



HAL
open science

Religion et nationalisme au Québec.

Jose Santiago

► **To cite this version:**

Jose Santiago. Religion et nationalisme au Québec.. Étudier la religion au Québec : regards d'ici et d'ailleurs, Presses de l'Université Laval, pp.551-568, 2020, 9782763742229. 10.2307/j.ctv1h0p14s.33 . hal-04429570

HAL Id: hal-04429570

<https://hal.science/hal-04429570v1>

Submitted on 31 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CHAPITRE 29

Religion et nationalisme au Québec

Une analyse à partir des ruptures épistémologiques dans la sociologie de la religion¹

JOSÉ SANTIAGO

Université Complutense de Madrid

Ce chapitre porte sur le rôle de la religion dans la genèse et le développement du nationalisme au Québec en basant l'analyse sur la sociologie de la religion et l'analyse comparée. D'un côté, nous traiterons la catégorie « religion » en nous centrant sur certains de ses niveaux de signification issus des ruptures épistémologiques réalisées dans le domaine de la sociologie. En effet, au-delà du *sens commun* qui limite l'emploi du terme « religion » aux religions « historiques », nous souhaitons ici élargir l'analyse de cet objet d'étude en embrassant également d'autres types de définitions sociologiques de la religion (fonctionnelle et basée sur la modalité de la croyance) proposées par Durkheim² et Hervieu-Léger³. D'un autre côté, il s'agit de repenser le rôle de la religion dans le nationalisme au Québec à partir d'un regard comparatif, qui nous semble ici fécond, avec le Pays basque. Bien

-
1. Nous souhaitons remercier Laura Nattiez, qui a réalisé la traduction de ce chapitre.
 2. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.
 3. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*.

entendu, il existe entre le Québec et le Pays basque des différences notables sur bien des aspects et, en ce qui concerne le nationalisme, les divergences sont certainement encore plus saillantes. Or, c'est précisément pour ces différences que l'analyse comparée s'avère intéressante. Il s'agit, en effet, d'un exemple clair de comparaisons « sensées » auxquelles Sartori⁴ faisait référence : des comparaisons faites entre des entités qui possèdent des attributs en partie partagés (similaires) et en partie non partagés (et déclarés incomparables). Quant au sujet qui nous occupe, nous nous trouvons face à deux sociétés très religieuses où des nationalismes traditionnels se sont développés et dans lesquelles la religion a occupé une place centrale en tant que signe d'identité et caractéristique à préserver à travers une *mission religieuse*. Comprenons que le Québec et le Pays basque ont connu un important processus de sécularisation dans les années 1960 et 1970, favorisant l'émergence de nationalismes séculiers nourris, dès leurs origines, de transferts de sacralité issus de la religion. Le Pays basque et le Québec ont suivi des modèles de sécularisation très similaires dans la mesure où, comme le signale Peter Berger, le Québec est un cas curieux de ce qui pourrait être une européanisation à distance⁵. Cependant, il existe de nombreuses différences entre ces deux sociétés : elles tiennent, par exemple, aux conditions sociopolitiques dans lesquelles le processus de sécularisation a eu lieu, au poids de la violence dans le culte de la communauté nationale ou à la manière avec laquelle ces deux nationalismes se sont construits un imaginaire religieux de continuité, permettant en effet d'imaginer la continuité nationale, tout en sachant que nous avons affaire, d'une part, à une nation de la vieille Europe et, d'autre part, à une nation du Nouveau Monde⁶.

4. G. Sartori, *Comparación y método comparativo*, p. 35.

5. P. L. Berger, *Reflections on the Sociology of Religion Today*, p. 447.

6. Certains des thèmes traités ici l'ont été plus en profondeur dans J. Santiago, *Religion, Secularisation and Nationalism [...]*.

DE LA COMMUNAUTÉ DE SALUT AU CULTÉ DE LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE NATIONALE

L'importance de la religion au Québec, tant dans l'origine du nationalisme que lors de son développement, est un fait largement étudié qui permettrait de réfuter la thèse selon laquelle, compte tenu du développement de la sécularisation, le nationalisme aurait remplacé la religion. En effet, à l'instar d'autres sociétés, comme au Pays basque, le nationalisme québécois ne surgit pas comme une religion de substitution qui remplirait un prétendu vide religieux. Au contraire, il ne peut être compris en dehors du climat religieux dans lequel il est né. Nous pouvons même dire qu'à ses débuts, le nationalisme était une manifestation directe d'une communauté de salut. Effectivement, même si, à la suite de la *Conquête* britannique, le *nationalisme canadien* proclamait des idéaux laïques, la religion catholique était un élément essentiel compte tenu de son fort enracinement dans le peuple et cela est d'autant plus vrai après la défaite des *Patriotes*, l'Acte d'Union et la création de l'État fédéral. En effet, à cet instant le *nationalisme canadien-français* accorda à l'Église catholique un statut central à titre de garante de la *survie* de la nation.

La communauté nationale était donc, dès ses débuts, étroitement liée à la communauté de salut des catholiques francophones du Canada. Cette communauté politique n'avait de sens qu'en tant que manifestation de la communauté de salut de laquelle elle dépendait. Pour Lionel Groulx (1878-1967), éminent représentant du nationalisme canadien-français, nation et catholicisme sont inséparables, le nationalisme étant subordonné au catholicisme qui en a à son tour besoin pour survivre⁷. Toujours selon Groulx, le peuple canadien-français, entouré d'un «océan protestant», a pour mission de faire survivre la foi catholique: «Nous croyons suffisamment claires les indications de la Providence. Le destin qu'elle nous a marqué en Amérique, le patrimoine qu'elle nous a départi, nous paraissent dignes d'être sauvegardés à tout prix⁸.» La nation contribue au développement de la foi catholique et, du

7. R. Arès, *Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante*; P. M. Senese, *Catholique d'abord!* [...].

8. Cité par A. Ferretti et G. Miron, *Les grands textes indépendantistes* [...], p. 94.

même souffle, le catholicisme permet la survie de la nation. Sans le catholicisme, la nation n'est rien puisque celui-ci constitue son essence et le principal trait diacritique permettant d'établir la frontière de la communauté nationale. Les autres traits qui caractériseraient, selon Groulx, les Canadiens français, comme la langue, l'origine, la tradition française (que l'on assimilait à l'idée de race) ou le mode de vie rural, n'étaient pas premiers pour l'identité nationale. De la sorte, la langue qui, à partir de la seconde moitié du ^{xx}e siècle, allait devenir le trait principal de la nouvelle définition nationale n'était pas pour Groulx « l'essence » de la nation mais la *gardienne de la foi*.

La comparaison du cas québécois avec celui du Pays basque nous permet de centrer notre attention sur le rôle joué par la religion dans la formation de la communauté politique nationale. Au Pays basque, le catholicisme a joué un rôle fondamental dans la délimitation des frontières symboliques de la communauté nationale, même si, dans ce cas, les deux groupes ethniques (basque et espagnol) pratiquaient la même religion. Cet état de fait n'a pas empêché que la religion, tout comme la notion de race⁹, furent les traits qui permirent de délimiter les frontières ethniques de la nation. Pour le fondateur du nationalisme basque, Sabino Arana (1865-1903), la pureté raciale du peuple basque est fortement liée au catholicisme et doit être préservée de la dégradation infligée par les Espagnols¹⁰ : « Nous, les Basques, nous évitons la contagion mortelle, nous nous maintenons fermes dans la foi de nos ancêtres et la sérieuse religiosité qui nous distingue, nous purifions nos coutumes avant tout saines et exemplaires, aujourd'hui tant infestées au point de se corrompre par l'influence de ceux qui viennent de l'extérieur¹¹. » Comme Groulx, Arana considère que Dieu se situe au-dessus de la patrie et que, pour servir Dieu, il faut être patriote : « Idéologiquement parlant, avant la Patrie il y a

9. En ce qui concerne la manière de concevoir la race du fondateur du nationalisme basque, Sabino Arana, on trouve différentes interprétations. Alors que certains dénoncent cette approche comme ouvertement raciste, d'autres font remarquer que sa définition raciale de la Nation ne correspond pas à une vision raciale et xénophobe mais vise à trouver des mécanismes d'intégration différenciés dans le but de configurer une nouvelle communauté nationale. Voir A. Gurrutxaga, *El código nacionalista vasco durante el franquismo*, p. 111.

10. L'idée de conserver le catholicisme dans son intégrité devenait ainsi un élément distinctif, considérant que les Espagnols tendaient à le dégrader.

11. Cité par J. J. Solozábal, *El primer nacionalismo vasco*, p. 362.

Dieu, mais [...] pour aimer Dieu il est nécessaire d'être patriote et pour être patriote il est impératif d'aimer Dieu¹². » Le but ultime pour Arana est le salut eschatologique; c'est ce qui motive son nationalisme: «Sauver nos frères en leur procurant les moyens d'atteindre leur fin ultime: ici est l'unique et véritable fin du nationalisme: même l'indépendance [...] n'a pas, en soi, de valeur mais c'est le seul moyen nécessaire pour obtenir le salut [divin]¹³. »

Ainsi, nous pouvons constater que le nationalisme traditionnel, tant basque que canadien-français, n'apparaît pas comme une conséquence de la sécularisation et ne remplit pas un rôle de remplaçant ou d'équivalent fonctionnel de cette dernière; il agit, pour ainsi dire, comme moyen indispensable permettant d'atteindre le salut. C'est la raison pour laquelle, dès ses débuts, le nationalisme fut chargé d'une *mission religieuse*. Pour comprendre ce point, rappelons ce que disait Max Weber¹⁴ à ce sujet quand il indiquait que l'idée de nation a contenu dans de nombreuses occasions la légende d'une mission providentielle. En ce sens, les nationalismes canadien-français et basque reposent sur une adaptation des *mythes de peuple choisi* qui ont contribué à la genèse et au développement des communautés ethniques et nationales. Nous serions donc face à deux exemples de la version la plus connue de ces mythes, qui consiste à croire que la divinité a choisi une ethnie déterminée pour accomplir une *mission* telle que la défense de la divinité sur Terre, la conversion des païens à la religion vraie, l'expansion du royaume de Dieu, etc.¹⁵. De ce point de vue, et en accord avec la sociologie wébérienne de la religion, Groulx tout comme Arana peuvent être considérés comme des «prophètes émissaires», «instruments» de la divinité sentant qu'on leur a confié une mission ou un mandat¹⁶.

Si l'on continue la réflexion dans le cadre analytique de la sociologie de la religion de Weber, nous pouvons concevoir le nationalisme traditionnel comme un *médiateur évanescent*¹⁷ entre la religion et le nationalisme séculier. Le nationalisme traditionnel

12. S. Arana, *La patria de los vascos*, p. 223.

13. Cité par J. Corcuera, *La patria de los vascos [...]*, p. 354.

14. M. Weber, *Sociologie des religions*.

15. A. D. Smith, *Chosen Peoples [...]*.

16. M. Weber, *op. cit.*

17. F. Jameson, *The Vanishing Mediator [...]*.

met ainsi en marche un processus d'hétérogonie des fins, soit un processus par lequel les moyens deviennent des fins en raison des conséquences inattendues de l'action. Le moyen national pour atteindre le salut devient une fin en soi, alimentant ainsi le culte de la communauté nationale qui n'a ainsi plus besoin de support religieux.

Ce processus de transfert de sacralité¹⁸ au Québec et au Pays basque entraîne pour certains courants nationalistes à caractère séculier, révolutionnaire et violent, comme c'est le cas de l'organisation ETA (Euskadi ta Askatasuna, «Pays basque et liberté») ou du FLQ (Front de libération du Québec), la création d'un nouvel absolu: la nation. Face au nationalisme traditionnel, pour lequel la nation était au service de la religion, dans ce «nouveau» nationalisme séculier du xx^e siècle, la religion était subordonnée à la nation. De cette manière, la nation, qui, pour Arana et Groulx, était une voie de salut, devient, sous le nationalisme séculier, une fin en soi, un nouvel absolu n'ayant plus besoin de religion.

Les cas du Québec et du Pays basque nous renvoient au processus par lequel, lorsque la nation séculière adopte sa fonction de communauté de culte, les Églises (à partir desquelles se formaient les communautés religieuses) tendent à décliner comme religions de salut¹⁹. On peut alors se demander: comment s'est produit ce processus dans la société québécoise? De quelle manière la nouvelle communauté de culte se nourrit-elle des transferts de sacralité provenant des communautés de salut? Quelles répercussions ce processus a-t-il eues sur la violence nationaliste?

18. Le processus de transfert de sacralité a été mobilisé en diverses occasions pour expliquer la genèse et le développement du nationalisme. Face à certains cadres interprétatifs qui le considèrent comme un processus inéluctable, et compte tenu du caractère religieux de l'individu ou de la société, nous prenons ici le parti de rendre compte du transfert de sacralité dans le cadre d'autres processus sociaux, comme les transformations de la structure sociale et le développement des institutions.

19. En ce sens, le Québec et le Pays basque présentent de fortes similitudes, les éloignant par là même d'autres nations comme la Pologne ou l'Irlande, pays dans lesquels le culte de la communauté nationale conserve une étroite relation avec une communauté religieuse.

LE PROCESSUS DE TRANSFERT DE SACRALITÉ AU NATIONALISME ET LA SACRALISATION DE LA VIOLENCE

Au Québec, à la fin des années 1950, la mission de la religion dans l'identité nationale est toujours présente, comme le montre l'idéologie de l'Alliance laurentienne, qui défend dans son manifeste de 1958 que son nationalisme « basé sur l'amour de la nation canadienne-française [...] est légitime puisqu'il est conformé à l'ordre divin. Cet amour [...] s'appuie sur la mission catholique et française qui nous a été léguée et que nous devons, à tout prix, perpétuer dans le temps et dans l'espace²⁰ ». Pourtant, dans les années 1960 et 1970, on assiste à divers processus de changement social, tant au Québec qu'au Pays basque (industrialisation, urbanisation, sécularisation, etc.), provoquant une transformation de l'identité nationale, et plus particulièrement la perte de centralité de la religion.

Au cours de ces années, de nouvelles organisations nationalistes à caractère séculier, laïque, progressiste, socialiste, révolutionnaire, etc., voient le jour. Pour ces organisations, comme le Rassemblement pour l'indépendance nationale, le Parti québécois ou le FLQ, l'identité canadienne-française et le catholicisme ne sont plus les traits essentiels de la nation ; c'est désormais la langue (française) qui prend cette place.

Aussi bien au Québec qu'au Pays basque, ce « nouveau » nationalisme, qui se proclame séculier, se nourrit des *transferts de sacralité* issus de la religion. Guy Rocher le décrit ainsi en 1973 : « La résurgence du nationalisme au Québec depuis quelques années est attribuable non seulement à des causes objectives, mais aussi, en partie tout au moins, à ce transfert religieux. Une partie du mysticisme religieux que l'Église n'a pas su assumer ou encadrer s'est répandu hors d'elle pour s'investir dans une mystique nationaliste²¹. » Dans un état d'esprit similaire, Jacques Zylberberg²² montre que ces processus de transferts de sacralité ou de transactions du politique au religieux qui ont eu lieu au Québec et

20. Cité par A. Ferretti et G. Miron, *op. cit.*, p. 121-122.

21. Cité par Y. Couture, *La terre promise [...]*, p. 18.

22. J. Zylberberg, *op. cit.*

au Canada français remettent en question le processus de sécularisation. Dans le même sens, divers analystes du nationalisme basque ont étudié ce transfert de sacralité du christianisme à la nation qui a eu lieu depuis les années 1960²³.

Plusieurs témoignages, en particulier de membres de l'ETA et, dans une moindre mesure, du FLQ, relatent que nombre des membres de ces organisations ont eu de fortes convictions religieuses, convictions abandonnées lorsqu'ils s'unirent à la cause nationaliste. À ce sujet, il est nécessaire d'indiquer explicitement la différence substantielle entre ces deux organisations pour ce qui est de l'influence exercée sur le nationalisme. Face à la grande influence de l'ETA côté basque, dans le cas québécois, le FLQ n'est qu'une organisation minoritaire dans la constellation nationaliste.

L'anthropologue Miren Alcedo, réalisant une importante étude de terrain auprès de militants de l'ETA, explique que « beaucoup d'informateurs soulignent que s'initier dans le militantisme marque la fin de la pratique religieuse et parfois même la fin de leur croyance [...] » et qu'« une grande partie des jeunes [de l'ETA] de la génération des années 60 [...] furent de fervents croyants qui s'éloignèrent plus ou moins de l'influence de l'Église²⁴ ». Dans le cas du Québec, suivant les catégories de la psychanalyse, on a même signalé qu'« [u]ne fois la place vacante, une fois la totalité de l'Église évacuée du champ du nationalisme, le sur-moi ne pouvait plus vivre sans une autre totalité qui s'y substituerait²⁵ ». Ainsi, selon cet auteur, « [l]e sur-moi indépendantiste des jeunes procède en grande partie de la sécularisation du nationalisme religieux²⁶ ».

Si l'utilisation de la psychanalyse pour rendre compte du nationalisme peut être sujet de controverse, il est indéniable que certains témoignages d'indépendantistes québécois d'idéologie révolutionnaire et décolonisatrice permettent de confirmer cette idée de transfert de sacralité. À titre d'exemple, pensons à ce que Pierre Vallières, l'un des idéologues du FLQ, disait lorsqu'il

23. J. Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad [...]*; J. Elzo, *Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskalerra*.

24. M. Alcedo, *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*, p. 83-84.

25. J. Lazure, *La jeunesse du Québec en révolution*, p. 32.

26. *Ibid.*, p. 28.

expliquait qu'il souhaitait que les Québécois fondent leur liberté sur des valeurs purement humaines. Dans le même temps, il était pourtant obnubilé par le besoin de l'Absolu, la recherche de transcendance. Il fit d'ailleurs lui-même remarquer que, bien qu'athée, il était croyant et recherchait Dieu.

Ce processus de transfert de sacralité, faisant de la nation un nouvel absolu²⁷ pour lequel certains nationalistes étaient prêts à mourir et à tuer, a parfois permis d'expliquer la violence causée par le FLQ et l'ETA. À ce sujet, la comparaison avec le Pays basque aide à comprendre le cas québécois car elle nous permet d'appréhender l'importance du contexte matériel et symbolique dans lequel la violence nationaliste s'est développée. Il s'agit d'un contexte sociohistorique marqué, notamment, par le processus de sécularisation et le sacré en tant qu'élément de cohésion de la communauté nationale (suivant ici la définition durkheimienne de la religion).

Le processus de sécularisation au Québec a eu des conséquences non seulement dans le domaine des consciences, mais également sur des aspects d'ordre matériel. Comme le signale Guindon: «Jusqu'à la Révolution tranquille, un religieux qui "perdait la vocation" était frappé d'ostracisme [...] Dans les années soixante, cette situation tend à changer. C'est que, vers la fin des années cinquante, quantité de religieux et de religieuses ont acquis des diplômes universitaires et professionnels [...] Au Québec, c'est en masse que le jeune clergé séculier, les religieux et les religieuses quittent l'habit²⁸.» De cette manière, «l'ostracisme social disparu, leur intégration dans la société est immédiate et complète. Ils entrent dans les bureaucraties de l'État, tant fédérales que provinciales, dans les institutions parapubliques de la

27. H. Arendt, dans *De la révolution*, a montré de quelle manière la recherche d'un absolu a été une constante de l'histoire jusqu'à ce que la souveraineté se déplace de la monarchie absolue à la Nation. D'autres auteurs, comme Y. Couture (*La terre promise [...]*), ont étudié l'absolu politique dans le nationalisme québécois. Cette thèse permet d'aborder la politique à partir du cadre analytique des sciences des religions, mais elle doit, dans le même temps, être considérée avec précaution dans la mesure où la politique et la religion sont des dispositifs de sens de caractères différents. C'est également le cas pour le nationalisme et la religion. Voir E. Balibar, *La forme nation: histoire et idéologie*.

28. H. Guindon, *Chronique de l'évolution sociale [...]*, p. 65.

santé, de l'éducation et du bien-être social. Leur carrière n'est pas interrompue, mais leur identité se transforme²⁹».

La sécularisation fit que les classes moyennes francophones issues des institutions de l'Église consacrées à la santé, à l'éducation, etc., se sentirent frustrées du peu de perspectives de mobilité sociale, compte tenu de la faiblesse du développement de l'administration provinciale et du contrôle du secteur privé par la minorité anglophone.

Ce n'est donc pas un hasard si ces nouvelles classes moyennes deviennent les principales défenseuses de la *Révolution tranquille*, mouvement créant les conditions de changement social et rendant possible la mobilité sociale de cette frange de la population. Comme l'a remarqué Peter Waldmann, avec la sécularisation, on assiste à une diminution considérable de l'attrait d'une carrière dans les institutions ecclésiastiques.

L'administration publique est alors la seule organisation apte à remplacer les institutions ecclésiastiques car elle offre des possibilités de prospérer similaires. C'est la raison pour laquelle les aspirations de la nouvelle classe moyenne «profane» se concentrent autour de la création d'un État national autonome³⁰. La Révolution tranquille et le développement de l'appareil administratif de la province du Québec permirent la mobilité sociale d'importants contingents nationalistes distancés de l'Église, donnant ainsi lieu à un processus de sécularisation moins traumatique. Au contraire, au Pays basque dans les années 1960, le centralisme de l'État franquiste et la dictature forcèrent les personnes parlant l'euskera à vivre dans une «société du silence³¹». Lorsque la violence de l'ETA fait son apparition, une partie de la communauté nationaliste, formée en groupes de catholiques militants à l'abri de l'Église, abandonne cette institution et devient visible dans la sphère publique.

29. *Ibid.*, p. 66.

30. P. Zylberberg, *op. cit.*, p. 71.

31. A. Pérez-Agote, *The Social Roots of Basque Nationalism*, p. 96-101.

Abordons maintenant une question d'ordre symbolique permettant d'analyser comparativement le rôle de la violence sacrificielle dans la cohésion de la communauté nationale. Au Pays basque, les processus de sécularisation et de transfert de sacralité firent que les membres de l'ETA conçoivent « la politique comme un sacrement », ce qui fait que « la population nationaliste perçoit le patriotisme de ses martyrs de l'ETA dans un horizon de transcendance appris en premier lieu à l'Église³² ». Dans ce contexte, comme le remarque l'historien Jon Juaristi, « le *patriotisme* [basque] dans son ensemble avait besoin de la violence de l'ETA pour forcer le transfert de sacralité à la nation, seul moyen pour reconstituer la communauté nationaliste³³ ». En accord avec l'hypothèse de René Girard, le sacré était présent autour de la mort d'une victime propitiatoire qui devenait alors un élément indispensable pour la cohésion symbolique de la communauté nationaliste. L'apparition de l'ETA joua, en outre, un rôle central dans la délimitation des frontières symboliques du « nous national », car étant donné le manque de caractéristiques ayant un poids suffisant pour marquer lesdites frontières, la violence joua le rôle de renfort de celles-ci.

Dans le cas du nationalisme québécois, la situation était bien différente. En premier lieu, aucun membre du FLQ ne meurt lors d'affrontements avec les forces de l'ordre. Il n'y a donc aucune victime sacrificielle pouvant endosser le rôle de martyr de la communauté nationale. Deuxièmement, l'entrée en scène du FLQ n'a pas eu lieu dans une « société du silence », comme ce fut le cas au Pays basque, mais bien lorsque le nationalisme québécois sent qu'il commence à prendre le contrôle du destin national. Au Québec, la communauté nationaliste se trouvait dans une phase d'expansion avec le référent du Parti québécois et la force symbolique de la langue comme caractéristique diacritique ; elle n'avait donc pas besoin de recréer la communauté nationale à partir de la violence.

32. J. Zulaika, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, p. 308.

33. J. Juaristi, *Sacra Némesis [...]*, p. 114.

LA CONSTRUCTION D'UN IMAGINAIRE RELIGIEUX DE CONTINUITÉ NATIONALE : LA SACRALISATION DE L'HISTOIRE ET LE TERRITOIRE

Jusqu'à présent, nous nous sommes centré sur le rôle joué par la religion dans le développement du nationalisme au Québec, aussi bien en ce qui concerne la religion historique (le catholicisme) que la religion conçue à partir de la rupture épistémologique durkheimienne³⁴, c'est-à-dire en matière de culte de la communauté nationale. Nous voulons ici faire remarquer l'importance que la religion a eue dans le développement du nationalisme au Québec en nous basant sur la catégorie de religion au vu de la rupture épistémologique et de la définition proposée par Hervieu-Léger³⁵.

Pour retracer rapidement son approche, nous pouvons dire que cette sociologue conçoit que la spécificité de la religion n'est basée ni sur son contenu, ni sur sa fonction, mais sur le genre de légitimation apporté dans l'acte de croire. Elle va d'ailleurs au-delà et défend la thèse selon laquelle « 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 tradition³⁶ ». De cette manière, invoquer le passé dans l'acte de croire n'est pas un élément supplémentaire de la religion mais son fondement même : « l'essentiel [...] n'est pas le contenu même de ce qui est cru, mais l'invention, la production imaginaire du lien qui, à travers le temps, fonde l'adhésion religieuse des membres au groupe qu'ils forment et aux convictions qui les lient³⁷ ». En suivant la définition d'Hervieu-Léger, le religieux et l'ethnicité seraient fortement reliés puisque « l'un et l'autre créent du lien social à partir d'une généalogie postulée, généalogie naturalisée (puisque rapportée au sang et au sol) d'un côté, généalogie symbolisée (puisque constituée dans la référence croyante à un mythe ou à un récit fondateur) de l'autre³⁸ ».

34. É. Durkheim, *op. cit.*

35. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*

36. *Ibid.*, p. 110.

37. *Ibid.*, p. 118.

38. *Ibid.*, p. 228.

La définition de la catégorie « religion » d'Hervieu-Léger nous permet de comprendre ainsi l'imaginaire de continuité que crée le nationalisme en tant que dispositif *religieux* permettant d'*imaginer* la communauté nationale comme une chaîne de générations qui remonte à un passé lointain et qui trouve ses racines *illo tempore*.

Comment s'est créé cet imaginaire *religieux* de continuité nationale au Québec? Quelles similitudes et quelles différences y trouve-t-on en comparaison avec d'autres nations de la vieille Europe comme au Pays basque? Pour approfondir cette question, nous reprenons les propositions de Benedict Anderson et son analyse des temporalités permettant d'« imaginer » la nation. D'un côté, le *temps nouveau*, comme appréhension moderne du temps et, de l'autre, le *vieux temps*, au travers duquel le nationalisme fait face à cette nouveauté, enclenchant ainsi le processus d'interpréter le nationalisme *généalogiquement*: en tant qu'expression d'une tradition historique de continuité³⁹. C'est ce vieux temps qui permet d'établir une continuité depuis les racines nationales qui se perdent dans un passé lointain, presque immémorial.

Conscient des limites que l'on peut rencontrer en transposant un modèle théorique à l'étude de réalités sociohistoriques, nous appliquerons cette approche théorique à des fins heuristiques. En ce sens, le cas basque peut servir de référent comparatif pour comprendre les particularités du Québec concernant la construction de cet imaginaire *religieux* de continuité du nationalisme. Au Pays basque, le nationalisme traditionnel définit le vieux temps auquel renvoie Anderson en prenant pour référence un âge d'or caractérisé par une langue divine (l'euskera), des lois fondées sur la nature (les *fueros*), l'indépendance politique, la noblesse, l'intégrité raciale et religieuse. Cet âge d'or prend comme référence la société basque de l'Ancien Régime, sacralisée par la religion catholique et la mythologie campagnarde. Mais alors, dans le cas québécois, on peut s'interroger sur ce qu'il est arrivé au vieux temps, puisque nous savons que cette nation ne peut faire appel à un passé prémoderne aussi lointain

39. Voir B. Anderson, *Imagined Communities [...]*, p. 270.

que celui des nations de la vieille Europe. Ou, en suivant Gérard Bouchard, comment « surmonte-t-on l'impasse originelle qui naît de la volonté de s'arroger des racines anciennes dans une collectivité qui, par définition, se trouve à une sorte de point zéro de la temporalité? Autrement dit: comment construire une *mémoire longue* à partir d'une *histoire courte*⁴⁰? » Au Québec, la recherche de ce vieux temps de la nation remonte à la *Nouvelle France*, âge d'or pour le peuple canadien-français qui s'achève avec la *Conquête*. Ainsi, le nationalisme renvoie la nation à un temps primordial, un « passé plus que millénaire de la France, le pays des ancêtres fondateurs, la grande mère patrie. Cette référence assurait un précieux ancrage symbolique à la nation fragile. Du même coup, elle l'inscrivait solidement dans la voie de la continuité⁴¹ ». Groulx rehausse ainsi l'imaginaire de continuité de la nation canadienne-française: « La naissance d'une race au Canada n'implique donc aucunement la rupture de cette race nouvelle avec son vieux passé français⁴². »

Le nationalisme traditionnel, basque et canadien-français, crée son imaginaire de continuité en faisant appel à un âge d'or qui, conformément à la définition nationale d'Arana et de Groulx, est caractérisé par une période de pureté raciale et religieuse. Mais alors, qu'en est-il de l'imaginaire de continuité nationale lorsque la conception raciale-religieuse de la nation est abandonnée dans les années 1960 et 1970? Autrement dit, comment est-il plausible d'« imaginer » une nation qui a connu une profonde transformation des traits diacritiques à partir desquels les frontières symboliques de la communauté étaient délimitées?

Le « nouveau » nationalisme avait donc besoin d'un imaginaire de continuité qui, en raison des nouveaux idéaux séculaires et antiracistes, ne pouvait plus reposer sur un âge d'or s'appuyant sur la pureté raciale et religieuse. Dans le cas du « nouveau » nationalisme basque, le nouvel âge d'or fut trouvé dans la préhistoire. Pour ce qui est du Québec, la reconstruction d'un imaginaire de continuité fut plus complexe dans la mesure où le nouveau nationalisme, issu de la Révolution tranquille, conçoit la

40. G. Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, p. 34.

41. *Ibid.*, p. 18.

42. Cité par G. Bouchard, *op. cit.*, p. 119.

nation « québécoise » comme « nouvelle », marquant ainsi une rupture avec sa dénomination canadienne-française. Mais le « nouveau » nationalisme pense-t-il vraiment la nation québécoise comme une entité nouvelle et différente de la nation canadienne-française ? Certainement pas, car celle-ci est considérée comme un maillon d'un long continuum historique qui permet de faire face au temps nouveau en faisant appel à un imaginaire de continuité nationale. Pour illustrer notre propos, il peut être significatif d'analyser cet extrait du programme du Parti québécois de 1991 : « Canadiens du XVII^e siècle, Canadiens français du XIX^e siècle et maintenant Québécois, rarement a-t-on vu un peuple chercher aussi longtemps son identité et, pourtant, en assumer l'essentiel avec autant de persistance⁴³. » Comme on peut le voir, le Parti québécois fait appel à la persistance d'un peuple au fil de l'Histoire. Néanmoins, la dénomination elle-même de Canadiens, Canadiens français et Québécois semble renvoyer à des entités différentes. Ainsi, jusqu'à quel point les Canadiens français, pour lesquels la race et la religion étaient des traits inaliénables de la nation, appartiennent-ils à la même nation que les Québécois, ayant rompu avec ces traits marquants du « nous national » ?

Pour faire face à cette discontinuité, le nationalisme a besoin de créer un imaginaire *religieux* de continuité à travers la sacralisation de l'histoire, montrant qu'au-delà des différents traits diacritiques qui ont délimité les frontières symboliques de la communauté nationale au long de l'histoire, il existe une ligne de continuité entre les différentes générations. Les changements dans ces frontières doivent donc être enrayés en affirmant l'existence de la nation depuis des origines qui se perdent *illo tempore*. Étant donné les discontinuités et les ruptures des frontières ethniques de la communauté nationale, le nationalisme a besoin d'un fondement permettant la continuité entre les générations. Et c'est dans le territoire qu'il le trouve ; un territoire qui a été sacralisé par le nationalisme car il constitue le « réceptacle » parfait pour que le sujet national perdure à travers le temps malgré les transformations de l'identité nationale. Comme l'a remarqué James Anderson, « le territoire est le réceptacle du passé dans le

43. Cité par A. Ferretti et G. Miron, *op. cit.*, p. 300.

présent⁴⁴». Le territoire permet la structuration temporelle de la nation: «le temps a passé, mais l'espace reste là⁴⁵». Le territoire devient donc l'ultime support qui permet l'imaginaire de continuité, car grâce à lui, on peut faire la narration de la nation étant donné que les origines communes, liées dans le nationalisme traditionnel à la religion et à la race, peuvent dorénavant être conçues de façon métonymique car faisant référence au territoire une fois que ces traits perdent leur poids spécifique dans l'identité collective. Les cas du Québec et du Pays basque constituent donc de clairs exemples permettant d'illustrer comment les nationalismes créent des imaginaires de continuité qui nous renvoient à la catégorie de religion en tant que modalité de croyance, d'après Hervieu-Léger.

BIBLIOGRAPHIE

- Alcedo, Miren (1996), *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*, San Sebastián, Haramburu.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Anderson, James (1988), «Nationalist Ideology and Territory», dans Ron Johnston, David Knight et Eleonore Kofman (dir.), *Nationalism, Self-determination and Political Geography*, New York, Croom Helm, p. 18-39.
- Arana, Sabino (1995), *La patria de los vascos*, San Sebastián, R&B.
- Arendt, Hannah (1967), *De la révolution*, Paris, Gallimard.
- Arès (S.J.), Richard (1968), «Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante», *L'action nationale*, vol. 57, n° 10, p. 936-947.
- Balibar, Étienne (2007), «La forme nation: histoire et idéologie», dans Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte, p. 117-143.
- Berger, Peter L. (2001), «Reflections on the Sociology of Religion Today», *Sociology of Religion*, vol. 62, n° 4, p. 443-454.
- Berriain, Josetxo (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelone, Anthropos.

44. J. Anderson, *Nationalist Ideology and Territory*, p. 24.

45. *Ibid.*

- Bouchard, Gérard (2001), *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Éditions du Boréal.
- Corcuera, Javier (2001), *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Madrid, Taurus.
- Couture, Yves (1994), *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber.
- Durkheim, Émile (1985), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Elzo, Javier (1994), «Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskalerrria», dans Juan Díez-Nicolás et Ronald Inglehart (dir.), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid, Fundesco, p. 529-550.
- Ferretti, Andrée et Gaston Miron (dir.) (1992), *Les grands textes indépendantistes. Écrits, discours et manifestes québécois 1774-1992*, Montréal, Éditions de l'Hexagone.
- Guindon, Hubert (1998), «Chronique de l'évolution sociale et politique du Québec depuis 1945», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 33-78.
- Gurrutxaga, Ander (1985), *El código nacionalista vasco durante el franquismo*, Barcelone, Anthropos.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- Jameson, Fredric (1974), «The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber», *New German Critique*, n° 1, p. 52-89.
- Juaristi, Jon (1999), *Sacra Nêmesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa.
- Lazure, Jon (1970), *La jeunesse du Québec en révolution*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Pérez-Agote, Alfonso (2006), *The Social Roots of Basque Nationalism*, Reno, University of Nevada Press.
- Santiago, Jose (2015), «Religion, Secularisation and Nationalism in Quebec and the Basque Country: A Comparative Approach», *Nations and Nationalism*, vol. 21, n° 1, p. 120-138.
- Sartori, Giovanni (1994), «Comparación y método comparativo», dans Giovanni Sartori et Leonardo Morlino (dir.), *La comparación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, p. 29-49.
- Senese, Phyllis M. (1979), «Catholique d'abord!: Catholicism and Nationalism in the Thought of Lionel Groulx», *Canadian Historical Review*, vol. 60, n° 2, p. 154-77.
- Smith, Anthony D. (2003), *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- Solozábal, Juan José (1975), *El primer nacionalismo vasco*, Madrid, Tucar.

- Waldmann, Peter (1997), *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*, Madrid, Akal.
- Weber, Max (1971), *Économie et société*, Paris, Plon.
- Weber, Max (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- Zulaika, Joseba (1990), *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.
- Zylberberg, Jacques (1994), «Le nationalisme québécois. De l'ethnoreligion à la religion étatique», dans Georges Goriély et Jacques Lemaire (dir.), *Les nationalismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 93-98.