

Récits de pèlerins québécois à Saint-Jacques-de-Compostelle. Vers une reconfiguration de religieux? Narratives of Québécois Pilgrims to Saint-Jacques-de-Compostelle: Towards a Reconfiguration of the Religious?

Jacques Caroux et Pierre Rajotte

Volume 11, numéro 1, 2008

La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1000491ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1000491ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (imprimé)

1923-8231 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Caroux, J. & Rajotte, P. (2008). Récits de pèlerins québécois à Saint-Jacques-de-Compostelle. Vers une reconfiguration de religieux? *Globe*, 11(1), 53–73. <https://doi.org/10.7202/1000491ar>

Résumé de l'article

Depuis les années 1990, le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle attire de plus en plus de Québécois et de Québécoises. Comment expliquer un tel engouement pour un rituel millénaire? Faisant fi du verdict des « maîtres du soupçon », cette nouvelle vague de pèlerins réinscrit dans notre quotidien la question du spirituel, du religieux, du sacré. Dans la vingtaine de récits de pèlerins que nous avons analysés, les auteurs, en se remettant dans les pas de leurs aînés, nous exposent leur quête de filiation. Il s'agit toutefois d'une filiation paradoxale - posant fermement ses ruptures avec un passé clérical-conservateur - qui vise à redonner sens à un présent en déficit symbolique.

their elders, expose their quest for continuity with their ancestors. However, it is a paradoxical filiation – firmly presenting its breaks with a clerical, conservative past – which aims to reimburse the symbolically lacking present with meaning.

+ +

Le plus grand miracle, c'est peut-être de continuer d'avancer sans miracle¹ !

Hugues DIONNE, *Au bout de l'humain*

Plus étrangement encore, et dans le texte même, à la limite de l'insensé, sous les phrases et les mots, il m'est arrivé, ici ou là, qu'on me permette cet oxymore, d'entendre l'in audible, l'écho d'une voix².

Louis MARIN, *La voix excommuniée. Essais de mémoire*

Après le déclin et l'effondrement des institutions de la chrétienté au Québec dans la seconde moitié du XX^e siècle, la « haute modernité³ », par ses manques, par les désillusions, le sentiment de pertes et de promesses non tenues qu'elle a entraînés, a favorisé le développement d'un « véritable marché des croyances, des rites et des attitudes susceptibles de procurer le salut⁴ ». Et, parmi les divers produits spirituels en vitrine actuellement, le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle⁵ occupe une place remarquée. Il s'agit là de la deuxième poussée pèlerine⁶ d'ampleur internationale de ces deux derniers siècles qui conduit à revisiter avec un regard neuf le rapport au religieux, au spirituel de nos contemporains.

+ + +

1. Hugues DIONNE, *Au bout de l'humain. Essai autobiographique sur le chemin de Compostelle*, Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 68.

2. Louis MARIN, *La voix excommuniée. Essais de mémoire*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 17.

3. À l'instar de Danièle HERVIEU-LÉGER (*La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 246), cette notion est ici préférée à celle de « postmodernité ». Dans le cas du Québec, après une accélération de l'institution de la « modernité » dans les années 1960, cette modalité du découpage temporel des transformations sociétales occidentales (qui n'ont rien d'irréversibles) spécifie une période qui s'étend peu ou prou des années 1980 à aujourd'hui.

4. Raymond LEMIEUX, *L'intelligence et le risque de croire*, Montréal, Fides, 1999, p. 65.

5. Pour une bibliographie et des analyses récentes sur le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, voir Denise PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, « Le nœud gordien », 2000; ainsi que Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

6. Les analyses de la première et de la seconde poussée pèlerine ont été esquissées dans Jacques CAROUX, « Le récit de pèlerinage. De la survivance à la thérapie du moi », Pierre RAJOTTE [dir.], *Le voyage et ses récits au XX^e siècle*, Québec, Nota bene, 2005, p. 19-50. Sans ignorer la perpétuation à géométrie et taux de fréquentation variables des pèlerinages locaux (rites articulés à une communauté locale, une ethnie ou une nation), il s'agit dans nos travaux de poussées pèlerines qui ont une dimension plurinationale. Pour les pèlerinages locaux au Québec, voir notamment Pierre BOGLIONI et Benoit LACROIX [dir.], *Les pèlerinages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981.

L'ampleur s'inscrit tout d'abord dans les chiffres. De 1982 à 2004, le nombre annuel de fréquentations du « chemin » est passé de 120 à 180 000 pèlerins selon les statistiques du site de la cathédrale de Compostelle. Sur quinze ans, selon les mêmes sources, de 1984 à 2004, plus de 770 000 marcheurs se sont métamorphosés en « pèlerins », sans compter les 400 000 jeunes du rassemblement des Journées mondiales de la jeunesse (JM) en 1989⁷. Non moins que les Européens et les Américains, les Québécois sont également de plus en plus nombreux à effectuer un pèlerinage sur les chemins de Compostelle. À titre d'exemple, l'Association québécoise des pèlerins et amis du Chemin de Saint-Jacques, qui comptait une centaine de membres à sa fondation en 2000, est passée à plus de 1800 membres en 2007. L'ampleur s'inscrit aussi dans le nombre de mises en récits de ce pèlerinage. À partir des années 1990 voit le jour une nouvelle pratique d'écriture à laquelle s'adonnent, bien souvent en dilettantes, des pèlerins qui souhaitent témoigner de leur expérience du *Camino*. Plus précisément, pour la période de 1997 à 2005, nous avons recensé 21 récits québécois édités⁸ concernant le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle.

Dans ces écritures du pèlerinage se déploie tout un éventail de réactions et d'impressions, de frêles incidents, de courtes observations notées hâtivement sur un calepin. Les pèlerins y évoquent la fatigue, la souffrance, l'exaltation, l'espoir et le découragement, le tout mêlé dans une exaspérante et enthousiasmante exigence dont ils ne sauraient dire vraiment d'où elle provient. Et ce parcours, plaqué au sol mais éthéré tout à la fois, mis en récits qui scandent les mêmes légendes, devient fable liturgique, guide absolu, répétitif d'une marche vers un « on ne sait quoi » mais qui permet aux initiés, aux jacquaires d'échapper à l'usure du temps et de s'inscrire dans une fiction qui, de pas en pas, leur devient essentielle.

Que nous disent ces récits sur une pratique rituelle réactivée, à quel mythe revivifié font-ils référence? Quel renouvellement du rapport au religieux et à la religion traduisent-ils? Comment le *Camino* parcouru tant par le corps que par l'écriture répond-il « aux besoins que crée en chacun le

+ + +

7. Les JM ont eu lieu partout à travers le monde. En 1987, à Buenos Aires (Argentine), l'événement a attiré 900 000 participants; en 1989, à Saint-Jacques-de-Compostelle (Espagne), 400 000; en 1991, à Czeszochowa (Pologne), 1 600 000; en 1993, à Denver (États-Unis), 500 000; en 1995, à Manille (Philippines), 4 000 000; en 1997, à Paris (France), 1 200 000; en 2000, à Rome (Italie), 2 000 000; en 2002, à Toronto (Canada), 800 000; et en 2005, à Cologne (Allemagne), 1 000 000. Les JM auront lieu en 2008 à Sydney (Australie).

8. Nous n'avons pas pris en compte les nombreux récits que nous livre « la toile ». Un site, « Du Québec à Compostelle. Association Québécoise des Pèlerins et Amis du Chemin de Saint-Jacques », nous donne accès à la plupart des témoignages: <http://www.duquebecacompostelle.org> (13 décembre 2007).

vide spirituel ambiant⁹ ? Quelles interpellations vis-à-vis des institutions du « croire » ces « dits » pèlerins amorcent-ils ? Autant de questions parmi d'autres que se posent et que posent aux lecteurs ces pèlerins « nouvelle génération », auxquelles la présente analyse va s'efforcer de répondre, en braconnant dans les récits reflétant différents niveaux de conscience et de maîtrise de l'écriture. Il s'agira de s'« exposer », comme nous y invite Paul Ricœur¹⁰, au contenu de ces écritures pour en recevoir le « monde » possible et habitable que nos scribes-pèlerins projettent ou, selon les termes de cet auteur, libèrent.

SE RÉINSCRIRE DANS LA CONTINUITÉ D'UNE TRADITION CROYANTE

Sans doute la soif du sacré, latente en tout homme, n'attend-elle qu'une fontaine où s'étancher. Mais y en-a-t-il encore de ces fontaines dans ce qui fut autrefois la « *priest ridden province*¹¹ » ?

Serge CANTIN, « Le chemin du Puy.
Journal d'un coquillard »

D'entrée de jeu, la plupart des auteurs – auxquels nous allons donner amplement la parole dans cette première partie – admettent ne pas trop savoir pourquoi ils ont entrepris leur périple sur cette « piste modeste et semée de clochers¹² ». « Il n'est pas facile, écrit Serge Cantin, de cerner les motivations profondes des jacquaires ou jacquets d'aujourd'hui, qui ne sont pas tous, loin s'en faut, de fervents pratiquants. Je parierais que, pas plus que moi, la plupart d'entre eux ne sauraient dire ce qui les pousse au fond à marcher ainsi¹³. » Est-ce uniquement pour eux une façon différente et « très tendance » de voyager, de visiter un pays ? Une forme de tourisme expurgé de ce que l'on reproche au tourisme moderne (vitesse, superficialité, « *zapping* »

+ + +

9. Raymond LEMIEUX, *op. cit.*, p. 67.

10. Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986. Cette assise interrogative a été l'un des axes principaux que nous avons suivis dans le cadre de cette publication pour mener à bien l'analyse de contenu du corpus exhaustif des récits de pèlerinage québécois. En rupture avec une certaine tradition académique, et comme tous les artisans, nous ne nous appesantirons pas plus sur les outils de traitement qualitatif très « classiques » qui ont servi à produire cet objet scripturaire. Notons toutefois que les données statistiques globales recueillies (âge, sexe, profession, nationalité...) n'ont pas été croisées, dans cette première approche, avec le traitement de l'une des facettes de l'imaginaire pèlerin s'exprimant dans les récits.

11. Serge CANTIN, « Le chemin du Puy. Journal d'un coquillard », *Nous voilà rendus au sol. Essai sur le désenchantement du monde*, Montréal, Bellarmin, 2003, p. 85.

12. Jean-Marc LABRÈCHE, *Les pas...sages d'un pèlerin. Saint-Jacques-de-Compostelle*, [s.l.], Éditions de Mortagne, 2003, p. 38.

13. Serge CANTIN, *op. cit.*, p. 78.

géographique, etc.) et qui associe la visite culturelle de sites historiques aux bienfaits de l'activité physique en pleine nature? Certes, les auteurs reconnaissent leur livrée de touristes, mais de touristes différents. « On ne vient pas s'amuser ici! On vient se recueillir et méditer longuement dans le pèlerinage de Compostelle¹⁴. » Pour les touristes, estime Louis Valcke, « le voyage est but en soi, alors que pour nous, il n'est qu'un moyen¹⁵ ». Même Taras Grescoe, qui entreprend le pèlerinage avec des intentions « peu dévotes » et un « scepticisme profane¹⁶ », reconnaît, comme la majorité des auteurs, que le *Camino* peut également « être un moyen sincère de recherche de la lumière, de croissance spirituelle et d'expiation¹⁷ ». Sur ce chemin mythique qui oblige à rompre avec les habitudes du monde moderne, « toutes les préoccupations de la vie quotidienne sont laissées de côté et même oubliées¹⁸ » au profit, paradoxalement, d'une plus-value de sens accordée à des gestes inhérents à cette quotidienneté: « manger, marcher, se laver et dormir¹⁹! ». Les pèlerins sont appelés à « prendre le rythme de la Nature²⁰ » et à se libérer d'un « monde de productivité et de concurrence²¹ » dans lequel ils se sentent « encarcenés ». Pour certains, leur récit devient même l'occasion de dénoncer « la religion du rentable²² » qui s'est substituée à la religion instituée. Chez Hugues Dionne, ce travail de sape vise les impératifs de la productivité concurrentielle, « la régulation strictement économique²³ » de la société, « la marchandisation des rapports humains au niveau même de leurs fondements symboliques²⁴ », bref, une société qui « nous enferme dans des rapports sociaux d'appropriation et de consommation²⁵ ». À cet égard, la marche du pèlerin, véritable effort physique qui n'est rattaché à aucune rentabilité au sens capitaliste et libéral du terme, apparaît, sinon comme une dénonciation, du moins comme une remise en

+ + +

14. Jean-Marc LABRÈCHE, *op. cit.*, p. 102.

15. Louis VALCKE, *Un pèlerin à vélo. Récit hybride d'un voyage à Saint-Jacques-de-Compostelle*, Montréal, Triptyque, 1997, p. 145.

16. Taras GRESCOE, « Un pèlerin à reculons », dans *Un voyage parmi les touristes* (traduit de l'anglais par Hélène Rioux), Montréal, VLB éditeur, 2005, p. 18.

17. *Ibid.*, p. 23.

18. Serge MALOQUIN et Françoise de LESÉLEUC, *Marcher en couple sur le chemin de Compostelle*, Rock Forest, Formatec, 2003, p. 80.

19. *Ibid.*

20. Jean-Marc LABRÈCHE, *op. cit.*, p. 168.

21. Laurent BILODEAU, *Le chemin des coquelicots. Récit d'un pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle*, Loretteville, Le Dauphin Blanc, 2005, p. 124.

22. Hugues DIONNE, *op. cit.*, p. 77.

23. *Ibid.*, p. 85.

24. *Ibid.*, p. 116.

25. *Ibid.*, p. 105.

question de l'utilitarisme et du pragmatisme contemporain. « L'inutile nous repose tellement des certitudes obligées et des performances commandées²⁶. » Enfin, pour plusieurs auteurs, le *Camino* participe aussi d'un rituel initiatique, d'un rite de passage entre la vie professionnelle et la vie de retraité, « entre une vie active et une vie plus contemplative²⁷ ». Il s'agit alors de s'habituer « à mieux habiter le temps inutile, le temps désaffecté de la production, le temps gratuit²⁸ ». Cela dit, en quoi l'expérience pèlerine témoigne-t-elle plus spécifiquement d'une certaine forme de renouvellement du rapport à la religion et au religieux?

À la lecture de notre corpus, le premier constat qui semble aller de soi est que le pèlerinage à Compostelle offre la possibilité aux jacquaires de s'inscrire dans la continuité d'une tradition croyante, catholique en l'occurrence. Plusieurs auteurs n'hésitent d'ailleurs pas à se réclamer d'une telle filiation. Bon nombre, par exemple, reprennent à leur compte le fameux cliché qui veut qu'ils ne se sentent jamais seuls sur ce chemin millénaire où résonne l'écho « des pas des millions de pèlerins qui l[es] ont précédé[s]²⁹ ». « En ce lieu de rassemblement où tous les hommes et toutes les femmes se perçoivent frères ou sœurs de la grande fraternité humaine, estime Claude Bernier [...], le passé et le présent se confondent dans une étonnante harmonie³⁰. » « Je ressens, écrit pour sa part Hugues Dionne, une fierté inattendue, à m'inscrire dans un même récit, à traverser une même histoire, notre histoire commune. J'ai la sensation de partager un même espace sacralisé. Ma marche prend des allures d'épopée³¹. »

Dans le « marché » des produits de la croyance, pour reprendre une analogie quelque peu surexploitée depuis quelques décennies, le phénomène compostellan présente un avantage anthropologique certain, car il répond entre autres à un « besoin viscéral d'être ensemble³² ». Comme le précise Danièle Hervieu-Léger, croire religieusement aujourd'hui, n'est-ce pas au fond « se savoir ou se vouloir ou s'inventer un engendrement³³ »? Dans *L'ère du vide*, Gilles Lipovetsky a signalé à quel point l'individualisme triomphant

* * *

26. *Ibid.*, p. 8.

27. *Ibid.*, p. 32.

28. *Ibid.*

29. Claude BERNIER, *La Via de la Plasa, de Séville à Compostelle*, Lac-Beauport, Arion, 2005, p. 217.

30. *Ibid.*, p. 212-213.

31. Hugues DIONNE, *op. cit.*, p. 158.

32. *Ibid.*, p. 230.

33. Citation tirée d'une conférence de Danièle HERVIEU-LÉGER, « Le pèlerin et le converti », 1999. Voir le site des « Conférences de la Paroisse Saint Germain l'Auxerrois (Chatenay-Malabry) », <http://www.saint.germain.free.fr/conferences/conferences00/hervieuleger.htm> (29 janvier 2007).

de la modernité a été contrebalancé par « un engouement relationnel particulier », par la quête de solidarité au sein « de microgroupes » et de « réseaux situationnels ».

Le narcissisme, écrit-il, ne se caractérise pas seulement par l'auto-absorption hédoniste mais aussi par le besoin de se regrouper avec des êtres « identiques », pour se rendre utile et exiger de nouveaux droits sans doute, mais aussi pour se libérer, pour régler ses problèmes intimes, par le « contact », le « vécu », le discours à la première personne³⁴.

« La difficulté rencontrée par les Québécois d'aujourd'hui », estiment pour leur part Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, « n'est pas de croire. Ils sont au contraire saturés de croyances. Elle est de croire avec d'autres et d'inscrire leur expérience croyante dans l'histoire et dans la société³⁵. » Or, le pèlerinage à Compostelle offre dans une certaine mesure cette possibilité. Même nos auteurs les plus circonspects quant à leurs motivations proprement religieuses y voient l'occasion de réactualiser leur appartenance à une lignée croyante : « La foi du chemin. Je sais au fond de moi que c'est cette foi profonde qui m'a fait. Je suis de cette *catholicité*. Malgré moi, j'appartiens à ce catholicisme *caché*. Je suis de cette historicité religieuse qui se poursuit³⁶. » Aux yeux de Serge Cantin, l'engouement pour le *Camino* est indissociable d'une forme de nostalgie et d'héritage catholique qui incitent les marcheurs de Dieu à tenter de retrouver un paradis perdu et des repères collectifs transcendants.

L'époque moderne, à laquelle *nolens volens*, j'appartiens, secrète la nostalgie de ce qu'elle a dû refouler pour se faire place. Comme tant d'autres phénomènes « anachroniques » dont la modernité est le théâtre, l'engouement actuel pour le pèlerinage de Compostelle, plus que de correspondre à une simple mode, marque le retour du refoulé. Cela dit, il y a des retours qui se révèlent plus sains que d'autres. Qui renvoient à d'éternels recommencements, à d'invincibles archétypes, peut-être³⁷.

En un sens, l'intérêt du pèlerinage par rapport aux nombreux produits spirituels sur le marché s'établirait aussi bien à l'aune des valeurs récentes que nous avons signalées (éco-tourisme, simplicité volontaire,

+ + +

34. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993 [1983], p. 21-22.

35. Raymond LEMIEUX et Jean-Paul MONTMINY, *op. cit.*, p. 103.

36. Hugues DIONNE, *op. cit.*, p. 293.

37. Serge CANTIN, *op. cit.*, p. 126.

activité physique...), bref à la mesure d'une forme de « protestation "démodernisante"³⁸ », qu'à l'autorité qu'il détiendrait de ses origines ancestrales. Exposés à une profusion d'offres, les auteurs considèrent le phénomène compostellan, « ce voyage à pied sur un itinéraire millénaire³⁹ », comme un produit qui a fait ses preuves, qui a résisté aux modes passagères. Selon une longue tradition rhétoricienne, présenter quelque chose comme durable et universel est le plus sûr moyen de le valoriser⁴⁰. Les auteurs des récits de pèlerinage jaugent leur « produit » en insistant sur sa « qualité », sur sa « résistance au temps⁴¹ ». « En ce jour comme il y a 40 ou 1 000 ans, écrit Labrèche, nous sommes en dehors de la mode, le quelqu'un de quelqu'un⁴². » Parcourir le chemin de Compostelle, estime pour sa part Serge Cantin, c'est :

... un peu comme si j'avais marché vers mon passé antérieur, je veux dire vers quelque chose ou quelqu'un en moi de plus ancien que moi-même, endormi dans les couches les plus profondes de ma mémoire. Ne pas marcher le Nouveau mais le plus Ancien : tel est peut-être le premier enseignement à tirer de ce voyage à contretemps⁴³.

Au moment de toucher de la main la base de la fameuse colonne ouvragée, l'« arbre de Jessé », qui trône dans la cathédrale de Saint-Jacques, « geste rituel, geste sacré, posé par chacun des pèlerins qui, depuis près de mille ans, se sont succédé ici », Louis Valcke écrit : « Par ce geste, je m'insère dans la lignée innombrable de mes devanciers et prends vraiment place parmi eux⁴⁴. » Même l'iconoclaste Taras Grescoe, qui porte un regard dubitatif et critique sur cette « authentique tradition médiévale », ne parvient pas à échapper à cet atavisme pèlerin :

Exténué par la chaleur et le manque de sommeil, écrit-il, je fus submergé par le sentiment d'être relié à tous ceux qui, au cours des âges, avaient couru le risque de perdre leur foyer, leur famille et même leur vie pour suivre de folles rumeurs à propos d'un endroit merveilleux au bout de la terre⁴⁵.

+ + +

38. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, p. 138.

39. Jean-Marc LABRÈCHE, *op. cit.*, p. 66-67.

40. « Pourquoi suit-on les anciennes lois et anciennes opinions ? Est-ce qu'elles sont plus saines ? non, mais elles sont uniques, et nous ôtent la racine de la diversité » (Blaise PASCAL, « Pensée 301 », *Pensées et opuscules*, édité par Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Hachette, 1912, p. 471).

41. Laurent BILODEAU, *op. cit.*, p. 52.

42. Jean-Marc LABRÈCHE, *op. cit.*, p. 88.

43. Serge CANTIN, *op. cit.*, p. 126-127.

44. Louis VALCKE, *op. cit.*, p. 168.

45. Taras GRESCOE, *op. cit.*, p. 29.

Le besoin d'engendrement et d'affiliation que permet le pèlerinage à Compostelle s'exprime également dans les récits à travers les allusions intertextuelles. Plusieurs auteurs admettent avoir été influencés par leurs lectures et marcher sur les brisées de scribes-pèlerins qui les ont précédés. Serge Cantin considère le *Priez pour nous à Compostelle*, de Pierre Barret et de Jean-Noël Gurgand, comme un « livre culte » qui lui a servi de *vade-mecum*. Serge Malouin estime que c'est la lecture des récits de Claude Bernier, de Bernard Houle et de Daniel Leblanc qui l'a amené à vouloir, à son tour, « raconter la folie qu'est la marche vers Compostelle⁴⁶ ». De son côté, Taras Grescoe a beau se moquer de ces « dizaines de milliers de Nord-Américains crédules et autant de Brésiliens rêveurs⁴⁷ » qui se mettent en route chaque année après avoir lu *Mon chemin de Compostelle* de Shirley MacLaine ou *Pèlerin de Compostelle* de Paulo Coelho, il reconnaît que, pour lui également, « le voyage reste une affaire livresque⁴⁸ ». Comme plusieurs auteurs, son regard est en partie tributaire de la littérature, notamment d'une mince traduction du *Guida del pellegrino* d'Aymery Picaud, le cinquième volume du *Codex Calixtinus*. Plus encore que Grescoe, Louis Valcke se réfère constamment à ce guide composé vers l'an 1130 par le clerc poitevin. Ainsi, au moment où il traverse le Bois d'Ostabat, la consignation de son voyage devient une opération de relecture qui consiste à citer longuement des extraits de Picaud décrivant « les immenses difficultés⁴⁹ » que rencontrait le voyageur du Moyen Âge en cet endroit du chemin. Même en opposant la réalité qu'il a sous les yeux à celle qui est décrite par Picaud, Valcke accorde à cette dernière une certaine valeur référentielle, confirmant ainsi l'impossibilité d'interpréter la réalité actuelle sans renvoyer à celle du passé.

Ici, à Ostabat, peu de chose garde [*sic*] le souvenir des valeureux pèlerins de jadis qui se préparaient à affronter de tels périls. Seul, peut-être, ce sentier rocailleux où ma bicyclette s'engage avec difficulté garde-t-il la trace authentique de leurs pas⁵⁰.

Nos scribes-pèlerins ne semblent donc pouvoir atteindre le cœur du *Camino* qu'à travers le rappel d'un récit archétypal et l'évocation de références historiques et livresques. Leur témoignage se lie à une liturgie,

+ + +

46. Serge MALOUGIN et Françoise de LÉSÉLEUC, *op. cit.*, p. 11.

47. Taras GRESCOE, *op. cit.*, p. 38.

48. *Ibid.*, p. 40.

49. Louis VALCKE, *op. cit.*, p. 113.

50. *Ibid.*, p. 115.

profère à point nommé des anecdotes et des légendes traditionnelles, voire des paroles « incantatoires » (« *Ultréia!* », cri de ralliement des pèlerins), et signale les multiples rituels à accomplir, les sites, les monuments et les vestiges du *visitandum est* à contempler. De pèlerins, de marcheurs, ils deviennent célébrants et procèdent, à la lettre, à une commémoration et à une vérification symbolique. À son arrivée à la cathédrale de Saint-Jacques, par exemple, Louis Valcke s'assure de retrouver les lieux tels qu'on pouvait les admirer au Moyen Âge.

À côté et au même niveau, un double portail roman donne accès à la cathédrale. Ce « portail des orfèvres », le seul à n'avoir pas été englobé dans la coque baroque, s'offre encore à nos regards tel qu'en son temps l'avait contemplé Aimery Picaud et la description qu'il nous en donne est encore aujourd'hui essentiellement exacte⁵¹.

Pourquoi ce besoin des auteurs de subsumer leur parcours dans la continuité d'une lignée historique et/ou livresque, de retourner à un temps mythique, d'être « à l'écoute des ombres au passé millénaire⁵² » ? Dans une société de plus en plus marquée par le pluralisme et la diversité religieuse, une société qui traverse une « crise des imaginaires collectifs⁵³ », sans doute est-ce l'occasion pour les pèlerins et les pèlerines de retrouver des racines et des repères religieux, de se « réenraciner » ? Sans doute aussi parce que ces gestes ritualisés qui se transmettent de génération en génération permettent de compenser « la fragilité de la vie⁵⁴ », d'atteindre une forme d'« Absolu sous les arc-boutants [*sic*] du temps⁵⁵ » et, partant, donnent accès à un fragment d'éternité.

Je fais partie de ce monde-là, de tous ces gestes, en particulier de tous ces gestes celtes et chrétiens dont les traces sont repérables le long de ce chemin d'Occident. C'est cette continuité des générations, ces chaînons d'humains qui nous font durer. Je suis de la centième, de la millième génération... C'est le courage de tous ceux-là qui m'empêche de désespérer. Nous avons su tenir jusqu'ici⁵⁶...

+ + +

51. *Ibid.*, p. 166.

52. Nicole GÉLINAS et Luc BÉRAUD, *Sur les chemins de Saint-Jacques de Compostelle. Camino Blues*, Canton de Magog, Les Éditions de Mine, 2004, p. 253.

53. Gérard BOUCHARD, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Nota bene, 2003, p. 113.

54. Brigitte HUDON et Pierre BERGEVIN, *Compostelle, c'est aussi cela... Voie de terre, voix de vie*, Saint-Agapit, Éditions Un Pas à la Fois, 2004, p. 86.

55. Nicole GÉLINAS et Luc BÉRAUD, *op. cit.*, p. 149.

56. Hugues DIONNE, *op. cit.*, p. 54.

Au demeurant, perpétuer une tradition millénaire, s'inscrire dans une grande histoire commune, tient ni plus ni moins d'un acte rituel et d'un dispositif symbolique permettant au pèlerin des temps modernes de « jeter des ponts sur la rivière d'angoisse qui coule en lui⁵⁷ ». Comme le mentionne Louis-Vincent Thomas au sujet des rites de mort, « les actes rituels ont un effet cathartique en tant qu'expression libératoire des angoisses et mode de résolution des drames et conflits⁵⁸ ». Non moins que l'Église à une autre époque, le pèlerinage compostellan contribuerait ainsi à « arracher le monde humain à sa seule dimension immanente pour l'introduire à la transcendance⁵⁹ ». Il permettrait aux pèlerins de partager avec d'autres une même culture religieuse, mais aussi un même désarroi à l'égard de l'effritement de cette culture. Après une journée de marche le plus souvent en solitaire, il offre la possibilité de se retrouver au refuge, à l'auberge, au café ou à l'hôtel en compagnie d'autres pèlerins, souvent inconnus, pour échanger confidences, doutes et convictions, pour « fraterniser dans [des] états d'âme semblables⁶⁰ ». Comme l'a bien montré Hervieu-Léger,

la référence religieuse à la lignée croyante est une des figures (parmi d'autres possibles) de la résolution symbolique du déficit de sens qui résulte, pour les individus et les groupes, de l'exacerbation de la tension entre l'extrême globalisation des faits sociaux et l'extrême atomisation de l'expérience des individus⁶¹.

Dans un monde où sont exacerbées « les illusions de la réussite individuelle, un mythe que nous avons tous si bien intériorisé⁶² », le *Camino* actualise la possibilité de mettre en scène un espace de sens commun dans lequel l'individu est susceptible de trouver « le réconfort de ne pas être isolé dans [sa] solitaire entreprise⁶³ ». La remise en cause d'un imaginaire récent décapité des questions ultimes, celui d'un individualisme défini par des règles de performance et de compétitivité, passe dès lors par la régénération d'un imaginaire collectif porté par le catholicisme. La réactivation, par un rituel, de ce « grand récit » constitue pour les pèlerins l'occasion de témoigner de

+ + +

57. Denis JEFFREY, « Ritualité et postmodernité. Pour une éthique de la différence », thèse de doctorat, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, 1993.

58. Louis-Vincent THOMAS, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 14.

59. Daniel TANGUAY, « Au chevet de l'Église catholique québécoise. Réflexions d'un "mini-boomer" », *Argument. Polinque, société et histoire*, vol. 8, n° 2, printemps-été 2006, p. 32.

60. Jean-Marc LABRÈCHE, *op. cit.*, p. 38.

61. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, p. 243.

62. Hugues DIONNE, *op. cit.*, p. 183.

63. Jean-Marc LABRÈCHE, *op. cit.*, p. 83.

leur appartenance – choisie volontairement et non plus imposée par les traditionnels dispositifs idéologiques – à une lignée commune et, par-delà ce « besoin de se retrouver avec des êtres “identiques”⁶⁴ », l’occasion de donner un sens à leurs propres limites et à leur finitude, voire de « soutenir [leur] élan d’éternité⁶⁵ ». Elle participerait en cela à ce que Hervieu-Léger a désigné comme « le processus de confirmation sociale des significations individuelles⁶⁶ ».

LA RUPTURE INSTAURATRICE REVISITÉE⁶⁷

Notre foi diffère certes profondément de celle de l’époque des croisés, mais elle paraît plus incertaine. Ce qui fait la faiblesse actuelle du christianisme tient à son essence, religion destinée à être perpétuellement déstabilisée, ramenée au désert, jamais achevée, jamais installée, principal témoin du nouveau visage de Dieu⁶⁸...

André FORTIN, *D’un désert à l’autre. L’expérience chrétienne*

Une analyse en termes de filiation paraît s’imposer à la première lecture des récits de pèlerinage à Compostelle. Mais que faire, au regard de cette analyse, du maintien que l’on ne peut dénier, du rejet, exprimé par la majorité des auteurs, vis-à-vis de la religion catholique telle qu’elle fut vécue dans l’enfance, de sa prétention à être la seule à pouvoir énoncer le sens de l’histoire, de la société et à s’autoproclamer guide suprême des valeurs et des normes à appliquer dans la vie quotidienne? Le maintien de ces critiques s’articule également au constat d’un déficit symbolique de notre présent qui est de plus en plus perçu comme inhérent à la « haute modernité » issue de la Révolution tranquille. Ces deux ruptures à l’égard du passé et du présent conduisent à nuancer une analyse trop unidimensionnelle centrée sur la tentative de se réinscrire dans la lignée d’une tradition croyante.

+ + +

64. L’espace nous manque dans le cadre du présent article pour développer plus avant la dimension d’ethnocentrisme occidental (vieux et nouveau continents inclus) du pèlerinage à Compostelle. L’un de nos pèlerins, Serge Malouin, termine son récit en soulignant cet aspect. « Nous avons marché 32 jours sur le *Camino* et nous n’avons rencontré qu’une personne à la peau foncée et une Asiatique. C’est bien peu pour un parcours proclamé “patrimoine culturel” par l’Union européenne et reconnu à travers le monde » (Serge MALOUGIN, *op. cit.*, p. 144).

65. Hugues DIONNE, *op. cit.*, p. 60.

66. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, p. 140.

67. Michel de CERTEAU, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », *Esprit*, juin 1971, p. 1177-1214 (texte repris dans *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil/Esprit, 1987, p. 183-226).

68. André FORTIN, *D’un désert à l’autre. L’expérience chrétienne*, Québec, Éditions Bellarmin, 2003, p. 135-136.

Les critiques et les répulsions émises sur *le chemin*

Sans se livrer à un autodafé, dans l'ensemble de leurs récits, les pèlerins se montrent très critiques vis-à-vis de la religion qui a formaté leurs traditions. Madeleine Renaud, que les représentations de saint Jacques en *Matamoros* associées à de sinistres fantômes « exaspèrent », – et elle n'est pas la seule à adopter cette posture – donne le ton. « Devant des scènes aussi atroces, écrit-elle, j'ai des haut-le-cœur et toutes les illustrations du grand catéchisme de mon enfance refont surface⁶⁹... » La répulsion à l'égard du catéchisme inculqué dans l'enfance va dans d'autres récits s'étendre aux caractéristiques de l'institution qui en avait défini le contenu.

Je suis fasciné, écrit Dionne commentant ses réactions lors d'une célébration dans la cathédrale de Saint Jacques, par l'énergie que dégage notre célébration d'humains suppliants [...] Le célébrant espagnol s'avance au micro [...] Il parle de châtiment divin, de péché et de pardon, de la grâce du Seigneur, de l'Être Suprême et de la mission divine de l'Église, du plus récent message de Jean-Paul II, ce pape pèlerin... Je découvre tristement que tous ces mots sont devenus un peu stériles pour moi, des mots qui ont perdu leur puissance de conviction⁷⁰.

Comment analyser l'affirmation d'une filiation symbolique (ou pour le moins d'une quête d'affiliation) et cette profonde rupture vis-à-vis de l'institution qui lui a donné une forme historique? Que signifie pour les pèlerins, au regard de cette réfutation, la visée – qui ne peut être dans son essence qu'imaginaire – d'une filiation se mettant dans le sillage ou dans la quête d'un engendrement?

Dans les récits de la première poussée pèlerine⁷¹ à dimension plurinationale de notre aventure vers la modernité, tous les mécréants n'adhérant pas à la vérité absolue du catholicisme et à la « raison » civilisatrice de son Église étaient exclus. Ces exclus pouvaient être réintégrés dans le giron de la seule vraie foi par la conversion, d'où un mouvement conséquent, appuyé par Rome, d'activités missionnaires⁷². Pourtant, les récits laissaient

+ + +

69. Madeleine RENAUD, *Marcher sur le chemin de Compostelle*, Sherbrooke, GGC Éditions, 2002, p. 35.

70. Hugues DIONNE, *op. cit.*, p. 284.

71. Jacques CAROUX, « Hors de l'Église point de salut », Pierre RAJOTTE [dir.], *op. cit.*, p. 22-40. Il s'agit de pèlerinages à Jérusalem, à Rome, à Lourdes... Compostelle ne fait pas partie des *loca* sacrés de la première poussée pèlerine.

72. Voir Frédéric LAUGRAND, « Le récit missionnaire entre parole confisquée et parole donnée », Pierre RAJOTTE [dir.], *ibid.*, p. 51-103.

poindre la figure d'un bouc émissaire, d'un forclos, d'un pollueur⁷³ conduisant au déchaînement de représentations haineuses à l'endroit de cet étranger absolu à extérioriser pour que le dedans de la patrie, de la conscience et du moi puisse pleinement se déployer selon la modalité historique d'une religion posée comme transhistorique. À partir de cette première reprise rituelle du pèlerinage – reprise fortement encadrée par les institutions catholiques –, les pèlerins de la seconde moitié du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle visaient à restaurer le théologico-politique et à affirmer le rôle central, voire exclusif, de la dynamique religieuse de l'espace romano-occidental dans l'histoire de l'humanité⁷⁴.

Nous ne trouvons pas de tels excès dans l'ensemble des récits relatant la seconde poussée pèlerine (ces pèlerins n'ont pas été filtrés par une institution et leurs écrits n'ont pas été soumis à la censure idéologico-dogmatique d'une Église fortement contrôlée par le Vatican comme ce fut le cas antérieurement), même si affleure, chez Jean-Marc Labrèche, lorsqu'il visite l'église de Navarette, l'idée d'un fort ressentiment vis-à-vis d'êtres qui ont fait supporter de tels sévices au christ: « Si on ne se sent pas coupable en tant qu'humain d'avoir fait subir de pareilles horreurs au Messie, on se met à en vouloir à ceux qui se sont abattus sur Lui de manière aussi sauvage. On n'ose penser qu'on aurait agi comme les bourreaux du Rédempteur⁷⁵. »

Dans la plupart des récits, un « pollueur » est pourtant bel et bien présent: il s'agit du catholique intégriste dont la guérison nécessiterait, selon Claude Bernier, un traitement psychothérapeutique approprié. Ironie de l'histoire (celle de la re-visitation pérégrine d'un parcours et de légendes millénaires), c'est le héros des pèlerinages antérieurs (pour le moins, celui de la première poussée pèlerine de notre modernité) pourfendant l'infidèle au nom de sa seule vraie foi, « révélant » à la vindicte populaire un bouc émissaire qui se retrouve, à la fin du XX^e siècle et en ce début du XXI^e siècle, dans la posture de l'exclu qui, selon Michel de Certeau, « est toujours relatif à ce qu'il sert ou oblige à redéfinir⁷⁶ ». Cette disqualification semble être l'une

+ + +

73. « Au commencement donc il y eut l'horreur. Extrême, celle qui détruit les possibilités même de tout. Conséquence grecque: le fléau: *loimos* [...]. Le *loimos*, comme symptôme, possède son étologie et le pronostic n'est pas nécessairement mortel. On se trouve en cas de *loimos* impliqué dans un processus de pollution, de quoi l'on peut se tirer par une pratique purificatoire adéquate. La souillure, *miasma*, ne connaît qu'une seule sorte de traitement du point de vue du groupe qui en supporte le poids: l'expulsion immédiate du pollueur. » (J. Louis DURAND, « Formules Attiques du fonder », Marcel DETIENNE [dir], *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 1990, p. 276).

74. Cette stratégie « romaine », dont les pèlerinages ne sont qu'une des parties visibles de l'iceberg, échouera en France avec l'instauration puis la vitalité triomphante de la III^e République alors qu'elle aura un impact opposé sur l'avenir de la société québécoise.

75. Jean-Marc LABRÈCHE, *op. cit.*, p. 82.

76. Michel de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1987, p. 31.

des conditions permettant de s'ouvrir à du religieux et à du spirituel non ethnicisé, non absolutisé (ainsi que nous y invite Paul Tillich). La mise en exclusion de l'intégrisme catholique et de « l'emprise carcérale » d'une certaine conception et organisation de l'Église rend concevables de nouvelles représentations du religieux. Il est alors possible d'accéder à un mode actif du rapport au passé et d'ébaucher un projet de reconfiguration identitaire à partir du spirituel ou du religieux puisant, sans état d'âme, dans les acquis normatifs d'antan (de l'humanisme chrétien, mais aussi des traditions de l'humanisme laïc), des éléments permettant de redonner une forme signifiante au présent.

Le dialogue entre l'incroyable et le manque

La visée de reconfiguration identitaire qu'amorcent les pèlerins de notre corpus s'exprime par des dialogues paradoxaux⁷⁷, auxquels ces scribes-pèlerins convient le lecteur entre l'incroyable, le surgissement fantomatique de l'ancien et le manque, l'état de notre déficit de sens actuel. Louis Marin recommandait d'être attentif « aux déchirures du texte narratif et aux accommodages [...] Aiguisons notre écoute jusqu'à entendre les brefs silences où une voix s'interrompt⁷⁸... ».

Un bel exemple de ce « dit fissuré » nous est fourni par Madeleine Renaud:

Ce matin, dès les premiers pas, je suis éblouie par la magnificence du ciel étoilé. [...] moi, je crois que le vrai miracle, c'est de marcher sur la terre en rejoignant le ciel. À plusieurs reprises, je fige sur place pour admirer cette tapisserie grandiose et je sens monter en moi un sentiment d'exaltation et de reconnaissance pour l'Être qui a inventé la vie mais aussi, un sentiment de grande tristesse pour les êtres qui ne vivent plus qu'en notre mémoire. Leurs gestes de vie se bousculent en moi et je n'y comprends plus rien. Je voudrais crier: j'ai envie de descendre, arrêter le monde! Mais, il me faut chasser cette mélancolie, cette ferveur retombée. La route est devant moi, toute tracée à travers champs et villages⁷⁹.

+ + +

77. Des contradictions internes aux textes que les auteurs ne tentent pas de résoudre.

78. Louis MARIN, *op. cit.*, p. 51. Une voix s'interrompt-elle ou bien, marquant son absence à l'instar d'un tombeau vide, devient-elle éminemment structurante? Louis Marin précise que le sujet d'écriture « trace par une interruption et une absence, la syncope constituante du sujet: celle du présent et celle de la mort, de son présent et de sa mort présente dans l'écriture de soi, le désir de s'écrire » (*ibid.*, p. 65).

79. Madeleine RENAUD, *op. cit.*, p. 111.

Il est bien d'autres exemples de ce «dit fissuré» dans l'ensemble de nos récits, mais l'exemplarité de ce passage tient au fait que Madeleine Renaud, dans le mouvement descriptif de son récit, articule tout au long de sa marche sur la voie vers le lieu «saint», différents espaces référentiels, différentes temporalités. Sans entrer dans une analyse très fine, décrivons schématiquement le tempo de ce passage. La marche sur le chemin est dans un premier temps associée au vrai miracle, à l'exaltation, au bonheur de vivre dans et sur l'unicité d'un «chemin». La bascule s'opère lorsque l'absent est évoqué, celui qui ne parle plus, avec qui le dialogue charnel est interrompu. C'est à partir de cette blessure que Renaud va devoir, ici et maintenant, cheminer sur un sentier couvert de balises toponymiques marquées par du symbolique, pour ne pas errer. Le rite ressuscité (le pèlerinage) et l'imaginaire auquel il s'articule (l'incroyable) lui permettent d'accomplir enfin son travail de deuil (en l'occurrence celui de son époux) et de redonner un sens à sa marche toute terrestre.

En effet, dans ces fissures scripturaires, l'incroyable dialogue avec le manque. Comme nous l'avons déjà mentionné, les récits analysés sont parsemés de légendes, autant de traces et de liens avec l'imaginaire des pèlerins d'autrefois qui hantent les textes. Ces microrécits fabulent en rendant visible l'invisible. Ils constituent le réseau d'indices d'une altérité qui, sur le mode de la fiction, est encore pensable. L'opération posée comme utopique est pourtant jugée indispensable à la survie de l'espoir. Ces segments de récits, traces d'un imaginaire du merveilleux, vont être utilisés comme marqueurs de lieux façonnant ainsi, au présent, l'espace parcouru. Penser sur le chemin signifie un présent extraterritorialisé dialoguant avec un passé dont les traces tangibles (inscrites dans l'espace, la pierre, les chemins et la mémoire) interagissent sur l'imaginaire, ici et maintenant.

Des schèmes christiques, dont l'analyse nécessiterait un développement en soi, voyagent *incognito* dans les récits. Nous venons d'évoquer celui de l'absent structurant – dont l'absence «dé-route» et que le *Chemin* permet partiellement de retrouver – du tombeau vide à partir duquel ont émergé un nouveau langage et une nouvelle voie⁸⁰. Il en est d'autres. Prenons l'exemple de celui qui structure le récit de Claude Bernier. Le passage du statut de marcheur hésitant, prêt à abandonner une aventure qu'il juge

+ + +

⁸⁰. Voir Louis MARIN, «Du corps au texte. Propositions métaphysiques sur l'origine du récit», *Esprit*, n° 432, avril 1973, p. 913-928 (article repris dans *De la représentation*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1994, p. 123-156). Marin reprend en fait l'excellent ouvrage de Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Le Seuil, 1972. Voir également Ludger SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*, Paris, Éditions du Cerf, 1970.

absurde à celui de pèlerin séduit et déterminé, s'effectue à partir de la rencontre jugée *a posteriori* providentielle avec une jeune pèlerine. Comme chez Jean Nabert⁸¹, le Verbe se manifeste par le parcours douloureux d'une de ses incarnations; celui d'un corps, portant les stigmates de ces souffrances «injustifiables», dans ce cas précis celui d'une jeune femme qu'un handicap conduit à interrompre son pèlerinage, mais qui devient pour l'auteur «l'étoile qui guide mes pas⁸²».

Les instants captés du cheminement pèlerin et mis en récit dans la forme singulière du «dit fissuré» ne se laissent pas corseter. En transgression vis-à-vis de dogmes hérités, ils ne peuvent se satisfaire de l'aventure quotidienne dans une société en déficit de symbolisation ne vouant ses membres qu'à un destin biologique, voire accélérant, par désespoir et confrontation avec l'absurde, ce destin⁸³.

En évitant des discours clôturés, c'est-à-dire en ne sacrifiant aucun des pôles de la contradiction, les auteurs respectent la double déconstruction du «sens» qui s'opère dans l'instant pèlerin, mais, par ailleurs, ils posent plus ou moins consciemment la nécessité d'une refondation signifiante. Pour que ce montage scripturaire visant à produire de «l'Autre», dans un présent cheminant sur le Chemin, soit réellement opérant pour l'Église catholique, c'est-à-dire qu'il débouche sur un retour au bercail de ses enfants «prodiges» et égarés, il «faudrait» que les auteurs évacuent leurs doutes et leurs répulsions vis-à-vis de cette institution et de son histoire. Or, ces derniers vivent plus ou moins consciemment l'absence de Dieu comme un manque, rappelant les espérances qui ont marqué leur enfance et qui se raniment en eux durant la marche rituelle. L'opération qui vise à établir, par la marche pèlerine, un pont entre les vivants et les morts est fragile, délicate et instable. Hugues Dionne parle d'une «déchirure» irréductible inscrite dans l'existence humaine. Impossible de ressusciter un mort (individu ou institution), mais impossible également de ne pas être inséré dans un maillage symbolique permettant à moindre coup anxiogène d'élaborer une

+ + +

81. Deux ouvrages forment une bonne introduction à l'œuvre de Nabert: Paul NAULIN, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Éditions Montaigne, 1963; Philippe CAPELLE [dir.], *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

82. Claude BERNIER, *Mes 2000 kilomètres sur les sentiers de Saint-Jacques-de-Compostelle*, Lac-Beauport, Arion, 2002, p. 48.

83. Les instants «contradictoires» dans les textes convoquent également une *urgence clandestine*, tapie dans la fissure, qui met l'Institution sur la touche et critique notre présent historique. Chez Bernard HOULE (*op. cit.*, p. 135) et chez Serge CANTIN (*op. cit.*, p. 116), cette «urgence» – qui reste impensée dans le sillage de ce que ces auteurs appellent «notre hypocrisie sociale» – est associée au taux élevé de suicide chez les jeunes Québécois ainsi qu'aux violences faites aux femmes.

identité s'amarrant à « un espace d'expérience » et débouchant sur « un horizon d'attente⁸⁴ ».

La modernité stérilisant le symbolique

D'écriture en écriture, la mort rôde et pas seulement celle qui s'accouple à notre finitude. C'est en rupture avec cette mort martelée que se dessine une reconfiguration identitaire puisant, selon un mode le plus souvent inconscient, les éléments de son actualisation (les schèmes christiques parcourant incognito ces récits) dans la boîte à outils symboliques du christianisme. La mort de la forme historique d'un magistère ne correspond donc pas à l'exil d'une quête de sens s'exprimant sous une forme religieuse ou laïque que les pèlerins visent à redéployer pour répondre au déficit symbolique de notre présent.

Avec cette rupture nous ne sommes plus tout à fait dans le cas de figure, si bien décrit par Michel de Certeau dans *La fable mystique* et qui pourrait, sans anachronisme abusif, s'appliquer à certains aspects de la « haute modernité » québécoise redécouvrant sur un mode nostalgique le rôle structurant du religieux :

Une tradition s'éloigne: elle se mue en un passé... Les garanties qu'ils « tenaient » en les recevant des générations précédentes se désagrègent, les laissant seuls, sans biens hérités et sans assurances sur l'avenir, réduits à ce présent qui désormais est marié avec la mort. Le présent n'est donc pas le lieu dangereux que des sécurités sur l'avenir et des acquêts du passé leur permettraient d'oublier. Au contraire, il est la scène exigüe sur laquelle se joue leur fin, écrite dans les faits (une loi de l'histoire) et sur laquelle se réduit la possibilité d'un commencement autre (une foi en un monde différent). Ils n'ont plus pour présent qu'un exil⁸⁵.

Ce déficit de sens nous acculant à un « présentisme⁸⁶ » est également attribuable à un état de société qui n'a pas su ni pu tenir ses promesses de « rédemption » laïque. Il n'est donc pas seulement imputable à

+ + +

84. Attribuées communément à Paul Ricoeur, ces notions-guides, comme le rappelle cet auteur, ont d'abord été utilisées par Reinhart KOSELLECK qui reconnaissait, en les opérationnalisant dans ses analyses historiques novatrices, sa dette vis-à-vis de saint Augustin (*Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990).

85. Michel de CERTEAU, *La fable mystique*, p. 41.

86. Voir, sur cette « notion-guide », François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

une tradition qui s'éloigne. Le transit du croire, du religieux au politique, ne s'est pas effectué sans perte même si, dans le cas du Québec, il s'est fondé « tranquillement ». Ces manques sont clairement désignés par nos scribes-pèlerins.

En réponse à ce « présentisme » anxiogène qui nous confronte sans pare-feu symbolique au chaos, la tentation mystique est présente dans les récits articulant à la recherche d'un nouveau socle référentiel un sentiment de perte, une conscience aiguë de manques et de défections. Mais la voie du dialogue interreligieux et interculturel – qui se situe en rupture avec la conception catholique traditionnelle d'une source religieuse exclusive de salut – domine pour esquisser un horizon à nos sociétés en manque de rapport vivant avec leur passé et en déficit de symbolisation. Une tradition s'éloigne... mais elle peut être revisitée – notamment par le pèlerinage – tout en tenant compte de ses outrances, de ses dérives mortifères et sectaires. Il s'agit là d'un rapport vivant à la tradition. Le mort ne saisit plus le vivant, mais, pour mieux vivre, le vivant interroge le mort en faisant le tri pour dégager les acquis essentiels qu'à travers l'histoire, il nous lègue et qui sont valables pour l'espèce humaine, non plus uniquement pour une ethnie. Pour les pèlerins croyants de ce corpus, le catholicisme est vécu comme la voie privilégiée, du fait de leur histoire, de l'accès au salut parmi d'autres voies qui ne sont plus déconsidérées.

Ce que nous disent les récits est que l'extériorité du spirituel ou du religieux est une dimension constitutive essentielle de la mise en forme d'une société assurant à ses membres, sur le plan existentiel, un moindre coût anxiogène. Mais cette extériorité « instituante » peut être captée par une institution religieuse qui se pose comme source unique du sens (la rupture vis-à-vis de cette captation est constamment réaffirmée). Sur un autre versant, elle peut être menacée par la mise en place d'un pragmatisme libéral se disant « civilisateur » qui s'exprime dans notre « haute modernité » et dont nos récits soulignent, en contre-chant, la logique essentiellement prédatrice débouchant sur une désertification du sens.

LES INSTITUTIONS DU « CROIRE » SOLLICITÉES PAR L'ÉMERGENCE D'UN NOUVEL IMAGINAIRE

Nous n'avons pas voulu, dans cette courte analyse, rationaliser ou substantier l'expérience d'un rite que nous livrent les récits de pèlerins québécois. Les données sur lesquelles s'est portée notre réflexion résultent d'un acte qui porte le sceau d'une quête. Cet acte, il faut le comprendre avec Jean Nabert, dont l'œuvre a fortement influencé Paul Ricœur, comme un

défi pour vivre à la hauteur de l'humain. Défi marqué par l'expérience d'une double négativité que le marcheur, devenant pèlerin et parcourant un espace balisé, explore selon des gammes très bariolées de référence, sans s'arrêter.

Dans ses pas, le pèlerin sollicite l'absent qui, de foulée en foulée, se glisse dans sa conscience sous la forme de l'incroyable. De cet espace patrimonial d'un vieux continent originel – constitué pour partie de reliquats de routes romaines, de sentiers et de monuments marqués par le catholicisme, résultant de l'activité fourmilrière et inspirée d'hommes du passé –, suinte, par cet exercice rituel accompli au présent, un imaginaire revisité qui réinscrit les pèlerins québécois dans une filiation, fût-elle vague, indisciplinée, baroque ou paradoxale. L'analyse des récits-méditations de nos passants de surface nous fait accéder à une activité pratique et symbolique dans et sur l'espace. Méditations et marche entrelacées forment couple. Durant cette activité rituelle, le corps et l'esprit sont mobilisés. L'un et l'autre sont enrôlés dans une marche vers un « on ne sait quoi » qui se manifeste tantôt par un sentiment de plénitude, d'exaltation (ce sentiment océanique dont nous parle Romain Rolland), tantôt par un sentiment d'incomplétude et de quête.

Ce qu'il faut retenir comme effet de la réactivation pratique du rituel vers Saint-Jacques-de-Compostelle est la réhabilitation-reconfiguration bâtie parfois de façon très singulière⁸⁷ – articulée aux manques que les pèlerins identifient dans leur quotidienneté – de valeurs judéo-chrétiennes; sans être les seules valeurs éthiques positives reconnues dans ces récits, celles-ci sont métissées quelquefois avec d'autres jaillissements religieux et d'autres sources de sagesse. Les critiques vis-à-vis d'une institution (dans sa version cléric-conservatrice) qui les a transmises et formatées et le constat de l'affaiblissement ou de l'épuisement mobilisateur de la voix d'une religion instituée ne remettent pas en cause la nécessité existentielle de se façonner « corps et âme » à partir d'une spiritualité, qui peut s'amarrer à du religieux ou à une sagesse sans Dieu, rendant inappréciable le bref laps de temps qu'il nous est donné de vivre. À l'instar de Paul Ricœur, nos scribes-pèlerins posent que, « contrairement à la tradition du Cogito et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous

+ + +

87. L'un des paradoxes – et non des moindres – découle de la double nécessité exprimée par ces scribes-pèlerins de se redonner des références identitaires dans un contexte sociétal pluriculturel et de les articuler (pour respecter les récits, il faudrait parler ici d'écartèlement) à une exigence plus universelle. Sur ce point, voir la lecture que fait Gregory BAUM de l'œuvre de Paul Tillich et, notamment, du refus de Tillich d'opposer mythe d'origine et mythe d'exigence, dans *Le nationalisme. Perspectives éthique et religieuse*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1998.

ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture⁸⁸... ».

Passant de l'existential au sociétal, ce processus qui conduit à un «détour» par la culture consistant à revisiter une mémoire pour engendrer un imaginaire, fut-il «bricolé⁸⁹», tend à désigner le «croire» (une altérité «instituyente») comme une dimension constitutive de la mise en œuvre de toute société humaine. Rappelons ce qu'écrivait Fernand Dumont, évoquant une mise en garde d'Alexis de Tocqueville, en conclusion de la *Genèse de la société québécoise*:

Ou bien l'individu se réfugie dans l'enclos de la vie privée et, croyant ainsi jouir de sa liberté, il abandonne aux pouvoirs anonymes le soin de déchiffrer l'histoire. Ou bien il décide de contribuer à l'édification d'une référence habitable autrement que dans les coutumes devenues insuffisantes. Alors il devient [...] le citoyen d'un pays, le responsable d'une histoire, le participant à un imaginaire collectif⁹⁰.

Mais pour que ce nouvel imaginaire (libérant un horizon d'attente), qui n'est pas celui de l'immédiateté, se déploie pleinement, encore faut-il que les institutions, visant à ancrer les valeurs humanistes, s'y montrent réceptives et en actualisent une forme socioculturelle. Nous abordons là un axe interrogatif – qui déborde l'analyse de ces récits – que formule avec puissance (tout en rappelant la contingence du devenir) Marcel Gauchet, qui fait notamment référence aux valeurs humanistes de la tradition judéo-chrétienne et au savoir-faire mémoriel de l'Église:

Ce n'est pas aux institutions religieuses seules de travailler à sauver le sens de l'humanité de l'homme qui s'efface, mais elles [...] ne pourront y apporter un concours efficace qu'en nouant des alliances avec des esprits qui ne partagent pas leurs espérances dans l'autre monde, mais dont les exigences en ce monde recourent les leurs⁹¹.

+ + +

88. Paul RICŒUR, «La fonction herméneutique de la distanciation», *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 105.

89. Répondant au déni culturel, à l'érosion de tout collectif viable du «présentisme» ambiant et aux défis de la haute modernité qui a opérationnalisé la critique des valeurs faite par les «maîtres du soupçon» (selon l'expression de Paul Ricœur).

90. Fernand DUMONT, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 352.

91. Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, p. 249.