

## ***PRÉSENTATION***

Louis Rousseau<sup>1</sup>

---

Je ne sais pourquoi au juste le thème de ce numéro évoque tout de suite à mon esprit le mouvement des Constructivistes Russes qui, au début de ce siècle jusqu'aux premières années de la Révolution, fut porteur d'une mutation radicale, assumant et proclamant la mort définitive de la représentation du monde comme mandat fondamental de l'Art. Du coup, le monde perdait son statut d'évidence et son diktat sur la production des similitudes. L'objet clamait son statut de construction et brisait définitivement le cadre du miroir.

Lorsqu'il y a 25 ans déjà la fondation de l'Université du Québec à Montréal donnait aux cinq professeurs membres de l'équipe de son département des sciences religieuses la première reconnaissance institutionnelle complète accordée à un groupe de non-théologiens francophones au Canada, elle héritait d'une lourde équivoque épistémologique. Partout ailleurs dans le nouveau réseau de l'Université d'État, les équipes des grands séminaires diocésains s'étaient vu promouvoir au statut de département universitaire, brisant ainsi le lien de la dépendance canonique à l'endroit de l'évêque local, mais conservant l'objectif de formation confessionnelle des futurs pasteurs et des futurs enseignants. La mission de formation des maîtres appartenait aussi à l'UQAM, y compris pour la spécialisation en enseignement religieux destiné aux écoles catholiques, mais l'approche théologique venait tout juste d'être rejetée comme ne correspondant plus aux présupposés socioculturels définissant la nouvelle société québécoise en émergence.

---

<sup>1</sup> Louis Rousseau est directeur du département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

Si l'on mentionne, pour mémoire, quelles étaient les références intellectuelles les plus importantes de la petite équipe qui décidait de nommer *religiologie* son travail de production et de transmission de connaissance, il faudrait rappeler une bonne assimilation de la tradition aritotélico-thomiste, l'impact du courant phénoménologique et existentiel (Merleau-Ponty, Ricoeur, Sartre, Heidegger), la phénoménologie de la religion à la manière de Van der Leeuw, Eliade, Otto, Caillois, la mouvance freudienne ainsi que le courant fonctionnaliste — et bientôt structuraliste — en anthropologie. Des fondateurs de la science des religions nous ne savions presque rien, n'ayant pu pratiquer ni les Britanniques, ni les Français ni les Allemands ni les Italiens dans les écoles de philosophie et de théologie où nous avons reçu notre formation de base. La religiologie naissait donc au Québec avec une bonne trentaine d'années de retard sur les autres sciences humaines, même si l'approche historique dans l'étude de la religion avait déjà réussi à imposer sa nécessité dans le monde de l'exégèse en particulier et si une sociologie religieuse à mandat pastoral était déjà en train d'opérer sa critique instauratrice à l'Université Laval. Nous commençons un enseignement et des recherches sans contact direct avec des écoles disciplinaires implantées en Europe, aux États-Unis ou au Canada anglais. Nous étions des rejetons anonymes qui allaient progressivement trouver leur famille d'appartenance!

Mais si, pour conserver l'image de la Sainte Famille, nous étions sans Pères, c'est aussi parce que nous venions de rompre avec la généalogie maternelle dans laquelle l'Église catholique nous avait si solidement liés. Depuis 1965 la théologie québécoise s'était transformée en nuages de points sans références précises et l'équipe de l'UQAM enregistrait la mort rapide de l'évidence institutionnelle en qui s'incarne la religion dans sa culture. Sécularisation d'apparence quasi instantanée, pluralisme religieux irréversible, effondrement de la pratique religieuse coutumière et des communautés servant de relais à l'encadrement clérical d'un vaste domaine éducatif et social, tout cela pointait du doigt vers le remplacement de la vision

religieuse du monde qui avait réussi depuis 1840 à jouer le rôle de métalangage social et de présupposé à toute opération démonstrative. Si l'on voulait tenir un discours à validité universelle il fallait non seulement élargir le domaine d'enquête bien au-delà de l'aire chrétienne, mais surtout entreprendre de constituer un objet pensable, un modèle intellectuel qui permit de faire apparaître la religion, la dimension religieuse, en tant qu'opérateur symbolique discernable par l'analyste et vraisemblablement à l'oeuvre dans toute formation culturelle à différents niveaux d'institutionnalisation. Nous expérimentons d'une façon privilégiée la fin brutale d'un cycle d'institutionnalisation chrétienne en Occident; cela n'était pourtant pas la fin de la religion comme dimension constitutive de la réalité humaine, osions-nous penser en provoquant les sourires entendus ou méprisants de la majeure partie des observateurs bien convaincus d'assister enfin à l'enterrement de l'ère théologique déjà identifiée par Comte il y a plus d'un siècle et demi. La modernité emportait la Chrétienté occidentale (avant d'emporter toutes les autres civilisations religieuses à moyen ou à long terme?), soit, mais cela n'allait pas signifier la fin de la science de la religion ni sa réduction à l'archéologie des formes humaines!

La possibilité de cette affirmation provenait de deux sources différentes, pour les membres de l'équipe fondatrice. La première constitue un vieux secret, une vieille connivence de l'épistémologie aristotélicienne partagée en commun. Il s'agit de la distinction entre l'objet matériel d'une science, par exemple un rituel d'aveu de faute comme la confession auriculaire, et son objet formel, soit la perspective spécifique qui marque chaque regard scientifique et qui provient de son élaboration conceptuelle construisant l'objet en tant qu'objet psychologique, sociologique, anthropologique... ou religiologique. L'objet formel est une construction intellectuelle critique qui ne correspond le plus souvent pas aux catégories acquises de l'opinion, sauf lorsqu'un processus de socialisation prolongée des catégories savantes les a transformées en formes de la *doxa*, ce qui a été le lot de la théodicée et de la théologie chrétienne en

Occident, avant d'affecter aujourd'hui les disciplines les plus populaires des sciences humaines, la psychologie et la sociologie. C'est ce processus de passage des catégories savantes dans le registre de la *doxa* qui explique la méprise dont sont souvent victimes les chercheurs eux-mêmes, prenant pour acquis que le religieux n'existe que dans les objets ainsi définis pas l'opinion coutumière. D'où l'évidence que nous rejetions à l'effet que la «sécularisation» occidentale signifiait la disparition du religieux ou du sacré dans l'histoire contemporaine. Nous avons une clef épistémologique sous la main qui semblait répondre en principe à l'objection alors dominante, il faut bien le dire.

Mais l'autre source de notre assurance provenait de nos fréquentations intellectuelles de l'époque, déjà indiquées plus haut. Les courant phénoménologiques et comparatistes semblaient pouvoir nous fournir un vocabulaire théorique adaptable au projet de construction de l'objet religieux que nous étions en train d'élaborer. Ils allaient permettre de dégager la morphologie spécifique du religieux, malgré des limites théologisantes et ontologisantes aperçues très tôt, mais que nous avions confiance de pouvoir dépasser. C'est ainsi que naquit le projet religiologique qui fut longtemps une pure promesse, diffusant dans le cercle étroit des étudiants de l'UQAM et de ceux de l'Université de Montréal marqués par le contact avec Michel Campbell. La lecture du premier collectif publié, inventant le titre de la présente revue, *Religiologiques* (1971), montre une large dispersion des sujets étudiés par une équipe alors occupée par les travaux de doctorat de plusieurs de ses membres, mais elle révèle peut-être surtout une conversation structurée, un débat en marche, qui occupa durant près d'une décennie le plus gros des réunions départementales ayant lieu toutes les quinzaines. Dans ce travail de reprises continuelles du projet visant à l'ajuster aux requêtes des sciences humaines contemporaines, des collègues comme Raymond Bourgault et Yvon Desrosiers eurent un rôle séminal.

L'insistance sur le moment originel de la religiologie uqamiennne n'a pas pour objet de canoniser une aussi modeste entreprise en brodant la bannière de son Age d'Or. Certes au Québec comme en Hollande, en France ou en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle, l'institutionnalisation de la science de la religion sur une base permanente et autonome constitue un événement de très grande portée à l'échelle locale et il n'est que de penser au fait que la discipline demeure absente encore aujourd'hui dans la majorité des pays du monde pour se convaincre de sa signification culturelle plus générale. Ce numéro de la revue, toutefois, ne s'est pas voulu un document de socio-histoire de la discipline, mais bien plutôt un recueil de réflexions sur notre pratique scientifique actuelle de la part d'artisans québécois et européens qui, en grande majorité, ont traversé le dernier quart de siècle en poursuivant obstinément la trace du religieux.

De la mort attendue à la résurgence multiforme du religieux, de la disparition du sacré à ses déplacements, de l'évidence institutionnelle toute prégnante encore de l'histoire chrétienne occidentale à la nécessaire construction conceptuelle d'un objet présent partout et nulle part, voilà le tracé que constatent plusieurs contributions, celles de Danièle Hervieu-Léger, Roger Lapointe, Liliane Voyé, Claude Rivière, Guy Ménard et Denis Jeffrey, et que radicalise Jacques Pierre dans l'essai épistémologique qui ouvre ce numéro: et si, de par sa nature même, l'objet religieux était virtuel et exigeait construction sans cesse recommencée? Et l'on voit bien resurgir, pour penser la contemporanéité, l'éprouvante question de la définition de la religion puisqu'en l'absence d'un cadrage élaboré à nouveaux frais, c'est le brouillage général sur l'écran des chercheurs. On pourrait risquer l'affirmation suivante sur l'existence d'une discipline plutôt que d'un simple champ d'étude dont on aurait bien du mal à définir le périmètre dans la mouvance socioculturelle actuelle. Se reconnaîtraient comme faisant partie d'un même projet de science de la religion ceux et celles qui estiment précisément crucial de donner de leur objet d'étude une définition spécifique, irréductible. Voilà la question centrale du paradigme nouveau saisi ici en train d'émerger et qui conduit

autant à une relecture des oeuvres fondatrices qu'aux observations de terrain destinées à tester la pertinence des contours d'un objet conceptuel en plein processus de redéfinition et sur des sites historiques qui en déterminent souvent le choix, comme le rappelle Michel Despland dans l'article de clôture.

Tous les contributeurs de ce numéro n'attachent pourtant pas la même importance à cet aspect de la tâche. Ceux qui auscultent les textes sacrés prennent pour acquis leur statut religieux et cherchent à bien les entendre, soit en inventant des systèmes formels de décodage, comme le montre Arthur Mettayer, soit en méditant à nouveaux frais sur l'expérience herméneutique de la lecture à la manière de Gérard Rochais qui pointe du doigt la fournaise ardente où tout bascule entre le sujet et l'objet, dimension la plus souvent celée par les praticiens de l'analyse du dehors. Ne faudrait-il pas à chaque fois, dans l'opération savante, dire à la fois l'objet circonscrit et le désir du sujet énonciateur? Ne serait-ce pas là l'impératif éthique fondamental qui prime la distinction pourtant commode entre hétéro-interprétation et auto-interprétation, propose Raymond Lemieux. Il fait ainsi glisser la lecture de ce numéro du côté des questions qui rapprochent de nouveau religion et éthique. Jean-Marc Larouche a bien raison de souligner le parallélisme entre la naissance de la religiologie uqamienne et de l'éthicologie de l'équipe de l'Université du Québec à Rimouski. De part et d'autre il y eut une volonté d'autonomiser religion et morale. On voit mieux aujourd'hui jusqu'à quel point cette désarticulation procédait d'une volonté de rompre publiquement avec la théologie et avec le discours clérical qui unifiait les croyances et la conduite morale. Voilà bien une dissociation qui plaît à la pensée rationaliste, qui dédouane ses porteurs par rapport à l'hégémonie ancienne de la théologie et des centres ecclésiastiques de la régulation sociale..., mais qui n'a pas tenu longtemps la route dans la pensée critique. On n'a qu'à penser à Durkheim, à Weber. On n'a qu'à examiner les nouvelles formations symboliques qu'élaborent le mouvement écologique actuel, comme le fait José A. Prades, pour reconnaître que la religiologie doit interpréter à sa manière le fait moral.

Et les rapports entre les diverses disciplines qui opèrent dans le domaine religieux, qu'en dit-on ici ? Certains penseront peut-être que ce numéro a pipé les dés en faveur de la sociologie et de l'anthropologie et que le nombre de contributeurs qui écrivent à partir de ces disciplines parmi les plus canoniques dans l'institution du savoir explique que le débat interdisciplinaire intervienne si peut lorsque l'on pose aujourd'hui la question de la construction de l'objet. Michel Campbell nous rappelle opportunément que la rupture entre religio-logie et théologie ne s'est pas faite sans heurts et que la vie côte à côte, pour civilisée qu'elle soit généralement devenue, pose encore d'immenses problèmes liés, entre autres, au statut de l'objet religieux dans chaque perspective. Le regretté Michel Clévenot illustre bien, de son côté, les apports novateurs des interrogations croyantes libres des attaches aux centres autorisés de l'interprétation. Mais pourquoi pas davantage de querelles de frontières?

Ce sera certainement une des questions avec lesquelles resteront aux prises les lecteurs au terme de ce numéro. D'autres contributions auraient pu donner une image différente. Vue d'un point de vue anglophone et nord-américain, par exemple, la question du retour en force de la culture croyante et théologique dans les productions récentes de science de la religion serait apparue beaucoup plus chaude. Les sciences humaines francophones opèrent depuis longtemps dans un autre contexte. Le lien entre la question religieuse et la construction sociale est d'origine (Michel Despland). Cela pourrait expliquer la portion congrue accordée, hélas, à la psychologie. Mais cela explique peut-être également, du moins en partie, pourquoi, animé par une préoccupation commune d'analyser des phénomènes qui échappent partout aux découpages des anciennes catégories et manifestent par ailleurs une pertinence sociale incontournable, autant de spécialistes de l'analyse sentent d'instinct qu'il faut donner priorité au renouvellement de l'interrogation et que pour ce faire le métissage des perspectives s'impose. Il faut construire à nouveau l'objet religieux. Malheur aux grincheux! C'est la fête!

