

POUR UNE LECTURE RELIGIOLOGIQUE DE LA LITTÉRATURE

Entrevue avec Yvon Desrosiers

Yvon Desrosiers, membre fondateur du Département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal, y a enseigné jusqu'en 1986. Pendant plus de vingt ans, il y a poursuivi et dirigé des analyses religieuses d'œuvres littéraires (aussi bien que d'autres productions artistiques)¹. On

¹ De Y. Desrosiers, voir notamment: «Une religion à double visage» (avec R. Ducharme), in *Religiologiques*, Montréal, PUQ, 1970; «Notes pour une lecture religieuse du théâtre québécois populaire», *Sciences religieuses*, 1/2 (1972); «La dimension religieuse dans l'œuvre d'Émile Nelligan», in Slater (ed.), *Religion et culture au Canada*, Ottawa, S.C.É.R., 1977; «Structures du sacré dans le théâtre de Michel Tremblay», *Sciences religieuses*, 10/3 (été 1981); «Les thèmes religieux dans la peinture de Jean-Paul Lemieux», *Sciences religieuses*, 11/3 (été 1982); «Mythécologie: pour une écologie de l'imaginaire», communication, Symposium du Laboratoire de recherche en écologie humaine et sociale (LAREHS), Montréal, juin 1984; «Mythes et symboles religieux dans la littérature québécoise», in *Religion/Culture. Études canadiennes comparées*, Ottawa, A.E.C., 1985; «Imaginaire et mythes dans la littérature québécoise», in *Créativité et imaginaire*, Actes du colloque de l'AQPF, 1984; «La religion dans 1984», in *Orwell a-t-il vu juste?*, sous la direction de H. Cohen, J.-J. Lévy et al., Montréal, PUQ, 1986; «Le sacré dans la littérature: lecture du *Matou* (de Y. Beauchemin) et de *Maryse* (de F. Noël)», in *Religion et culture au Québec*.

lui doit par ailleurs une importante contribution épistémologique à l'élaboration de la religiologie comme science du phénomène religieux². Religiologues l'a rencontré pour lui demander de résumer sa démarche, notamment en ce qui concerne la possibilité - et la fécondité - d'une lecture religiologique de la littérature.

*

RELIGIOLOGIQUES L'étude du rapport entre littérature et sacré semblerait à première vue appartenir plutôt à la critique littéraire. En quoi ce rapport intéresse-t-il la science religieuse, et que pensez-vous que celle-ci puisse ajouter de particulier à cette critique?

YVON DESROSIERS La critique littéraire n'a en effet jamais négligé d'étudier ce rapport, mais elle n'avait souvent ni les outils conceptuels, ni le cadre théorique nécessaires pour dépasser les formules métaphoriques et pour mener à terme son étude - du moins dans le sens que nous suggérons. Ou bien elle utilisait de façon plus ou moins serrée les outils théologiques ou philosophiques, comme Dieu (la révolte contre Dieu, surtout à cause du mal: on pense aux *Frères Karamazov*, à *La Peste*, etc.), l'Église (surtout comme institution), le prêtre, le péché (et la culpabilité) etc.; ou bien elle employait des termes comme «sacré», «hiératique», «absolu», «infini», «mystérieux», et autres du même genre (initiation, sacrifice, etc.), de façon intuitive, sans pouvoir donner un contenu très rigoureux à ces termes pour la simple raison que la science religieuse nécessaire n'existait pas (si tant est même qu'on puisse dire qu'elle existe aujourd'hui). Bien sûr, quelques critiques recouraient parfois à

Figures contemporaines du sacré, sous la direction de Y. Desrosiers, Montréal, Fides, 1986.

- ² Voir notamment «Notes épistémologiques sur la religiologie», in *Sciences sociales et Églises, sous la direction de P. Stryckman et J.-P. Rouleau, Montréal, Bellarmin, 1980.*

des «scientifiques de la religion» comme Rudolf Otto ou Mircea Eliade, par exemple, mais ils ne pouvaient aller très loin dans cette ligne. On restait - autant d'ailleurs l'artiste que le critique - dans le voisinage d'une anthropologie religieuse, avec des formules très riches et bien connues: «la nature est un temple...» (Baudelaire), «le tableau est une fête solitaire» (Guy Robert, à propos de M.-A. Fortin), ou encore «Je suis un fils déchu de race surhumaine» (le poète Alfred Desrochers).

R. Cette science religieuse existe-t-elle maintenant?

Y.D. On ne peut évidemment faire ici de façon décente le point (épistémologique ou historique) sur cette science. Il faut simplement renvoyer à quelques auteurs récents qui étudient la question. Je songe notamment à Spiro ou Berger, par exemple. Voici tout de même comment on peut poser le problème. On doit d'abord reconnaître que diverses disciplines étudiant la religion ont un statut bien reconnu: la théologie, la philosophie et la phénoménologie d'une part, et, d'autre part, les sciences humaines comme l'histoire (surtout l'histoire comparative des religions), la sociologie, la psychologie et même la science politique. Selon leurs approches et méthodes propres, ces disciplines se proposent de fournir des connaissances rigoureuses, proprement «scientifiques». Mais pour certains - dont nous sommes - la question demeure de savoir si à côté de ces disciplines il n'y a pas place pour (et nécessité d') une autre discipline ne *réduisant* pas le fait religieux à un phénomène social, psychologique ou autre.

R. La religiologie?

Y.D. Cette science de la religion que certains veulent appeler *religiologie* («religiology», comme terme, a été proposé il y a déjà plusieurs années), postule que la religion, ou mieux le «religieux» (car elle prétend déceler celui-ci dans des phénomènes non reconnus par le sens commun ou par les diverses sciences comme étant des «religions») possède des caractéristiques irréductibles, propres, et susceptibles d'une

analyse particulière fondant ainsi une science ou du moins un savoir spécifique. On pourrait dire à cet égard que la science de la religion pourrait être comparée à une science de l'art; la connaissance de celui-ci non plus ne saurait se limiter aux conclusions fournies par une philosophie ou une psychologie de l'art, par exemple.

R. Comment établir une science ou «un savoir spécifique» de la religion? Pourquoi d'ailleurs cette alternative?

Y.D. Reconnaissons d'abord que les «religiologues» hésitent à choisir entre une définition scientifique-positive (explication) et une autre se rapprochant de l'herméneutique-interprétation (compréhension). Cette hésitation ne pourra être résolue qu'après un certain temps, lorsqu'un nombre suffisant de production «religiologiques» permettra de trancher.

Comment établir cette discipline? Si on veut suivre une démarche épistémologique rigoureuse, il faudrait montrer qu'il y a des *faits*-phénomènes spécifiques permettant d'établir des constantes-*lois*, lesquelles s'organisent ou se structurent en *théorie(s)* i.e. en un système de concepts fondamentaux, unifiant les constantes et expliquant ou éclairant les phénomènes. Comme en toute science, les concepts fondamentaux sont des postulats dont on vérifie non pas la *vérité*, mais l'*utilité* par leur application (selon le paradoxe connu: une théorie est bonne si elle permet de vérifier qu'elle est fausse; ou, dit autrement: une théorie n'est jamais complètement vérifiée ou encore: une théorie n'est jamais établie comme vraie ou fausse, elle est utile, i.e. elle permet d'expliquer et/ou de prévoir les faits et aussi de les déceler).

R. Quels seraient les «postulats» de la religiologie?

Y.D. Le postulat fondamental du religiologue est que la religion (ou le «religieux» perceptible dans un phénomène apparemment non religieux, comme l'oeuvre d'art) est un fait spécifique, unique, irréductible. Un postulat général et

fondamental est que le sacré s'est au moins partiellement déplacé des religions institutionnelles vers d'autres secteurs de l'activité humaine. Le postulat plus fonctionnel réside dans une définition de la religion que le religiologue *se donne*. Ici commencent les difficultés, car cette définition ne peut, du moins sans critique, être empruntée au sens commun. Elle peut difficilement ne pas être tirée des définitions fournies par les sciences religieuses. Cette définition doit, répétons-le être utile et fonctionnelle. Nous avons, pour notre part, choisi de travailler avec une définition classique et bien connue: la religion (le religieux) est la dialectique du sacré et du profane (Durkheim), définition qui postule la distinction mais non la séparation de l'un et l'autre. On fournit ensuite divers «indicateurs» de ces deux termes, v.g.: le sacré est terrible et fascinant (Otto), tandis que le profane constitue le domaine de l'ordinaire. On établit alors les concepts de salut, de fête, d'interdit, de rituel, de mythe, etc. De façon plus large, on définira la religion comme un système de symboles articulés en récits-mythes et en pratiques-rituels visant le sacré.

R. Pourquoi cette définition et non pas d'autres?

Y.D. D'autres théories de la religion pourraient en effet être choisies. Le religiologue devra même parfois avoir recours à d'autres systèmes conceptuels; certaines données ou matériaux seront sans doute mieux analysés à l'aide d'une définition comme celle de G. van der Leeuw par exemple: l'expérience des limites (de la condition humaine) avec la foi en un au-delà de ces limites; ou encore celle de Tillich: la quête du sens ultime de l'existence... Il faudra toujours éviter de donner un sens théologique ou ontologique (ou même sociologique, psychologique, etc.) à ces termes, comme on en a parfois fait le reproche à leurs auteurs.

Toute science se permet le recours à des théories différentes (parfois contradictoires); on se rappelle que la lumière a successivement été vue comme corpusculaire (pour expliquer l'effet photo-électrique) et puis comme ondulatoire (pour rendre

compte du phénomène d'interférence) - jusqu'à la création d'une théorie (la mécanique ondulatoire) unifiant les deux modèles opposés. Il faut ici se placer dans la perspective historique: la science religieuse est en devenir. Les théories divergentes sont utiles, en attendant leur amélioration, leur unification ou leur disparition. Ce détour épistémologique nous paraissait nécessaire.

R. À quels résultats l'application de cette approche permet-elle d'aboutir?

Y.D. Cette approche a été proposée et esquissée par Eliade. Un autre auteur, Roger Caillois, a produit un long essai (*L'homme et le sacré*, 1950) proposant de voir la guerre comme une grande fête sacrée: lorsqu'un ordre (cosmos) est usé, il faut produire un désordre (chaos) permettant la création d'un nouvel ordre. Tout récemment encore le sociologue Bellah, qui a fait plusieurs études du même ordre, proposait de comprendre le «football», au Texas, comme une véritable cérémonie religieuse...

On peut ajouter qu'une grille religiologique permet aussi d'étudier les religions: on détermine la figure du sacré de même que les mythes et les rites permettant d'accéder au sacré proposé. On étudiera ainsi des systèmes difficilement classables parmi les religions comme le bouddhisme originel (et le bouddhisme dit du Petit Véhicule) athée, apparemment sans mythe ni rituel, mais visant un état-limite mystérieux (le *nirvana* - «extinction par le souffle»).

L'application de cette démarche à la littérature permet de déceler des figures sacrées, des mythes et des rituels. À titre d'exemple, on peut renvoyer aux études déjà publiées, et on résumera ici une illustration déjà faite pour le roman bien connu d'Yves Beauchemin, *Le Matou*, qui a été traduit en plusieurs langues et dont ont été tirés un film et une série télévisée. Ratablavatsky, personnage énigmatique, âgé (sans âge, à vrai dire) apparaît et disparaît assez mystérieusement et il semble tout connaître. Il joue un rôle à la fois bienveillant et malveillant dans la carrière

et la vie de Florent, un jeune adulte bon vivant et ambitieux, ce qui donne lieu à une espèce de lutte entre les deux. Florent est à son tour aidé par un adolescent perdu, un enfant de la rue abandonné (par sa mère ivrogne) et qu'il adopte en quelque sorte. L'adolescent n'a, au départ, qu'un chat de gouttière (le matou) comme compagnon de vie. Ce matou va défigurer le vieillard qui voudra se venger, causant accidentellement la mort de l'adolescent. A la fin, le vieillard retourne «dans les vieux pays» pour se refaire une figure, mais promet de revenir poursuivre la lutte.

Ce roman picaresque, aux rebondissements comiques et complexes, nous semble s'éclairer grandement si on le comprend comme un rite d'initiation au mystère de «la Vie». On assiste à l'affrontement du héros à une puissance surhumaine à la fois bénéfique et maléfique. Le «Vieux», qui a tous les traits d'un chaman, se présente comme le messager du destin ou de la divinité, au choix du lecteur. Il a «choisi» (élection, vocation) Florent, il veut l'initier au mystère de «la Vie», il lui fait subir des épreuves (initiation) et lui révèle finalement sa vision du monde en des pages qui paraîtraient bien farfelues en un tel roman, sans la lecture religiologique proposée par nous:

Aujourd'hui votre haine bouillonne contre moi.
Mais demain... cela pourrait devenir votre
amour... C'est l'amour qui guidait ma main...
j'ai voulu vous enseigner... L'univers, voilà,
c'est l'univers qui moule les actes des hommes.
Les lois de l'univers agissent plus fortes que
vous, que moi, que toute l'humanité.

Ces lois constituent une vision cosmique fournissant une explication qui n'est rien de moins que la *coincidentia oppositorum* caractérisant l'expérience mystique:

Tout est bon. Tout est mauvais. Et le bon et le mauvais, quand on fait l'union... eh bien, c'est la Perfection, voilà car c'est la Vie complète. J'ai voulu pour vous - comme pour un fils, un véritable fils - la Perfection de la vie. Esclave, et ensuite libre! Un esclave libre, il est le plus libre des hommes, n'est-ce pas?... Mais vous n'avez pas compris, soupira-t-il, car j'agissais peut-être avec trop de... de dureté.

Si le héros réagit comme Job («Pourquoi me tourmentes-tu?»), il ne finit pas, comme lui, par se soumettre et reconnaître la transcendance divine: «Eh oui! j'ai abordé, sans le savoir des mystères qui me confondent... maintenant mes yeux t'ont vu. Aussi... je me désavoue...» (Job, 42, 5-6)

Est-ce qu'on n'a pas là l'équivalent d'une certaine expérience «religieuse» contemporaine de la «conscience cosmique», i.e. le sentiment d'appartenir à la totalité de l'univers? «Nous sommes filles et fils de l'Univers», affirme Hubert Reeves. Le symbole du sacré est devenu le cosmos, l'univers et ses lois auxquelles l'homme se sent lié et fusionné, comme dans un grand Tout.

Le héros est soumis, contre son gré, à une initiation et à une conversion: le «Vieux» lui propose de changer sa vision chrétienne dualiste (bien vs mal) pour une autre transcendant, la contradiction. Momentanément, l'ordre, le «cosmos» du héros est bouleversé, celui-ci est comme dans un «chaos» et il résiste à entrer dans le nouvel ordre. Le lecteur aussi - ne l'oublions pas - se voit offrir cette conversion.

La vision religieuse québécoise traditionnelle semble avoir disparu et pourrait se trouver remplacée par - ou transformée en - un sens religieux (croyance) et même en une mystique (expérience) de la Vie et de l'Univers. Conformément au texte placé en exergue au roman, *Le Matou* est autre chose que ce dont il a l'air:

- Vous voyez? murmura le docteur après avoir tripoté les viscères. Ce n'est qu'un matou.
- Oui, bien sûr. Du moins en apparence, répondit le patient avec un fin sourire.

Alexei Dangoulov, *L'Obus*

R. Est-ce que, avec une telle approche, on n'en vient pas à penser que tout est religieux ou qu'on peut découvrir du religieux partout? On aurait là l'envers du réductionnisme dont vous parliez au début (réduisant le religieux au psychologique ou au social)...

Y.D. «Tout est politique» disait-on naguère, surtout du côté de la gauche militante et des divers féminismes... L'être humain étant ce qu'il est, toutes ses activités *pourraient* en effet porter la marque d'une tendance profonde à l'absolu ou à l'infini. Mais il n'y a pas là nécessairement ni toujours une possibilité de lecture religiologique. Il faut voir pour chaque objet étudié et en faire la démonstration en laissant le lecteur être juge...

R. Le sacré en art et en religion serait-il identique? Quels rapports établir entre ces trois termes?

Y.D. Le sacré en art (chez l'artiste ou le critique) serait perçu ou exprimé de façon plus intuitive, tandis qu'en religion, et surtout en science religieuse, il fait l'objet d'une approche plus systématique, plus organisée (via les mythes et les rituels visant le sacré).

Ni la religion ni la science religieuse ne veulent (et encore moins ne peuvent) s'accaparer «le sacré». Si on veut accepter la distinction entre religion (faite surtout de croyance) et mystique (comportant l'expérience), on pourrait proposer l'idée que l'art se rapproche davantage du mysticisme. Pour montrer à quel point cette distinction peut être pertinente, rappelons que certaines religions (on pense entre autres au christianisme et à l'islam) se montrent bien méfiantes à l'égard du mysticisme; al Hallaj a été brûlé comme hérétique pour avoir proclamé: «je suis Dieu» et l'Église catholique, par exemple, a tenu en suspicion Teilhard de

Chardin et Maître Eckhart (le mysticisme rhéno-allemand a même été condamné par Jean XXII).

On pourrait encore proposer de voir l'expérience humaine fondamentale (à son niveau pré-réflexif, comme écrivait Merleau-Ponty) comme une expérience globale susceptible d'être vécue, perçue et exprimée de diverses façons dans ses modalités (poétique, éthique ou religieuse, ou encore amoureuse, par exemple). On pourrait ainsi comprendre pourquoi la science religieuse pourrait aller chercher son butin dans d'autres modalités que celle proprement religieuse (et surtout celle qui est institutionnellement reconnue comme telle). On devine qu'il y a là une démarche scientifique intéressante plutôt que certaines personnes.

R. Quel est, justement, l'intérêt de votre approche pour un public plus large?

Y.D. Tout comme une lecture psychanalytique enrichit la connaissance (et la jouissance!) d'une oeuvre, nous pensons que le fait d'apercevoir de possibles structures religieuses et diverses formes d'expérience du sacré dans une oeuvre littéraire ou artistique peut enrichir le plaisir qu'on retire de l'oeuvre et, par le fait même, la personne qui vient en contact avec l'oeuvre. Ne pourrait-on enfin proposer une autre forme d'intérêt pour notre démarche, à savoir une certaine «thérapeutique» face au malaise assez largement ressenti vis-à-vis de la religion? Celle-ci tend généralement à être accaparée par «les religions» - toute institution étant par nature impérialiste et monopolisante... À cet égard, la découverte d'une dimension religieuse dans l'art pourrait être enrichissante et libérante, en permettant une forme différente d'expérience religieuse. Pour terminer, mentionnons un exemple d'un tout autre ordre, celui d'Einstein qui affirmait faire, pour sa part, une expérience mystique lorsqu'il se retrouvait aux limites de la science. Comme quoi l'expérience religieuse et/ou mystique pourrait être vécue dans bien des domaines qui ont peu à voir avec l'idée qu'on se fait spontanément de ce qu'est la religion.

