	2006	2008
Appartenance confessionnelle (catholicisme ou sans-religion)	Rapport à l'affirmation voulant que la langue française soit menacée au Québec	0,001	0,076[ND]	0,007	--	0,013	--
	Rapport à l'affirmation voulant que les anglophones au Québec sont mieux traités que les francophones hors Québec	--	0,026	0,098	0,173**	--	0,252*
	Degré de confiance à l'égard du gouvernement fédéral	0,081	0,066[ND]	0,085[ND]	0,099[ND]	--	0,131[ND]

*alpha ≤ 99%, **alpha ≤ 95%

Tableau 4[152]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction de l'identification à un parti politique fédéral, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Allégeance politique fédérale*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[153]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[154]**	**Sans religion (type 3)[155]**
1993	**Libéral**	29,6 (55)	21,9 (37)	15 (6)	21,4 (3)	18,7 (13)
	Parti conservateur	11,3 (21)	9,5 (16)	7,5 (3)	7,1 (1)	8,6 (6)
	Nouveau parti démocratique	1,6 (3)	0,6 (1)	0 (0)	0 (0)	7,9 (6)
	Bloc québécois	15,1 (28)	28,4 (48)	45 (18)	35,7 (5)	28,8 (20)
	Aucun d'entre eux/Sans préférence	32,8 (61)	33,1 (56)	25 (10)	28,6	30,2 (21)
1997	**Libéral**	45,2 (33)	38 (54)	16,5 (13)	7,5 (3)	28 (7)
	Parti conservateur	13,7 (10)	9,2 (13)	10,1 (8)	5 (2)	12 (3)
	Nouveau parti démocratique	1,4 (1)	3,5 (5)	3,8 (3)	5 (12)	4 (1)
	Bloc québécois	17,8 (13)	28,2 (40)	45,6 (36)	40 (16)	32 (8)
	Aucun d'entre eux/Sans préférence	15,1 (11)	17,6 (25)	15,2 (12)	40 (16)	24 (6)
2000	**Libéral**	35,8 (43)	29,1 (76)	30,6 (34)	13,0 (6)	21,6 (8)
	Parti conservateur	2,5 (3)	1,9 (5)	0,0 (0)	2,2 (1)	2,7 (1)
	Nouveau parti démocratique	0,0 (0)	0,8 (2)	0,0 (0)	0,0 (0)	8,1 (3)

[152] « En politique fédérale, vous considérez-vous habituellement Libéral, Conservateur, NPD (Nouveau parti démocratique), ou rien de cela? »

[153] 1993, N=186, la marge d'erreur varie entre 1,8% et 6,8%, 19 fois sur 20; 1997, N=73, la marge d'erreur varie entre 2,7% et 11,4%, 19 fois sur 20; 2000, N=120, la marge d'erreur varie entre 2,8% et 8,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=66, la marge d'erreur varie entre 2,9% et 11,8%, 19 fois sur 20; 2006, N=73, la marge d'erreur varie entre 3,8% et 11,0%, 19 fois sur 20; 2008, N=117, la marge d'erreur varie entre 3,7% et 10,5%, 19 fois sur 20.

[154] 1993, N=14, la marge d'erreur varie entre 13,5% et 25,1%, 19 fois sur 20; 1997, N=40, la marge d'erreur varie entre 6,8% et 15,2%, 19 fois sur 20; 2000, N=46, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 15,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=38, la marge d'erreur varie entre 7,1% et 15,5%, 19 fois sur 20; 2006, N=47, la marge d'erreur vari entre 5,9% et 14,2%, 19 fois sur 20; 2008, N=81, la marge d'erreur varie entre 2,4% et 10,9%, 19 fois sur 20.

[155] 1993, N=71, la marge d'erreur varie entre 6,3% et 10,7%, 19 fois sur 20; 1997, N=25, la marge d'erreur varie entre 7,7% et 18,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=37, la marge d'erreur varie entre 5,2% et 15,6%, 19 fois sur 20; 2004, N=52, la marge d'erreur varie entre 6,4% et 13,3%, 19 fois sur 20; 2006, N=41, la marge d'erreur varie entre 5,5% et 12,8%, 19 fois sur 20; 2008, N=105, la marge d'erreur varie entre 4,8% et 5,1%, 19 fois sur 20.

	Bloc québécois	20,8 (25)	30,7 (80)	27,0 (30)	43,5 (20)	18,9 (7)
	Aucun d'entre eux/Sans préférence	27,6 (32)	27,9 (73)	36,0 (40)	32,6 (15)	37,8 (14)
2004	**Libéral**	39,4 (26)	31,4 (61)	29,3 (34)	18,4 (7)	19,2 (10)
	Parti conservateur	3 (2)	2,6 (5)	1,7 (2)	5,3 (2)	5,8 (3)
	Nouveau parti démocratique	1,5 (1)	0,5 (1)	0,9 (1)	5,3 (2)	9,6 (5)
	Bloc québécois	16,7 (11)	38,1 (74)	47,4 (55)	39,5 (15)	40,4 (21)
	Aucun d'entre eux/Sans préférence	25,8 (17)	18 (35)	14,7 (17)	31,6 (12)	21,2 (11)
2006	**Libéral**	35,6 (26)	30,2 (49)	27,4 (26)	17 (8)	21,1 (12)
	Parti conservateur	4,1 (3)	6,8 (11)	9,5 (9)	0 (0)	4,6 (3)
	Nouveau parti démocratique	2,7 (2)	3,1 (5)	3,2 (3)	4,3 (2)	4,6 (3)
	Bloc québécois	35,6 (26)	40,1 (65)	37,9 (36)	44,7 (21)	48,6 (29)
	Aucun d'entre eux/Sans préférence	9,6 (7)	13,6 (22)	17,9 (17)	31,9 (15)	15,6 (9)
2008	**Libéral**	33,3 (39)	21 (54)	15,3 (31)	12,3 (10)	12,7 (13)
	Parti conservateur	10,3 (12)	12,5 (32)	12,9 (26)	18,5 (15)	6,4 (7)
	Nouveau parti démocratique	4,3 (5)	2,7 (7)	3,5 (7)	1,2 (1)	7,8 (8)
	Bloc québécois	23,1 (27)	33,1 (85)	36,1 (73)	45,7 (37)	37,7 (40)
	Aucun d'entre eux/Sans préférence	19,7 (23)	21 (54)	24,3 (49)	17,3 (14)	23 (24)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

Tableau 5[156]

Évolution de la religiosité subjective en fonction du palier gouvernemental qui, de l'avis du répondant, répond au mieux à ses intérêts, chez les catholiques, au Québec, en 1974 et en 1979, en pourcentage, (n)				
Années d'enquête	*Palier gouvernemental*	*Religiosité subjective*		
		Très religieux[157]	**Plutôt religieux**	**Peu religieux**[158]
1974	**Fédéral**	24,1 (27)	19,3 (27)	27,0 (10)
	Provincial	20,5 (23)	37,9 (53)	37,8 (14)
	Tous également	27,7 (31)	12,9 (18)	8,1 (3)
	Fédéral et provincial également	10,7 (12)	12,1 (17)	13,5 (5)
1979	**Fédéral**	26,4 (74)	18,2 (57)	18,5
	Provincial	34,6 (97)	37,3 (117)	47,7
	Tous également	14,3 (40)	17,2 (54)	10,8
	Fédéral et provincial également	9,6 (27)	7,0 (22)	9,2

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1974 et 1979

[156] « En général, quel gouvernement défend le mieux VOS intérêts : le gouvernement fédéral, le gouvernement provincial, ou n'y a-t-il pas une grande différence? »

[157] 1974, N=112, la marge d'erreur varie entre 5,7% et 8,3%, 19 fois sur 20; 1979, N=280, la marge d'erreur varie entre 3,5% et 5,6%, 19 fois sur 20.

[158] 1974, N=37, la marge d'erreur varie entre 8,8% et 15,6%, 19 fois sur 20; 1979, N=65, la marge d'erreur varie entre 7,0% et 12,0%, 19 fois sur 20.

Tableau 6[159]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du palier gouvernemental qui, de l'avis du répondant, répond au mieux à ses intérêts, chez les Québécois catholiques et sans-religion, de 2000 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Palier gouvernemental*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[160]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[161]**	**Sans religion (type 3)[162]**
2000	**Fédéral**	32,5 (27)	28,2 (51)	22,2 (18)	13,2 (5)	26,7 (8)
	Provincial	37,3 (31)	44,8 (81)	54,3 (44)	71,1 (27)	50 (16)
	Peu de différences	22,9 (19)	16 (29)	14,8 (12)	10,5 (4)	8,3 (3)
2004	**Fédéral**	9,5 (7)	5,3 (12)	5,2 (8)	5 (2)	7,0 (5)
	Provincial	18,9 (14)	25,8 (58)	31,8 (49)	32,5 (13)	29,6 (21)
	Peu de différences	67,6 (50)	66,7 (150)	59,7 (92)	57,5 (23)	60,6 (43)
2008	**Fédéral**	8,7 (6)	7,2 (13)	7,5 (12)	3,6 (2)	2,1 (2)
	Provincial	23,2 (16)	39,8 (72)	44,7 (71)	52,7 (29)	47,6 (36)
	Peu de différences	62,3 (43)	51,9 (94)	46,5 (74)	43,6 (24)	49,7 (37)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 2000, 2004 et 2008

[159] « En général, quel gouvernement défend le mieux VOS intérêts : le gouvernement fédéral, le gouvernement provincial, ou n'y a-t-il pas une grande différence? »

[160] 2000, N=83, la marge d'erreur varie entre 9,0% et 10,4%, 19 fois sur 20; 2004, N=74, la marge d'erreur varie entre 6,7% et 10,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=69, la marge d'erreur varie entre 7,0% et 11,4%, 19 fois sur 20.

[161] 2000, N=38, la marge d'erreur varie entre 9,8% et 10,8%, 19 fois sur 20; 2004, N=40, la marge d'erreur varie entre 6,8% et 15,3%, 19 fois sur 20; 2008, N=55, la marge d'erreur varie entre 5,0% et 13,2%, 19 fois sur 20.

[162] 2000, N=32, la marge d'erreur varie entre 9,6% et 17,3%, 19 fois sur 20; 2004, N=71, la marge d'erreur varie entre 5,9% et 11,4%, 19 fois sur 20; 2008, N=76, la marge d'erreur varie entre 3,3% et 11,2%, 19 fois sur 20.

Tableau 7[163]

Évolution de l'importance accordée à la religion en fonction du rapport à la question sur le niveau de vie Québec après la souveraineté, chez les Québécois catholiques et sans religion, de 1993 à 2008, en pourcentage, (n)						
Années d'enquête	*Niveau de vie envisagé après la souveraineté*	*Importance accordée à la religion*				
		Très importante (type 1)[164]	**Assez importante**	**Pas très importante**	**Pas importante du tout (type 2)[165]**	**Sans religion (type 3)[166]**
1993	**Mieux**	5,3 (10)	11,9 (20)	15,4 (6)	15,4 (2)	8,5 (6)
	Pire	47,1 (88)	38,7 (65)	30,8 (12)	23,1 (3)	38 (27)
	Pareil	35,8 (67)	42,3 (71)	51,3 (20)	46,2 (6)	49,3 (35)
	Ne sait pas	11,8 (22)	7,1 (12)	2,6 (1)	15,4 (2)	4,2 (3)
1997	**Mieux**	13 (8)	12,3 (36)	10,9 (16)	6 (4)	8,3 (5)
	Pire	44,9 (62)	42,8 (125)	35,4 (52)	28,4 (19)	35 (21)
	Pareil	34,1 (47)	38,4 (112)	51 (75)	53,7 (36)	41,7 (25)
	Ne sait pas	8 (11)	5,1 (15)	2,7 (4)	11,9 (8)	15 (9)
2000	**Mieux**	9 (13)	8,5 (32)	7,9 (14)	15,4 (12)	21,7 (15)
	Pire	48,6 (70)	37,3 (140)	38,2 (68)	28,2 (22)	18,8 (13)
	Pareil	36,8 (53)	49,6 (186)	50,6 (90)	56,4 (44)	56,5 (39)
	Ne sait pas	4,9 (7)	4,5 (17)	2,8 (5)	0 (0)	2,9 (2)
2004	**Mieux**	13,7 (10)	13,3 (30)	11,8 (18)	12,5 (5)	14,1 (10)
	Pire	37 (27)	32,9 (74)	24,8 (38)	32,5 (13)	35,2 (25)
	Pareil	45,2 (33)	52,9 (119)	58,2 (89)	55 (22)	47,9 (34)
	Ne sait pas	4,1 (3)	0,9 (2)	5,2 (8)	0 (0)	2,8 (2)
2006	**Mieux**	13,7 (14)	8,6 (23)	9,3 (15)	6,3 (4)	7,1 (7)
	Pire	46,1 (47)	39 (104)	39,1 (63)	25,4 (16)	30,6 (30)
	Pareil	36,3 (37)	49,1 (131)	50,3 (81)	63,5 (40)	56,1 (55)
	Ne sait pas	2,9 (3)	3,4 (9)	1,2 (2)	4,8 (3)	6,1 (6)
2008	**Mieux**	4,4 (3)	9,9 (18)	8,2 (13)	13 (7)	6,9 (5)
	Pire	48,5 (33)	34,3 (62)	35,2 (56)	20,4 (11)	35,2 (26)
	Pareil	39,7 (27)	53 (96)	53,5 (85)	63 (34)	50,3 (38)
	Ne sait pas	7,4 (5)	2,8 (5)	3,1 (5)	3,7 (7)	7,6 (6)

Sources : *Études électorales canadiennes* (ÉÉC) 1993, 1997, 2000, 2004, 2006 et 2008

[163] « Si le Québec se sépare du Canada, pensez-vous que votre niveau de vie va s'améliorer, se détériorer, ou rester à peu près le même? »

[164] 1993, N=187, la marge d'erreur varie entre 3,2% et 7,2%, 19 fois sur 20; 1997, N=138, la marge d'erreur varie entre 4,5% et 8,3%, 19 fois sur 20; 2000, N=144, la marge d'erreur varie entre 3,5% et 8,2%, 19 fois sur 20; 2004, N=73, la marge d'erreur varie entre 4,6% et 11,4%, 19 fois sur 20; 2006, N=102, la marge d'erreur varie entre 3,3% et 9,7%, 19 fois sur 20; 2008, N=68, la marge d'erreur varie entre 6,5% et 11,9%, 19 fois sur 20.

[165] 1993, N=13, la marge d'erreur varie entre 19,6% et 27,1%, 19 fois sur 20; 1997, N=67, la marge d'erreur varie entre 5,7% et 11,9%, 19 fois sur 20; 2004, N=40, la marge d'erreur varie entre 10,3% et 14,5%, 19 fois sur 20; 2006, N=63, la marge d'erreur varie entre 5,4% et 10,8%, 19 fois sur 20; 2008, N=54, la marge d'erreur varie entre 5,1% et 12,9%, 19 fois sur 20.

[166] 1993, N=71, la marge d'erreur varie entre 4,7% et 11,6%, 19 fois sur 20; 1997, N=60, la marge d'erreur varie entre 7,0% et 12,5%, 19 fois sur 20; 2000, N=69, la marge d'erreur varie entre 4,0% et 11,7%, 19 fois sur 20; 2004, N=71, la marge d'erreur varie entre 3,8% et 11,6%, 19 fois sur 20; 2006, N=98, la marge d'erreur varie entre 4,9% et 9,8%, 19 fois sur 20; 2008, N=75, la marge d'erreur varie entre 5,9% et 11,3%, 19 fois sur 20.

Bibliographie

Ouvrages et chapitres d'ouvrages

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres, 1983, 160 pages.

ANGENOT, Marc, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, PUL, Québec, 2009, 136 pages.

BEAUCHEMIN, Jacques, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, VLB éditeur, Montréal, 2002, 208 pages.

BEAUCHEMIN, Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Éditions Athéna, Outremont, 2e édition, 2007, 184 pages.

BÉDARD, Éric et GÉLINAS, Xavier, « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), Presses de l'Université Laval, Québec, 2003, pp. 73-91.

BERGER, Peter L., *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York, 1967, 230 pages.

BERGER, Peter L., *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Press, Garden City, New York, 1979, 220 pages.

BERGER, Peter L. (dir.), *Le réenchantement du monde*, Bayard, Paris, 2001, 184 pages.

BERGER, Peter, Grace DAVIE et FOKAS, Effie, Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations, Ashgate, England, 2008, 168 pages.

BLAIS, André « Pourquoi le oui a-t-il fait des gains pendant la campagne référendaire »?, dans *Québec-Canada. Nouveaux sentiers vers l'avenir*, John E. Trent, Robert Young et Guy Lachapelle (dirs.), Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1996, pp. 71-75.

BOUCHARD, Gérard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960)», dans *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Gérard Bouchard et Serge Courville (dirs.), PUL, Sainte-Foy, 1993, pp. 3-47.

BOUCHARD, Gérard, « L'ethnographie au secours de la nation », dans *Identités et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Simon Langlois (dir.), PUL, Sainte-Foy, 1995, pp. 17-47.

BOURQUE, Gilles, DUCHASTEL, Jules et BEAUCHEMIN, Jacques, *La société libérale duplessiste, 1944-1960*, Presses universitaires de Montréal, Montréal, 1994, 435 pages.

BOURQUE, Gilles, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », dans *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), Fides, Montréal, 2007, pp. 181-211.

BRUCE, Steve (dir.), *Religion and Modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Clarendon Press, Oxford, 1992, 227 pages.

BRUNET, Michel, FRÉGAULT, Guy et TRUDEL, Marcel, *Histoire du Canada par les textes*, Fides, Montréal et Paris, 1952, 297 pages.

BRUNET, Michel, « Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturalisme, l'anti-étatisme et le messianisme », *La présence anglaise et les Canadiens*, Beauchemin, Montréal, 1964, pp. 113-166.

BURELLE, André, *Pierre Elliott Trudeau : l'intellectuel et le politique*, Fides, Montréal, 2005, 469 pages.

COUTURE, Yves, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Liber, Montréal, 1994, 221 pages.

DAVIE, Grace « The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe », dans *Peter Berger and the Study of Religion*, Heelas, P. et Woodhead, L. (dirs.), Routledge, Londres et New York, 2001, pp. 101-111.

DAVIE, Grace, « Rituels royaux en Angleterre : deux enterrements et un jubilé », dans *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Saint-Martin (dirs.), L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 23-37.

DUMONT, Fernand, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, HMH, Montréal, 1973, 253 pages.

DUMONT, Fernand, *Le sort de la culture*, L'Hexagone, Montréal, 1987, 332 pages.

DUMONT, Fernand, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Fides, Montréal, 1987, 283 pages.

DUMONT, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Montréal, 1993, 393 pages.

DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 2001, (1966), Paris, 445 pages.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, 267 pages.

DIECKHOFF, Alain, « Nationalisme politique contre nationalisme culturel », dans *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dirs.), Sciences Po Les Presses, Paris, 2006, 463 pages.

DURKHEIM, Émile, *Éducation et sociologie*, PUF, Quadrige, Paris, 2006, (1921), 130 pages.

DROUILLY, Pierre, *Indépendance et démocratie. Sondages, élections et référendums au Québec 1992-1997,* L'Harmattan, Paris et Montréal, 1997, 354 pages.

DROUILLY, Pierre « Le référendum du 30 octobre 1995 : une analyse des résultats », dans *L'année politique du Québec 1995-1996*, Robert Boily (dir.), Fides, Québec, 1997, pp. 119-136.

FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal, Montréal, 1999, 203 pages.

GAGNÉ, Gilles et LANGLOIS, Simon, *Les raisons fortes. Nature et signification de l'appui à la souveraineté du Québec*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2002, 187 pages.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, 457 pages.

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, 175 pages.

GAUVREAU, Michael, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Fides, Montréal, 2008, 457 pages.

GOULD, Jean, « La genèse catholique d'une modernisation bureaucratique », dans *Les idées mènent le Québec. Essai sur une sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), Presses de l'Université Laval, Québec, 2003, pp. 145-174.

GRAND'MAISON, Jacques *Nationalisme et religion. Tome II. Religion et idéologies politiques*, Éditions Beauchemin, Montréal, 1970, 206 pages.

GUINDON, Hubert, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Roberta Hamilton et John L. McMullan (eds.), Éditions Saint-Martin, Montréal, 1990, 233 pages.

HAMELIN, Jean et GAGNON, Nicole, « Le XXe siècle, tome 1, 1898-1940 », dans *Histoire du catholicisme québécois*, Boréal Express, Montréal, 1984, 504 pages.

HARDY, René, « Les fondements du renouveau religieux dans le Québec du XIX^e siècle : éléments d'une réinterprétation » dans *Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin XVIII^e-XIX^e siècles)*, Michel Lagrée (dir.), Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1998, pp. 33-50.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, 273 pages.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, « Rites politiques et religieux des sociétés modernes », dans *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Saint-Martin (dirs.), L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 11-22.

HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terence (dirs.), *L'invention de la tradition*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006, 370 pages.

HUNTINGTON, Samuel, *Le choc des civilisations*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1997, 400 pages.

JAFFRELOT, Christophe, « Pour une théorie du nationalisme », dans *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dirs.), Sciences Po Les Presses, Paris, 2006, 463 pages.

KAESLER, Dirk, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Fayard, Paris, 1996, 300 pages.

LABELLE, Gilles, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dirs.), Éditions P.I.E.-Peter Lang et PUL, Québec, 2006, pp. 337-364.

LEFORT, Claude, « Permanence du théologico-politique », dans *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 275-329.

LEMIEUX, Lucien, « Les XVIIIe et XIXe siècles. Les années difficiles (1760-1839) », dans *Histoire du catholicisme québécois, tome 1*, Boréal, Montréal, 1989, 438 pages.

LEMIEUX, Vincent, « Le référendum de 1995 : quelques pistes d'explication », dans *Québec-Canada. Nouveaux sentiers vers l'avenir*, John E. Trent, Robert Young et Guy Lachapelle (dirs.), Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1996, pp. 65-69.

LINTEAU, Paul-André, DUROCHER, René et ROBERT, Jean-Claude, *Histoire du Québec contemporain*, 2^e édition, Boréal, Montréal, 1989, 602 pages.

LISÉE, Jean-François, *Nous*, Boréal, Montréal, 2007, 108 pages.

MARTIN, David, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978, 354 pages.

MARTIN, David, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington, 2005, 199 pages.

MÉNARD, Guy, « Les déplacements du sacré et du religieux », dans *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dirs.), PUL, Québec, 2001, pp. 237-249.

MEUNIER, E.-Martin et GOULD, Jean, « La dualité du religieux : héritage catholique et nouvelles croyances », dans *L'horizon de la culture : hommage à Fernand Dumont*, Simon Langlois et Yves Martin (dirs.), PUL, Sainte-Foy, Québec, 1995, pp. 403-420.

MEUNIER, E.-Martin et WARREN, Jean-Philippe, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Éditions du Septentrion, Sillery, 2002, 207 pages.

MEUNIER, E.-Martin, « Une nouvelle sensibilité pour les 'Enfants du Concile'? », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une nouvelle sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), Presses de l'Université Laval, Québec, 2003, pp. 93-106.

MEUNIER, E.-Martin, « De l'Action catholique à l'esprit d'une modernisation 'à la catholique' : essai typologique », dans *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoire de Claude Ryan*, G. Boismenu, M. Brûlé, S. Lefebvre, C. Lessard et P. Noreau (dirs.), Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, Montréal, 2005, pp. 67-77.

MEUNIER, E.-Martin, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Fides, Sillery, 2007, 369 pages.

MEUNIER, E.-Martin, « De Mounier à Marx : l'énigmatique transition. Quelques hypothèses issues du parcours intellectuel de Pierre Vallières », dans *Une pensée libérale, critique ou conservatrice ? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de George Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, Lucille Beaudry et Marc Chevrier (dirs.), P.U.L., Collection «Prisme», Québec, 2007, pp. 93-106.

MEUNIER, E.-Martin, « La grande noirceur en ton de gris. Une mémoire mitoyenne est-elle possible? », dans *Repenser les mythes du Québec*, Jean-Philippe Warren (dir.), Nota Bene, Montréal, (à paraître).

MEUNIER, E.-Martin, LANIEL, Jean-François et DEMERS, Jean-Christophe, « Permanence et recomposition de la 'religion culturelle' : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006)» dans *Religion et modernité au Québec*, Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), PUL Ste-Foy, pp. 79-128, 2010.

MEUNIER, E.-Martin et LANIEL, Jean-François, « Nation et catholicisme culturel au Québec : dynamique d'une recomposition au temps du Congrès eucharistique international 2008 », communication présentée au colloque *Religion, nation et jeunesse : Qu'est le catholicisme québécois devenu? Retour sur le Congrès international de Québec en 2008*, vendredi 15 mai 2009, Université d'Ottawa, ACFAS 2009.

MILOT, Micheline, *Une religion à transmettre : le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, PUL, Sainte-Foy, Québec, 1991, 165 pages.

NORRIS, Pippa et INGLEHART, Ronald, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 329 pages.

PERIN, Roberto, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Boréal, Montréal, 2008, 302 pages.

PIOTTE, Jean-Marc, *Les neufs clés de la modernité*, Québec Amérique, Montréal, 2007, 236 pages.

PROULX, Jean-Pierre, « La gestion de la diversité religieuse dans l'éducation publique au Québec », dans *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dirs.), Éditions P.I.E.-Peter Lang et PUL, Québec, 2006, pp. 281- 303.

ROUSSEAU, Louis, « Crises, choc et revitalisation culturelle dans le Québec du XIXe siècle », dans *Chocs et ruptures en histoire religieuse. Fin XVIIIe-XIXe siècles*, Michel Lagrée (dir.), Presses universitaires de Rennes, Rennes, 1998, pp. 51-69.

RUDIN, Ronald, *Faire de l'histoire au Québec*, Septentrion, Sillery, Québec, 1998, 278 pages.

RUDIN, Ronald, « L'historien professionnel et le grand public : réflexions québécoises alimentées par l'expérience irlandaise », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Stéphane Kelly (dir.), PUL, Québec, 2003, pp. 17-27.

SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994, 228 pages.

SELJAK, David, « Religion, Nationalism and the Break-Up of Canada », dans *Religion and Nationalism*, John Coleman and Miklos Tomka (dirs.), SCM Press, London, 1995, pp. 68-76.

SIMARD, Jacques, *L'éclosion de l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, Septentrion, Sillery, Québec, 2005, 350 pages.

SMITH, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford and New York, 1988, 312 pages.

TALIN, Kristoff, *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe*, PUL, Québec, 2008, 208 pages.

TSCHANNEN, Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève, 1992, 407 pages.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec,* Québec Amérique, Montréal, 2005, 386 pages.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Le Canada français comme trace », dans *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), Fides, Montréal, 2007, pp. 213-228.

TROFIMENKOFF, Susan Mann, *Visions nationales. Une histoire du Québec*, Éditions du Trécarré, Saint-Laurent, Québec, 1986, 455 pages.

VOYÉ, Liliane et DOBBELAERE, Karel, « De la religion : ambivalences et distancements », dans Bernadette Bawin-Legros, Liliane Voyé, Karel Dobbelaere et Mark Elchardus (dir.), *Belge toujours. Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, De Boeck et Larcier, Bruxelles, 2001, 272 pages.

WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1992, 539 pages.

YOUNG, Brian et DICKINSON, John, *A Short History of Quebec: A Socio-Economic Perspective*, McGill-Queen's University Press, Toronto, 1988, 468 pages.

Articles de revues scientifiques

BARKER, Eileen, « We've Got to Draw the Line Somewhere: An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity », *Social Compass*, vol. 53, no. 2, 2006, pp. 201-213.

BARTHÉLEMY, Martine et MICHELAT, Guy, « Dimensions de la laïcité dans la France d'aujourd'hui », *Revue française de science politique*, vol. 57, no. 5, 2007, pp. 649-298.

BEAUCHEMIN, Jacques, « L'identité franco-québécoise d'hier à aujourd'hui. La fin des vieilles certitudes », *Liberté*, no. 285, septembre 2009, pp.18-33.

BÉDARD, Éric, « De la difficulté à penser le conservatisme canadien-français », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, septembre-décembre 2005, pp. 453-471.

BÉLANGER, Vincent, BOUFFARD, Sophie et ROUSSEAU, Judith « L'écologie sociale du suicide au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 48, no. 3, 2007, pp. 121-138.

BOUCHARD, Gérard, « L'imaginaire de la grande noirceur », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 3, 2005, pp. 411-436.

BRÉCHON, Pierre, « Influence de l'intégration religieuse sur les attitudes : analyse comparative européenne », *Revue française de sociologie*, vol. 43, no. 3, 2002, pp. 461-483.

BRÉCHON, Pierre, « Valeurs de gauche, valeurs de droite et identités religieuses en Europe », *Revue française de sociologie*, vol. 47, no. 4, 2006, pp. 725-753.

CHARLIER, Jean-Émile, MOENS, Frédéric et NAHON, Sébastien, « Appropriation des pratiques religieuses : le cas des rituels catholiques dans une ville belge », *Social Compass*, vol. 48, no. 4, 2001, pp. 491-503.

DEMERATH, N.J., « The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass*, vol. 47, no. 1, mars 2000, pp. 127-139.

FOX, John, ANDERSON, Robert et DUBONNET, Joseph, « The Polls and the 1995 Quebec Referendum », *Canadian Journal of Sociology*, vol. 24, iss. 3, 1999, pp. 411-424.

GOULD, Jean et DESBIENS, Jean-Paul, « De l'école des frères au Cégep », *Recherches sociographiques*, vol. 27, no. 3, 1986, pp. 495-528.

GOULD, Jean, «Des bons pères aux experts: modernisation des institutions scolaires au Canada français, 1940-1964 », *Société*, no. 20-21, été 1999, pp. 111-188.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, « Catholicisme et politique. Un objet sociologique à construire », *Projet*, no. 240, 1994, pp. 36-46.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, « Pour une sociologie des 'modernités religieuses multiples' : une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, no. 3, 2003, pp. 287-295.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 22, 2003, 2e semestre, pp.144-158.

KYMLICKA, Will, « Misunderstanding Nationalism », *Dissent*, no. 42, hiver 1995, pp. 130-137.

LACOMBE, Sylvie, « 'Veau d'or' et 'loyauté mercenaire' : la place de l'économique dans les idéologies globales canadiennes, 1896-1920 », *Social Anthropology*, vol. 3, no. 3, 1995, pp. 187-204.

LAMBERT, Yves, « La 'Tour de Babel' des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38, no. 1, 1991, pp. 73-85.

LAMBERT, Yves, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, no. 2, 2004, pp. 307-338.

LEMIEUX, Raymond, « Le catholicisme québécois: une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no. 2, octobre 1990, pp. 145-164.

MAGER, Robert et MEUNIER, E.-Martin, « Introduction. L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *GLOBE*, vol. 10, no. 2 et vol. 11, no. 1, pp. 13-20.

MEUNIER, E.-Martin et WARREN, Jean-Philippe, « De la question sociale à la question nationale », *Recherches sociographiques*, vol. 39, no. 2-3, 1998, pp. 291-316.

MICHEL, Patrick, «La 'religion', objet sociologique pertinent? », *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 22, 2003, 2e semestre, pp.159-170.

NEVITTE, Neil et GINGRAS, François-Pierre, «An Empirical Analysis of Secular-Religious Bases of Quebec Nationalism», *Social Compass*, vol. 31, no. 4, 1984, pp. 339-350.

PALARD, Jacques, « Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement », *Pôle Sud*, no. 17, novembre 2002, pp. 23-44.

RIEFFER, Barbara-Ann J., « Religion and nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship », *Ethnicities*, vol. 3, no. 2, 2003, pp. 215-242.

ROUSSEAU, Louis, « À propos du 'réveil religieux' dans le Québec du XIXe siècle : où se loge le vrai débat? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, no. 2, 1995, pp. 223-245.

ROY, Fernande, « Nègres blancs d'Amérique? », *Liberté*, no. 285, septembre 2009, pp. 34-52.

RUDIN, Ronald, «Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Canadian Historical Review*, vol. 73, no. 1, 1992, pp. 30-61.

SCHNAPPER, Dominique, « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, no. 81, janvier-mars, 1993, pp. 149-163

SCHNAPPER, Dominique, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les 'démocraties providentielles' », *Archives de sciences sociales des religions*, no. 131-132, 2005, [En ligne], mis en ligne le 30 juin 2008. URL : http://assr.revues.org/index3252.html. Version HTML. Consulté le 12 décembre 2008.

SELJAK, David, « Why the Quiet Revolution was 'quiet': the Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec after 1960 », *Historical Studies*, vol. 62, 1996, pp. 109-124.

SELJAK, David, « Canadian Identity and the Persistence of Religion », *International Journal of Canadian Studies*, vol. 23, 2001, pp. 195-204.

SPOHN, Willfried, « Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective », *Current Sociology*, May/July 2003, vol. 51, no. 3, pp. 265-286.

TALIN, Kristoff, « Les amants maudits : heurs et malheurs du coupe religion et politique en Europe à l'aube du troisième millénaire », *Cahiers de recherche sociologique*, no. 33, 1999, pp. 119-145.

TAMBINI, Damian, « Nationalism: A Literature Survey», *European Journal of Social Thought*, vol. 1, no. 1, pp. 137-154.

VOYÉ, Liliane, « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, no. 1, 2006, pp. 139-163.

WARREN, Jean-Philippe, « Vers une histoire de la religion en dehors du religieux? De quelques publications québécoises récentes portant sur l'histoire de l'Église catholique », *GLOBE*, vol. 10, no. 2, et vol. 11, no. 1, 2007-2008, pp. 255-268.

WILLAIME, Jean-Paul, « The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France », *Sociology of Religion*, no. 4, vol. 65, 2004, pp. 373-389.

WILLAIME, Jean-Paul, « La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, no. 4, 2006, pp. 755-783.

Articles de journaux et sites internet

«Parti québécois: À la défense de l'identité québécoise», Radio-Canada, 7 août 2008, [en ligne]: www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2007/10/18/005-PQ-identite-quebecoise.shtml

« Sondage : depuis que les Québécois ont massivement délaissé la pratique de la religion », *Journal de Montréal*, lundi 17 mars 2008, A2.

BOURGAULT-CÔTÉ, Guillaume, « Catholiques malgré nous? », *Le Devoir*, 24 et 25 novembre 2007, [en ligne]: http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/165857/catholiques-malgre-nous

FECTEAU, Yves, « *Le crucifix à l'Assemblée nationale, un élément de notre identité nationale* », vendredi 23 mai 2008, [en ligne] : http://www.ecdq.tv/

GIRARD, Magali, *Résumé de résultats de sondages portant sur la perception des Québécois relativement aux accommodements raisonnables, à l'immigration, aux communautés culturelles et à l'identité canadienne-française.* Université McGill. Rapport remis à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, mars 2008, [en ligne]: http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-6-girard-magali.pdf

Enquêtes statistiques et bases de données

*Enquêtes sociales générales de Statistique Canada (**ESG**), 1986, 1992, 1998, 2005 et 2006.*

*Études électorales canadiennes (**ÉÉC**), 1974, 1979, 1980, 1988, 1992, 1993, 1997, 2000, 2004, 2006, et 2008.*

Recensements de Statistique Canada, 1971, 1981, 1991 et 2001.

*World Value Survey (**WVS**), 1990, 2000 et 2006.*