

Université de Montréal

Étude sur le châtimeⁿt corporel des enfants chez les protestants conservateurs
francophones du Québec. Conflit entre loi séculière et loi divine ?

Par

Adriana Pacheco Espino Barros

École de criminologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph.D en criminologie

© Adriana Pacheco Espino Barros, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
Étude sur le châtement corporel des enfants chez les protestants conservateurs
francophones du Québec. Conflit entre loi séculière et loi divine ?

Présentée par :
Adriana Pacheco Espino Barros

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Pierre Landreville
Président rapporteur

Dianne Casoni
Directrice de recherche

Jean-Guy Vaillancourt
Membre du jury

Patricia Mercader
Examinatrice externe

Pierre Landreville
Représentant du doyen de la FES

Résumé

La recherche présentée ici porte sur la manière dont les protestants conservateurs francophones du Québec évaluent la compatibilité entre leurs croyances religieuses et les lois qui limitent le recours au châtement corporel à l'égard des enfants. Plus précisément, elle s'intéresse à la façon dont ils résolvent les conflits éventuels entre leurs croyances puisées dans la Bible et ces lois. En ce sens, la Bible prescrit dans plusieurs de ses versets, notamment dans le proverbe 22 :15, d'utiliser le châtement corporel comme moyen pour chasser une inclination au mal qui serait innée chez les enfants et d'effectuer ce châtement à l'aide d'une verge. De ce fait, de nombreux protestants conservateurs emploient des objets (cuillers en bois, bâtons, baguettes) pour administrer ce châtement à leurs enfants. Or, ces pratiques entrent en contradiction avec l'article 43 du *Code criminel* du Canada qui limite et encadre le recours au châtement corporel et avec la *Loi sur la protection de la jeunesse* du Québec qui protège les enfants contre des traitements pouvant s'apparenter à de la maltraitance et qui risquent de compromettre leur développement.

La méthodologie utilisée est une méthodologie qualitative mixte basée d'abord sur une série d'observations non participantes *in situ* à des services religieux et des ateliers d'enseignement doctrinal dans quatre congrégations protestantes conservatrices (deux Églises évangéliques, une Église pentecôtiste et une Église baptiste) suivie d'une série d'entretiens auprès de trente-neuf protestants conservateurs québécois francophones appartenant à ces congrégations. Ce matériel a été complété par une analyse documentaire des écrits produits par ces groupes et des écrits d'autres organisations conservatrices consultés par ces groupes.

L'analyse des données a permis de dégager chez les protestants conservateurs à l'étude trois différentes attitudes face à l'incompatibilité entre leurs préceptes religieux et les lois séculières : une attitude de conciliation qui se traduit par un effort d'accommodement de ces préceptes à la loi ; une attitude d'omission face à la loi séculière où l'individu opte pour une désobéissance passive de la loi ; et une attitude contestataire face aux autorités où la désobéissance aux lois est envisagée comme une forme de militance. Nous examinons les éléments qui influencent ces différents positionnements face aux lois.

En plus de répondre aux objectifs visés, la présente recherche constitue une étude approfondie du discours des protestants conservateurs québécois francophones sur le châtement corporel des enfants et de leurs pratiques.

Mots-clés : Châtiment corporel, punition corporelle, discipline des enfants, protestants conservateurs, fondamentalisme, article 43 du *Code criminel* du Canada, droits des enfants, discours sur le châtement corporel.

Abstract

The goal of this research is to study how French-speaking conservative protestants from Quebec evaluate the compatibility between their religious beliefs and the laws and regulations limiting corporal punishment of children. The specific issue is how they resolve eventual conflicts between their beliefs derived from the Bible and the legal framework. Several verses from the Bible, in particular Proverbs 22:15, prescribe corporal punishment with a rod in order “to drive it far from him” a supposedly innate child’s inclination to evil. Hence, many members of conservative Protestant groups use objects (wooden spoons, sticks, rods) to inflict corporal punishment to their children. This practice puts them in contravention of article 43 of the *Canadian Criminal Code*, which limits and frames the use of physical punishment, as well as with Quebec’s *Youth Protection Act*, that protects children from mistreatment, or whose security or development is or may be in danger.

The study applies a hybrid qualitative methodology based on a series of non-participant observations *in situ* of the religious services and doctrinal workshops at four conservative protestant congregations (two Evangelical churches, a Pentecostal one and a Baptist one) and interviews with 39 French-speaking members of such congregations from Quebec. Observations and interviews were supplemented with documentary analysis of material written or consulted by these groups.

From the analysis of the data, we derived three different attitudes of the protestant groups considered in the study when contradiction arises between religious doctrine and the law: conciliation, with an effort to accommodate religious beliefs to the precepts of

the law; omission, which results in a passive disobedience of the law, and a challenging attitude *vis-à-vis* the authorities where disobedience to the laws is considered a form of militancy. Different elements are taken into consideration in the decision-making process that leads to the different attitudes.

In addition to its original goals, the research constitutes a detailed description of the doctrine of corporal punishment of children by conservative protestant French-speaking congregations from Quebec and several examples of its practices.

Keywords: Physical punishment, physical discipline, children's discipline, conservative Protestantism, Fundamentalism, article 43 of the Canadian *Criminal Code*, Children's rights, physical punishment doctrine.

Resumen

El objetivo de la presente investigación es estudiar la forma en que los protestantes conservadores francófonos de Quebec, Canadá, evalúan la compatibilidad entre sus creencias religiosas y las leyes que limitan el uso del castigo corporal a los niños. Más en particular, el tema de interés es la forma en que dichos grupos resuelven los conflictos eventuales entre sus creencias derivadas de la Biblia y dichas leyes. En tal sentido, la Biblia prescribe en varios de sus versículos, principalmente Proverbios 22:15, el uso del castigo corporal como medio para alejar la inclinación al mal que en los niños sería innata, y efectuar dicho castigo con una vara. Por ello, numerosos protestantes conservadores emplean objetos (cucharas de madera, bastones, varas) para castigar a sus hijos. Sin embargo, dichas prácticas constituyen una infracción del artículo 43 del Código criminal de Canadá, que limita y enmarca el recurso al castigo corporal, y de la Ley sobre la protección de la infancia de Quebec, que protege a los menores contra tratamiento que pueda constituir maltrato o que ponga en riesgo su desarrollo.

La investigación utiliza una metodología cualitativa mixta basada en primera instancia en una serie de observaciones no participantes *in situ* de servicios religiosos y talleres de enseñanza doctrinal en cuatro congregaciones protestantes conservadoras (dos Iglesias evangélicas, una Iglesia pentecostal y una Iglesia bautista) además de entrevistas con 39 protestantes conservadores quebequenses francófonos miembros de las citadas

congregaciones. El material se completó con el análisis documental de escritos generados por dichos grupos o por organizaciones conservadoras que dichos grupos consultan.

El análisis de los datos permitió definir, en los protestantes conservadores estudiados, tres posiciones frente a la incompatibilidad de sus preceptos religiosos y las leyes seculares: la conciliación, que lleva a buscar la compatibilidad entre sus preceptos religiosos y la ley; la omisión, que conduce a la desobediencia pasiva de la ley, y una actitud contestataria ante las autoridades en la que la desobediencia de la ley se percibe como una forma de militancia. Se analizan también los diversos elementos del proceso de decisiones que conlleva a estas diferentes posiciones.

Además de sus objetivos originales, la investigación permitió la descripción detallada del discurso de los protestantes conservadores francófonos quebequenses en cuanto al castigo corporal de los niños e ilustrar algunas de sus prácticas.

Palabras clave: Castigo corporal, disciplina de la infancia, protestantes conservadores, fundamentalismo, artículo 43 del Código criminal de Canadá, derechos de la infancia, discurso sobre el castigo corporal.

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Resumen	v
Remerciements	x
Chapitre 1. Introduction	1
<i>Problématique de recherche et objet d'étude</i>	1
<i>Précisions terminologiques</i>	5
<i>Les versets bibliques sur le châtiment corporel</i>	9
<i>Cadre juridique</i>	11
<i>Objectifs de la recherche</i>	13
<i>Cadre théorique</i>	14
<i>Limites de la recherche</i>	27
<i>Présentation de la thèse</i>	29
Chapitre 2. Recension d'écrits	31
<i>Christianisme et châtiment corporel</i>	31
<i>Le discours contemporain des protestants conservateurs étatsuniens</i>	52
<i>Les études sur le châtiment corporel des enfants en milieu conservateur</i>	59
<i>Le protestantisme conservateur francophone au Québec</i>	62
Chapitre 3. Méthodologie et démarche	75
<i>Méthodologie</i>	75
<i>Immersion dans le terrain</i>	85
Chapitre 4. Description des Églises participantes	97
<i>Église évangélique Alpha</i>	97
<i>Église évangélique Bêta</i>	106
<i>Église pentecôtiste Gamma</i>	113
<i>Église baptiste Delta</i>	120
<i>Points communs et différences</i>	127
Chapitre 5. Analyse des représentations fondamentales	134
<i>La représentation de Dieu et de la loi divine</i>	135
<i>La représentation de la société</i>	147
<i>Nuances et différences dans la vision du monde partagée</i>	156

<i>Une vision clivée du monde.....</i>	<i>170</i>
Chapitre 6. Analyse des représentations du châtimeⁿt corporel.....	173
<i>La représentation de l'enfant.....</i>	<i>174</i>
<i>L'administration du châtimeⁿt corporel.....</i>	<i>185</i>
<i>Variations de l'attitude face au châtimeⁿt corporel.....</i>	<i>196</i>
Chapitre 7. Conflit entre loi séculière et loi divine : analyse des points de vue des participants.....	208
<i>L'évaluation de la compatibilité des lois séculières avec la loi divine.....</i>	<i>209</i>
<i>La représentation de la Direction de la protection de la jeunesse.....</i>	<i>239</i>
<i>La représentation de la loi séculière.....</i>	<i>245</i>
<i>L'orientation des congrégations par rapport au monde séculier.....</i>	<i>250</i>
<i>Le positionnement par rapport à la loi.....</i>	<i>255</i>
Discussion et conclusions.....	259
<i>Constats.....</i>	<i>259</i>
<i>Discussion.....</i>	<i>266</i>
Références.....	274

Liste des tableaux et figures

Tableau 1. Caractéristiques de l'échantillon	82
Tableau 2. Caractéristiques principales des Églises à l'étude	126
Figure 1. Processus décisionnel des interviewés pour décider de la compatibilité des lois relatives au châtement corporel avec la Bible	237

Remerciements

La présente thèse en est l'aboutissement d'une longue démarche commencée en 1999, lorsque j'ai demandé à être admise au Certificat en criminologie à la Faculté de l'éducation permanente de l'Université de Montréal. Sur cette longue route, plusieurs personnes m'ont soutenue de différentes façons et je tiens à les remercier.

Je voudrais en premier remercier Dianne Casoni, ma directrice de thèse, qui m'a fait profiter de son expérience et de ses conseils tout au long de la présente recherche et qui m'a porté un soutien qui allait toujours plus loin que ce à quoi sa tâche l'obligeait. Aussi, elle a fait preuve d'une grande patience : il n'est pas aisé de travailler avec une personne aussi têtue et aussi lente au travail que moi.

Ensuite, je tiens à remercier l'Université de Montréal en tant qu'institution pour m'avoir accueillie, mais aussi comme ensemble de personnes qui m'ont épaulée, souvent sans me connaître. Un grand merci au fonctionnaire, dont j'ignore le nom, qui m'a admise au certificat ; puis, à celui qui a jugé, plus tard, que je pouvais être admise au baccalauréat en criminologie ; enfin, à celui qui a promu mon passage direct au doctorat. Bref, à toutes ces personnes qui en faisant leur travail quotidien m'ont aidée. Dans le même sens, je remercie tous les professeurs qui ont partagé leurs connaissances avec moi au cours de ces dix années ; ils sont trop nombreux pour les mentionner ici.

Évidemment, cette thèse n'aurait pas existé sans la collaboration de ceux qui ont pris part à ma recherche. Je tiens donc à remercier les pasteurs des quatre congrégations à l'étude, qui ont accepté de m'ouvrir la porte de leurs Églises malgré la méfiance que mon projet pouvait susciter, ainsi que les membres de ces congrégations qui ont participé aux entretiens.

Enfin, je tiens à remercier mes proches. D'abord, Vanessa Franco, ma fille, qui m'a encouragée à m'inscrire au Certificat en criminologie ; sans son insistance, je n'aurais jamais entrepris des études universitaires à 40 ans, d'autant plus qu'il s'agissait d'études qui étaient très loin du domaine dans lequel j'avais toujours travaillé. Je ne me suis jamais repentie d'avoir suivi ses conseils. Enfin, je tiens à remercier mon conjoint, Jesús Miguel Lopez, qui m'a soutenu tout au long de ce parcours et à qui cette thèse est dédiée.

Chapitre 1. Introduction

Problématique de recherche et objet d'étude

Le châtiment corporel des enfants semble être une pratique aussi vieille que l'humanité. Dans différents lieux et époques, des adultes ont fait usage de la force physique envers des enfants pour des raisons diverses, notamment pédagogiques et religieuses. C'est ainsi qu'en Occident différentes Églises chrétiennes ont joué un rôle essentiel, à partir du Moyen Âge, dans l'institutionnalisation¹ de cette pratique, la faisant apparaître comme indispensable non seulement pour éduquer les enfants, mais aussi — et surtout — pour assurer leur salut. Cette institutionnalisation a été possible grâce à un discours religieux qui légitimait l'usage du châtiment corporel qui s'est imposé dans l'imaginaire collectif et qui a prévalu pendant longtemps dans les sociétés occidentales.

L'évolution des mentalités a conduit, graduellement, à la substitution du châtiment corporel au profit de mesures disciplinaires moins contraignantes par des larges segments de la population tant en Europe comme en Amérique du Nord, le châtiment corporel étant de plus en plus perçu par eux comme nuisible au développement de l'enfant. En parallèle, sont apparues des lois qui limitent l'usage de la force contre les enfants, pénalisant les formes plus violentes de châtiment corporel et le recours excessif à cette mesure et, dans plusieurs pays, qui interdisent cette pratique.

Malgré cet encadrement légal qui a réduit considérablement le recours au châtiment corporel, il demeure encore fortement ancré dans certaines communautés chrétiennes, dont les groupes protestants conservateurs, qui privilégient ce type de châtiment afin de contrer chez l'enfant ce qu'ils considèrent comme un penchant inné au mal qui serait associé à l'influence de Satan (Ellison et Sherkat, 1993 ; Bartkowski, 1995 ; Ellison, Bartkowski et Segal, 1996). De surcroît, en vertu d'une interprétation assez littérale de la Bible, qui prescrit dans plusieurs de ses versets d'utiliser une verge lors des punitions corporelles, bon nombre de protestants conservateurs se servent d'objets tels que des bâtons pour administrer

¹ Nous employons le concept d'institutionnalisation selon sa définition par Berger et Luckmann (1966). Pour ces auteurs, l'institutionnalisation est l'établissement de modèles prédéfinis de conduite pour fonctionner dans la vie quotidienne. Elle comporte une typification d'actions, de rôles et de situations sociales qui, en s'accumulant, constituent un stock de connaissances servant à orienter la conduite des êtres humains dans des directions précises et à réprimer les conduites non conformes (Berger et Luckmann, 1966 : 80).

ces punitions, ce qui provoque souvent des lésions chez les enfants (Bartkowski, 1995 ; Ellison, 1996).

Ces interprétations de la Bible par des protestants conservateurs ont donné lieu, depuis quelques années, à de nombreuses mises en accusation criminelle ou encore à des procédures juridiques en vertu de lois de protection de l'enfant aux États-Unis, berceau du protestantisme conservateur, mais aussi au Canada. Essentiellement, ce qui est reproché aux individus qui adoptent ces préceptes est d'abuser du recours au châtement corporel, au point où les punitions puissent s'apparenter à des sévices physiques qui compromettent la sécurité ou le développement de leurs enfants. Par ailleurs, il arrive que certains groupes protestants conservateurs prescrivent formellement à leurs membres d'administrer les châtements corporels en se servant des objets et les incitent à défier les lois qui limitent le recours au châtement corporel, comme ce fut le cas au Québec, au cours des années 1980, de l'Église baptiste de Windsor, congrégation où tous les enfants étaient battus avec des bâtons, y compris les nourrissons (Pacheco et Casoni, 2009), ou plus récemment, en 2001, en Aylmer, Ontario, où des enfants étaient battus avec des bâtons et des chaînes sous les recommandations du pasteur d'une Église protestante conservatrice (Depatie, 2005).

La transgression de la loi par ces protestants conservateurs est assez paradoxale. En effet, en raison aussi de leurs préceptes bibliques, les protestants conservateurs sont tenus d'obéir aux lois même s'ils les considèrent injustes et de respecter les autorités gouvernementales même quant ils les jugent illégitimes. De ce fait, il s'agit d'une population parmi laquelle la commission de crimes est peu fréquente, comme suggèrent les résultats de plusieurs recherches qui ont tenté de mesurer l'effet anticriminogène de la pratique religieuse aux États-Unis (Hirshi et Stark, 1969 ; Johnson *et al.*, 2001 ; Heaton, 2006). Il est donc étonnant que ces individus commettent des actes qui constituent, en principe, une désobéissance aux commandements de la Bible.

En ce sens, les protestants conservateurs qui ont transgressé les lois qui limitent le châtement corporel justifient leurs comportements arguant qu'ils sont tenus d'obéir aux lois séculières *tant* qu'elles n'entrent pas en contradiction avec les principes fondamentaux de la Bible, texte considéré par eux comme une loi divine² ; en cas d'incompatibilité, ils considèrent que la Bible a préséance sur toute loi séculière, car elle véhicule la volonté de Dieu et

² La notion théologique de « loi divine » a deux significations : 1) loi non écrite imposée par Dieu aux êtres humains ; 2) loi supposée avoir été dictée par Dieu, qui aurait révélé sa volonté à ses prophètes (De la Rosa, 1999). Dans le cas des protestants conservateurs, ils emploient cette notion dans le deuxième sens.

qu'ils doivent en conséquence l'obéir même si cela implique de faire des entorses aux lois séculières. Leur argumentation, par ailleurs, est similaire à celle des protestants conservateurs ayant commis des actes criminels très graves tels que des incendies criminels dans des cliniques pratiquant l'avortement ou des violences contre des médecins qui y travaillaient. Or, ce type de crimes, commis par des membres de mouvements protestants conservateurs radicaux tels qu'Army of God ou Defensive Action sont extrêmement rares (Muldoon, 1991, Ben Barka, 1998, Juergensmayer, 2000). Par contre, de nombreux chercheurs qui se sont intéressés au châtement corporel des enfants en milieu protestant conservateur ont mis en exergue le fait que les protestants conservateurs ont recours à cette pratique très fréquemment et souvent avec une intensité accrue dans le châtement³.

Cela ne veut pas dire qu'en raison de leur orientation religieuse tous les protestants conservateurs administrent des punitions corporelles excessives ou soient prêts à défier la loi séculière ; encore moins que toutes les Églises protestantes conservatrices prônent la désobéissance aux lois. Comme certains chercheurs ont avancé, notamment Ammerman (1991) et Ellison et Sherkat (1993), bien que les protestants conservateurs aient en général une attitude très favorable au châtement corporel, il existe des différences parmi eux dans leurs points de vue par rapport à ce sujet et dans leurs pratiques. Toutefois, il s'agit d'une question qui mérite d'être étudiée compte tenu de l'expansion du protestantisme conservateur au Canada et plus spécifiquement au Québec depuis les années 1970, où il n'a cessé de se répandre tant dans la population de langue anglaise comme dans celle de langue française, sans oublier sa forte percée au sein des communautés immigrantes⁴. D'après le recensement de 1991, presque deux millions de personnes au Québec ont déclaré appartenir à des congrégations protestantes conservatrices (Statistique Canada, 1991) ; à la fin des années 1999, les Églises pentecôtistes étaient les congrégations qui montraient la plus forte croissance dans la province (Lougheed, 1999a), et en 2006, l'Église baptiste est devenue la troisième Église protestante en importance au Québec (Castel, 2006).

³ Parmi les nombreuses recherches qui ont conclu à ce recours accru au châtement corporel par des protestants conservateurs figurent notamment celles de Grasmick *et al.* (1991, 1992), Ellison et Sherkat (1993), Bartkowski (1995), Ellison (1996), (Ellison *et al.* (1996), Danso *et al.* (1997) et Wilcox (1998).

⁴ Un phénomène assez étonnant est qu'au Québec le protestantisme conservateur s'est répandu davantage au sein de la population francophone, de tradition catholique, que de celle anglophone, de tradition protestante libérale (Smith, 1999). Le même phénomène s'est reproduit chez les communautés immigrantes, où il s'est surtout répandu dans les communautés haïtienne et latino-américaine, de tradition catholique aussi.

Malgré l'augmentation des groupes protestants conservateurs au Canada, très peu de chercheurs canadiens se sont penchés sur le phénomène de la punition corporelle abusive dans un contexte d'obéissance à des préceptes bibliques. Aux États-Unis, par contre, un bon nombre de recherches portent sur ce sujet. Or, les différences culturelles par rapport aux États-Unis, surtout dans le cas du Québec, exigent d'analyser cette problématique dans le contexte local ; d'autant plus que l'histoire du protestantisme conservateur au Québec n'est pas la même qu'aux États-Unis, où il a été associé, dès ses débuts, à différentes formes d'activisme (Carbonnier, 1990 ; Ammerman, 1991 ; Fath, 2004).

Les recherches étatsuniennes sur les pratiques punitives des protestants conservateurs portent essentiellement sur deux volets : l'ampleur du phénomène et les facteurs liés à leur attitude favorable au châtiment corporel. Cependant, elles n'abordent pas le fait que plusieurs lois pénalisent l'usage abusif de la punition corporelle, ce qui peut constituer un élément important dans la prise de décision, chez les protestants conservateurs, de s'adonner ou non à cette pratique. Notre recherche s'intéresse à cet aspect, notamment en raison des clarifications récentes de la Cour Suprême du Canada concernant l'article 43 du *Code criminel* qui autorise les parents et les instituteurs à utiliser la force physique envers les enfants tant que cette utilisation demeure « raisonnable ». En effet, le 30 janvier 2004, après un long différend ayant opposé des groupes protestants conservateurs aux services de la protection de l'enfance de l'Ontario, la Cour Suprême a énoncé les limites de ce qui constitue un châtiment raisonnable, interdisant, entre autres, l'utilisation d'objets pour frapper les enfants⁵. Cette interdiction, qui va à l'encontre de la prescription biblique de frapper les enfants avec une verge, peut diminuer la commission de ce type d'actes par des protestants conservateurs, mais pourrait aussi entraîner une désobéissance systématique à la loi de la part des ceux qui font une interprétation trop littérale de la Bible.

La transgression de la loi motivée par des questions religieuses est une problématique très complexe qui peut être abordée de différentes façons. Dans la recherche ici présentée, nous nous intéressons à la manière dont les protestants conservateurs québécois francophones évaluent la compatibilité des lois qui encadrent les pratiques punitives parentales au Québec avec leurs préceptes religieux puisés dans la Bible, ainsi qu'à leurs choix par rapport à la manière de résoudre une éventuelle incompatibilité entre ces préceptes et la loi.

⁵ Les détails du différend opposant des protestants conservateurs à la Children Aid Society figurent dans notre recension d'écrits, au chapitre 2, dans la dernière section.

Plus spécifiquement, notre objectif est de mieux comprendre la façon dont ces individus vivent l'incompatibilité entre ces lois et leurs préceptes religieux afin de déceler les éléments qui influencent leur processus décisionnel en ce qui concerne le choix de transgresser la loi séculière quand elle entre en conflit avec leurs croyances religieuses.

Pour y parvenir, nous avons conduit la présente recherche auprès de quatre congrégations protestantes conservatrices québécoises francophones (deux Églises évangéliques, une Église pentecôtiste et une Église baptiste). Nous nous sommes servie d'une méthodologie qualitative mixte basée, dans un premier temps, sur des observations non participantes à des services religieux et à des ateliers de formation doctrinale ; dans un second temps, nous avons réalisé des entretiens semi directifs auprès de 39 membres de ces congrégations. Ce matériel a été complété par une analyse des écrits produits par ces congrégations et des écrits consultés par ses membres produits par diverses organisations protestantes conservatrices.

Avant d'énoncer les objectifs spécifiques de la présente recherche et le cadre théorique qui l'a orientée, nous précisons ce que nous entendons par châtiment corporel, ainsi que les termes protestantisme conservateur et protestants conservateurs qui, utilisés en théologie et en général en recherche, ne sont pas employés couramment ; nous présenterons aussi les versets bibliques qui sont à la base des pratiques punitives des protestants conservateurs et nous spécifierons le cadre législatif qui limite le recours à la punition corporelle au Québec.

Précisions terminologiques

Châtiment corporel

Dans la présente recherche, le terme « châtiment corporel » sera utilisé d'après la définition donnée par les Nations Unies dans le document *Observations générales n° 8 du Comité des droits de l'enfant des Nations Unies sur le droit de l'enfant à une protection contre le châtiment corporel et les autres formes cruelles de châtiments* (Nations Unies, 2 juin 2006) :

Tout châtiment dans lequel la force physique est employée avec l'intention de causer un certain degré de douleur ou de gêne, même légère. Le plus souvent, cela consiste à frapper (« corriger », « gifler », « fesser ») un enfant de la main ou avec un objet : fouet, bâton, ceinture, soulier, cuiller de bois, etc. Mais cela peut aussi consister, par exemple, à lui donner des coups de pied, à le secouer ou à le jeter par terre, à le griffer, à le pincer, à le mordre, à lui tirer les cheveux ou à le frapper sur les oreilles, à l'obliger à rester dans une position inconfortable, à le brûler, à l'ébouillanter, à lui faire ingérer de force telle ou telle chose (par exemple en lui lavant la bouche au savon ou en le forçant à avaler des piments rouges).

Nous utiliserons aussi comme synonyme de châtement corporel le terme « punition corporelle ». Il est important de mentionner que la plupart des participants à cette recherche rejettent ce terme, puisque selon eux il traduit une intention vengeresse de la part du parent et non pas l'intention de corriger l'enfant ; de ce fait, ils préfèrent utiliser les termes châtement corporel ou « correction » ; toutefois, nous l'emploierons occasionnellement. Par ailleurs, certains interviewés, comme il sera vu au chapitre 6, qui porte sur l'administration du châtement corporel, ne considèrent pas certaines pratiques punitives comme des châtements corporels, dont les « tapes » données sur la main et le pincement des bras ou des jambes. Ces pratiques sont considérées par eux comme des actes qui ne causent pas une souffrance suffisamment aiguë pour constituer des « vrais châtements ». Dans ce texte, ces actes seront considérés comme tels, en conformité avec la définition des Nations Unies.

Protestantisme conservateur et protestants conservateurs

Deux orientations doctrinales principales sont distinguées au sein du protestantisme depuis la fin du XIX^e siècle. La première, qualifiée de libérale, se caractérise par une ouverture vers la modernité et propose une démarche théologique qui consiste à poser que l'expérience religieuse, comme tout autre phénomène humain, « doit être décrite et analysée selon son essence, afin que sa prétention à la vérité puisse s'appuyer sur une analyse comparative et historique » (Berger, 2005 : 139). Suivant cette démarche, les protestants libéraux acceptent l'étude historico-critique de la Bible, nient l'authenticité de certains passages de la Bible ou en présentent une interprétation symbolique, privilégiant une lecture métaphorique des textes qui la conforment afin de faire coïncider son contenu avec les connaissances scientifiques apportées par la modernité sans détriment de la foi. La deuxième orientation, qualifiée de conservatrice aux États-Unis et de néo-orthodoxe en Europe propose, par contre, que toute forme de réflexion doit avoir comme point de départ la Bible, puisqu'elle est la Parole de Dieu et par conséquent « ne peut se prévaloir d'aucun critère extérieur à la Parole (tel qu'on pourrait en dériver de la philosophie ou des sciences expérimentales) ; la Parole même fournit ses propres critères d'interprétation » (Berger, 2005 : 84). Les tenants de cette orientation rejettent la lecture métaphorique de la Bible, privilégiant une interprétation très rapprochée de ce texte, qu'ils considèrent entièrement vrai et infaillible puisqu'il aurait été dicté par Dieu aux hommes pour leur faire connaître sa volonté. Il s'ensuit que la Bible est vue par eux non seulement comme devant être mise en application de manière stricte, mais

encore comme devant régir la conduite des êtres humains dans toutes les sphères de leur vie. Le protestantisme conservateur est ainsi, comme résumant Ellison et Sherkat (1993), une orientation doctrinale qui se caractérise par une interprétation de la Bible très proche du texte et par la croyance que la Bible, puisqu'elle est la Parole de Dieu, constitue la source fondamentale de toute autorité et, de ce fait, est un guide suffisant pour orienter l'ensemble des conduites humaines.

Le protestantisme conservateur n'est pas exclusif à une dénomination protestante spécifique ; toutefois, comme rappellent Wooderberry et Smith (1998), compte tenu du fait que la majorité d'Églises conservatrices font partie de la mouvance évangélique, très souvent le protestantisme conservateur est appelé évangélisme, ce qui est inexact, puisqu'il existe aussi des Églises non évangéliques qui partagent cette orientation doctrinale. Ce glissement linguistique se voit renforcé par le fait que l'évangélisme est devenu la mouvance dominante non seulement en termes quantitatifs au sein du protestantisme conservateur, mais aussi en termes qualitatifs, l'idéologie des groupes évangéliques s'ayant répandu aux autres groupes conservateurs. *Stricto sensu*, l'évangélisme n'est qu'une des orientations doctrinales du protestantisme conservateur qui est issue de la fusion des cultes luthérien et calviniste. Il est axé, comme l'a mis de l'avant Bebbington (1989), sur quatre principes : le biblicisme, soit une interprétation de la Bible très proche du texte, l'importance de l'expérience de la conversion, apparentée à l'idée d'être né de nouveau (*Born Again*), le crucicentrisme, c'est-à-dire l'idée que la crucifixion est le point central de l'histoire, Jésus ayant racheté l'humanité à travers son sacrifice, puis le militantisme. À ces quatre principes s'ajoutent un fort rigorisme moral qui vise à restaurer la vertu dans la société et une eschatologie millénariste selon laquelle les chrétiens doivent bâtir le Royaume de Dieu sur la Terre en vue du deuxième avènement du Christ et la conviction qu'ils ont un rôle à jouer dans une bataille finale entre les forces du bien et du mal censée avoir lieu dans un avenir assez proche (Bergeron, 1987 ; Chartrand, 1995 ; Fath, 2004).

Parmi les dénominations protestantes conservatrices appartenant à la mouvance évangélique figurent notamment le baptisme et le pentecôtisme. Le premier, qui tire son nom de la pratique du baptême par immersion totale, est apparu dans le sud des États-Unis au XIX^e siècle. Inspiré directement par le puritanisme, le baptisme prône la soumission totale au Saint-Esprit et se caractérise par une forte rigidité doctrinale et par son ascétisme (Real academia española, 2000). Pour sa part, le pentecôtisme, apparu au Kansas en 1901, est in-

fluencé par le méthodisme et par les mouvements de sanctification ; il se caractérise par la croyance dans la relation personnelle du fidèle avec Dieu et dans les charismes : la glossolalie (faculté à parler en langues inconnues) et les guérisons miraculeuses (Chartrand, 1995 ; Fath, 2004). Les Églises baptistes sont très nombreuses, surtout dans le sud des États-Unis, mais aussi ailleurs ; en l'an 2000, on estimait qu'environ 50 millions d'individus à travers le monde appartenaient à des Églises baptistes (Malherbe, 2002 : 69). Toutefois, ce sont les pentecôtistes qui sont le plus nombreux : en l'an 2000, on estimait qu'il y avait 320 millions de pentecôtistes dans le monde (Hollenweger, 1995 : 1145). Aux Églises baptistes et pentecôtistes s'ajoutent une grande quantité d'Églises évangéliques sans dénomination spécifique qui se sont multipliées au cours des trente dernières années⁶. Dans le cas du Canada, ce sont aussi ces trois dénominations conservatrices qui ont le plus de membres. En ce sens, Bibby (1995) remarque que les baptistes constituent la dénomination qui compte le plus de nouveaux membres au Canada. Pour ce qui est du Québec, quatre dénominations ont été depuis les années 1970 les plus représentatives du protestantisme conservateur : les baptistes, les pentecôtistes, les évangéliques sans dénomination spécifique et les frères chrétiens. Actuellement, c'est le pentecôtisme qui connaît le plus grand essor, suivi par les congrégations baptistes et par des Églises évangéliques sans dénomination spécifique. Par contre, les congrégations des frères chrétiens sont en déclin⁷ (Lougheed, 1999a).

Toutes les Églises conservatrices partagent les mêmes principes de base, mais ne sont pas égales quant à leur degré de conservatisme, qui varie en fonction de l'interprétation qu'elles font de la Bible : plus cette interprétation se rapproche du texte, plus elle est considérée comme conservatrice, la position la plus conservatrice étant le fondamentalisme. Ce

⁶ Afin de clarifier davantage quels groupes religieux sont associés au protestantisme libéral et lesquels au protestantisme conservateur, nous citons quelques dénominations appartenant à ces orientations. Parmi les groupes à orientation libérale figurent les épiscopaliens, les presbytériens et les unitaires ; parmi les modérés, les méthodistes et les luthériens. Parmi ceux à orientation conservatrice, les trois dénominations mentionnées sont majoritaires, mais il y a beaucoup de petites dénominations conservatrices telles les Church of Christ et les Church of Good (Ellison, Bartkowski et Anderson, 1999). Au Québec, on retrouve aussi l'Église de Nazarén, l'Alliance chrétienne et missionnaire et les frères chrétiens (Castel, 2006). Il est important de souligner qu'il existe des dénominations qui prônent certains principes conservateurs sans faire partie du protestantisme conservateur, tels les mormons, les mennonites et les témoins de Jéhovah. Ces groupes ne font pas partie du protestantisme conservateur puisque leurs doctrines ne sont pas basées sur une interprétation directe de la Bible, mais sur celles faites par des individus considérés par eux comme des prophètes : Joseph Smith dans le cas de mormons, Meno Simons pour les mennonites et Charles Russel pour les témoins de Jéhovah.

⁷ Quelques chiffres sur le nombre de protestants conservateurs au Québec figurent dans notre recension d'écrits dans la section relative au protestantisme conservateur québécois. Cependant, ils concernent exclusivement les protestants conservateurs québécois francophones.

dernier se caractérise à son tour par une interprétation presque textuelle de la Bible, par son radicalisme en matière de doctrine et par son parti pris de fonder l'ordre social sur les préceptes de la Bible (Bergeron, 1987 ; Hervieu-Léger, 1988 ; Ben Barka, 1998 ; Chartrand, 1995 ; Wooderberry et Smith, 1998 ; Fath, 2004).

Le protestantisme conservateur constitue non seulement une orientation doctrinale, mais aussi un mouvement politico-religieux de grande envergure qui véhicule, en plus d'une orientation religieuse, une idéologie sur l'ordre social de type traditionnel et autoritaire axé sur une hiérarchisation de la société en termes de domination et de soumission, tel que souligné par Ellison et Sherkat (1993) et par Ellison (1996). Les groupes religieux qui partagent cette orientation ont ainsi, à différents degrés, une attitude protestataire par rapport à la société contemporaine ; ils sont « porteurs, implicitement ou explicitement, d'une critique des modèles institutionnels de la vie religieuse, inséparable d'une critique du régime dominant des relations sociales dans la société moderne » (Hervieu-Léger, 1990 : 226). En outre, ils rapprochent à la société contemporaine son émiettement, son consumérisme et sa perte de valeurs, qu'ils attribuent à l'éloignement de Dieu (Keppel, 1990).

Dans la présente recherche nous utiliserons le terme protestants conservateurs pour désigner des individus appartenant à des Églises protestantes ayant une orientation conservatrice. Sur ce point, nous précisons que les membres des congrégations qui ont participé à cette recherche ne se définissent pas en employant ce terme : plusieurs d'entre eux se qualifient simplement de « chrétiens », d'autres comme des « évangéliques » et certains pentecôtistes se définissent selon leur dénomination confessionnelle.

Les versets bibliques sur le châtiment corporel

Plusieurs versets de la Bible sont à la base de la justification des pratiques punitives des protestants conservateurs, notamment les proverbes 19 : 18, 22 : 15, 23 : 13-14, 29 : 15, ainsi qu'Hébreux 12 : 5-11 et 2 Samuel 7 : 14. Parmi ces versets, le plus important est le Proverbe 22 : 15 qui sert de fondement à la conviction des protestants conservateurs que la nature de l'enfant est encline au mal et que c'est à travers le châtiment corporel qu'elle peut être redressée. Ce proverbe sert aussi à justifier l'utilisation d'objets pour administrer les punitions, tout comme le proverbe 23 : 13. Voici ces deux proverbes :

La folie est attachée au cœur de l'enfant ;
La verge de la correction l'éloignera de lui.
(*La Sainte Bible*, Proverbe 22 : 15)

N'épargne pas la correction à l'enfant ;
 Si tu le frappes de la verge, il ne mourra point.
 En le frappant de la verge,
 Tu délivres son âme du séjour des morts.
 (*La Sainte Bible*, Proverbe 23 : 13-14)

Le châtement corporel est perçu, par ailleurs, comme une preuve d'amour parental en vertu du proverbe suivant :

Celui qui ménage sa verge hait son fils,
 Mais celui qui l'aime cherche à le corriger.
 (*La Sainte Bible*, Proverbe 13 : 24)

D'autres versets sont cités par les protestants conservateurs pour renforcer l'utilisation du châtement, en particulier ceux qui mettent l'accent sur l'obéissance de l'enfant à l'autorité parentale, dont Exode 20 : 12, Éphésiens 6 : 2, Colossiens 3 : 20 et Timothée 3 : 4-5.

Pour ce qui est des textes de la Bible relatifs à l'obéissance due aux autorités séculières, le plus important est le Deutéronome, cinquième livre de la Bible, qui établit la préséance de la loi divine sur toute loi faite par des hommes. Ce texte légitime aussi la compétence du pouvoir temporel, en tant que représentant de l'ordre divin sur Terre, d'arbitrer les affaires profanes et d'édicter des lois. Les autorités cependant sont tenues de respecter les principes de la loi de Dieu au moment de légiférer : les commandements bibliques doivent être implicites dans les lois ou au moins celles-ci ne doivent pas empiéter sur ces commandements, faute de quoi le croyant peut les désobéir sans que cela ne soit un péché.

Plusieurs autres passages de la Bible mettent l'accent sur le devoir d'obéissance aux lois séculières, notamment Romains 13 : 1-2 et Pierre 2 : 13-14 :

Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures, car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu.

C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes.
 (*La Sainte Bible*, Romains : 13 : 1-2)

13 Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute autorité établie parmi les hommes, soit au roi comme souverain,

14 soit aux gouverneurs comme envoyés par lui pour punir les malfaiteurs et pour approuver les gens de bien.
 (*La Sainte Bible*, Pierre 2 : 13-14)

D'autres passages bibliques servent à renforcer l'idée de l'obéissance aux autorités séculières et aux dispositions édictées par elles, souvent sous forme de paraboles.

Cadre juridique

Sur le plan fédéral, c'est l'article 43 du *Code criminel* du Canada qui encadre le châtement corporel des enfants. Il confère aux parents et instituteurs le droit d'utiliser le châtement corporel, mais limite son utilisation :

43. Discipline des enfants — Tout instituteur, père ou mère, ou toute personne qui remplace le père ou la mère, est fondé à employer la force pour corriger un élève ou un enfant, selon le cas, confié à ses soins, pourvu que la force ne dépasse pas la mesure raisonnable dans les circonstances. (Canada [1982], *Code criminel*, art. 43)

Le 30 janvier 2004, après le différend mentionné plus haut, la Cour Suprême du Canada a mis quelques balises à l'article 43 afin de clarifier ce qui ne peut pas être considéré comme un châtement corporel raisonnable et de ce fait n'est pas compris dans la zone de conduite non criminelle délimitée par cet article :

Les gens doivent savoir qu'ils ne pourront pas invoquer l'art. 43 si leur conduite paraît susceptible de causer des lésions corporelles. De même, les policiers et les juges doivent savoir que ce moyen de défense ne peut pas être invoqué dans ces circonstances.

[...]

Le châtement corporel infligé à un enfant de moins de deux ans lui est préjudiciable et n'est d'aucune utilité pour corriger vu les limites cognitives d'un enfant de cet âge. Le châtement corporel infligé à un adolescent est préjudiciable en ce sens qu'il risque de déclencher un comportement agressif ou antisocial. Le châtement corporel infligé à l'aide d'un objet, comme une règle ou une ceinture, est préjudiciable physiquement et émotionnellement. Le châtement corporel consistant en des gifles ou des coups portés à la tête est préjudiciable. Ces formes de châtement, pouvons-nous conclure, ne sont pas raisonnables. (Cour Suprême du Canada, référence 2004 CSC 4, No de greffe : 29113)

Ce jugement ouvre la voie à une conception de ces comportements comme des voies de fait qui sont définies ainsi dans l'article 265 (1) du *Code criminel* :

265. (1) Voies de fait — Commet des voies de fait, ou se livre à une attaque ou une agression, quiconque, selon le cas :

- a) d'une manière intentionnelle, emploie la force, directe ou indirectement, contre une autre personne sans son consentement ;
- b) tente ou menace, par un acte ou un geste, d'employer la force contre une autre personne, s'il est en mesure actuelle, ou s'il porte à cette personne à croire, pour des motifs raisonnables, qu'il est alors en mesure d'accomplir son dessein ; [...] (Canada [1982], *Code criminel* : art. 265. [1])

Suivant ce raisonnement, dans le cas de châtiments corporels ayant causé des blessures, ces actes pourraient à leur tour être considérés comme des voies de fait graves qui sont définies ainsi par l'article 268 (1) :

268. (1) Voies de fait graves — Commet des voies de fait graves quiconque blesse, mutilé ou défigure le plaignant ou met sa vie en danger. (Canada [1982], *Code criminel* : art. 268. [1])

Sur le plan provincial, c'est la *Loi sur la protection de la jeunesse*, dans l'article 38 (e) qui traite de mauvais traitements pouvant nuire au développement des enfants. Cette loi se lit ainsi :

38. Pour l'application de la présente loi, la sécurité ou le développement d'un enfant est considéré comme compromis lorsqu'il se retrouve dans une situation d'abandon, de négligence, de mauvais traitements psychologiques, d'abus sexuels ou d'abus physiques ou lorsqu'il présente des troubles de comportement sérieux.

[...]

e) abus physiques :

1° lorsque l'enfant subit des sévices corporels ou est soumis à des méthodes éducatives déraisonnables de la part de ses parents ou de la part d'une autre personne et que ses parents ne prennent pas les moyens nécessaires pour mettre fin à la situation ;

2° lorsque l'enfant encourt un risque sérieux de subir des sévices corporels ou d'être soumis à des méthodes éducatives déraisonnables de la part de ses parents ou d'une autre personne et que ses parents ne prennent pas les moyens nécessaires pour mettre fin à la situation ; [...]. (Québec, 1979)

À son tour, l'article 39 de cette loi vise à contribuer à la protection des enfants en rendant obligatoire pour tout individu de faire un signalement à la Direction de la protection de la jeunesse lorsqu'il y a matière à supposer qu'un enfant subit des traitements pouvant compromettre sa sécurité ou son développement :

Toute personne qui a un motif raisonnable de croire que la sécurité ou le développement d'un enfant est ou peut être considéré compromis est tenue de signaler sans délai la situation au directeur.

Finalement, sur le plan international, le Canada est signataire de plusieurs traités relatifs à la protection des enfants dont la *Convention relative aux droits de l'enfant* (Nations Unies, 2 septembre 1990), qui énonce plusieurs articles qui ont pour effet de protéger l'enfant contre toute forme de violence, notamment les articles 1, 34 et 36.

Objectifs de la recherche

L'objectif général de la présente recherche est de connaître les points de vue des protestants conservateurs québécois francophones sur la compatibilité des lois qui encadrent les pratiques punitives parentales au Québec avec leurs préceptes religieux puisés dans la Bible, ainsi que leurs choix sur la manière de résoudre une éventuelle incompatibilité entre ces préceptes et la loi. Plus précisément, nous voulions déceler les éléments qui influencent, le cas échéant, le choix de transgresser la loi séculière quand elle entre en conflit avec les préceptes d'une loi considérée par eux comme divine.

Or, cette question ne peut être abordée fructueusement, d'après nous, qu'à partir de la compréhension de ce que le châtiment corporel représente pour les protestants conservateurs. En ce sens, même si notre recherche est de type exploratoire, nous sommes partis du postulat que les pratiques punitives des protestants conservateurs — tout comme les transgressions à la loi auxquelles elles peuvent donner lieu —, ne peuvent, en aucun cas, être considérées simplement comme le résultat d'une obéissance presque mécanique à quelques versets de la Bible ou comme des pratiques normativement motivées ; elles reposent sur des représentations qui vont bien au-delà des simples gestes qui constituent le châtiment corporel et qui sont enracinées très profondément dans leur vision du monde. Cette vision du monde, à son tour, est une construction de la réalité partagée par les membres des groupes protestants conservateurs qui a été élaborée à partir de divers éléments, notamment de l'assimilation des connaissances⁸ qui leur ont été transmises par leurs Églises d'appartenance, mais aussi à travers leurs expériences résultantes de la mise en pratique de ces connaissances théoriques.

Nous avons choisi par conséquent de centrer notre analyse sur les représentations sociales des protestants conservateurs à l'étude par rapport au châtiment corporel des enfants, à la loi biblique qui prescrit ce type de châtiment et aux lois séculières qui limitent cette pratique. Par représentation sociale nous entendons, tel que les définit Jodelet (1989) : « une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social. Également désignée comme savoir de sens commun ou encore savoir naïf, naturel, cette forme de connaissance est distinguée, entre autres, de la connaissance scientifique ».

⁸ Nous utilisons le terme « connaissance » d'après la définition donnée par Berger et Luckmann (1966), qui figure un peu plus loin dans ce chapitre.

En conformité avec notre postulat de base, nous avons retenu plusieurs objectifs spécifiques :

- Cerner les représentations sociales des participants par rapport à la loi divine et en particulier aux versets bibliques qui portent sur le châtement corporel des enfants ;
- Cerner leurs représentations sociales par rapport au châtement corporel des enfants ;
- Cerner les représentations sociales des participants par rapport aux lois séculières, en particulier celles qui limitent l'usage du châtement corporel au Québec ;
- Saisir leurs représentations sociales par rapport à la transgression, tant de la loi divine comme des lois séculières ;
- Saisir les représentations sociales des participants par rapport aux interventions d'instances de contrôle social dans la sphère privée et religieuse ;
- Identifier leurs choix de hiérarchisation entre loi séculière et loi divine ;
- Repérer les éléments susceptibles de favoriser la transgression des lois séculières, ainsi que ceux susceptibles de contribuer à l'observance de ces lois.

Cadre théorique

Approche théorique choisie

En soutenant le postulat qui a servi de point de départ à la présente recherche, soit que les pratiques punitives des protestants conservateurs ne résultent pas d'une application textuelle des versets de la Bible, mais d'un processus plus complexe lié à leur façon de se représenter le monde, nous inscrivons notre travail en continuité avec celui de plusieurs chercheurs qui se sont intéressés à notre objet d'étude.

D'abord, nous nous positionnons par rapport à la supposée interprétation littérale de la Bible. À ce sujet, nous rallions le point de vue de plusieurs auteurs dont les théologiens québécois Richard Bergeron (1987) et Luc Chartrand (1995) qui soutiennent qu'une telle littéralité est un mythe, car il existe toujours une interprétation de la Bible assez élaborée qui oriente le croyant dans la direction voulue par sa communauté religieuse : chaque groupe religieux privilégie les versets bibliques qui correspondent le mieux à son idéologie et en écarte ceux qui correspondent le moins, faisant une interprétation partielle en fonction de la vision du monde qu'il désire véhiculer. Même les groupes fondamentalistes, souligne Chartrand, « ne font pas une lecture de la Bible, mais projettent simplement leur compréhension particulière d'une réalité [...] dans le discours biblique » (Chartrand, 1995 : 64).

De manière plus spécifique, nous partageons la position de certains chercheurs, notamment Kathleen Boone (1989), Ellison et Sherkat (1993) et Bartkowski (1995) qui proposent que les interprétations de la Bible dominantes dans l'univers protestant conservateur sont élaborées par ce qu'ils désignent comme les « *interpretive communities* » protestantes conservatrices, soit des réseaux formés par des théologiens, des leaders religieux et par l'élite protestante conservatrice étatsunienne, et sont répandues par eux par l'entremise des chaînes de radio et de télévision appartenant à ces réseaux, par des livres et des journaux, ainsi qu'à travers des conférences et des enseignements doctrinaux offerts par diverses organisations protestantes conservatrices transnationales.

Ce concept d'*interpretive communities*, que nous utiliserons tout au long de ce travail, a été élaboré par Stanley Fish (1980), théoricien littéraire, qui propose que l'interprétation d'un texte se construit dans un système de relations réciproques entre différents acteurs, puis est imposée au lecteur par diverses voies, ce qui oriente sa lecture du texte dès le départ. Il a été emprunté par Kathleen Boone (1989) pour analyser le travail d'interprétation de la Bible fait par les réseaux protestants conservateurs étatsuniens, ainsi que la manière dont leurs interprétations de la Bible sont répandues ; il a été repris par la suite par d'autres chercheurs, dont Ellison et Sherkat (1993) et Bartkowski (1995) dans leurs analyses du discours des protestants conservateurs sur le châtiment corporel des enfants, et plus récemment par Ellison et Bradshaw (2010) dans leur analyse des liens entre l'idéologie politique partagée par les *interpretive communities* et leur discours sur le châtiment corporel des enfants. Ces travaux mettent en exergue le fait que les interprétations de la Bible des *interpretive communities* véhiculent, par le biais de leur contenu religieux, un modèle d'ordre social de type traditionaliste dans lequel le châtiment corporel des enfants devient un outil pour soumettre l'enfant à un tel ordre. Ils montrent aussi que ces interprétations véhiculent une représentation négative de l'État et des lois qui encadrent les pratiques punitives parentales, ainsi que des organismes de contrôle social chargés de veiller à leur observance, telle que sera exposée dans notre recension d'écrits.

Notre postulat de base implique aussi que nous partageons une position constructiviste par rapport à la réalité comme socialement construite, autrement dit, comme une production continue de l'homme au cours de son extériorisation, telle que définie par Berger et Luckmann (1966). Par réalité, nous entendons : « une qualité appartenant aux phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté »

(Berger et Luckmann, 1966 : 7). Ces auteurs reprennent à leur tour les principes d'Alfred Schutz sur la construction sociale de la réalité : 1) La société est une construction humaine ; 2) la société est une réalité objective ; 3) l'homme est, également, un produit du social qu'il construit (Schutz, 1932). Pour Berger et Luckmann (1966), les êtres humains construisent la réalité, tout en étant assujettis aux contraintes exercées par les structures sociales et culturelles créées par leurs prédécesseurs. Bien qu'ils accordent aux acteurs une intentionnalité et une liberté pour agir, ces derniers n'agissent pas en état de nature : certains éléments antérieurs à leurs actions exercent une pression sur eux, orientant leurs actions.

Notre démarche analytique est fondamentalement orientée par le paradigme sociologique de Berger et Luckmann sur la construction sociale de la réalité (1966), en particulier en ce qui concerne l'institutionnalisation des pratiques et leur légitimation grâce à un univers symbolique. Dans le cas de notre recherche, il s'agit de l'institutionnalisation du châtiement corporel grâce à l'un des univers symboliques les plus puissants, celui qui s'appuie sur la religion. Nous nous sommes aussi intéressée de manière spéciale à leur théorie relative à la transmission de la connaissance, qui nous a guidée pour analyser l'évolution du discours des protestants conservateurs sur le châtiement corporel lors de sa transmission d'une génération à l'autre. Dans les paragraphes suivants, nous résumons ce paradigme, ainsi que d'autres théories qui ont orienté notre travail.

Le paradigme sociologique de Berger et Luckmann

Dans *La construction sociale de la réalité* (1966) Berger et Luckmann expliquent la constitution de l'ordre social à partir de la distribution sociale de la connaissance, qu'ils définissent comme « la certitude que les phénomènes sont réels et qu'ils possèdent des caractéristiques spécifiques » (Berger et Luckmann, 1966 : 7). Dans cette définition, ils incluent toutes les formes de connaissance, qu'elles soient valides ou non : ce n'est pas à partir de son statut scientifique qu'une information est considérée par eux en tant que connaissance, mais à partir du degré de confiance que les individus lui accordent. Ils établissent toutefois des distinctions entre les différents types de connaissances, non pas en fonction de leur statut scientifique, mais de leur distribution sociale. Parmi ces distinctions figurent la connaissance partagée par tous les membres d'un groupe social et la connaissance spécifique, ainsi que la connaissance pragmatique, destinée à résoudre des problèmes pratiques, et la connaissance théorique, dont le but est, avant tout, de légitimer — ou de délégitimer — les rôles sociaux,

les institutions ou l'ordre social dans son ensemble. Ils établissent aussi des différences parmi les connaisseurs : entre le profane et l'expert, et entre l'expert d'un sous-univers spécifique de l'ordre social et l'expert universel, dont la tâche est d'offrir une légitimation à la totalité de cet ordre. Ces distinctions s'avèrent fondamentales dans leur explication sur la construction de la réalité sociale.

La prémisse de base de leur thèse est que la réalité sociale possède un caractère dualiste : elle comporte une dimension objective (bien qu'artificielle, car il s'agit d'une construction humaine) et une dimension subjective. La construction sociale de la réalité, pour eux, est tributaire d'un processus qui comporte trois phases : l'extériorisation, l'objectivation et l'intériorisation, qui transforme graduellement les actions subjectives en une réalité objective. L'outil clé dans ce processus est le langage, qui permet aux actions subjectives d'être objectivées par l'entremise d'un discours. À son tour, la répétition d'actions objectivées tendant à résoudre les problèmes posés aux individus par l'environnement produit l'institutionnalisation, qui leur permet une économie d'efforts en établissant des modèles prédéfinis de conduite pour fonctionner dans la vie quotidienne.

L'institutionnalisation comporte une typification des actions, des rôles et de situations sociales qui, en s'accumulant, vont constituer un stock de connaissances et fonder l'ordre social ; en même temps, elle fait apparaître le contrôle social, car en établissant des modèles de conduite, les conduites non conformes doivent être réprimées afin de protéger cet ordre qui sera vécu graduellement comme détenteur d'une réalité propre et non pas comme un produit humain. Ce durcissement de l'objectivité du monde institutionnel a lieu lors de la transmission du stock de connaissances à la génération suivante, à laquelle ce monde institutionnel précaire est présenté comme fixe. Pour les enfants, il s'agit d'une réalité préexistante, et de la seule réalité possible ; par un effet de miroir, pour les adultes, la réalité de ce monde institutionnel est ainsi réaffirmée.

L'ordre social se complexifie au fur et à mesure que les connaissances se superposent, ce qui produit une distribution sociale de la connaissance : il y a des connaissances pertinentes à tous les membres du groupe et d'autres liées à des rôles spécifiques. Cela donne lieu à l'apparition d'experts, détenteurs de connaissances non partagées, mais dont le statut fait en sorte que les autres s'en remettent à eux. Or, les risques de déviance au sein du groupe augmentent dans la mesure où la logique des nouvelles sphères institutionnalisées s'obscurcit. De même, il peut y avoir une compétition entre différents groupes d'experts qui

mène à un questionnement de l'ordre établi et des questionnements peuvent surgir de la part des membres des nouvelles générations ou à partir de la confrontation avec d'autres groupes sociaux. Afin de protéger l'ordre institutionnel, vulnérable puisque construit socialement, il devient nécessaire de le légitimer, c'est-à-dire, de l'expliquer et de le justifier.

La légitimation est un processus d'objectivation de second ordre dont la fonction est de rendre subjectivement plausibles les institutions. Berger et Luckmann proposent quatre différents niveaux de légitimation : 1) la légitimité naissante, constituée par des affirmations traditionnelles (« c'est comme ça que les choses sont faites ») ; 2) des propositions théoriques rudimentaires (proverbes, légendes) ; 3) des théories explicites élaborées par des experts grâce auxquelles un secteur institutionnel est légitimé ; et 4) les univers symboliques. Ces derniers, élaborés par des experts universels, englobent l'ordre institutionnel dans une totalité symbolique (qui se rapporte à des réalités autres que celles de l'expérience quotidienne). Dans un univers symbolique, tous les secteurs de l'ordre institutionnel sont intégrés, y comprises les situations marginales : il offre une définition totale de la réalité en faisant appel à différents types de machineries conceptuelles, telles la mythologie, la théologie, la philosophie ou la science (Berger et Luckmann, 1966 : 130-133).

C'est la légitimation en vertu d'un univers symbolique qui assure le mieux le maintien des pratiques dans un groupe social, puisque la légitimation par un univers symbolique offre aux pratiques une justification en faisant appel à un ordre qui transcende la vie quotidienne (dans le cas de la religion, à un ordre surnaturel). Même si la pratique en question est inefficace, elle sera maintenue grâce à la croyance des individus dans l'univers symbolique qui la justifie ; à leur tour, les pratiques qui contribuent à la conservation de l'univers symbolique seront privilégiées. Cependant, l'univers symbolique est constamment menacé par des définitions rivales de la réalité, surtout dans les sociétés pluralistes, où ces définitions sont multiples. Cela entraîne l'apparition de la déviance au sein du groupe, notamment celle des membres des nouvelles générations, qui risquent d'embrasser une définition alternative, en particulier quand leur socialisation a été défectueuse. Par conséquent, une des principales tâches du groupe est de socialiser les enfants à l'intérieur de cet univers symbolique et de les maintenir éloignés des définitions rivales de la réalité. Afin de contrer la déviance au sein du groupe, un des outils privilégiés est la thérapie, c'est-à-dire, des pratiques visant à rétablir la conformité avec les normes et les croyances en vigueur dans le groupe.

La confrontation avec des définitions de la réalité rivales, par ailleurs, force le groupe à complexifier son discours de légitimation et parfois même à adopter des arguments du contraire, mais en les détournant à son profit, ce qui fait évoluer son discours sur la réalité. Aussi, à l'intérieur du groupe, la compétition entre experts risque de le modifier substantiellement, donnant lieu à un discours sur l'ordre social entièrement différent.

La transmission intergénérationnelle

Une des questions théoriques qui est devenu centrale au fur et à mesure que notre travail d'analyse avançait a été la question de la transmission intergénérationnelle du discours de légitimation du châtiment corporel chez les protestants conservateurs à l'étude. Nous n'avions pas de parti pris à ce sujet au moment de commencer notre terrain, juste l'intuition que les individus élevés dans le protestantisme conservateur auraient des points de vue différents par rapport au châtiment corporel que les individus s'étant convertis à partir d'une autre confession, d'une part parce qu'ils auraient grandi en considérant les croyances de leurs parents comme la seule réalité possible, tandis que leurs parents auraient effectué un choix entre différentes définitions de la réalité, et d'autre part, parce que le fait d'avoir fait l'objet de châtiments corporels plutôt sévères pendant l'enfance risquait d'avoir une influence importante sur leur façon de se positionner par rapport à cette pratique.

En consultant les écrits sur le sujet, il nous est apparu qu'un bon nombre de recherches tendaient à confirmer une transmission intergénérationnelle en sens positif en ce qui concerne les pratiques punitives. Par exemple, dans la méta-analyse faite par Van Ijzendoorn (1992) portant sur 300 recherches sur le sujet, il appert que les expériences vécues dans l'enfance par les individus influencent leurs pratiques punitives en ce sens une fois devenus parents : ils auraient tendance à répéter le modèle disciplinaire utilisé par leurs parents. Pour sa part, Depatie (2005) recense une grande quantité d'études qui vont dans le même sens, tout comme les résultats de sa recherche sur le sujet auprès d'un échantillon d'étudiants québécois : les individus ayant fait l'objet de châtiments corporels auraient une attitude plus favorable à ce type de châtiments ; aussi, ceux ayant fait l'objet de châtiments fréquents auraient tendance à punir physiquement leurs enfants plus fréquemment que d'autres individus (*ibid.*).

Or, comme il sera vu au cours de notre exposition, nos résultats de recherche allaient dans un sens complètement opposé. Il est vrai que la problématique à l'étude était un peu

différente de celle ayant été abordée par ces recherches qui portaient sur les pratiques punitives parentales, mais dans des contextes où la dimension religieuse était absente. Dans le cas de notre étude, par contre, cette dimension est centrale, les points de vue sur le châtiement corporel et les pratiques punitives des participants étant étroitement liés à leur conformité — ou à leur déviance — par rapport au discours doctrinal de leurs groupes religieux.

Afin d'expliquer nos résultats, nous nous sommes intéressés de plus près aux différentes théories sur la transmission intergénérationnelle, qu'il s'agisse des théories qui associent cette transmission à la socialisation des jeunes générations et proposent cette socialisation comme un outil de reproduction de l'ordre social établi (Durkheim, 1922 ; Bourdieu, 1979), celles qui reposent sur le concept d'imitation (Tarde, 1907) et évidemment aux théories constructivistes, dont celle de Piaget (1977), pour qui l'enfant ne subit pas passivement la transmission du patrimoine culturel, mais opère une « ségrégation active », assimilant ce patrimoine, mais en le modifiant à partir de ses propres expériences (Piaget, 1977 : 18). À l'idée déterministe de la reproduction mécanique de l'ensemble de connaissances transmises par la génération précédente, il oppose l'idée d'un réajustement produit par les interactions sociales qui amènent à une redéfinition de la réalité. Dans le même esprit, Mead (1963) propose qu'il existe effectivement une transmission entre parents et enfants, mais qui est toujours partielle, puisque la socialisation laisse toujours une place considérable à la créativité de l'individu. Il envisage ainsi la transmission intergénérationnelle comme un processus où l'individu ajuste l'information reçue selon ses expériences et en particulier selon ses interactions avec autrui, exercice qui le conduit à redéfinir la réalité. Berger et Luckmann (1966) vont dans le même sens : ils proposent qu'il y a toujours un certain degré de déviance chez les nouvelles générations qui aboutit à une modification de la définition de la réalité qui leur a été transmise. Dans la plupart des cas cette déviance est mineure, puisque l'attachement des individus à la définition de la réalité dans laquelle ils ont été socialisés prime ; néanmoins, la pluralité sociale et certaines expériences individuelles augmentent le risque d'une déviance importante et même d'une rupture totale avec la définition de la réalité reçue.

L'analyse du matériel recueilli à partir d'une approche constructiviste nous a permis de mieux comprendre nos résultats et, plus important encore, d'envisager la déviance, concept qui prend souvent une connotation négative, notamment en criminologie, comme un élément positif car il permet l'évolution du discours sur la réalité sociale.

Les études sur le châtement corporel à motivation religieuse

Nous avons aussi orienté notre analyse en prenant compte des travaux de plusieurs chercheurs qui se sont penchés sur la question du châtement corporel chez les protestants conservateurs à partir de l'étude de leurs représentations sociales, notamment ceux de Christopher G. Ellison et de John P. Bartkowski (Ellison et Sherkat, 1993 ; Bartkowski, 1995 ; Bartkowski et Ellison, 1995 ; Ellison, 1996 ; Ellison, Bartkowski et Segal, 1996). Nous avons en particulier retenu le modèle théorique d'Ellison et Sherkat (1993) sur les éléments qui influencent l'attitude favorable au châtement corporel chez les protestants conservateurs (voir chapitre 2). Aussi, compte tenu que le châtement corporel motivé par des préceptes chrétiens remonte loin dans l'histoire, nous avons fait appel aux travaux d'un bon nombre d'historiens qui se sont penchés sur le sujet ; même s'ils proposent des théories assez différentes entre elles, ils mettent tous en exergue le rôle central de la représentation négative de l'enfant dans les différents discours chrétiens de légitimation de cette pratique. Parmi ces auteurs figurent entre autres Ariès (1960), considéré comme le précurseur des études historiques sur l'enfance, Alexandre-Bidon et Lett (1997), DeMause (1974), Illick (1974), Lyman (1974), Sather (1989) et Walzer (1974). Trop nombreuses pour être résumées ici, les théories des auteurs mentionnés sont exposées dans notre recension d'écrits (chapitre 2).

La confrontation entre groupes religieux et organismes de contrôle social

Comme il a été dit plus haut, la transgression de la loi par des motivations religieuses a été peu explorée par la recherche. Toutefois, quelques chercheurs se sont penchés sur l'étude des dérives violentes des groupes religieux liées à des confrontations avec des organismes étatiques, telles le suicide collectif du Temple du peuple de Jim Jones en 1978, l'affrontement entre les davidiens et le FBI à Waco en 1993 et celui du groupe Aum Shinrikyô, qui déboucha dans l'attentat au gaz sarin dans le métro de Tokyo en 1995 ; ils ont conclu que la perception des groupes religieux en question par rapport aux instances gouvernementales était au cœur de la dynamique ayant abouti à ces dérives violentes (Weighman, 1983 ; Bromley, 2002 ; Dawson, 2002 ; Wright, 2002). Bien que ces études portent sur des cas extrêmes, certains éléments théoriques issus de leurs études nous ont semblés pertinents pour analyser notre problématique, en particulier la typologie élaborée par David G. Bromley (2002) sur les différentes attitudes adoptées par les groupes religieux minoritaires devant les conflits suscités par l'incompatibilité entre leurs croyances et la loi.

Pour Broomley (2002), il existe toujours entre les groupes religieux minoritaires et l'ensemble de la société une tension latente, puisqu'ils créent une vision alternative à l'ordre social en vertu de la sacralisation de leur idéologie et cherchent à renverser la sécularisation pour lui substituer leur propre ordre, au moins à l'intérieur du groupe. Ils perçoivent leur mission comme un mandat sacré, et leur groupe comme le seul détenteur de la vérité ; ainsi, ils encouragent leurs membres à une loyauté à cette vision alternative et privilégient un discours et des pratiques tendant à détacher leurs membres de l'ordre social. Le résultat est une divergence fondamentale entre leur vision du monde et l'ordre social établi qui constitue un potentiel pour que des conflits émergent, ce qui risque d'arriver quand ils transgressent des dispositions légales qui se heurtent à leurs croyances. L'escalade du conflit, qui consiste en plusieurs étapes, est tributaire de l'interaction entre les deux parties en dispute, soit le groupe religieux et les instances gouvernementales. Il s'agit d'un processus dans lequel différents éléments entrent en ligne de compte, notamment la polarisation entre les points de vue des parties, qui influence la perception des groupes religieux sur les instances gouvernementales, la présence ou l'absence d'un tiers qui agisse comme médiateur, et les options disponibles pour résoudre le conflit. Dans ce sens, cet auteur identifie trois réponses possibles face aux conflits qui concernent les deux parties en dispute : l'accommodement, le retrait et la contestation. L'accommodement requiert un dialogue entre les deux parties et un ajustement de l'une ou de l'autre : l'État peut modifier les limites normatives au centre de la dispute ou tolérer certaines pratiques ; les groupes religieux, de leur côté, peuvent adopter un style de vie plus conforme aux lois ou créer des rapprochements avec les institutions afin d'exercer une pression pour que ces lois soient modifiées. Le retrait peut aussi revêtir plusieurs formes : les institutions peuvent tenter d'ignorer les mouvements qui ne respectent pas certaines lois ou les marginaliser, et les groupes religieux peuvent faire fi des lois en question, s'isoler ou migrer. Enfin, dans le cas de la contestation, elle peut être symbolique ou prendre la forme d'un affrontement direct. Ces réponses sont des continuums qui peuvent varier selon l'étape dans l'escalade du conflit et les dynamiques des groupes impliqués, et un groupe peut évoluer d'un type de réponse à un autre. Cependant, au fur et à mesure que le conflit évolue l'accommodement devient plus difficile et le retrait et la contestation favorisent l'escalade vers ce que Bromley (2002) appelle des « dénouements dramatiques ».

Bien que dans la problématique à l'étude il ne soit question que rarement de dénouements dramatiques, ce modèle s'est avéré pertinent pour l'analyse des attitudes des

groupes à l'étude face aux lois qui encadrent le châtement corporel, leur attitude étant fortement liée à leur représentation des organismes étatiques chargés de la protection de l'enfance et en général à leur représentation de l'État.

Nous avons aussi retenu certains éléments des travaux de Jean-Paul Willaime (1992) et de Nancy T. Ammerman (1987 ; 1991), qui se sont intéressés à la confrontation entre groupes protestants conservateurs et l'État en termes de conflit de culture, dans le sens donné à ce concept par Thorsten Sellin (1938), pour qui ce conflit se produit lorsqu'un groupe social possède des normes de conduite qui entrent en contradiction avec celles qui sont en vigueur dans l'ensemble de la société. Ces différentes normes, qui reflètent des valeurs sociales distinctes à celles de la majorité, peuvent conduire les membres du groupe en question à commettre des actes qui sont en conformité avec leurs valeurs, mais qui sont perçus comme répréhensibles à l'extérieur du groupe et parfois interdits par des lois (Sellin, 1938).

C'est à partir de cette perspective que Willaime (1992) analyse les divergences entre les protestants conservateurs et les instances étatiques des États-Unis. D'après lui, elles découlent d'un conflit de culture qui prend racine dans le caractère rigide de leur doctrine, qui n'a pas évolué suffisamment pour s'adapter aux changements sociaux survenus au cours du XX^e siècle. Ce décalage ouvrirait la voie à des confrontations fréquentes entre des individus ayant une vision du monde axée sur des valeurs traditionnalistes véhiculées par la Bible et une société où les valeurs et les normes qui en découlent s'éloignent de plus en plus des préceptes chrétiens : à chaque fois que des changements dans les valeurs de la société ont conduit à l'édiction de lois entrant en contradiction avec les croyances des protestants conservateurs, une nouvelle source de conflit serait apparue.

Toutefois, pour Willaime (1992), il n'est pas possible de parler d'une culture protestante conservatrice. Bien que les différentes dénominations conservatrices partagent une doctrine commune, elles diffèrent sur certains aspects doctrinaux. De surcroît, la majorité des Églises conservatrices sont indépendantes, ce qui confère à leurs pasteurs une grande latitude en ce qui concerne la manière d'interpréter les commandements bibliques et de dicter les normes de conduite qui doivent observer les membres de leurs congrégations ; même les Églises affiliées à des organisations religieuses auraient une certaine latitude en ce sens. Il faudrait donc, pour l'auteur, parler de sous-cultures protestantes conservatrices partageant un même cadre doctrinale et idéologique général, mais ayant chacune d'entre elles sa propre

doctrine spécifique, ses propres normes et surtout une manière différente de résoudre les conflits avec l'État que l'obéissance à cette doctrine peut entraîner.

Selon Willaime (1992), cette fragmentation du protestantisme conservateur a un effet considérable sur la manière des protestants conservateurs de résoudre les conflits causés par les incompatibilités entre la doctrine et les lois. D'abord, elle conduirait à une absence de consensus entre Églises sur les lois qui sont en conflit avec leur doctrine, certains groupes faisant une interprétation des passages bibliques plus radicale que d'autres. Ensuite, même face à des lois qui les concernent tous, comme celles qui limitent le châtiment corporel, il y aurait un manque de consensus sur la façon de résoudre le conflit, ce qui les empêcherait de se constituer en un front commun pour s'opposer à ces lois et pour tenter de les modifier. Pour Willaime, les grands rassemblements comme la Moral Majority⁹ seraient exceptionnels, la plupart des Églises conservatrices ayant plutôt tendance à gérer leurs divergences avec l'État de façon marginale. Cela les conduirait soit à modifier leur doctrine pour s'adapter aux changements sociaux et aux lois qui en découlent — ce qui fragiliserait leurs Églises —, soit à ne pas observer les lois qui leur posent problème, ce qui serait l'option privilégiée par la majorité des groupes.

Pour sa part, Ammerman (1991) avance que c'est surtout l'absence d'un cœur doctrinal d'appel, c'est-à-dire d'une autorité collégiale servant à modérer les interprétations radicales de certains groupes conservateurs qui favorise des formes de résolution illégales à ce type de conflits. Cependant, cette auteure prend aussi en compte l'élément soulevé par Bromley (2002) et les autres chercheurs qui se sont penchés sur les dérives violentes : la perception que ces groupes ont des organismes étatiques. Cette perception, qui serait étroitement liée à leur vision du monde, pousserait certains groupes à modifier leurs normes et leurs pratiques pour ne pas entrer en confrontation avec ces organismes dans les cas où ils sont considérés par eux comme légitimes, ou à négocier avec eux pour essayer de modifier les lois. Les groupes qui les percevraient comme illégitimes, par contre, auraient plutôt tendance à rejeter d'emblée toute loi allant à l'encontre de leurs croyances.

Pour soutenir cette hypothèse, Ammerman (1991) compare les positions des groupes ayant fait partie de la Moral Majority avec celles des groupes fondamentalistes radicaux lors des conflits suscités au début des années 1980 par l'édiction des lois qui limitaient le châti-

⁹ La Moral Majority a été un rassemblement de groupes conservateurs de différentes confessions apparu en 1979 et dirigé par Jerry Falwell dont le but était promouvoir certaines politiques sociales à travers l'appui électoral à ceux qui soutenaient des points de vue conformes à l'idéologie conservatrice (Ben Barka, 1998).

ment corporel des enfants. Les premiers auraient favorisé la voie de la négociation en vertu de la légitimité qu'ils accordent à l'État, même s'ils dénonçaient énergiquement l'ingérence de l'État dans la sphère familiale et qu'ils soutenaient fermement que le châtement corporel était ordonné par Dieu et qu'il était nécessaire pour discipliner les enfants. Leur stratégie aurait consisté, d'une part, à faire pression sur la sphère politique afin de modifier ces lois, et d'autre part, à créer une structure permettant à des protestants conservateurs d'accéder à la sphère politique afin d'encourager la mise en place des lois plus conformes avec leur doctrine, notamment la création d'universités, d'associations et de fondations.

La philosophie de séparation

Finally, nous avons retenu un modèle théorique proposé par Dianne Casoni (2000 ; 2001), dit des philosophies groupales, qui rejoint plusieurs des éléments avancés par les théories mentionnées, mais en lien avec un élément nouveau : le type de philosophie entretenue par les groupes religieux minoritaires. Par philosophie, Casoni (2001) entend une façon implicite – et parfois explicite – de voir le monde, de se représenter sa conduite et d'interpréter la conduite des autres. Dans ce sens, la définition six du mot philosophie dans le *Nouveau Petit Robert* (1994) rend bien compte du sens qui a été accordé à ce mot : « ensemble des conceptions philosophiques communes à un groupe social ».

Dans son modèle, Casoni (2000) décrit quatre types de fonctionnement distincts : elle présente pour chacune des quatre philosophies isolées les spécificités caractérisant divers éléments de la vie de groupe, soit le type de leadership qui y sera privilégié, le genre de membership recherché, le traitement des enfants qui y aura cours, la doctrine qui s'y développera, le type de rituels qui seront mis en pratique et les genres d'organisation spatiale et sociale privilégiés. Bien que quatre philosophies distinctes aient été isolées et décrites par Casoni (2000), une seule est pertinente dans l'analyse des données colligées, soit la philosophie dite de séparation, que nous résumons dans les paragraphes suivantes, laissant de côté celles dites d'indulgence, de pureté et de survie.

En accord avec la philosophie dite de séparation, une démarcation continue est recherchée par le groupe religieux afin de toujours pouvoir distinguer les membres du groupe des *autres*. Ces groupes encouragent ainsi leurs membres à respecter une grande orthodoxie. Même lorsque des changements de doctrine sont introduits par les leaders, il est attendu que

les membres les acceptent sans en remettre en question leur bien-fondé ; une telle obéissance à l'orthodoxie groupale sert notamment à maintenir la cohésion du groupe.

Bien que dans ce type de groupes le leadership soit souvent partagé par une petite élite dont les individus agissent comme des agents de contrôle social à l'intérieur du groupe, il est attendu de tous les membres qu'ils maintiennent la cohésion groupale en filtrant constamment les comportements appartenant au *nous* des comportements appartenant au *eux*, et ce, non seulement envers eux-mêmes, mais aussi en ce qui concerne leur famille et leurs amis. Toutefois, ces groupes acceptent habituellement la promiscuité géographique avec des non membres ; même si l'immersion sociale n'est pas la règle, des contacts minimaux avec les non membres sont acceptés. Cette promiscuité sociale est tolérée puisque la distinction entre le *nous* et l'*eux* est garantie par les nombreux signes manifestes qui caractérisent le groupe.

En ce qui concerne l'organisation sociale, elle est habituellement patriarcale : une discrimination stricte entre les rôles et les responsabilités des hommes et des femmes est souvent la règle. Les femmes sont le plus souvent contraintes à adopter une position servile et restreinte à la famille. Pour leur part, les enfants sont prisés pour le rôle qu'ils peuvent jouer dans la transmission de la foi et de la tradition du groupe. Les comportements typiquement enfantins et l'immaturation sont considérés comme inacceptables, étant vus comme des attitudes et des agissements typiques de *l'autre* – soit des personnes étrangères au groupe. Dans certains groupes, les enfants fautifs, même légèrement, feront non seulement l'objet d'humiliation publique, mais seront aussi parfois exposés à de fréquentes punitions corporelles. À cause d'une forte pression à la conformité, il peut arriver dans les groupes particulièrement stricts que certains enfants soient maltraités. Cependant, selon les normes en vigueur au sein de nombre de ces groupes, le recours à la punition corporelle, même excessive, est considéré comme correct et justifié.

Le clivage *nous/eux* des groupes ayant une philosophie de séparation s'accompagne souvent d'une diabolisation de l'autre. Bien que ce soit le leader qui détermine, à travers sa doctrine, qui sont les *autres* et jusqu'où ils constituent une source de contamination pour les membres du groupe, « c'est l'ensemble des membres qui a la responsabilité de maintenir la cohésion du groupe et d'assurer que l'identité groupale soit préservée de toute contamination d' 'eux' ». (Casoni, 2001 : 85). De ce fait, assurer un clivage permanent du lien aux autres devient un souci constant pour les membres, qui s'efforcent pour se démarquer de

tout ce qui pourrait être considéré comme un rapprochement. Cela les mène à percevoir la réalité en termes de deux mondes opposés : le monde propre qui est correct, et celui des autres qui est négatif car leurs croyances et valeurs sont considérées erronées. Lorsque le clivage est utilisé en conjugaison avec une projection sur le monde environnant de tout ce qui est perçu comme représentant le mal, le rejet de ce qui provient de l'extérieur s'accroît et les risques de commission d'actes de violence tant à l'extérieur comme à l'intérieur du groupe augmentent (Casoni, 2000).

Assez large, notre cadre théorique nous a permis d'aborder notre objet d'étude à partir de plusieurs angles. Bien qu'une approche microsociologique prédomine, l'individu et le groupe religieux étant au centre de notre analyse, nous avons aussi tenu compte de sa dimension macrosociologique, les groupes à l'étude faisant partie d'un mouvement politico-religieux de grande envergure. Nous avons aussi considéré sa dimension historique, étant donné que les pratiques punitives des protestants conservateurs envers les enfants sont enracinées dans un discours doctrinal vieux de quinze siècles.

Limites de la recherche

Avant même de commencer notre terrain, nous étions consciente que les résultats de cette recherche comporteraient des limites importantes. D'abord, parce que l'univers protestant conservateur est assez diversifié au Québec ; bien que les dénominations conservatrices ne soient pas nombreuses, le milieu conservateur est constitué de congrégations intégrées par des membres de différentes origines. Devant cette diversité, nous avons choisi de mener cette étude exclusivement auprès de protestants conservateurs québécois francophones. Notre choix découle, en premier, du fait que nous avons considéré que pour des individus issus de l'immigration, le cadre juridique du Québec n'aurait pas le même poids symbolique que pour un individu ayant été socialisé à l'intérieur de ce cadre, l'incompatibilité entre loi séculière et loi divine pouvant ne pas entraîner un dilemme pour eux ; ensuite, certaines particularités culturelles autres que la religion étaient susceptibles de les rendre favorables à recourir au châtement corporel, ce qui aurait rendu plus difficile l'analyse du matériel recueilli. Nous avons écarté ensuite les Québécois anglophones parce que les rares études réalisées au Canada sur les pratiques punitives des protestants conservateurs ont été faites auprès de la population de langue anglaise, tandis que les francophones, étant associés dans l'imaginaire collectif à la pratique de la religion catholique, n'ont jamais fait l'objet de ce type d'études.

En outre, comme nous l'avons dit, le protestantisme conservateur s'est davantage répandu au Québec dans la population de langue française que dans celle de langue anglaise, ce qui augmentait l'intérêt de mener une étude auprès de cette population. Nos résultats concernent donc exclusivement les protestants conservateurs québécois francophones et ne peuvent être généralisés à l'ensemble de la population protestante conservatrice du Québec.

Une autre limite, et de taille, est liée au type de population visée et au caractère délicat de notre objet d'étude. En raison de leur vision du monde, les protestants conservateurs entretiennent une certaine méfiance envers ceux qui ne partagent pas leurs croyances ; le sujet à investiguer ne pouvait que l'accroître, ce qui rendait très difficile d'obtenir la collaboration d'une quantité suffisante de participants à notre recherche. En outre, il était impensable de solliciter leur collaboration sans avoir préalablement obtenu le consentement des dirigeants de leurs Églises respectives. Étant donné ces contraintes, les quatre congrégations qui ont accepté d'y participer, comme on pouvait s'y attendre, sont représentatives des tendances plus modérées au sein de l'univers protestant conservateur québécois, les groupes plus conservateurs que nous avons approchés ayant refusé d'y participer. C'est ainsi que notre échantillon, même s'il est diversifié sur le plan des dénominations confessionnelles, est assez homogène sur le plan du conservatisme. En outre, il nous a fallu faire certains compromis avec les participants qui risquent d'avoir introduit des biais dans nos résultats, notamment le fait d'avoir accepté d'effectuer des entretiens conjoints, la dynamique familiale des protestants conservateurs rendant très difficile d'interviewer les femmes en absence de leurs époux¹⁰.

Compte tenu du type des groupes ayant participé à notre étude, il est clair que les points de vue des participants ne sont pas représentatifs de l'ensemble de la population visée, les points de vue des groupes plus conservateurs, voire fondamentalistes n'ayant pas été explorés. Cette limite représente, paradoxalement, un des avantages de notre étude. En effet, un des reproches fréquents fait aux chercheurs qui abordent des problématiques liées à la violence en contexte religieux est qu'ils se penchent souvent sur des cas extrêmes, plutôt rares et qui concernent des groupes radicaux marginaux, peu représentatifs de l'univers des groupes religieux minoritaires. Notre recherche par contre concerne des groupes modérés dont les membres n'évoluent pas en marge mais au sein de la société. Elle permet de constater que la violence et la transgression de la loi ne sont pas exclusives aux groupes radicaux ;

¹⁰ Ces compromis sont décrits en détail au chapitre 3, dans la section relative à notre démarche.

elles peuvent se manifester aussi dans des groupes modérés, bien que de manière beaucoup moins sévère et surtout moins spectaculaire.

Présentation de la thèse

La présente thèse compte sept chapitres et une discussion-conclusion. Dans ce premier chapitre qui constitue l'introduction figurent notre problématique de recherche et notre objet d'étude, certaines précisions terminologiques, nos objectifs de recherche, notre cadre théorique et les limites de nos résultats.

Dans le chapitre 2, consacré à notre recension d'écrits, nous faisons d'abord un survol sur l'évolution du discours chrétien de légitimation du châtiment corporel depuis ses débuts jusqu'au discours actuel des idéologues du protestantisme conservateur. Ensuite, nous recensons les résultats de plusieurs recherches sur les pratiques punitives des protestants conservateurs. Puis, nous recensons les écrits relatifs au protestantisme conservateur au Canada et au Québec, notamment ceux qui portent sur des différends entre des protestants conservateurs et des organismes chargés de la protection de l'enfance, en particulier celui ayant abouti à baliser l'article 43 du *Code criminel* en 2004.

Dans le chapitre 3, nous exposons la méthodologie utilisée et nous décrivons notre démarche, en essayant de rendre compte des contraintes qui nous ont été imposées par le milieu et des différents accommodements qu'il a fallu faire pour mener à terme notre recherche.

Les chapitres 4 à 7 sont consacrés à nos résultats. Dans le chapitre 4, nous décrivons les principales caractéristiques des quatre Églises à l'étude et nous analysons certains points communs et différences entre elles qui permettront plus tard d'expliquer l'effet de leurs configurations et de leurs dynamiques respectives sur leurs discours.

Ensuite, dans le chapitre 5, nous analysons les représentations fondamentales des participants tant du monde spirituel comme du monde terrestre. Nous présentons un modèle analytique à travers lequel nous montrons comment ces représentations s'articulent pour constituer les assises de leur légitimation du châtiment des enfants.

Dans le chapitre 6, nous analysons plus spécifiquement la question du châtiment corporel. Nous ajoutons à notre modèle explicatif un nouvel élément : la représentation de la nature de l'enfant, qui sert à justifier l'utilisation de punitions physiques. Nous analysons

ensuite le discours des participants relatif à l'administration du châtement corporel. Enfin, nous analysons les choix privilégiés par les participants par rapport à cette pratique.

Dans le chapitre 7 nous nous attaquons à la question de la transgression de la loi. Nous exposons les trois positions repérées par rapport à la façon de résoudre l'incompatibilité entre les préceptes bibliques et la loi, et nous analysons les éléments qui influent sur la prise de position par rapport à une éventuelle transgression de la loi.

Enfin, dans notre discussion-conclusion, nous revenons sur certains points saillants de nos résultats afin de les approfondir davantage.

Chapitre 2. Recension d'écrits

La transgression des lois qui encadrent la pratique du châtement corporel par des protestants conservateurs est un phénomène assez complexe. Pour mieux le comprendre, il faut se pencher sur ce que le châtement corporel représente pour eux tant sur le plan individuel que collectif, puisqu'ils font partie de congrégations religieuses qui partagent une vision du monde particulière et ces dernières à leur tour s'insèrent dans un mouvement politico-religieux de grande envergure. En outre, il est nécessaire de prendre en compte la dimension historique du phénomène. Notre recension d'écrits couvre ces différents aspects, ce qui la rend assez vaste. Dans la première partie, nous résumons les étapes plus importantes de l'évolution du discours chrétien sur le châtement corporel dès ses débuts jusqu'à la fin du XX^e siècle. Puis, dans la deuxième partie, nous analysons le discours contemporain des protestants conservateurs étatsuniens, discours qui a été exporté aux autres pays, y compris le Canada, par plusieurs voies. Dans la troisième partie, nous nous intéressons aux résultats de plusieurs recherches portant sur les pratiques punitives des protestants conservateurs afin d'illustrer les effets de ce discours sur les pratiques de la population protestante conservatrice. Enfin, la quatrième partie aborde l'évolution du protestantisme conservateur au Québec.

Christianisme et châtement corporel

La représentation chrétienne de l'enfant

Les chrétiens primitifs, animés par une recherche obsessionnelle de la pureté, définie surtout comme l'éloignement des choses charnelles, avaient une représentation de l'enfant plutôt négative, car il était le fruit de l'union sexuelle. De surcroît, ils partageaient l'idée, puisée dans l'Ancien testament, que l'enfant était une créature rebelle et égoïste par nature (Lyman, 1974). Cette représentation fut reprise par l'Église chrétienne au moment où le christianisme s'imposa dans l'Empire romain, mais pour les théologiens de l'époque la réflexion sur l'enfant était un problème mineur : il était urgent de mettre fin aux dissensions au sein de l'Église et de combattre l'hérésie. Pourtant, quelques-uns se penchèrent sur la question, notamment Augustin d'Hippone, dit Saint Augustin (354-430), qui allait élaborer une représentation de l'enfant assez particulière puisqu'elle incorporait un élément qui n'appartenait pas au bagage doctrinal issu de la Bible : l'idée d'une nature humaine souillée comme résul-

tat de la faute d'Adam et Ève¹¹. En effet, aucune notion de péché originel n'apparaît dans la Genèse ; c'est Saint Augustin qui créa cette notion, inspiré par la réponse de Paul à la question sur l'origine du mal :

C'est pourquoi, comme pour un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché. (La Sainte Bible, Romains, V : 12)

Ancien manichéen, Saint Augustin avait la conviction que la nature de l'homme était fondamentalement corrompue et encline au mal. Ainsi, il élaborait, à partir de la réponse de Paul, l'idée que tout être humain se trouvait en état de péché du seul fait d'appartenir à la lignée d'Adam et Ève et que cette condition le prédisposait au mal. Il qualifia de « péché originel » cette souillure de la nature humaine et soutint qu'elle se transmettait par engendrement. Comme d'autres théologiens chrétiens, Saint Augustin interprétait la faute d'Adam et Ève comme relevant du domaine sexuel, ce qui rapprocha le péché originel du péché charnel, accentuant son côté négatif puisqu'à l'époque, pour l'Église chrétienne, tout ce qui se rapprochait de la sexualité était apparenté au mal et à Satan.

En tant qu'être humain, l'enfant est donc pour Saint Augustin un être souillé par le péché originel et de ce fait il est faible face aux tentations de Satan. En même temps, il s'agit d'un être digne de compassion car il n'est pas responsable de la chute d'Adam et, en raison de sa jeunesse, il est innocent puisqu'il n'a pas encore eu l'occasion de pécher. Mais, souligne-t-il, il faut fortifier son âme, qui est faible, pour l'éloigner du mal, auquel il est particulièrement vulnérable dans ses premières années, car il ne sait pas différencier le bien du mal. Il a donc besoin d'être guidé et éduqué dans la vertu, mais aussi d'être protégé puisqu'il est fragile : il faut protéger son âme, mais aussi sa vie, car l'enfant appartient à Dieu.

Saint Augustin insiste sur ces deux aspects de la nature de l'enfant, l'innocence et la faiblesse — du corps et de l'âme —, pour en faire les traits distinctifs de l'enfance, qu'il perçoit comme une étape particulière de la vie qui s'étend au-delà de l'âge du discernement. Ainsi prône-t-il la tolérance vu la lente croissance des enfants et un traitement moins cruel envers eux que celui qui prévaut à son époque, qu'il est un des premiers à déplorer. Il décrit la situation des enfants au IV^e siècle en trois mots : « *nemo miseratur pueros* », soit « personne n'a pitié des enfants » (cité dans Delgado, 1998). Dans ses écrits, il s'oppose à

¹¹ Les idées de Saint Augustin ici résumées proviennent de différents textes, dont la *Doctrine du péché originel*, *Contre Pélage*, les *Confessions*, les *Sermons* et la *Doctrine chrétienne*, cités ou résumés dans DeMause (1974), Lyman (1974), Ghilardi (1981), Alexandre-Bidon et Lett (1997) et Delgado (1998).

l'infanticide, à l'exposition (abandon des nouveaux nés pour qu'ils périssent, pratique courante dans l'Antiquité) et aux pratiques susceptibles de mettre la vie de l'enfant en danger telles que la mutilation et les châtiments corporels trop violents ; il se prononce aussi contre l'usage fréquent du châtiment corporel arguant son inefficacité pédagogique : d'après lui l'enfant qui reçoit trop de coups s'y habitue et n'accorde plus d'importance à la punition. Employé avec modération, par contre, il contribue à fortifier son âme et aide à lui inculquer des vertus chrétiennes, notamment l'obéissance, professe Saint Augustin. Bien qu'il ne conseille pas d'abandonner le châtiment corporel, il est le premier à suggérer de s'en servir avec modération.

La représentation chrétienne de la famille

Le discours de Saint Augustin sur l'enfant s'est rapidement répandu au sein de l'Église, qui commença à percevoir les enfants comme des potentiels garants de la foi chrétienne : en vertu de leur innocence, ils pouvaient devenir de meilleurs chrétiens que les adultes, déjà habitués au péché et encore très attachés aux traditions païennes. Par conséquent, comme rappellent Alexandre-Bidon et Lett (1977), l'évangélisation des enfants devint, à partir du Moyen Âge, l'une des priorités de l'Église, tout comme leur protection, ce qui l'a conduite à exercer des pressions pour que les autorités séculières édictent des lois en ce sens¹².

Afin d'assurer l'évangélisation précoce des enfants, soulignent Alexandre-Bidon et Lett (1997) l'Église modifia les rapports familiaux, véhiculant une représentation nouvelle de ce que la famille chrétienne devait être. Pour le monde romain, la famille avait comme élément central le père, auquel les autres membres de la famille devaient se subordonner ; l'Église substitua à ce modèle familial un autre où la place centrale était occupée par l'enfant. La famille fut définie désormais comme une entreprise qui ne se justifiait qu'en fonction de la procréation et dont le but principal était de donner à l'enfant une éducation qui fasse de lui un bon chrétien. Les parents avaient l'obligation de protéger et d'éduquer leurs enfants, mais aussi de les aimer, car Dieu l'ordonnait. L'amour cependant ne devait pas se confondre avec l'indulgence : il fallait éduquer l'enfant avec fermeté en se servant du châtiment corporel, qui devait être employé de façon modérée pour induire chez lui une

¹² Ces lois allaient de la fixation de l'âge minimal pour le mariage (12 ans pour les filles et 14 pour les garçons) à la régulation de la vente d'enfants. Plus tard, au XIII^e siècle, fut édictée une loi qui apparentait le décès d'un enfant par châtiment corporel à l'infanticide (DeMause, 1974 ; Delgado, 1998).

conduite vertueuse qui l'éloigne du péché ; par contre, les parents devaient s'abstenir d'utiliser le châtement corporel de façon arbitraire, motivés par la colère ou à des fins contraires au mode de vie chrétien. Autrement dit, le châtement corporel devait cesser d'être un des outils dont le père pouvait se servir pour imposer son autorité et devenir un outil pour imposer l'autorité de Dieu (*ibid.*).

Pour certains historiens, dont Lyman (1974) et Alexandre-Bidon et Lett (1997), le bas Moyen Âge se caractérisa, en ce qui concerne la situation des enfants, par l'affaiblissement graduel de la *patria potestas* héritée du monde romain et par la montée du contrôle des enfants par l'Église. Le discours chrétien sur l'enfant mettait désormais l'accent sur l'idée qu'il appartenait à Dieu et à l'Église et non pas à sa famille. Cette idée, selon ces auteurs, servait surtout d'argument pour encourager les jeunes à embrasser la vie ecclésiastique contre la volonté de leurs parents, mais joua un rôle déterminant dans le détournement du châtement corporel au profit de l'Église. Elle cautionnait l'ingérence de l'Église dans la façon d'éduquer les enfants et donnait une orientation précise à leur éducation ; en même temps, elle conférait une légitimité au châtement corporel, car c'était au nom de Dieu qu'il était employé. Toutefois, cette emprise de l'Église sur les enfants était relative ; comme souligne Mary Martin (1974), le modèle familial prôné par l'Église ne toucha, dans un premier temps, que les classes dominantes et il s'écoula plusieurs siècles avant qu'il ne soit adopté par les gens du commun¹³. Mais les mentalités étaient en train de changer et les gens avaient une attitude plus clémentine envers les enfants. De manière paradoxale, vers la fin du Moyen Âge, le châtement corporel excessif n'était plus associé aux pratiques parentales, mais à l'éducation religieuse ; désormais, c'était dans les monastères que les enfants se faisaient fouetter et battre quotidiennement (Lyman, 1974 ; Martin, 1974 ; Alexandre-Bidon et Lett, 1997).

L'institutionnalisation du châtement corporel

Pendant douze siècles, le recours au châtement corporel connut un déclin progressif grâce à la lutte constante de l'Église pour réduire l'usage que les parents en faisaient. À partir de la fin du XVI^e siècle la situation allait s'inverser : l'Église pousserait de plus en plus les parents

¹³ Ce modèle s'est répandu grâce à l'action du clergé auprès des femmes de la noblesse et à travers une littérature abondante qui leur était destinée, puisqu'au Moyen Âge les femmes étaient plus alphabétisées que les hommes. Martin qualifié cette campagne auprès des mères de « révolution secrète » (Martin, 1974 : 167).

à se servir du châtement corporel et l'imposerait comme mesure disciplinaire dans les écoles. En même temps, le discours de l'Église qui cautionnait le châtement se modifia sensiblement, faisant disparaître quasi entièrement l'idée de la compassion envers l'enfant. Dans son étude sur l'éducation aux XVI^e et XVII^e siècles, Kathryn Sather résume ce changement : « *The cardinal sin of child-rearing... was willful indulgence of children* » (Sather, 1989 : 735).

Ce revirement de la tendance à la modération dans le recours au châtement corporel a été provoqué, selon plusieurs historiens dont Ariès (1960) et Delgado (1998), par un grand mouvement de moralisation commencé vers la fin du XVI^e siècle. Promu par certains hommes d'Église appelés souvent les « réformateurs¹⁴ », ce mouvement est apparu comme une réaction contre le pessimisme qui s'était généralisé dans l'univers chrétien suite à son éclatement. Les réformateurs ont vu dans l'éducation de l'enfant la seule voie pour redresser une société qui leur semblait de plus en plus corrompue et plongée dans le chaos et ont prôné en conséquence la généralisation de l'école comme moyen pour garantir l'éducation des enfants dans la foi dès leur plus jeune âge. Jusqu'alors réservée à une très faible proportion d'enfants, l'école devait s'ouvrir à tous les enfants et leur transmettre des connaissances, mais : « en premier lieu, former les esprits, inculquer des vertus, éduquer autant qu'instruire » à travers une discipline stricte (Ariès, 1960 : 200). Cette discipline fut assurée par la réglementation des châtements divers dont les punitions corporelles et par la recommandation aux enseignants d'« user sans indulgence coupable de leurs pouvoirs de correction et de redressement » (*ibid.*).

Il serait possible d'expliquer l'institutionnalisation du châtement corporel comme étant uniquement le résultat de la généralisation de l'école à partir du XVII^e siècle, du fait qu'elle a été façonnée à partir du modèle monastique. Cependant, cette explication est insuffisante pour comprendre l'émergence de toute une « pédagogie du châtement corporel » destinée non seulement à être appliquée par les éducateurs, mais aussi par les parents. Dans ce sens, c'est Philippe Ariès qui a proposé la théorie la plus acceptée parmi les historiens de l'enfance. Selon Ariès (1960), les réformateurs ont poussé jusqu'à la limite la représentation de l'enfant comme un être à la fois innocent et faible, au point d'apparenter son innocence à une qualité presque angélique qu'il fallait conserver à tout prix et sa faiblesse à une forme

¹⁴ Les moralisateurs qui ont impulsé ce mouvement sont appelés réformateurs en vertu de leur désir de réformer la société et non pas par une appartenance au mouvement de Réforme mené par Luther. Parmi eux il y a eu des catholiques, comme Comenius, et des anglicans, comme Locke. (Delgado, 1998).

d'infirmité qu'il fallait combattre. Ils auraient vu dans l'école le moyen pour atteindre ces deux objectifs, car elle permettait en même temps de séparer les enfants de la corruption du monde des adultes et de former leur caractère pour qu'ils deviennent des hommes vertueux. Mais il fallait former aussi les parents pour qu'ils continuent l'action éducative dans les foyers, ce qui donna lieu à l'apparition d'une abondante littérature pédagogique qui mettait l'accent sur la préservation de l'innocence et sur la nécessité de discipliner l'enfant pour fortifier son âme. Tant à l'école comme à la maison un même discours sur la l'éducation des enfants s'imposait.

Cette éducation, souligne Ariès (1960), était axée sur trois principes : la surveillance, la sévérité et la retenue. En vertu de l'exagération des caractéristiques de l'enfance, l'enfant était présenté par les moralisateurs comme un être qu'il fallait surveiller en permanence pour le protéger des autres, mais aussi de lui-même puisque sa faiblesse le poussait vers le péché. Cette méfiance allait de pair avec la conviction qu'il fallait le punir au moindre signe de faiblesse ou de désobéissance ; l'indulgence empêchait que son esprit se durcisse, tout comme l'affection excessive des parents. Il fallait donc habituer l'enfant à une sévérité précoce, réduire les démonstrations affectives envers lui et les substituer par une discipline stricte. Si cette conception de l'éducation n'était pas très éloignée de celle du Moyen Âge, elle comportait un élément nouveau : l'idée de la discipline du corps, des affects et de la conduite comme moyen pour former l'homme. Cette idée était associée à celle d'assurer la discipline par l'entremise du châtiment corporel.

Dans le système scolaire, ajoute Ariès, cela se traduisit par l'implantation d'une discipline extrêmement contraignante, accompagnée d'un régime de surveillance et de délation constantes, ainsi que de l'application étendue de la punition corporelle. Les punitions étaient réglementées de manière stricte à partir de *Règles de discipline* élaborées par chacun des établissements scolaires et étaient administrées à l'aide de divers instruments, dont les plus utilisés étaient le fouet et les verges, un outil constitué par des tiges en métal attachées à un manche. Très souvent, la punition s'accompagnait de pratiques dégradantes comme châtier l'enfant en public et le dévêtir, afin de conférer au châtiment un caractère humiliant. Dans la vie familiale, le châtiment prit un caractère similaire, car les manuels pédagogiques recommandaient de punir les enfants au moindre écart de la discipline familiale et conseillaient comment administrer le châtiment, prônant l'usage d'outils pour le faire.

Pour Ariès (1960), le châtement corporel a été utilisé, en somme, comme un outil destiné à forcer l'enfant à devenir l'adulte que l'Église voulait qu'il devienne : une sorte d'enfant éternel, mais sage et obéissant. Cet idéal était impossible à atteindre, car il y avait une contradiction entre les deux objectifs des réformateurs : d'un côté ils voulaient conserver l'enfance et de l'autre vieillir prématurément l'enfant. Mais, à la faveur de cette entreprise, l'Église aurait instauré un régime autoritaire et cruel envers les enfants.

Cette théorie a été reprise, du moins en partie, par un bon nombre d'historiens de l'enfance, entre autres Robertson (1974), Tucker (1974), Wirth (1974), Sather (1989) et Delgado (1998). Même s'ils diffèrent des points de vue d'Ariès par rapport à d'autres questions, ils admettent que la représentation de l'enfant véhiculée par l'Église tout comme l'idéal qu'elle avait de ce que l'enfant devait être ont joué un rôle central dans l'institutionnalisation du châtement corporel. En même temps, la majorité de ces auteurs mettent de l'avant le rôle que les différentes Églises chrétiennes ont conféré à l'enfant en tant que garant de la foi comme un des éléments principaux ayant conduit au détournement du châtement corporel à des fins d'endoctrinement, le contexte de pluralité religieuse de l'époque exigeant un endoctrinement des enfants beaucoup plus strict.

Le discours calviniste

Une des caractéristiques principales du XVII^e siècle fut la grande hétérogénéité religieuse produite par les bouleversements qui avaient secoué l'univers chrétien pendant le XVI^e siècle, ainsi que le climat de compétition religieuse qui y avait découlé. D'abord, il y avait eu le mouvement de Réforme mené par Luther en 1517 qui avait abouti à la création de l'Église luthérienne. Puis, la rupture de la royauté anglaise d'avec l'Église catholique qui donna lieu, en 1534, à la fondation de l'Église anglicane. Finalement, l'apparition du calvinisme en 1536 qui s'est répandu un peu partout en Europe. Cette multiplication d'Églises chrétiennes ne s'était pas produite de manière pacifique : elle avait débordé de la sphère religieuse et joué un rôle important dans le raccommodement des pouvoirs séculiers, conduisant plusieurs pays à des affrontements militaires et donnant lieu à maintes persécutions religieuses. Ce contexte rendait indispensable le contrôle de la croyance populaire. Pour l'Église catholique, il était nécessaire de maintenir son emprise sur une population qui était de plus en plus nombreuse à embrasser les nouvelles confessions ; pour les Églises naissantes, il était prioritaire d'assurer leur pérennité. Cela nécessitait, outre la répression,

un meilleur endoctrinement des jeunes, car l'ennemi n'était plus le païen — facile à identifier —, mais d'autres chrétiens qui soutenaient des visions particulières du christianisme qui risquaient de se confondre avec la leur. Ainsi, les différentes Églises ont entrepris un endoctrinement plus serré par le biais de la ségrégation scolaire et de toute une pédagogie destinée à induire, grâce au châtement corporel, l'obéissance à une vision particulière du christianisme.

Le contexte multiconfessionnel de l'époque a aussi produit des variations dans le discours sur le châtement corporel, notamment en ce qui concerne la représentation de l'enfant. Si le cœur de ce discours demeurait le même, les catholiques ont mis un accent plus prononcé sur l'idée de la préservation de l'innocence de l'enfant, comme souligne Ariès (1960), tandis que les protestants l'ont mis sur l'idée du penchant de l'enfant au péché et sur la nécessité de lui inculquer le contrôle de soi afin de l'amener à se surveiller lui-même pour ne pas succomber au mal (Sather, 1989). Curieusement, bien que les protestants affirmaient s'inspirer directement de la lecture de la Bible pour en tirer leur doctrine, ils reprirent tous la notion du péché originel, extrabiblique, la confondant avec les proverbes de la Bible relatifs à l'enfant. Le résultat de cette fusion fut de faire apparaître l'orgueil, la désobéissance et autres caractéristiques que la Bible attribue à l'enfant comme découlant de sa condition pécheresse produite par la faute originelle.

L'expression extrême de la tendance à la polarisation d'une des caractéristiques attribuées à l'enfant se manifesta chez les calvinistes, qui rejetèrent l'idée de l'innocence enfantine, ce qui donna lieu à une représentation de l'enfant très négative. Ainsi, dans un des premiers textes d'inspiration calviniste relatifs à l'enfant, *Household Government*, les auteurs décrivent le nouveau-né comme un être dépravé qui a « un cœur pervers » et qui est « entièrement enclin au le mal » (Cleaver et Dod, 1621, dans Illick, 1974 : 356). Afin de contrer ce penchant au mal, les parents devaient châtier énergiquement l'enfant pour redresser sa nature et lui permettre d'atteindre le salut. Dans cette représentation, la nature de l'enfant n'était plus considérée comme faible, mais carrément comme satanique ; pour arracher l'enfant à Satan il fallait se servir du châtement corporel. La punition se voyait ainsi apparentée à l'exorcisme — tout comme le baptême chez les catholiques.

La doctrine calviniste allait se traduire par une pratique plus accrue du châtement corporel et par l'exacerbation de certains traits propres à l'éducation protestante : la rigidité, l'austérité et l'autoritarisme du père, rappellent Illick (1974) et Miquel (1980). En ce sens,

ces auteurs soulignent qu'une des caractéristiques principales du protestantisme fut de renforcer l'autorité de l'homme au sein de la famille : l'homme était considéré comme le chef du groupe familial par mandat divin et il avait en conséquence l'obligation de rendre des comptes à Dieu de sa conduite en tant que père et époux. Dans le cas des calvinistes, ces exigences se voyaient découplées par l'obligation de répondre de sa conduite et de celle de tous les membres de sa famille devant la communauté des croyants :

La tutelle du père est renforcée, même sur l'épouse. Il lui revient de la protéger et de lui donner le nécessaire. [...] Le mari a le devoir d'éduquer sa femme et de veiller à ce qu'elle se conduise bien. Il peut être mis en accusation devant la communauté pour les fautes de son épouse ou de ses enfants. (Miquel, 1980 : 245)

L'éducation des enfants devint une responsabilité paternelle dans l'univers protestant, tout comme l'enseignement de la foi, puisque c'était principalement par l'entremise de la famille que les protestants voulaient assurer la formation de nouveaux chrétiens. De ce fait, ce fut le père qui devint responsable d'administrer les châtiments corporels, en conformité avec la prescription faite en ce sens par certains versets de la Bible. Dans l'univers protestant, les hommes seraient désormais de plus en plus portés à châtier leurs enfants et en général à jouer un rôle plus actif dans leur éducation (Ross, 1974 ; Tucker, 1974 ; Wirth, 1974). Par contre, dans l'univers catholique, malgré les recommandations de l'Église catholique auprès des pères pour qu'ils se chargent de la correction de leurs enfants, cette tâche serait surtout accomplie par les mères, car les pères se mêlaient peu de l'éducation des jeunes (*ibid.*).

Ces différences interconfessionnelles peuvent être expliquées par l'influence de la lecture de la Bible dans l'univers protestant — pratique qui n'était pas répandue dans l'univers catholique. D'abord, les versets bibliques qui présentent l'enfant sous un angle négatif sont plus nombreux que ceux qui louangent ses qualités. Ensuite, la Bible attribue au père l'autorité dans la famille et la responsabilité de l'éducation de l'enfant, sous peine de damnation, et véhicule l'idée que le père qui aime son fils doit le châtier. Cependant, certains auteurs ont proposé des hypothèses relatives au contexte social de cette époque qui aident à mieux comprendre ces différences, sans minimiser toutefois le rôle joué par la lecture de la Bible. Par exemple, Kathryn Sather (1989) soutient que si les protestants étaient plus préoccupés que les catholiques par l'impératif de développer le contrôle interne des impulsions chez l'enfant, ce souci était fortement lié au besoin d'assurer la pérennité de leurs Églises, puisqu'un revirement des libertés religieuses récemment conquises aurait eu le pouvoir de faire disparaître soudainement les contrôles externes exercés sur les enfants. Cela

expliquerait aussi le degré plus élevé de réglementation de la punition corporelle dans les foyers protestants : les nouvelles Églises misaient sur un plus grand contrôle des parents sur les enfants car le système scolaire protestant, très précaire, aurait pu disparaître facilement. C'est ainsi que les manuels protestants réglementaient de manière beaucoup plus précise l'utilisation du châtiment, notamment celui de William Gouge, *Of Domestic Duties*, qui allait servir de modèle dans le monde protestant ; il comptait plus de 500 pages et incluait la réglementation des conditions affectives qui devaient entourer la punition corporelle (Gouge, 1622, cité dans Sather, 1989).

En ce qui concerne les variations dans l'administration des punitions par le père, Elizabeth Wirth (1974) propose que la négligence des pères catholiques était liée à la diminution de la *patria potestas* au cours du Moyen Âge, puisque l'Église avait aliéné les pères de l'éducation des enfants. Les recommandations de l'Église à s'en mêler auraient été de pure forme, tout comme la mention du père comme étant le détenteur de l'autorité familiale. James Bruce Ross (1974), pour sa part, ajoute que dans l'univers catholique les hommes étaient moins concernés par la religion que les femmes et qu'ils visaient plutôt à assimiler leurs enfants au monde laïc qu'au monde religieux, se souciant peu de les éloigner du péché. Le protestantisme au contraire redonnait au père l'autorité que l'Église lui avait enlevée. En ce sens, Tucker (1974) propose que châtier son enfant devint pour le père protestant un acte qui lui permettait de souligner son autorité au sein de la famille et sa place dans la hiérarchie sociale ; au-delà de ses implications religieuses, cet acte serait devenu une réappropriation symbolique de l'autorité paternelle.

La désinstitutionnalisation du châtiment corporel

C'est à partir de la fin du XVIII^e siècle que le châtiment corporel a commencé à être abandonné comme mesure éducative privilégiée. Ce déclin aurait obéi à plusieurs facteurs, parmi lesquels figure, selon Ariès (1960) et Shnapper (1980) l'émergence d'une nouvelle représentation de l'enfant issue de la philosophie des Lumières. Cette représentation se serait répandue d'abord en France, puis, plus lentement, dans le reste de l'Europe. De ce fait, la désinstitutionnalisation formelle du châtiment corporel aurait été plus rapide en France et le déclin du recours à cette pratique plus prononcé.

Les philosophes des Lumières voyaient dans l'enfant un être qui avait le potentiel de devenir l'homme libre dont ils rêvaient, car, par sa nature, l'enfant était essentiellement li-

bre, bon et égalitaire. C'était la société qui le détournait de sa nature et atrophiait ses qualités à travers une éducation coercitive. Il fallait au contraire lui donner une éducation respectueuse de ses inclinations naturelles et qui encourage son indépendance. En tant qu'individu libre, l'enfant devait être respecté par les adultes, y compris ses parents qui ne devaient pas avoir de droit ni exercer de puissance sur lui. Au contraire, les parents étaient vus comme ayant des obligations, parmi lesquelles la plus importante était celle de protéger l'enfant. Cette représentation de l'enfant s'est enrichie avec la Révolution française qui fit naître l'idée que l'enfant, comme l'adulte, était un citoyen et de ce fait avait aussi des droits, dont celui à l'intégrité physique et en conséquence il ne devait pas être maltraité.

L'influence de ces idées a conduit à des changements dans la situation des enfants avant même la Révolution française. En 1763, le châtimeur corporel fut interdit dans les écoles françaises, en raison, selon Ariès (1960), de la pression exercée par l'opinion publique sur l'État pour qu'il mette fin au régime disciplinaire scolaire, qui était perçu avec un dégoût croissant. Trente ans plus tard, en 1793, le Code civil allait refléter ce changement de représentation de l'enfant en établissant le devoir des parents de protéger l'enfant et la déchéance de leur droit de surveillance sur lui s'ils manquaient à cette tâche (Shnapper, 1980). Ces idées ont aussi inspiré une pédagogie basée sur la prise en compte des besoins de l'enfant et l'encouragement de son autonomie. À ce sujet, Priscilla Robertson (1974) souligne l'influence importante des laïcs, en particulier des médecins, dans l'élaboration de cette pédagogie, car ils ont répandu l'idée que le châtimeur corporel était contraire à une bonne éducation ; dans leurs manuels pédagogiques, ils conseillaient aux parents de ne pas s'en servir. Bien que l'obéissance de l'enfant ait été encore considérée comme un comportement essentiel, elle devait être obtenue sans violence.

Selon Bernard Schapper (1980), cette pédagogie basée sur le respect de l'enfant a connu un grand succès parce qu'elle pouvait être opposée à la pédagogie religieuse dans une conjoncture politique qui inclinait du côté de l'État : la rupture de l'État d'avec l'Église aurait conduit l'État à appuyer une pédagogie qui renforçait la vision d'un État laïc, notamment en favorisant l'émergence d'un système scolaire libéré de la tutelle de l'Église et sous le contrôle direct de l'État. À ce sujet, tant Ariès (1960) que Robertson (1974) avancent que les différentes guerres dans lesquelles la France a été plongée pendant l'Empire ont contribué à une grande ingérence de l'État dans l'éducation et entraîné une autre modification de la représentation de l'enfant. L'enfant était perçu, certes, comme un citoyen, mais

aussi comme un *enfant de la patrie*, c'est-à-dire comme un futur soldat envers lequel l'État avait des responsabilités, entre autres celle de veiller à son bien-être ; l'éducation et la santé des enfants étaient désormais une responsabilité publique et non pas une affaire familiale.

Ces idées ne se sont pas répandues de manière homogène, tout comme le déclin du recours au châtement corporel. Le processus de désinstitutionnalisation de cette pratique en Europe s'est fait graduellement en étroite relation avec la perte du pouvoir des Églises dans les différents pays et de l'ouverture du protestantisme à la modernité. Au XX^e siècle, la psychologie et la psychanalyse ont modifié davantage la perception des gens par rapport au châtement corporel en apportant l'évidence de leurs conséquences négatives pour le développement émotionnel des enfants, ce qui a contribué à diminuer le recours aux violences physiques. En parallèle, des lois sont apparues dans plusieurs pays européens pour limiter davantage le recours à cette mesure disciplinaire ou pour l'interdire carrément.

Un déclin du châtement corporel similaire s'est opéré aux États-Unis à partir de la fin du XVIII^e siècle, mais l'évolution du discours sur le châtement corporel a suivi une évolution différente dans ce pays en raison d'un contexte sociopolitique très différent de celui des pays européens, notamment en ce qui a trait à la place des Églises dans la société.

Le châtement corporel aux États-Unis

À différence du contexte européen, caractérisé par une lutte entre confessions religieuses pour devenir des religions d'État, celui des États-Unis se caractérisa, dès le début, par une coexistence multiconfessionnelle pacifique. La migration vers la Nouvelle-Angleterre, bien qu'assez hétérogène, fut fortement marquée par la présence de minorités religieuses protestantes persécutées, ce qui se traduisit au moment de l'indépendance des États-Unis par un souci pour assurer la liberté religieuse et l'égalité entre confessions qui furent garanties par la Constitution. Ces garanties conférèrent une grande autonomie aux collectivités, souvent rassemblées en fonction de leur appartenance religieuse, en matière d'éducation des enfants : chacune d'entre elles créait ses propres règles quant aux attributions parentales et ses propres écoles. De même, chaque groupe chrétien avait sa propre représentation de la nature de l'enfant selon l'interprétation qu'il faisait de la Bible, ce qui modifiait en conséquence

son discours sur le châtement corporel. On ne peut ainsi parler d'un discours uniforme sur le châtement corporel des enfants aux États-Unis, mais plutôt de tendances¹⁵.

En ce sens, plusieurs auteurs (Illick, 1974 ; Walzer, 1974 ; Raichle, 1978) soulignent l'influence importante du calvinisme chez un bon nombre des groupes religieux étatsuniens pour expliquer la prédominance d'une représentation très négative de l'enfant, notamment chez les puritains, nombreux en Nouvelle-Angleterre¹⁶. Leur représentation mettait un accent très prononcé sur l'esprit rebelle de l'enfant, censé être le résultat de son orgueil, considéré à son tour comme la manifestation plus saillante de l'influence de Satan sur lui. Selon eux, l'enfant était doté d'une volonté qui était en conflit permanent avec la volonté divine car son orgueil le portait à résister à Dieu. L'éducation devait en conséquence viser à briser cette volonté et le châtement corporel était vu comme le meilleur moyen d'y parvenir puisqu'il rendait l'enfant humble et soumis. Il fallait aussi rappeler à l'enfant son origine perverse et l'amener à se sentir inepte : s'il doutait de ses capacités, il se remettrait à l'autorité de Dieu. Ces groupes reprenaient aussi l'idée que châtier l'enfant était un ordre de Dieu auquel les parents devaient se soumettre et que ne pas le faire constituait un manque d'amour pour leur progéniture. À ce sujet, Donald Raichle (1978) souligne que chez les groupes d'inspiration calviniste dont les puritains, il y avait une très forte ambivalence quant aux rôles joués par l'amour et la peur dans l'éducation des enfants, ambivalence qui aurait survécu jusqu'à nos jours dans le protestantisme étatsunien.

Une autre ambivalence chez les puritains et de taille a été mise de l'avant par Illick (1974) et Walzer (1974) : d'un côté, l'enfant était perçu par eux comme un être essentiellement méchant, mais d'un autre côté, il était très fortement investi comme continuateur de la foi. Les puritains admettaient sans réserve que les enfants étaient un moyen pour parvenir à une fin : la perpétuation du style de vie et de l'idéologie de leurs parents. L'enfant était honoré comme porteur de la religion de son père et comme futur exécuteur du mode de vie

¹⁵ Les communautés de l'époque, selon Walzer (1974), étaient assez similaires dans leur fonctionnement à des tribus primitives, notamment en ce qui avait trait à l'éducation des enfants qui était partagée par la communauté. Bien que l'autorité parentale fût reconnue, les parents devaient se plier aux décisions des autorités locales quant à la manière d'éduquer leurs enfants et devaient rendre des comptes sur la conduite de ces derniers.

¹⁶ Le puritanisme était une tendance de l'Église anglicane apparue au XVI^e siècle. Très influencés par le calvinisme, les puritains postulaient la lecture de la Bible comme seule source d'autorité, la perfection personnelle comme voie de salut et une moralité très stricte. Persécutés par Elisabeth I, nombreux d'entre eux émigrèrent en Amérique en 1620 (Grijalbo, 1995 : 749 et 1531). En raison de leur attachement à la Bible, ils voulaient créer une société régie par ce texte et voyaient dans le Nouveau Monde un nouvel Israël où édifier une nation dont la vocation première serait de bâtir le Royaume de Dieu (Ben Barka, 1998). Bien que l'expérience puritaine ait pris fin au XVIII^e siècle, elle a eu une influence décisive sur le protestantisme étatsunien.

approuvé par Dieu ; de plus, il était une voie pour ses parents pour atteindre le salut s'ils réussissaient à faire de lui un bon chrétien, mais ils seraient châtiés par Dieu si la conduite de leur enfant était déviante ; enfin, l'enfant reflétait le mérite de son père et était le dépositaire de sa réputation devant la communauté. Ces attentes démesurées amenaient les parents à considérer comme une priorité redresser la nature de l'enfant en lui inculquant une subordination totale aux adultes et une sincère soumission à Dieu. Le but principal du châtement était d'éviter toute déviance de la foi, mais aussi de punir toute désobéissance à l'autorité paternelle. En outre, soulignent Illick et Walzer, cette autorité était élargie par le fait que, selon l'interprétation biblique faite par les puritains, le père symbolisait tous les hommes de la communauté ; par conséquent, tout homme avait le droit de corriger un enfant, ce qui augmentait les violences contre les enfants, qui, selon Illick et Walzer entre autres auteurs, étaient très sévères dans ces groupes¹⁷.

Pour Kathryn Sather (1989) par contre, ces violences étaient surtout liées à l'ascétisme des puritains. Elle propose la théorie que dans les périodes de tension sociale les groupes minoritaires tendent à percevoir le monde comme étant confronté au chaos qu'ils essaient de maîtriser à travers une recherche accrue de pureté. Cette recherche conduirait à accroître la sévérité de l'éducation des enfants et à les maintenir éloignés de la société, perçue comme une source de corruption. Dans le cas des puritains, le contexte multiconfessionnel de l'immigration aurait exacerbé leur ascétisme, les conduisant à mener une vie quotidienne contraignante et à exercer un contrôle rigide sur leur progéniture. Sather souligne que parmi les puritains, ceux qui vivaient dans un environnement homogène étaient moins rigides, tandis que ceux qui devaient côtoyer des individus d'autres confessions augmentaient leurs exigences par rapport aux enfants, les éduquant non pas pour participer au monde, mais pour s'y protéger. Cette hypothèse se heurte cependant au fait que certains groupes minoritaires qui évoluaient dans un environnement hétérogène n'exerçaient pas ce type de pressions, notamment les quakers¹⁸. Bien que sévères, ces derniers avaient moins recours à la punition corporelle et n'essayaient pas d'isoler leurs enfants de la société. Or, à la diffé-

¹⁷ L'autorité du père était telle au temps des colonies que dans le sud du Massachusetts la désobéissance au père était punie par la peine capitale en vertu de la prescription biblique contenue dans *Deutéronome*, 21 :18 (Raichle, 1978). Selon Illick, pendant les XVII^e et XVIII^e siècles, les seules limites à l'autorité paternelle étaient tracées par rapport à la sexualité, l'inceste étant aussi puni par la peine capitale (Illick, 1974).

¹⁸ Les quakers appartenaient à la minorité appelée Société des amis, fondée par Georges Fox au XVII^e siècle. Le fondement de leurs croyances était l'inspiration spirituelle ou « lumière intérieure », qui était au-dessus de la Bible. Leur religion était peu dogmatique et ils n'avaient ni clergé ni rituel religieux. Ils prônaient le pacifisme, alors ils n'ont pas participé à la lutte pour l'Indépendance (Grijalbo, 1995 : 529).

rence des puritains, les quakers croyaient dans l'innocence innée des enfants et mettaient l'accent sur l'importance de les éduquer avec douceur. D'autre part, ils tenaient à la conversion volontaire des enfants et ne prévoyaient pas une préparation religieuse pour les y contraindre, selon Vann (1975). La comparaison entre ces groupes suggère qu'il ne suffit pas qu'un groupe soit minoritaire pour qu'il ait une représentation négative de l'enfant ou pour qu'il exerce des violences contre lui. Dans le cas des quakers, la philosophie pacifiste qu'ils prônaient expliquerait en partie leurs différences par rapport à la majorité de groupes religieux minoritaires de l'époque.

Pour sa part, Raichle (1978) propose que chez les calvinistes des colonies américaines, le châtiment corporel fut plus répandu que chez les calvinistes européens en raison du type de société implantée, caractérisée par l'inégalité et l'autoritarisme. Sans minimiser le rôle joué par la religion dans ces violences, l'auteur considère qu'elles étaient encouragées par un environnement où la violence servait à établir des rapports de domination. La punition corporelle était associée à l'idéologie de l'esclavage, car elle était signe de la différence entre les gens vus comme étant supérieurs — ceux qui battaient — et ceux considérés comme des inférieurs et qui devant se soumettre aux premiers. Dans ce contexte, l'enfant était assimilé à l'esclave et le châtiment corporel servait à affirmer la supériorité du père en particulier et des adultes, en général, sur lui. La révolution qui mena à l'indépendance n'aurait pas modifié ce type de rapport entre adultes et enfants, car les collectivités demeuraient attachées aux anciennes hiérarchies ; le changement serait survenu plus tard, au XIX^e siècle, et aurait obéi à plusieurs transformations dans la société.

La naissance du protestantisme conservateur

Selon Raichle (1978), c'est à partir du milieu du XIX^e siècle qu'une évolution vers une pédagogie moins punitive a commencé aux États-Unis. Il attribue ce changement à l'effritement de l'ancien ordre social et à l'ouverture de la société étatsunienne à la modernité : l'expansion économique, l'industrialisation, la migration massive vers les villes et une immigration plus accrue auraient affaibli les rapports de domination et détruit le mode de vie autarcique des collectivités, exposées désormais aux idées de progrès et d'égalitarisme social qui étaient en train de se répandre un peu partout en Occident. Ces idées ont fait naître le désir chez des larges segments de la population de faire coïncider les principes du christianisme avec ceux d'une société libre et égalitaire, faisant apparaître une nouvelle moralité

protestante qui remettait en question, entre autres, le traitement brutal infligé aux enfants. Sans pour autant abandonner la punition corporelle, différentes Églises protestantes ont privilégié des interprétations moins radicales des versets bibliques concernant cette pratique. Ces tendances libérales cependant, n'étaient pas partagées par toutes les Églises, ce qui a conduit, à la fin du XIX^e siècle, à une scission du protestantisme étatsunien. Bien qu'elle ait été provoquée par l'acceptation par de nombreuses Églises des théories scientifiques modernes, dont la théorie de l'évolution de Darwin, c'est l'interprétation textuelle de la Bible qui a surtout été remise en question. Cette scission donna lieu à deux types de protestantisme : un libéral qui effectuait une lecture métaphorique de la Bible et qui admettait de ce fait l'adaptation de son contenu aux changements sociaux, et un protestantisme conservateur, attaché à une interprétation et à une application très proches du texte et en conséquence opposé à tout changement allant à l'encontre des préceptes bibliques. Sous sa forme plus radicale, le protestantisme conservateur serait connu, à partir du XX^e siècle, sous le nom de fondamentalisme.

Le discours du protestantisme libéral véhiculait une représentation de l'enfant qui se rapprochait de celle de la pédagogie moderne, mais qui conservait l'idée qu'il fallait lutter contre l'esprit rebelle de l'enfant. Toutefois, cette caractéristique était de moins en moins attribuée à l'influence de Satan et plutôt considérée comme le résultat d'un manque d'éducation qu'il fallait corriger afin d'assurer le bien-être futur de l'enfant. Il fallait le discipliner et le rendre obéissant, mais sans briser son caractère ni l'humilier, car il fallait en faire un individu capable et sûr de lui-même. Dans les manuels éducatifs protestants de l'époque, Steward *et al.* (1975) constatent ainsi un accent grandissant sur le besoin de développer l'autonomie de l'enfant et le déclin de l'idée que l'obéissance est une vertu en soi et que le meilleur moyen de l'obtenir est l'imposition de la force physique. Le châtement corporel n'était conseillé que comme dernier recours quand les autres mesures disciplinaires échouaient. Ils notent aussi un changement dans les rôles attribués aux parents qui sont tous deux vus comme responsables de l'éducation des enfants, quoique c'est à la mère que s'adressent ces manuels. À différence de la pédagogie laïque européenne, opposée au châtement corporel, cette pédagogie s'opposait seulement au recours excessif à cette mesure disciplinaire, car elle restait attachée aux préceptes de la Bible.

Les protestants conservateurs, pour leur part, maintenaient le discours sur le châtement corporel hérité des puritains. Ils prônaient l'usage de la punition corporelle comme

premier recours disciplinaire, car c'était la réponse de la Bible face à la rébellion des enfants et le seul moyen de redresser leur nature. L'application textuelle des versets bibliques les poussait à privilégier l'usage d'instruments pour administrer le châtement et à le faire sans aucune retenue, car la Bible ordonne au père de ne pas épargner le châtement, seul moyen de délivrer l'âme de l'enfant de l'emprise de Satan. Dans la mesure où ils se rapprochaient des positions fondamentalistes, le traitement qu'ils destinaient aux enfants était plus sévère.

Par ailleurs, le discours conservateur sur le châtement corporel incorpora un nouvel élément à cette époque : l'idée que le salut des enfants était compromis par les initiatives des institutions gouvernementales qui voulaient limiter le châtement. Cette croyance accentua l'attitude d'opposition aux institutions de l'État que les protestants conservateurs partageaient en raison de l'ouverture à la modernité qu'elles manifestaient, attitude qui allait devenir un des traits principaux du protestantisme conservateur contemporain.

Les conflits avec l'État

Le contexte social du XIX^e siècle a entraîné une sécularisation croissante de l'État qui devait faire face à des impératifs nouveaux, notamment l'édiction de lois et la mise en place de politiques sociales destinées à gérer une population de plus en plus hétérogène sur le plan religieux. Même s'il y avait un consensus social autour de la Bible et que ces nouvelles lois tendaient à respecter l'esprit de ce texte, parfois elles empiétaient sur des lois locales puisées dans des interprétations particulières des passages bibliques, tout comme certaines politiques sociales qui allaient à l'encontre des usages traditionnels. Cela a produit un grand nombre de conflits entre les Églises conservatrices et l'État, parmi lesquels figurait la question du châtement corporel des enfants. En vertu de la liberté religieuse, la punition corporelle ne fut interdite par la loi que dans ses formes les plus sévères, mais le conflit s'est déplacé sur le terrain de l'éducation avec l'apparition des écoles publiques dont le programme, largement influencé par la pédagogie moderne, mettait l'accent sur la modération dans le châtement. Ces écoles furent dénoncées par les protestants conservateurs comme des « séminaires de vice » qui véhiculaient une permissivité contraire à la loi divine et qui visaient à détourner leurs enfants de la foi (Raichle, 1978 : 111). Les protestants conservateurs suspectaient ces écoles, en outre, de faire partie d'un dessein de l'État pour attirer les croyants vers le protestantisme libéral qui, à leurs yeux, dominait les institutions gouvernementales. La question du châtement corporel dans les écoles donna lieu à de nombreux dé-

bats où s'affrontaient les deux discours issus de la scission du protestantisme. Étant donné que le protestantisme conservateur était minoritaire, ce fut la majorité libérale qui l'emporta, avec comme conséquence que les écoles publiques avaient comme mandat de n'administrer que des punitions modérées.

Un siècle plus tard, dans les années 1970, la pertinence de légiférer cette pratique a de nouveau été envisagée en raison de l'attitude favorable à son abolition chez des larges segments de la population. Les bouleversements sociaux des années 1960 avaient produit une libéralisation des mœurs qui s'accommodait mal du régime scolaire punitif et la vulgarisation des théories psychanalytiques apportait des éléments nouveaux au débat. Malgré ces tendances favorables à une abolition du châtement dans les écoles, elle ne fut que partielle car des divisions dans la population demeuraient présentes.

Le débat sur l'abolition du châtement corporel à l'école fut l'un des premiers où les protestants conservateurs allaient s'opposer aux tendances progressistes qui étaient en train de gagner la population. De multiples débats allaient suivre sur différents sujets : l'avortement, la ségrégation raciale, l'égalité des femmes pour n'en nommer que quelques-uns. À la différence d'autres débats où la Cour Suprême des États-Unis s'est prononcée au cours des années 1970, elle s'est abstenue de le faire par rapport au châtement dans les écoles, déclarant que les états avaient la compétence pour légiférer dans la matière (Raichle, 1978). Cela s'est reproduit par rapport aux pratiques punitives parentales : malgré le grand nombre de cas de maltraitance où la Cour Suprême a dû trancher, elle s'est abstenue de se prononcer contre la punition corporelle effectuée par des parents jusqu'à nos jours.

Le discours conservateur des années 1970-1980

Le nouvel ordre social apparu comme résultat des bouleversements des années 1960 fut farouchement contesté par les protestants conservateurs. Ils dénonçaient vigoureusement ces changements, y voyant une preuve que la société étatsunienne s'était éloignée des desseins de Dieu, ce qui ouvrait la voie à une dépravation morale généralisée qui allait détruire les États-Unis. Cette dénonciation a graduellement pris la forme d'un discours assez complexe élaboré par les principaux leaders et idéologues conservateurs des années 1970 et 1980,

comme Jerry Falwell, Tim LaHaye et Francis Schaeffer, discours qui est devenu dominant jusqu'aux années 1990 au sein du protestantisme conservateur¹⁹.

Selon les tenants de ce discours, l'effondrement des valeurs morales et culturelles traditionnelles de la société étatsunienne, tout comme la dépravation qui y règne, sont le résultat de l'influence de « l'humanisme séculier ». L'humanisme séculière est décrit comme une philosophie athée qui prône, entre autres, la permissivité sexuelle, la complaisance envers les homosexuels, les criminels et autres déviants, ainsi qu'une éducation qui vise à éloigner les enfants de la foi et les conduit à se révolter contre leurs parents. Les tenants de ce discours s'attaquent en particulier aux institutions gouvernementales, car elles encourageraient cette dépravation en créant des lois et des politiques sociales qui autorisent la débâche. Ils accusent ces institutions d'être dirigées par une élite d'humanistes séculiers qui prétend implanter un mode de vie contraire à la foi chrétienne et détruire l'ordre social institué par Dieu, conduisant le pays vers le chaos. L'État est en train, selon eux, d'usurper l'autorité de Dieu et en ce sens ses lois sont illégitimes puisqu'elles vont à l'encontre de la loi divine contenue dans la Bible. L'obligation des chrétiens est donc de se mobiliser contre ces lois pour forcer l'État à respecter la volonté de Dieu et à œuvrer pour la rédemption de la société.

Chez les auteurs radicaux, comme Pat Robertson, Randall A. Terry et Michael Bray, ce discours prend des allures apocalyptiques : les institutions étatiques sont présentées comme la représentation sur terre des forces du mal faisant partie d'un complot dirigé par les Nations Unies pour créer un gouvernement mondial antichrétien. Selon eux, lors du combat final entre les forces du bien et celles du mal, qui aura lieu dans un avenir assez proche, les humanistes combattront du côté de Satan et les *vrais chrétiens* incarneront les forces du bien. En attendant cette lutte finale, ils encouragent les chrétiens à désobéir aux lois contraires à la Bible arguant que la loi divine a préséance sur toute loi créée par des hommes. Ils proposent, en outre, le renversement du gouvernement des États-Unis et sa substitution par un État théocratique dont la Bible serait la base juridique.

¹⁹ Nous résumons dans les paragraphes suivants les idées principales contenues dans les écrits de Jerry Falwell, un des plus importants leaders du protestantisme conservateur et de Tim LaHaye et Francis Schaeffer, deux des auteurs du discours sur l'humanisme séculier. Ce discours est assez complexe, mais notre résumé permet d'apprécier le contexte idéologique qui sous-tend leur discours sur le châtime corporel. Par rapport aux points de vue radicaux, nous résumons les idées des leaders extrémistes comme Pat Robertson, Randall A. Terry et Michael Bray. Parmi nos sources figurent Falwell (1981), LaHaye (1980), Juergensmeyer (2000) et Fath (2004).

Dans ce contexte, les initiatives pour mettre un frein au châtement corporel sévère, qui se sont multipliées à partir des années 1970, sont perçues comme un essai de la part de l'État pour enlever aux parents le droit et l'obligation dictés par la Bible de châtier leurs enfants. Ils arguent que la façon d'éduquer les enfants « est déterminée par l'Écriture, et non pas par des avocats », et que l'État n'a aucun droit, en conséquence, de s'immiscer dans la sphère familiale (Gange et Rooker, 1993). Cette ingérence viserait à substituer l'autorité de l'État à l'autorité paternelle qui, elle, est sanctionnée par la Bible, et ce faisant détournerait les enfants du droit chemin. Cependant, malgré leur désaveu des lois, les protestants conservateurs invoquent le Premier Amendement de la Constitution pour défendre leur droit de recourir au châtement corporel puisque cette forme de punition fait partie de leurs pratiques religieuses. Les fondamentalistes plus radicaux s'abstiennent toutefois de recourir à cette revendication, arguant que la seule loi valable pour guider la conduite est la Bible et ils encouragent les parents à faire fi des lois qui limitent le recours à la punition corporelle.

Ce discours a été partagé pendant longtemps par la majorité de leaders du protestantisme conservateur. À partir des années 1990 cependant, un bon nombre d'entre eux ont diminué la virulence de leur discours, en particulier par rapport à l'État. Cela a obéi en grande partie à un nouveau positionnement du protestantisme conservateur sur la scène politique qui a poussé de nombreux leaders à atténuer leurs propos, faisant apparaître un discours modéré.

La montée du protestantisme conservateur

Aux années 1970, plusieurs leaders du protestantisme conservateur, souligne Ben Barka (1998) ont mis en œuvre une mobilisation des forces conservatrices étatsuniennes afin de contrer les changements sociaux en cours, rassemblant des individus de différentes dénominations confessionnelles qui partageaient des points de vue conservateurs. Ils ont constitué en quelques années un mouvement politico-religieux qui allait s'opposer aux tendances progressistes, notamment par la voie électorale, en soutenant des candidats qui partageaient leur orientation. En même temps, ils ont multiplié les stratégies pour répandre leurs idées au sein de la population à travers diverses publications, débats publics et une présence constante dans les médias. Au début, leurs stratégies ont apporté peu de gains, mais à partir des années 1980 le mouvement conservateur est devenu très puissant et a reçu l'appui d'une partie de l'appareil gouvernemental. Cela s'est reflété dans les politiques gouvernementales qui ont

effectué un pas en arrière par rapport aux initiatives libérales des années 1970²⁰. En parallèle, plusieurs des crises qui ont secoué le pays dont la récession économique des années 1980 ont conduit une partie de la population à remettre en question les idéaux de progrès associés aux années 1960. Cela a entraîné une résurgence du protestantisme conservateur qui a commencé à se répandre à partir du *Bible Belt*, soit le Sud-Est des États-Unis, un peu partout dans le pays. Certaines orientations conservatrices, notamment le pentecôtisme, ont connu soudainement un essor impressionnant, changeant la composition religieuse des États-Unis. Aujourd'hui, le protestantisme conservateur n'est plus un mouvement minoritaire. Alors qu'il a été prédominant dans le Sud depuis sa naissance, il accuse actuellement une très forte présence dans l'ensemble des États-Unis et s'est aussi répandu à travers le monde, notamment en Afrique, en Amérique Latine et au Canada.

L'accès des protestants conservateurs aux hautes sphères du pouvoir politique étatsunien — dont la présidence dans le cas de Carter et de George W. Bush — a modifié le discours protestant conservateur sur l'État. Au fur et à mesure que le protestantisme conservateur gagnait du terrain dans les sphères gouvernementales, plusieurs leaders conservateurs modéraient leur discours par rapport à l'État, choisissant de diriger leurs accusations plutôt à l'endroit des ailes moins conservatrices de l'appareil gouvernemental : c'est le Parti démocrate et ses représentants et la Cour Suprême qui sont accusés désormais d'être les vecteurs de l'humanisme séculier. De même, une modération de leur discours par rapport au bien-fondé de la législation s'observe depuis la fin années 1990. Même s'ils continuent de combattre une bonne quantité d'initiatives législatives, ils accordent une légitimité à la loi et privilégient la lutte sur le terrain démocratique pour tenter soit de renverser certaines lois, soit d'en promulguer d'autres plutôt que d'encourager la désobéissance civile. Un bon nombre de leaders fondamentalistes cependant continuent de dénoncer l'ensemble des institutions de l'État comme illégitimes et prônent toujours la désobéissance (Ben Barka, 1998).

En ce qui concerne le châtement corporel, l'attitude de défi par rapport aux lois qui limitent sa pratique est plus nuancée aujourd'hui qu'elle l'a été dans les années 1970. Bon nombre d'idéologues conservateurs contemporains préfèrent argumenter en faveur du châtement corporel plutôt que de tenter de renverser les dispositions législatives qui en limitent

²⁰ Parmi les gains des protestants conservateurs figure, entre autres, la multiplication des restrictions à l'avortement, qui avait été légalisé en 1973 aux États-Unis (Muldoon, 1991).

la pratique. Des auteurs comme James Dobson²¹ (1987) tentent ainsi de démontrer que le châtement corporel n'entraîne pas de conséquences négatives pour les enfants. Bien que l'argument biblique demeure au cœur de leur justification de cette pratique, ils ont introduit certains éléments dans leur discours qui témoignent de leur souci de l'adapter au contexte contemporain. Ces éléments n'ont pas été puisés dans la Bible, ce qui indique un léger détachement par rapport aux positions traditionnelles du protestantisme conservateur.

En fait, le discours des protestants conservateurs sur le châtement corporel, qui était demeuré immuable depuis la colonisation des États-Unis, a évolué et s'est complexifié au cours des trente dernières années, tout comme l'a fait le protestantisme conservateur lui-même. Néanmoins, ce discours a conservé un grand nombre de ses composantes traditionnelles. Le résultat en est un discours qui tente d'articuler différents éléments de manière cohérente, mais qui s'avère finalement assez contradictoire. Certaines composantes de ce discours semblent suggérer une évolution vers des pratiques punitives moins sévères, tandis que d'autres indiquent le contraire, comme nous le verrons dans les pages suivantes.

Le discours contemporain des protestants conservateurs étatsuniens

Le discours contemporain élaboré et répandu par les *interpretive communities* du protestantisme conservateur étatsunien²² conserve la représentation négative de l'enfant héritée du puritanisme, mais la présente d'une manière légèrement différente. Invoquant la tâche du péché originel, l'enfant est vu comme ayant une nature corrompue et encline au mal ; il est prédisposé à l'égoïsme, à la conduite égocentrique et à la rébellion devant toute forme d'autorité. Néanmoins, il est aussi présenté comme une créature de Dieu. Il se trouve ainsi

²¹ James Dobson est l'auteur le plus prolifique de livres conservateurs portant sur l'éducation des enfants et aussi le plus influent d'entre eux. Il est docteur en développement de l'enfant et a été pendant 14 ans professeur à l'University of Southern California School of Medicine. Il est le fondateur de l'organisation transnationale Focus on the Family, dont la filiale au Québec est Objectif famille. Il s'agit d'une des plus puissantes organisations protestantes conservatrices puisqu'elle agit sur différents fronts, notamment en répandant l'idéologie conservatrice : elle organise un grand nombre des séminaires, ateliers et conférences portant surtout sur la famille et l'éducation des enfants destinés aux Églises conservatrices et distribue aussi du matériel audiovisuel et des écrits sur ces sujets. En outre, elle compte 1 300 stations de radio dans différentes villes des États-Unis et organise des programmes à la radio et à la télévision dans divers pays. Elle offre aussi du counseling en matière juridique. C'est cette organisation qui a soutenu les protestants conservateurs dont le différend avec l'organisme de protection de l'enfance de l'Ontario est monté jusqu'à la Cour Suprême du Canada.

²² Nous résumons dans cette section des éléments qui figurent dans les écrits des auteurs les plus influents du protestantisme conservateur étatsunien qui abordent la question du châtement corporel, dont James Dobson, qui a consacré un bon nombre de ses livres à ce sujet (1970, 1976, 1978, 1987, 1992), Beverly LaHaye (1977), qui dirige l'organisation Concerned Women for America, Larry Christenson (1970) et Charles Swindoll (1977).

« entre Satan et Dieu » et une guerre permanente entre les forces du bien et celles du mal se déroule dans son âme (Swindoll, 1977 : 28). Les parents qui croient que l'enfant est bon par nature et qui le laissent se développer sans contraintes permettent au mal de gagner cette bataille car le penchant de l'enfant au mal est le plus fort. Par contre, ceux qui reconnaissent l'existence de cette lutte interne peuvent incliner la balance du côté du bien s'ils aident l'enfant à faire le bon choix :

[...] parents who recognize the inevitable internal war between good and evil will do their best to influence the child's choices –to shape his will and provide a solid spiritual foundation. They recognize the dangers of willful defiance. (Dobson, 1976 : 174)

Cette idée est reprise par tous les auteurs recensés, dont Beverly LaHaye :

[God] gave each of us a free will to choose evil or good, and the child that is not trained to choose good will undoubtedly choose evil [...]. It is of great benefit to the parent when he realizes that it is natural for his child to have a desire for evil. The child is not just being obstinate and uncooperative but is following that natural desire to learn more about and to experience evil. (LaHaye, B., 1977)

Selon les tenants de ce discours, pour attirer l'enfant vers le bien et lui permettre d'atteindre le salut, les parents doivent s'attaquer principalement à son esprit rebelle, ce qui est une tâche ardue car la tendance à défier l'autorité serait inévitable chez les enfants et plus prononcée chez les plus jeunes d'entre eux. En conséquence, dès son plus jeune âge, il faut, comme le prescrit la Bible : « frapper le cœur de l'enfant » de manière énergique afin d'y chasser l'obstination et renverser sa propension au péché. Le meilleur moyen d'y parvenir est à travers une « discipline diligente », soit en ayant recours au châtement corporel. En même temps, les parents doivent donner à l'enfant une base spirituelle solide afin qu'il apprenne à renoncer à ses désirs égoïstes et à se soumettre à la volonté de Dieu, puisque la soumission à son autorité est une condition indispensable pour atteindre le salut.

Bien que très semblable à la représentation de la nature de l'enfant des protestants conservateurs du début du XX^e siècle, la représentation contemporaine met l'accent sur le fait que l'âme de l'enfant est le théâtre d'une guerre entre le mal et le bien dans laquelle le mal a plus de chances de gagner. Cette métaphore qui revient incessamment dans les écrits protestants conservateurs témoigne, à nos yeux, de la manière dont ils perçoivent le monde qui les entoure : une société où les forces du mal, représentées par les humanistes séculiers, s'opposent aux forces du bien, qu'ils sont les seuls à représenter. Les forces du mal, associées au pouvoir séculier, seraient plus fortes et seraient en train de conduire les États-Unis

vers le chaos. Seul un effort considérable des *vrais chrétiens* pourrait renverser cet état de fait. De la même manière, seul un effort considérable des parents nécessitant le recours à de la violence peut entraîner l'enfant vers le bien. Cette transposition de la vision du monde à la représentation de l'enfant semble se répéter au cours de l'histoire dans le cas d'autres groupes religieux : on l'a vu, les théologiens catholiques du XVII^e siècle avançaient l'idée de leur devoir de protéger l'innocence des enfants alors que ce qui les préoccupait était de protéger leur emprise sur la société. Les Églises protestantes, à la même époque, mettaient l'accent sur le besoin de fortifier l'âme de l'enfant, quand leur souci principal était de fortifier leurs positions en tant qu'Églises reconnues. Il y aurait donc une certaine dose de projection des craintes des groupes religieux sur la manière dont ils se représentent l'enfant.

La survalorisation de l'obéissance

Même si le respect de l'autorité et la valorisation de l'obéissance ont toujours fait partie du discours chrétien qui vise à légitimer le châtement corporel, le discours actuel des protestants conservateurs se caractérise, soulignent plusieurs auteurs, dont Ellison et Sherkat (1993), Bartkowski (1995) et Wilcox (1998), par une majeure insistance du besoin d'induire l'obéissance chez les enfants, au point qu'il serait possible de la qualifier de quête obsessionnelle. Elle occupe une place centrale dans les écrits des protestants conservateurs, dans leurs programmes télévisuels et radiophoniques, ainsi que dans la prédication des pasteurs (Ellison et Sherkat, 1993 ; Bartkowski, 1995 ; Wilcox, 1998).

Les protestants conservateurs offrent, dans leurs écrits, une explication à l'importance qu'ils accordent à l'obéissance. Selon eux, l'ordre naturel est basé sur une hiérarchie instituée par Dieu qui fonctionne à partir de relations d'autorité qui comportent des rôles de *leadership* et de subordination. L'obéissance est essentielle au maintien de cet ordre qui doit demeurer inchangé car l'altérer contrarierait la volonté divine. Dieu figure au sommet de cette hiérarchie, les êtres humains devant se soumettre à lui. Toutes les institutions doivent également se soumettre à cette hiérarchie : l'Église, le gouvernement, la famille, les milieux de travail, l'école, etc. La famille doit fonctionner sur le principe de l'autorité supérieure de l'homme sur la femme et des parents sur les enfants. Les parents ont l'obligation d'assumer leur rôle de *leadership*, alors que la première obligation des enfants est de se soumettre à ceux-ci et aux autres figures qui incarnent l'autorité de Dieu. Les parents sont tenus avant tout de transmettre à leurs enfants leurs valeurs religieuses afin qu'ils acceptent

de se soumettre à Dieu, qui est l'autorité ultime et, simultanément, de leur apprendre à respecter l'ordre institué par Dieu (Ellison et Sherkat, 1993 ; Bartkowski, 1995 ; Ellison, Bartkowski et Segal, 1996).

En vertu de ces considérations, les idéologues conservateurs protestants rejettent le modèle familial démocratique car, à leurs yeux, il encourage l'abrogation de l'autorité parentale et de ce fait est contraire à l'ordre institué par Dieu. Selon eux, les parents qui abdiquent leur rôle de *leadership* auprès de leurs enfants désobéissent à la volonté divine et seront en conséquence châtiés par lui. Ce faisant, ces parents font preuve envers leurs enfants d'irresponsabilité, de négligence et de manque d'amour, car ils les condamnent à succomber au péché. Selon ces croyances, si l'enfant n'est pas contraint à l'obéissance, il succombera irrémédiablement au péché, ce qui entraînera sa damnation après sa mort, mais aussi de graves conséquences sur sa vie d'adulte : il connaîtra l'échec sur le plan personnel, social et professionnel. Par contre, l'obéissance lui permettra d'acquérir une base spirituelle et morale solides qui l'aideront à devenir un individu responsable et équilibré, un bon époux, un bon parent et un bon travailleur. La soumission à l'autorité parentale lui permettra plus tard de s'adapter convenablement sur le plan professionnel et d'échapper au chômage, car il aura appris à se soumettre à l'autorité des personnes ayant une place plus élevée que lui dans la hiérarchie sociale (Ellison et Sherkat, 1993 ; Ellison, Bartkowski et Segal, 1996).

Les écrits issus de l'idéologie protestante conservatrice sont clairs quant à la prescription du châtement corporel comme moyen d'inculquer des conduites de conformité à l'autorité parentale. Leurs auteurs soutiennent que cette pratique communique, en outre, une leçon spirituelle positive aux enfants puisque plus les enfants sont jeunes, plus les parents symbolisent pour eux l'autorité de Dieu. Les enfants apprendraient donc à travers leur relation avec leurs parents la relation qui sied aux hommes d'entretenir avec Dieu, tout en l'amenant à connaître ses deux visages : celui de l'amour et la compassion, mais aussi celui de la justice. L'enfant doit apprendre que Dieu est une source d'amour et de pardon, mais qu'il est juste et châtie ceux qui ont péché. Ces auteurs mettent l'accent sur le fait qu'épargner le châtement à l'enfant est une preuve de manque d'amour parental, comme la Bible le spécifierait. De fait, selon cette idéologie, le seul moyen de lutter efficacement contre la rébellion et la désobéissance est par le recours à la punition corporelle (Ellison et Sherkat, 1993).

L'encadrement du châtement corporel

Un autre élément important de l'évolution du discours protestant conservateur est le souci actuel pour l'encadrement de la punition corporelle, souci qui était absent auparavant. À différence des protestants européens qui, depuis le XVII^e siècle, avaient accompagné la recommandation d'utiliser la punition corporelle d'un bon nombre de prescriptions encadrant son usage, les protestants d'inspiration calviniste qui ont peuplé les États-Unis ne s'étaient pas embarrassés de ce type de contraintes. Les seules prescriptions qu'ils suivaient étaient véhiculées par la Bible : administrer des punitions énergiques et utiliser des instruments pour le faire. Les protestants conservateurs ont maintenu cette tradition jusqu'aux années 1970, désavouant tout adoucissement de ce qui était perçu comme des commandements bibliques impératifs. À partir des années 1970 cependant, certains principes d'administration des punitions ont commencé à apparaître dans leur littérature et se sont multipliés par la suite ; ces principes, d'ailleurs, semblent s'inspirer des manuels protestants anciens comme celui de Gouge, paru en 1622 (Sather, 1989).

C'est ainsi que des auteurs comme James Dobson reprennent dans leurs manuels destinés aux parents la consigne d'évaluer dans quelles situations le châtement est approprié et quand il ne l'est pas. À ce propos, cet auteur souligne que le châtement corporel doit être employé principalement face aux défis de l'enfant à l'autorité parentale. Selon ces conseils, les parents doivent s'abstenir d'administrer une punition sous l'emprise de la colère ; ils doivent attendre qu'elle cesse pour procéder ; cette consigne vise, selon Dobson (1987), à éviter une escalade dans la violence de la punition. Il conseille aux parents d'explicitier d'abord à l'enfant le comportement qu'ils attendent de lui et s'il refuse d'obéir ils doivent procéder à la correction, qui doit être effectuée de manière méthodique. Il est conseillé de fixer le nombre de coups qui seront donnés lors des corrections afin que l'enfant sache à quoi s'attendre, puis de s'en tenir au nombre fixé. Les parents doivent choisir un « objet neutre » pour administrer la correction et de préférence frapper l'enfant sur les jambes ou sur les fesses. En ce sens, Beverly LaHaye avance que les fesses ont été spécialement créées par Dieu pour recevoir le châtement physique sans que l'enfant en subisse un préjudice (LaHaye, 1977).

Certaines limites sont aussi tracées en relation à l'âge de l'enfant. Les auteurs déconseillent de châtier les enfants trop jeunes, ainsi que les adolescents. Dobson (1987), par exemple, conseille de s'abstenir d'employer la punition corporelle avec des enfants de

moins de huit mois. Dans le cas des adolescents, ces auteurs considèrent que les punir physiquement est une façon de les insulter, ce qui contrevient à l'esprit de la correction physique. Cette dernière doit être comprise, tant par les parents que par les enfants, comme une manifestation de l'amour parental ; ainsi le châtement doit toujours être pratiqué dans un contexte d'amour et les parents doivent rassurer l'enfant en lui explicitant qu'ils l'aiment et que le châtement est une preuve de leur affection (LaHaye, 1977 ; Dobson, 1989).

Ces consignes sur la façon de procéder au châtement corporel sont reprises dans bon nombre de manuels distribués par des groupes de protestants conservateurs. Ces textes sont destinés à normaliser la pratique, ce qui démontre le souci d'encadrer le châtement corporel. Ce souci semble obéir, d'une part, à un désir de limiter les violences plus brutales, ce qui montrerait un changement dans la perception du châtement corporel : les punitions plus violentes seraient désormais perçues comme inappropriées. D'autre part, il témoigne de l'effort grandissant des protestants conservateurs pour défendre le bien-fondé du châtement corporel face aux arguments contre cette pratique provenant d'associations professionnelles de médecins et de nombreux chercheurs qui se sont penchés sur la question des effets de la punition corporelle sur ceux qui en font l'objet²³. Face à la preuve grandissante que la punition corporelle est néfaste pour les enfants, les figures de proue du protestantisme conservateur tentent de convaincre les protestants conservateurs que le châtement corporel, administré de façon « responsable », ne débouche pas sur des violences susceptibles d'entraîner des lésions sévères aux enfants ni qu'il n'entraîne d'effets néfastes à long terme. Il est ressort de leur argumentation qu'ils supposent que la ritualisation du châtement corporel suffit à rendre cette pratique convenable pour le développement psychologique des enfants.

En outre, il y aurait un désir de limiter la sévérité des pratiques punitives afin de diminuer les conflits avec les instances étatiques qui pénalisent les sévices physiques parfois associés au châtement corporel. Cela serait en lien avec l'évolution du discours général des protestants conservateurs face aux lois qui désormais leur accordent une certaine légitimité. En ce sens, un effort pour adapter le discours sur le châtement au nouveau contexte politique dans lequel les représentants de l'État ne sont plus des ennemis, mais des alliés, se dégage depuis environ deux décennies.

²³ Plusieurs chercheurs, dont Maurer, Widom et Straus ont engagé le débat avec des protestants conservateurs, à la suite de leurs constats de recherche sur les effets négatifs de la punition corporelle. Entre autres effets négatifs, ils notent le manque d'estime de soi, la propension à la conduite violente, à la dépression, au suicide et à diverses déviances comme la criminalité et la consommation de substances toxiques (Bartkowski, 1995).

Le manque de consensus

Les consignes visant à encadrer le châtement corporel ne sont pas acceptées par tous les protestants conservateurs, notamment par les fundamentalistes qui désavouent encore tout adoucissement des commandements bibliques. Certains chercheurs, comme Ellison (1996), considèrent qu'il s'agit d'une minorité de fidèles appartenant à de petites congrégations religieuses détachées du grand mouvement conservateur contemporain. D'autres auteurs, comme Wilcox (1998), proposent par contre qu'il existe actuellement deux orientations différentes dans le protestantisme conservateur : une orientation puritaine, autoritaire et sévère, et une autre plus récente et plus progressiste. Wilcox attribue cette nouvelle orientation à la montée des mouvements charismatiques à forte teneur émotionnelle, comme le pentecôtisme, qui auraient influencé une partie de la mouvance évangélique, véhiculant un type d'éducation moins autoritaire, plus affectueuse et axée sur le bien-être de l'enfant.

Bien qu'il ne se soit pas produit de scissions explicites au sein du protestantisme conservateur, un bon nombre de protestants conservateurs tentent, selon plusieurs auteurs dont Bergeron (1987), Hervieu-Léger (1988) et Chartrand (1995) de se démarquer des fundamentalistes, notamment en critiquant leur radicalisme. Cependant, il n'existe pas de lignes de démarcation précises entre les fundamentalistes et les autres groupes protestants conservateurs, soulignent ces auteurs. Il se pourrait qu'à long terme, le protestantisme conservateur étatsunien connaisse une scission similaire à celle qui s'est produite au XIX^e siècle, mais pour l'instant, il n'est possible que d'observer une évolution hétérogène du protestantisme conservateur. Cette hétérogénéité s'observe notamment dans l'absence de consensus dans le discours sur le châtement corporel. D'abord en ce qui concerne le bien-fondé ou non d'y imposer des limites, mais surtout quant à l'attitude à adopter par rapport à la légitimité des lois qui visent à en limiter l'exercice.

Le survol historique que nous avons fait sur l'évolution du discours chrétien sur le châtement corporel des enfants est loin d'être exhaustif, mais il nous a permis de montrer comment le contexte historique a fait varier les principales composantes de ce discours, donnant lieu à des pratiques punitives très différentes. Au cours de l'histoire, les théologiens et les leaders religieux chrétiens ont perçu le châtement corporel comme le moyen privilégié pour assurer la soumission des enfants à une définition particulière du christianisme et par ce biais garantir sa continuité. Ils ont modifié le discours sur le châtement selon le contexte

social auquel ils étaient confrontés, accentuant la pression à recourir à cette pratique quand leur univers symbolique était en risque. Dans les périodes où il l'était moins, ils ont diminué cette pression, privilégiant des approches pédagogiques moins violentes. Or, ce discours a toujours eu une incidence sur les pratiques parentales, comme il appert dans les études des historiens de l'enfance. Sur ce plan, nous considérons pertinent de faire un survol des études contemporaines sur les pratiques punitives des protestants conservateurs étatsuniens.

Les études sur le châtement corporel des enfants en milieu conservateur

L'attitude favorable au châtement corporel

Au cours des années 1990, plusieurs chercheurs ont conduit un bon nombre d'études afin d'évaluer si les protestants conservateurs étaient plus enclins à utiliser le châtement corporel que d'autres parents. Les résultats de ces recherches ont démontré que les protestants conservateurs étaient, effectivement, significativement plus favorables au châtement corporel que des non protestants conservateurs et qu'ils y avaient recours plus souvent (Ellison et Sherkat, 1993 ; Ellison, Bartkowski et Segal, 1996 ; Danso, Hunsberger et Pratt, 1997)²⁴.

Un des résultats importants issus de la recherche menée par Ellison et Sherkat en 1993, au cours de laquelle ils ont comparé l'attitude des participants par rapport au châtement corporel selon leur appartenance religieuse, fut que les protestants conservateurs étaient non seulement ceux qui avaient l'attitude la plus favorable à cette pratique, mais qu'ils étaient aussi plus portés à la défendre dans la mesure où leur conservatisme était plus prononcé. Il appert, de plus, que leur attitude favorable au châtement corporel n'était pas liée à une dénomination protestante spécifique, mais à leur degré de conservatisme²⁵. Une recherche postérieure (Ellison, Bartkowski et Segal, 1996) relative à la fréquence du recours

²⁴ La majorité de ces études ont été réalisées aux États-Unis, mais deux ont été menées au Canada anglophone. Les résultats de ces études, réalisées par Danso *et al.* (1997) sont congruentes avec les travaux menés aux États-Unis. À notre connaissance, la seule étude comparable menée au Québec est celle entreprise par Dianne Casoni auprès d'un large échantillon d'étudiants universitaires dont les principaux résultats peuvent être consultés pour le moment dans le mémoire de maîtrise de Caroline Despatie (2005).

²⁵ Le degré de conservatisme des participants à cette étude a été mesuré à partir des indicateurs suivants : 1) la croyance que la Bible est la parole de Dieu et que tout ce qui s'est produit ou se produira dans le monde y est écrit ; 2) la croyance que la Bible est la réponse à tous les problèmes humains (Ellison et Sherkat, 1993). Ces indicateurs figurent aussi dans l'échelle *Religious Fundamentalism*, créée par Altmayer et Hunsberger (1992), qui a aussi été utilisée par Danso *et al.* dans leurs études.

au châtement corporel confirmait ce résultat : quelle qu'elle soit leur dénomination protestante, les individus qui étaient plus conservateurs avaient plus souvent recours à cette pratique²⁶.

Ces résultats démentent l'idée très répandue selon laquelle les individus appartenant à certaines dénominations protestantes, comme les baptistes, sont plus enclins à recourir au châtement corporel. Les baptistes, en fait, diffèrent énormément entre eux par rapport au conservatisme : ceux du Sud sont en général très conservateurs, tandis que ceux du Nord sont plutôt modérés²⁷. Par contre, l'idée d'une variation dans l'attitude favorable par rapport au châtement corporel ainsi que dans les pratiques punitives selon le degré de conservatisme confirme qu'il existe une évolution peu homogène au sein du protestantisme conservateur. Il faudrait d'autres études pour voir s'il existe, comme les écrits le suggèrent, une démarcation importante entre les fondamentalistes et les autres protestants conservateurs.

En ce qui concerne la fréquence d'administration des châtements corporels, la recherche d'Ellison, Bartkowski et Segal (1996) montre que les pères y ont recours beaucoup plus fréquemment que les mères. Ce résultat suggère que la recommandation traditionnelle faite aux hommes pour qu'ils châtent leurs enfants à encore un effet considérable. Même si les manuels actuels encouragent les deux parents à recourir au châtement corporel, la punition physique serait encore un des symboles de l'autorité du père au foyer. Ces chercheurs constatent aussi que ce sont les enfants plus jeunes qui font l'objet de punitions physiques plus fréquentes, et que, dans tous les groupes d'âges, les garçons seraient punis significativement plus souvent que les filles. La variation par rapport à l'âge des enfants semble liée aux restrictions introduites dans le discours contemporain par rapport à l'âge ; par contre, celle qui concerne le genre n'est pas explicable par ce discours²⁸.

²⁶ Les résultats de cette recherche indiquent que les protestants plus conservateurs administrent presque le double de punitions physiques par semaine que les plus modérés (Ellison, Bartkowski et Segal, 1996).

²⁷ Par exemple, les rassemblements baptistes du Sud comme la Southern Baptist Convention, la Missionary Baptist et l'Independent Baptist ont des positions fondamentalistes. Les rassemblements du Nord, comme les American Baptist Churches et la General Conference Baptist ont des points de vue plutôt modérés par rapport à un grand nombre de sujets, dont l'avortement (Muldoon, 1991 ; Ben Barka, 1998).

²⁸ Certains historiens, comme Ariès (1960), Wirth (1974) et Desroisins (1984) avaient déjà constaté cette différence à d'autres époques. Ariès (1960) l'expliquait par le fait que les garçons sont plus actifs et plus bruyants, tandis que Wirth (1974) et Desroisins (1984) l'expliquaient par une orientation différente dans l'éducation des filles, qui serait basée sur l'induction de la honte et du contrôle de soi.

Une des limites de l'étude d'Ellison, Bartkowski et Segal (1996) est qu'elle porte sur la fréquence des châtiments corporels sans préciser leur type et leur intensité. Cette limite est d'autant plus importante à relever que les écrits sur le sujet suggèrent que les protestants conservateurs sont enclins à administrer des punitions très sévères, notamment parce qu'ils utilisent des instruments pour frapper. Aussi, il a été observé (Bartkowski et Ellison, 1995 ; Ellison, 1996) qu'ils auraient tendance à interpréter une foule de comportements habituels chez les enfants comme des manifestations de rébellion, donc punissables par châtiment corporel. Or parmi ces comportements figurent des manifestations banales telles que les pleurs engendrés par la fatigue, un accès d'activité motrice, les symptômes de maladie ou encore diverses conduites liées à l'immaturation de l'enfant. Cette tendance favoriserait le recours fréquent au châtiment corporel qui, à son tour, conduirait à une escalade dans la violence des punitions. Le recours à des instruments pour effectuer le châtiment corporel augmenterait considérablement ce risque (Bartkowski et Ellison, 1995 ; Ellison, 1996).

Selon l'étude d'Ellison et Sherkat (1993) sur l'attitude par rapport au châtiment corporel en fonction des croyances religieuses, l'attitude « démesurément favorable » des protestants conservateurs envers le châtiment corporel résulte de trois composantes de leur idéologie religieuse qui sont étroitement liées entre elles : une interprétation conservatrice de la Bible, soit assez proche du texte, la croyance que la nature humaine est corrompue et encline au péché et enfin, la croyance que ceux qui violent les commandements de Dieu doivent être punis. Plus les individus font une interprétation conservatrice de la Bible, plus ils sont convaincus que la nature humaine (et, en conséquence, celle des enfants) est essentiellement corrompue, et plus ils considèrent que les pécheurs doivent être punis.

Danso, Hunsberger et Pratt (1997) par contre, proposent que l'attitude favorable au châtiment corporel chez les protestants conservateurs serait davantage liée à une valorisation de l'obéissance qui serait plus prononcée chez les individus appartenant à des groupes protestants conservateurs, notamment chez les fondamentalistes. Les résultats de leurs recherches montrent qu'il n'existe pas de lien causal entre le conservatisme et l'attitude favorable au châtiment corporel. Plutôt, le conservatisme agirait de manière directe sur leur désir d'éduquer leurs enfants dans leur religion et ils percevraient l'obéissance comme un moyen pour y parvenir. Dans la mesure où les protestants conservateurs accordent plus d'importance à l'obéissance, ils sont plus favorables au châtiment corporel, car il permet d'induire chez les enfants une conduite de conformité.

Dans le même sens, Altemeyer (1988) et Altemeyer et Hunsberger (1992) proposent qu'il existe un lien entre l'autoritarisme parental et l'orientation religieuse. Les individus plus autoritaires auraient tendance à adhérer à des groupes qui favorisent une structure verticale d'autorité puisqu'ils seraient aussi plus enclins à obéir. Or, les groupes protestants conservateurs prônent une soumission totale à la loi divine et aux pratiques liées à leur doctrine. Dans cette perspective, l'autoritarisme et le conservatisme se renforceraient mutuellement.

Bien que la discussion sur les facteurs qui rendent les protestants conservateurs plus favorables au châtement corporel demeure ouverte, les résultats de ces recherches tendent à démontrer que la représentation négative de l'enfant, ainsi que la valorisation excessive de l'obéissance pour induire chez lui la conformité sont plus prononcés chez les individus ayant des positions fondamentalistes. L'évolution actuelle du protestantisme conservateur vers des positions moins fondamentalistes pourrait ouvrir la voie à une scission du protestantisme conservateur, dans un tel scénario, une majorité protestante conservatrice modérée évoluerait alors vraisemblablement vers des pratiques punitives moins violentes. Cette évolution, cependant, pourrait s'effectuer très lentement. Comme tous les mouvements en transition, le protestantisme conservateur étatsunien est tiraillé entre deux objectifs contradictoires : conserver son essence et s'adapter au changement.

Le protestantisme conservateur francophone au Québec

Le protestantisme conservateur au Canada

Le protestantisme conservateur a suivi à peu près la même évolution dans les provinces anglophones du Canada que dans le nord des États-Unis²⁹. Comme dans cette région, le protestantisme conservateur a été longtemps une orientation très minoritaire, le paysage religieux étant dominé par ce qu'on appelle couramment les Grandes Églises (anglicane, méthodiste, presbytérienne, luthérienne), d'orientation libérale. Puis, au cours des années 1970, le protestantisme conservateur a connu un essor important lié au grand réveil qui était

²⁹ Souvent, des auteurs comme Raichle (1978) incluent le protestantisme canadien anglophone dans leurs observations sur le protestantisme « américain ». Comme il appert dans la section précédente, il en est de même pour certaines recherches, comme celle de Danso *et al.* (1997).

en train de se produire aux États-Unis sous l'égide de grands leaders conservateurs comme Billy Graham et Jerry Falwell. Ce réveil, souligne Richard Loughheed (1999a) s'est fait sentir un peu partout au Canada et a fait passer en quelques années un bon nombre de membres des Grandes Églises à des petites congrégations évangéliques d'orientation conservatrice. Bien qu'il demeure minoritaire, le protestantisme conservateur canadien a réussi à se développer, s'appuyant sur un important réseau d'organisations conservatrices étatsuniennes qui ont implanté des filiales au Canada, puis il a créé graduellement son propre réseau.

En parallèle, le mouvement a connu la même problématique qu'aux États-Unis par rapport aux conflits liés aux pratiques punitives des parents protestants conservateurs. Ces derniers se sont heurtés fréquemment aux organismes chargés de la protection de l'enfance et parfois aux tribunaux. Par exemple, recense Caroline Depatie (2005), seulement pour l'année 2001, en Ontario, neuf enfants ont été retirés de leur milieu familial par les services de la protection de l'enfance parce qu'ils faisaient l'objet de châtiments trop violents. Dans le cas de cinq d'entre eux, ils étaient battus à l'aide d'une baguette en bois dans une école à orientation fondamentaliste, à Windsor. Les autres quatre étaient battus à l'aide de divers objets (bâtons, chaînes, ceintures) sous les injonctions du pasteur d'une Église conservatrice, à Aylmer. En 2002, une dirigeante d'une commune conservatrice de l'Île-du-Prince-Édouard a été jugée coupable d'avoir battu cinq enfants avec une pagaie, leur infligeant des lésions corporelles sévères (Depatie, 2005).

Tout comme les protestants conservateur étatsuniens, les individus qui infligent aux enfants ce type de châtiments les justifient en vertu des commandements bibliques, mais il arrive que certains d'entre eux invoquent aussi le cadre juridique canadien pour défendre leurs pratiques punitives, d'abord le droit à la liberté religieuse et celui à la non discrimination religieuse inscrits dans les articles 2 et 15 (1) de la *Charte canadienne des lois et libertés*, puis en vertu de l'article 43 du *Code criminel* qui confère aux parents le droit d'utiliser le châtiment corporel « pourvu que la force ne dépasse pas la mesure raisonnable dans les circonstances » (Canada [2006], *Code criminel* : art. 43).

L'article 43 constitue en effet, comme rappelle Depatie (2005 : 2), « un cas d'exception qui permet à un parent ou un tuteur d'utiliser la force auprès des enfants dans un but disciplinaire, excluant ainsi de tels comportements de la définition de voies de fait ». En plus, il est trop vague par rapport à ce qui est autorisé, ce qui laisse une marge assez large à l'interprétation. Cela a conduit divers organismes chargés de la de protection des jeunes

à demander à la Cour Suprême du Canada à plusieurs reprises d'abroger cet article, afin qu'il cesse de cautionner ce type de pratiques punitives, mais sans obtenir gain de cause.

Les circonstances dans lesquelles la question a été débattue la dernière fois méritent d'être rappelées. En juin 2003, la Cour Suprême du Canada a été saisie par les services de protection à l'enfance de l'Ontario, la Children's Aid Society, sur une cause où elle devait se prononcer sur la légalité de recourir à la punition corporelle étant donné que cette forme de punition pouvait être assimilée à des voies de fait. La requête fut formulée en appel de la décision de la Cour d'appel d'Ontario relativement au cas où une famille protestante conservatrice qui administrait aux enfants des châtimets corporels à l'aide d'un bâton. La Children's Aid Society sollicitait un jugement de la Cour Suprême déclarant que l'article 43 violait les articles 7, 12 et 15 (1) de la *Charte canadienne des droits et libertés* puisqu'il allait à l'encontre du droit à la protection contre tout traitement cruel ou inusité et portait aussi atteinte au droit à l'égalité (Canada, 1982³⁰). Aux côtés de la Children's Aid Society figuraient plusieurs organisations œuvrant pour les droits humains ; la partie adverse était pour sa part représentée par diverses associations protestantes conservatrices, dont la filiale ontarienne de l'organisation Focus on the Family.

Le 30 janvier 2004, la Cour Suprême du Canada s'est prononcée en faveur de la constitutionnalité de l'article 43 du *Code criminel*, mais a mis quelques balises afin de clarifier ce qui n'était pas compris dans la zone de conduite non criminelle délimitée par cet article³¹. Même si le résultat a été favorable aux protestants conservateurs puisque le droit au recours au châtimet corporel a été maintenu, la délimitation de ce qui n'était pas accepté comme une utilisation raisonnable de la force physique situait clairement les châtimets administrés à l'aide d'objets dans l'aire des comportements criminalisés ; ainsi, leur triomphe devant les tribunaux s'est avéré une victoire à la Pyrrhus.

Le débat autour du maintien de l'article 43 a attiré l'attention, comme nous l'avons dit, de plusieurs organisations conservatrices. Il en a été question pendant de mois dans les émissions radiophoniques et les périodiques du réseau protestant conservateur de l'Ontario, mais aussi d'autres provinces anglophones du Canada. Par contre, les Églises protestantes conservatrices du Québec n'ont pas participé au débat.

³⁰ L'article 7 garantit entre autre le droit à la sécurité et l'article 12 à la protection contre des traitements ou des peines cruels et inusités. L'article 15 (1) concerne le droit à la protection et au bénéfice de la loi, sans discrimination d'âge, sexe, couleur, etc. (Canada, *Code criminel*, 1982 [2006]).

³¹ Voir dans l'introduction l'extrait de l'arrêt de la Cour Suprême où figurent ces clarifications.

En fait, les protestants conservateurs québécois sont particulièrement discrets en comparaison aux protestants conservateurs des autres provinces du Canada. Il serait possible de justifier leur discrétion par le fait qu'ils constituent une minorité encore plus réduite que dans le reste du Canada, mais ils sont beaucoup plus nombreux qu'on ne le pense. Aussi, ils ont des différences importantes avec les protestants conservateurs du reste du Canada, surtout ceux de langue française, dont le bagage culturel est tout autre.

Il y a très peu d'information sur les protestants conservateurs québécois. Groupe minoritaire, ils ont fait l'objet de très peu de recherches. Nous avons quand même résumé certaines données générales qui permettent au moins de situer cette population. Nous nous sommes limitée à la population québécoise de langue française qui fait l'objet de notre recherche.

L'implantation du protestantisme parmi les Québécois francophones

Le protestantisme chez les francophones du Québec n'est pas un phénomène récent, comme le rappelle Glenn Smith, co-auteur et directeur d'un des rares livres portant sur le protestantisme conservateur québécois contemporain, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960* (Smith, 1999). Cependant, son implantation a été particulièrement difficile en raison de nombreuses contraintes inhérentes au contexte sociohistorique de la région, et ce, depuis la fondation de la Nouvelle-France.

Ainsi, au XVII^e siècle, lors de la première vague d'immigration de la Nouvelle-France, 800 huguenots³² provenant de La Rochelle se sont installés dans la colonie récemment fondée. Ils ont prospéré dans plusieurs domaines, notamment dans l'armée et dans le commerce, mais leur influence s'est estompée rapidement en raison du climat social qui y prévalait en vertu de la Contre-réforme, fortement marqué par l'intolérance envers les protestants. Minorité en terre catholique, les huguenots ont fait l'objet de maintes persécutions et ont dû fuir en Nouvelle-Angleterre ou devenir catholiques — au moins de nom. Le premier essai d'implantation du protestantisme sur le territoire n'a donc pas fructifié ; ce n'est qu'au XIX^e siècle que le protestantisme a pu s'implanter parmi les francophones, bien que de façon

³² Surnom donné aux protestants calvinistes en France par les catholiques du XVI^e au XVIII^e siècle (*Le petit Robert, 1*, édition de 1991 : 943).

marginale, grâce à l'arrivée d'une deuxième vague de protestants de langue française (Smith, 1999).

Cette deuxième vague des protestants date du début des années 1830 ; il s'agissait d'un petit groupe de missionnaires suisses, dont Henriette Feller, qui allait devenir la figure emblématique du mouvement protestant québécois de l'époque en vertu de son zèle à promouvoir l'éducation des jeunes au sein de la population de langue française. Le dévouement des missionnaires, notamment après la rébellion du Bas-Canada, en 1837, leur a acquis la sympathie d'une partie de cette population, puisqu'ils ont dépensé l'argent prévu pour la propagation de leur foi à secourir les pauvres³³. Cette initiative a ouvert la voie à des conversions, ce qui a encouragé d'autres missionnaires à s'installer au Québec et l'Église anglicane locale à mettre sur pied des Églises francophones. En 1890, il y avait près de 100 Églises protestantes francophones de différentes dénominations protestantes, entre autres méthodistes, presbytériennes, luthériennes et anglicanes (*ibid.*).

L'expansion de ces congrégations francophones a été graduellement freinée par diverses raisons, surtout de nature politique ; les missionnaires ont été contraints de diminuer leur prosélytisme au Québec et de canaliser leurs efforts d'évangélisation vers d'autres pays afin de ne pas entrer en conflit avec les autorités catholiques qui avaient un statut tacite de régisseuses de la population de langue française. En outre, les protestants francophones devaient envoyer leurs enfants dans les écoles anglophones, puisque l'enseignement en français était sous l'emprise de l'Église catholique et ces derniers, en atteignant l'âge adulte, se mariaient souvent avec des anglophones. Avec temps, beaucoup de protestants francophones se sont donc assimilés à la population protestante de langue anglaise et les Églises francophones se sont faites rares. En 1925, dans un effort pour survivre, deux tiers des assemblées francophones qui restaient se sont associés pour former l'Église unie. Cette initiative leur a permis de survivre, mais elles sont devenues marginales (*ibid.*).

Il est important de souligner que l'orientation des Églises protestantes francophones du Québec au XIX^e siècle était fondamentalement de nature émancipatrice et progressiste. À partir des années 1920, le protestantisme francophone au Québec allait prendre une orienta-

³³ Henriette Feller (1800-1868) a fondé la Mission protestante canadienne française à Grande-Ligne, Québec. Le but de la mission était de convertir au protestantisme des Canadiens de langue française sans les attacher nécessairement à une dénomination confessionnelle précise. La littérature sur Mme Feller est assez vaste ; voir entre autres J. M. Camp (s/d) et W. N. Wyeth (1898). Pour une histoire détaillée de l'évolution du protestantisme québécois francophone voir aussi D. Remon (1997).

tion conservatrice en raison de l'arrivée de trois nouveaux groupes protestants : les pentecôtistes en 1920, les frères chrétiens en 1927, et les baptistes évangéliques dans les années 1950. Ces trois groupes, comme souligne Smith, avaient, à la différence de leurs prédécesseurs, « une vision nettement évangélique et même fondamentaliste » (Smith, 1999 : 26). Bien que leur percée ait été discrète — notamment en raison des persécutions dont ils ont fait l'objet entre les années 1930 et 1950³⁴ —, ces groupes ont réussi à s'implanter dans plusieurs régions, d'abord en milieu rural puis, de façon graduelle, dans les villes, tandis que les anciennes Églises protestantes francophones dépérissaient. À la différence du protestantisme canadien anglophone, majoritairement libéral, le protestantisme francophone québécois allait être désormais majoritairement d'orientation conservatrice. Cantonné d'abord à des milieux ruraux et touchant surtout les classes défavorisées, il s'est étendu peu à peu aux milieux urbains à partir des années 1970 et a touché la classe moyenne.

Le réveil des années 1970-1986

Comme aux États-Unis et dans le Canada anglophone, il y a eu au Québec un réveil évangélique que les auteurs qui se sont penchés sur l'évolution de la religion au Québec situent entre 1970 et 1986 (Lougheed, 1999a ; Peach, 1999, Smith, 1999³⁵). Il s'est concrétisé en une croissance spectaculaire du nombre de congrégations protestantes conservatrices dans la région et a entraîné une modification radicale du paysage protestant conservateur québécois.

À la différence du Canada anglophone, où il a touché la communauté de confession protestante, au Québec le réveil a touché principalement la population francophone de confession catholique. En ce sens, Richard Lougheed met en exergue dans son analyse du réveil québécois (1999a) l'un des traits principaux du protestantisme conservateur francophone, son caractère paradoxal, puisqu'il représentait en même temps un retour en arrière et un acte révolutionnaire :

³⁴ Il ya eu plusieurs incidents de nature répressive dans ces années contre des protestants francophones en Acadie et au Québec, les deux régions du Canada francophone où ces groupes se sont implantés, dont l'emprisonnement de plusieurs pasteurs au cours des années 1950. À partir des années 1960, le climat répressif a pris fin en vertu des changements liés à la Révolution tranquille (Smith, 1999).

³⁵ Ces auteurs emploient le terme « évangélique » au lieu de « protestant conservateur ». Ils préfèrent aussi parler d'Églises évangéliques et d'orientation évangélique.

Le réveil au Québec, a consisté en une action conservatrice comportant le retour à une base spirituelle chrétienne accompagnée de l'acte révolutionnaire de rejeter la foi catholique qui avait dominé les générations passées. (Lougheed, 1999a : 56)

Ce caractère paradoxal sera incarné par le nouveau converti. À la différence du protestant conservateur d'avant le réveil, issu d'un milieu rural, pauvre et peu instruit — stéréotype qui demeure encore aujourd'hui dans l'imaginaire populaire —, beaucoup d'individus qui ont embrassé la foi protestante à l'époque vivaient en milieu urbain et appartenaient à la classe moyenne ; ils étaient jeunes et souvent assez instruits, souligne Lougheed :

Ceux-ci avaient entre 20 et 30 ans (des *boomers*) et étaient en majorité des célibataires mais comptaient aussi dans leurs rangs de jeunes couples. Beaucoup étudiaient au cégep (collège d'enseignement général et professionnel), nouvel établissement d'enseignement récemment inauguré, ou à l'université. Une très petite quantité de marginaux (drogués, gangs de motards, etc.) faisaient partie du groupe. Presque tous étaient des catholiques baptisés, mais non pratiquants, comme la vaste majorité de cette génération. (Lougheed, 1999a : 68)

Il s'agissait de jeunes en quête de spiritualité tiraillés entre l'attachement au christianisme et le désir de s'émanciper de l'emprise de l'Église catholique, perçue davantage comme une instance de pouvoir que comme porteuse du salut. La conversion au protestantisme venait résoudre ce conflit, accentuant par ailleurs leur rejet de l'univers catholique : à l'anticatholicisme qu'ils ressentaient déjà s'additionnait celui, défensif, en tant que groupe minoritaire longtemps persécuté. Le résultat fut un « anticatholicisme agressif » (*ibid.* : 70) qui a diminué au fur et à mesure que le pouvoir de l'Église catholique s'est estompé au Québec, mais dont il reste encore quelques relents.

L'évangélisation intensive au Québec a été menée par diverses voies, entre autres à travers de vastes compagnes d'évangélisation inspirées de la méthode employée par Billy Graham, qui incluait des rassemblements, des programmes à la radio et à la télévision, mais surtout grâce au prosélytisme des nouveaux convertis. L'expansion s'est faite par un système d'implantation où une Église envoyait un petit groupe de fidèles fonder une « Église-fille » à une autre localité ou par la scission de congrégations devenues trop grandes. Bien qu'il soit difficile d'apprécier l'étendue du réveil, Lougheed offre un aperçu à partir du nombre de baptêmes enregistrés³⁶ ayant eu lieu entre les années 1970 et 1986 : 32 408 avec,

³⁶ Dans son analyse, Lougheed comptabilise des données issues d'Églises enregistrées ; il existait cependant à l'époque de nombreuses congrégations qui n'avaient pas le statut officiel d'Églises.

dans la période plus intense du réveil, de 1976 à 1982, 17 095 baptêmes (Lougheed, 1999a : 63). Parmi les congrégations faisant le plus grand nombre de convertis figuraient en tête les congrégations pentecôtistes suivies par les baptistes ; à titre d'exemple, Lougheed cite le cas d'une congrégation pentecôtiste de Montréal-Nord où, en 1982, il y avait en moyenne dix conversions par dimanche.

L'après réveil

À partir de 1987 le rythme des conversions a diminué considérablement sans toutefois disparaître : entre 1987 et 1995, Lougheed comptabilise seulement 14 466 baptêmes au Québec (Lougheed, 1999a : 63). Dans ces années a eu lieu cependant une étape importante de consolidation du mouvement protestant conservateur québécois, que l'auteur appelle la « redistribution des convertis », autrement dit, l'acheminement des croyants vers d'autres congrégations que celles où ils s'étaient convertis (*ibid.* : 66). Les uns changeaient d'Église, les autres de dénomination confessionnelle, d'autres créaient de nouvelles paroisses plus en accord avec leurs inclinations. Ainsi sont apparues par exemple une bonne quantité d'Églises évangéliques sans dénomination spécifique et de congrégations qui rassemblaient un type particulier de fidèles. D'autres convertis, finalement, ont délaissé le protestantisme pour de nombreuses raisons dont la désillusion de constater que les Églises n'étaient pas en mesure de satisfaire leurs attentes, souvent démesurées, ou bien en raison de conflits à l'intérieur des congrégations ou parce qu'ils étaient déçus par la méconduite de certains leaders, comme souligne Lougheed dans son analyse de l'arrêt du réveil (1999c).

Ce réaménagement du paysage protestant conservateur a coïncidé avec l'arrivée à l'âge adulte des enfants des premiers convertis, dont un certain nombre se sont convertis à leur tour, bien que la majorité d'entre eux ait eu plutôt tendance à délaisser la religion de leurs parents (Peach, 1999)³⁷. À cela s'est ajouté l'apparition, entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, d'un grand nombre d'Églises protestantes conservatrices intégrées par des étrangers, surtout des Églises haïtiennes. Même si ces groupes ont évolué de leur côté, certains de leurs membres ont intégré par la suite des Églises québécoises, donnant lieu

³⁷ Étant donné que le protestantisme n'est pas une religion « génétique », les enfants des protestants ne sont pas protestants par naissance ou en vertu d'un baptême précoce ; ils doivent se convertir à l'âge adulte. Une lacune importante dans la littérature relative au protestantisme conservateur québécois contemporain est la désertion massive des membres de deuxième génération. Wesley Peach (1999) est l'un des rares auteurs à avoir abordé le sujet, même s'il ne l'a pas approfondi.

à l'apparition d'Églises mixtes. Le paysage protestant conservateur québécois, très homogène au début des années 1960, est ainsi devenu assez hétérogène à la fin du xx^e siècle.

Le protestantisme conservateur québécois francophone aujourd'hui

Malgré la diminution du rythme de croissance, le protestantisme conservateur n'a cessé de grandir jusqu'à nos jours et il est devenu un mouvement assez important au Québec. Comme souligne Smith (1999 : 10), il s'agit quand même d'un mouvement qui a passé de 48 Églises en 1950 à 389 en 1997. Il a aussi grandi en extension, s'étendant du milieu rural aux villes : en 1997, 46 % des Églises protestantes conservatrices francophones se trouvaient en milieu urbain (Smith, 1999 : 46). Toutefois, comme fait noter Wesley Peach, il demeure surtout un phénomène de petite région urbaine (Peach, 1999).

Il est difficile d'évaluer avec exactitude le nombre actuel de protestants conservateurs québécois francophones. D'abord, le recensement offre des statistiques très générales sur le sujet. Puis, il n'existe pas d'organisme central qui enregistre ce type de données ; chaque Église le fait de son côté, bien que la majorité transmette cette information aux associations confessionnelles dont elles font partie — ce qui laisse de côté, bien entendu, les Églises non affiliées. Finalement, l'univers protestant conservateur est toujours en réaménagement. Malgré ça, il est possible d'avancer certains chiffres pour les congrégations enregistrées. Ainsi, pour 1997, Glenn Smith calculait qu'il y en avait environ 35 000 à partir des données fournies par diverses Églises et associations (Smith, 1999 : 46). Frédéric Castel, du Département des sciences des religions à l'UQAM, avançait pour l'année 2001 un chiffre similaire (Allard, 7 décembre 2008). Nous ne disposons pas de données plus récentes pour le nombre d'effectifs, mais le *Répertoire chrétien* de Direction Chrétienne, qui recense toutes les Églises enregistrées de langue française à travers le Canada, consigne pour l'année 2005 392 congrégations au Québec (ce chiffre n'inclut pas les Églises d'origine étrangère) (Direction Chrétienne, 2005). Ce chiffre permet de constater que le protestantisme conservateur n'a pas décliné, bien qu'il ait ralenti considérablement.

Depuis le réveil, selon Loughheed (1999a) ce sont surtout les congrégations pentecôtistes qui ont continué de croître. Plusieurs Églises pentecôtistes comptent actuellement entre deux et trois mille membres et offrent une grande quantité de services : cours, ateliers, garderies, etc. Les Églises baptistes ont aussi connu une certaine croissance, bien que discrète, tout comme les congrégations évangéliques sans dénomination spécifique. Par contre, les

congrégations des frères chrétiens semblent en déclin. Par rapport aux membres, comme il a été dit, ils sont assez diversifiés de nos jours, mais il y a encore, comme rappelle Lougheed, une surreprésentation d'individus nés entre 1946 et 1964.

Si l'expansion du protestantisme conservateur est à peine perceptible de nos jours, il en est autrement de sa consolidation. D'abord, le mouvement est devenu plus « québécois ». À ce propos, il faut souligner que de nombreux pasteurs au Québec à l'époque du réveil provenaient de l'étranger, notamment des États-Unis ou du Canada anglais ; c'est aussi hors du Québec qui se sont formés beaucoup de pasteurs québécois dans ces années, puisqu'il n'y avait que deux écoles de formation dans la province. Aujourd'hui, le Québec compte 12 instituts de formation biblique et la doctrine conservatrice est devenue dominante dans le milieu des études théologiques, comme souligne Lougheed dans un essai sur le protestantisme québécois du début du XXI^e siècle :

Si autrefois les Grandes Églises (presbytérienne et unie, notamment) ont dominé les milieux d'études et d'histoire [...] ce sont maintenant les seules Églises évangéliques qui financent des programmes de théologie en français, lesquels accueillent des centaines d'étudiants. (Lougheed, 2001 : s/p.)

À cela s'ajoute la prolifération d'associations et d'organisations protestantes conservatrices, qui a mis fin au cantonnement traditionnel des Églises selon leur dénomination et presque fait disparaître les congrégations isolées ; de nos jours, bien qu'elles demeurent indépendantes, la plupart des Églises sont affiliées à une ou à plusieurs organisations. L'univers protestant conservateur est ainsi devenu un réseau où des échanges se font tant sur le plan de la doctrine que sur celui des initiatives pratiques. Parmi ces dernières figure la parution d'un certain nombre de publications (nous en avons recensé une dizaine de périodiques), des maisons d'édition de littérature conservatrice, et de programmes de radio et de télévision dont *Télévision Espoir* et *Radio Espoir*, qui diffusent à travers tout le Québec.

Malgré cette consolidation, deux problématiques traversent aujourd'hui le mouvement protestant conservateur québécois. La première est la dépendance encore importante par rapport à l'extérieur. En ce sens, comme rappelle Lougheed :

[...] même si le mouvement est devenu plus « québécois », sur le plan de l'Église local dans les 30 dernières années, à l'heure actuelle, une vaste majorité de responsables de confession demeurent des hommes de l'extérieur de la province. (Lougheed, 1999a : 46)

Outre les responsables des Églises, il existe encore une forte dépendance de nature doctrinale et idéologique par rapport à l'extérieur. La littérature conservatrice québécoise est consti-

tuée, en très grande partie, de traductions de textes étatsuniens. Puis, un bon nombre de conférences et d'ateliers offerts aux protestants conservateurs sont dispensés par des grandes organisations transnationales telles Focus on the Family, organisation étatsunienne dont la filiale québécoise porte le nom d'Objectif Famille³⁸. Finalement, les principaux théologiens et idéologues du mouvement sont souvent des étrangers, surtout des Étatsuniens. Ainsi, en ce début du XXI^e siècle, une véritable culture protestante conservatrice québécoise n'a pas encore vu le jour, puisque le mouvement demeure tributaire de l'extérieur.

L'autre problématique du mouvement protestant conservateur, beaucoup plus grave, concerne la désertion des protestants conservateurs de deuxième génération. En ce sens, Wesley Peach (1999) rappelle que la relève générationnelle est une condition indispensable à son institutionnalisation :

La transmission des croyances du mouvement à la génération suivante, et pour être plus spécifique, le passage des rênes du pouvoir de l'organisation à une nouvelle génération de responsables, est une étape cruciale de l'institutionnalisation. (Peach, 1999 :145)

Or, il rappelle aussi que plus de la moitié des enfants des convertis québécois abandonnent la foi parentale avant la vingtaine, ce à quoi les dirigeants des Églises et les parents doivent mettre fin s'ils veulent assurer la continuité de leurs Églises :

Les enfants qui naissent dans ce mouvement sont confrontés à un ensemble de motivations très différentes de celles de leurs parents « revitalisés ». Alors que pour la première génération se convertir voulait dire démolir les anciennes façons de faire pour reconstruire un nouvel ordre des choses, le défi de la deuxième génération est d'apprécier et de conserver l'héritage qui leur a été transmis. Si les dirigeants et les membres de la première génération ne parviennent pas à accomplir cette transition, leur mouvement s'éteindra simplement avec eux. (Peach, 1999 :145)

En effet, la transmission générationnelle est indispensable à l'institutionnalisation du mouvement, faute de quoi ou il disparaîtra, comme a été le cas des premiers groupes protestants au Québec, ou il sera cantonné à un mouvement d'« Églises de convertis », fort précaires et qui ne réussissent pas à évoluer. Pour remédier à la situation, certaines initiatives ont lieu de nos jours destinées à la génération montante, notamment la création d'écoles dites « chrétiennes », autrement dit, ayant un programme scolaire basé sur un enseignement

³⁸ Le site Internet d'Objectif Famille affiche en permanence les cycles de conférences dispensés pour des groupes d'hommes, des groupes de femmes, des parents, etc. La majorité de conférences abordent des sujets liés au mariage, à l'éducation des enfants et à la dynamique familiale. Objectif Famille organise aussi des retraites de fin de semaine et des camps familiaux (Voir <http://www.objectiffamille.ca/>).

conforme à la Bible. Ce type d'écoles sont censées contribuer à renforcer la foi des jeunes et aider en même temps à soustraire les enfants des protestants conservateurs aux influences de la société. Peu nombreuses, ces écoles ne sont pas généralement reconnues par le ministère de l'Éducation, mais elles tendent de plus en plus à normaliser leur situation : le ministère a conclu une entente avec ces écoles : elles doivent utiliser le programme officiel et embaucher au moins un enseignant qualifié (Allard, 7 et 16 décembre 2008).

Un mouvement en route vers l'institutionnalisation

Le protestantisme au Québec a connu depuis le début des obstacles de taille pour s'implanter parmi la population de langue française. Après plusieurs essais, c'est le réveil des années 1970 qui lui a permis de se développer sous sa variante conservatrice, les Églises protestantes libérales francophones étant aujourd'hui en voie de disparition. En parallèle avec sa croissance, le protestantisme conservateur a consolidé certains de ses acquis et amorcé une phase d'institutionnalisation où se démarquent entre autres la création de réseaux de communication et de collaboration entre différentes organisations et congrégations conservatrices, la création d'une infrastructure pour la formation de ses idéologues et dirigeants, ainsi que de ses propres médias. Un obstacle important à cette institutionnalisation est la désertion des enfants des convertis quand ils atteignent l'âge adulte ; pour y remédier, les protestants conservateurs sont en train d'élaborer diverses stratégies dont la création d'écoles. L'apparition de ces dernières a suscité de conflits avec les autorités qui sont en train de se résoudre grâce à des négociations entre les deux parties.

Un autre obstacle à cette institutionnalisation, et de taille, est l'occurrence de conflits avec les instances du contrôle social suscités par la pratique du châtement corporel envers les enfants. En ce sens, le Québec a connu, comme le reste du Canada, de nombreux cas où les services provinciaux de protection de l'enfance, la Direction de la protection de la jeunesse, ont dû intervenir en relation à de châtements corporels particulièrement violents administrés dans le contexte d'une observance des commandements bibliques.

En fait, l'un des cas le plus dramatiques en ce sens connus au Canada, recensé par Pacheco et Casoni (2009), s'est produit au Québec dans les années 1980 dans la ville de Windsor³⁹, au sein d'une congrégation baptiste dans laquelle tous les enfants, y compris les

³⁹ Il s'agit de la ville de Windsor, Québec, située dans les Cantons de l'Est, près de la ville de Sherbrooke et non pas de celle mentionnée plus haut portant le même nom située en Ontario.

nourrissons, étaient soumis à de sévères punitions corporelles qui furent jugées comme constituant des sévices physiques par la Direction de la protection de la jeunesse et par le bureau du procureur général. Les enfants du groupe étaient battus continuellement à l'aide de baguettes en bois à la maison, dans une école et une garderie clandestines et pendant les services religieux. Le dirigeant de la congrégation a été sanctionné pénalement à l'issue de l'affaire. Le dossier de l'Église baptiste de Windsor a fait l'objet de l'intervention la plus longue et la plus coûteuse de la Direction de la protection de la jeunesse du Québec, qui eût à traiter 82 signalements.

Bien que moins spectaculaires, beaucoup d'autres cas ont été signalés au cours des trente dernières années. Cette prolifération rend pertinent de s'intéresser au discours des protestants conservateurs québécois francophones sur le châtiment corporel des enfants, en particulier concernant la transgression du cadre juridique qui limite cette pratique, ce à quoi la présente recherche est vouée.

Chapitre 3. Méthodologie et démarche

Il existe toujours un certain écart entre un projet de recherche et sa mise en pratique. On choisit une méthodologie qui semble pertinente pour investiguer l'objet d'étude, on dresse les paramètres pour sa réalisation (stratégie de cueillette des données, échantillonnage, dimensions à investiguer...) et on couche tout cela sur papier, où il a l'air de tenir. Puis, sur le terrain, on se heurte à des difficultés de toutes sortes, devant parfois effectuer des choix et faire des compromis. Dans le cas de la présente recherche, les difficultés ont été nombreuses, la population visée étant peu encline à discuter avec ceux qui ne partagent pas ses croyances et encore moins sur un thème aussi délicat que le châtement corporel des enfants. En outre, notre connaissance du milieu protestant conservateur était surtout théorique, ce qui rendait notre tâche plus difficile encore, puisque nous ignorions le code de conduite approprié pour approcher les potentiels participants à notre étude.

Notre expérience sur le terrain a été fort instructive : malgré les obstacles auxquels nous nous sommes heurtée, nous avons réussi à mener à terme cette étude tout en respectant les lignes majeures de notre devis de recherche. Toutefois, il nous a semblé pertinent de consacrer quelques pages à décrire notre immersion dans le milieu protestant conservateur afin que le lecteur puisse se faire une idée du contexte où a été négociée la participation des Églises qui y ont pris part. Ce chapitre est ainsi composé de deux sections : dans la première, nous présentons notre méthodologie de la manière traditionnelle, mais en omettant de décrire notre démarche pour négocier la participation des Églises avec leurs leaders ni les entretiens avec leurs membres ; dans la deuxième, nous décrivons notre immersion dans le milieu et notre démarche auprès de ces congrégations.

Méthodologie

Méthodologie et approches choisies

Une méthodologie qualitative nous a semblé la mieux justifiée pour atteindre les objectifs de la présente recherche, compte tenu que ce qui nous intéressait était la façon dont les protestants conservateurs québécois francophones se représentent la confrontation entre leurs croyances religieuses et les lois qui encadrent le recours au châtement corporel des enfants. Comme approche méthodologique, nous avons choisi la méthode de théorisation ancrée (Paiillé, 1994) ou théorisation enracinée (Strauss et Corbin, 2004), qui consiste à élaborer graduellement une théorie par induction.

Notre objectif cependant n'était pas d'élaborer une théorie, mais de mieux orienter notre travail d'analyse, étant donné que notre cadre théorique de départ était assez vaste. Par exemple, la théorie de la connaissance élaborée par Berger et Luckmann (1966), plus qu'une théorie, est un paradigme théorique à l'intérieur duquel différentes théories peuvent être approfondies, ce que nous avons fait grâce à la méthode choisie au fur et à mesure que notre travail d'analyse des données avançait. Cet exercice nous a conduit à effectuer à plusieurs reprises une nouvelle recherche d'écrits afin d'approfondir certains thèmes qui se dégageaient de l'analyse du matériel recueilli, notamment celui de la transmission intergénérationnelle, qui est devenu beaucoup plus important que ce à quoi nous nous attendions. En outre, comme il a été dit dans l'introduction, la transgression de la loi motivée par des croyances religieuses n'est pas un objet d'étude courant de la criminologie. Devant la pénurie de recherches qui abordent ce phénomène, nous avons eu recours à des études qui l'abordent de manière indirecte ou qui s'intéressent à des problématiques assez éloignées de notre objet d'étude, tels que les affrontements entre des groupes religieux radicaux et des organismes étatiques de contrôle social. La méthode de la théorisation ancrée nous a permis, à mesure que le processus d'analyse avançait, d'effectuer un rapprochement avec certaines théories issues de ces recherches et d'en écarter d'autres.

Stratégie de cueillette de données

Nous avons opté pour une méthodologique mixte qui comportait trois stratégies de cueillette de données. Dans un premier temps, elle devait consister en des observations non participantes à des offices religieux d'au moins trois congrégations protestantes conservatrices québécoises, afin que les trois dénominations confessionnelles qui connaissent un plus grand essor au Québec soient représentées : baptiste, pentecôtiste et évangélique sans dénomination spécifique. Dans un deuxième temps, nous voulions effectuer au moins une trentaine d'entretiens semi directifs auprès de membres adultes appartenant aux congrégations sélectionnées, soit environ une dizaine d'entretiens par groupe religieux. Ce matériel devait être complété par une analyse documentaire des écrits produits par ces groupes.

Le choix d'effectuer des observations *in situ* a obéi à deux raisons. D'abord, il s'agissait de la meilleure façon de connaître l'orientation doctrinale des groupes étudiés et en particulier leur discours par rapport à l'éducation des enfants, puisque les congrégations protestantes conservatrices ne sont pas régies par une structure hiérarchique qui délimite

l'orthodoxie — comme c'est le cas de l'Église catholique —, et n'ont pas de directrices précises à suivre par rapport à l'interprétation des versets de la Bible, chaque pasteur offrant sa propre interprétation dans ses prédications et ses enseignements. Puis, cela nous permettait d'observer les interactions entre les membres de ces groupes. De façon concomitante, nous avons considéré que c'était une bonne stratégie pour approcher les potentiels participants aux entretiens, intuition qui s'est avérée par la suite. Nous avons enfin décidé que les observations seraient non participantes, puisque nous ne professons pas de foi religieuse et cela aurait été peu respectueux de prendre part à de rituels censés être motivés par la foi.

Nous avons choisi l'entretien qualitatif comme deuxième étape de notre recherche parce qu'il s'agit d'un des meilleurs moyens pour avoir accès à l'expérience des acteurs et de saisir leur façon de se représenter le monde. Nous avons opté par l'entretien semi directif en raison de la grande quantité de dimensions à investiguer et des risques qui comporte l'entretien non directif : un éloignement des dimensions essentielles à investiguer et une focalisation excessive sur une ou deux d'entre elles au dépit des autres. L'entretien semi directif offrait à la fois la possibilité de couvrir l'ensemble des dimensions que nous voulions investiguer et de permettre plus tard d'établir des comparaisons des résultats. Nous étions consciente cependant du risque que l'entretien semi directif oriente les propos des interviewés en excès vers certaines dimensions préétablies au détriment des dimensions qu'un entretien non directif pourrait permettre de découvrir. Afin de diminuer ce risque, notre question de départ était très ouverte : nous demandions à l'interviewé s'il considérait que le châtement corporel était important dans l'éducation des enfants. La dernière partie de l'entretien, par contre, était plus structurée : le participant était invité à réfléchir et à prendre position à partir d'un cas hypothétique. Un scénario qui mettait en scène le recours au châtement corporel d'un enfant qui pourrait être jugé abusif par la Direction de la protection de la jeunesse lui était présenté et il était invité à décrire comment il agirait s'il était au courant de ce cas et comment il croyait qu'agirait le leader de son groupe religieux.

Afin d'atteindre nos objectifs de recherche, nous nous sommes intéressés aux dimensions suivantes :

D'abord, nous voulions connaître l'interprétation faite par les participants des versets bibliques relatifs au châtement corporel. De manière plus spécifique, nous voulions savoir s'ils en faisaient une interprétation plutôt textuelle ou au contraire plutôt métaphorique et si leur interprétation visait à légitimer cette pratique. Le cas échéant, nous voulions connaître les différents éléments de leur discours de légitimation du châtement corporel des enfants.

Ensuite, nous voulions connaître l'importance qu'ils accordaient à l'obéissance à ces préceptes bibliques ; s'ils étaient perçus comme des commandements incontournables, comme des principes pédagogiques pour orienter l'éducation de l'enfant ou bien comme de simples recommandations. Dans le même sens, nous nous intéressions à leur manière de se représenter une éventuelle transgression de ces préceptes : comme une violation grave à la loi divine, comme une transgression mineure, etc.

Puis, nous voulions connaître l'importance qu'ils conféraient aux lois séculières, en général, et de manière spécifique aux lois qui limitent la punition corporelle des enfants. Dans ce sens, nous voulions identifier s'il existait un discours commun et, le cas échéant, dans quel sens il allait. Par rapport à la transgression des lois, nous nous intéressions aussi à leur façon de se représenter une éventuelle transgression : comme une violation d'une norme collective importante, comme un acte pouvant entraîner une sanction pénale, etc.

Nous voulions savoir si les participants considéraient qu'il y avait une incompatibilité entre leurs préceptes religieux et les lois et si cette incompatibilité était vécue comme un conflit par eux. Dans le cas affirmatif, ce qui nous intéressait davantage était de savoir comment ils se représentaient ce conflit et quels étaient leurs choix pour le résoudre.

Enfin, nous voulions connaître les différents éléments qu'ils prendraient en considération s'ils avaient à choisir entre leurs préceptes religieux et le respect des lois, même si ces éléments n'étaient pas en lien avec des considérations juridiques ou religieuses.

Critères d'échantillonnage

Avant de décider le type d'échantillonnage à employer, nous avons fixé quelques caractéristiques obligatoires pour constituer notre échantillon. Comme caractéristique obligatoire pour la sélection des congrégations, nous avons retenu le statut d'Église québécoise francophone, c'est-à-dire, le fait d'avoir une majorité de membres québécois francophones et d'offrir des services religieux en français⁴⁰. Pour les individus interviewés, nous avons établi comme critères obligatoires être des Québécois francophones, être des individus adultes et évidemment appartenir aux congrégations sélectionnées.

⁴⁰ Bien qu'il ne s'agisse pas d'un statut officiel, plusieurs organisations classent les congrégations religieuses selon ce critère. C'est le cas de Direction Chrétienne qui dans son annuaire annuel d'Églises prévoit le statut d'Église québécoise francophone et celui d'Église francophone ethnique (Direction Chrétienne, 2005).

Le choix de mener cette étude exclusivement auprès de protestants conservateurs québécois francophones a obéi à plusieurs raisons qui sont expliquées dans notre introduction. Le choix d'interviewer exclusivement des adultes, pour sa part, a obéi à trois raisons. Premièrement, l'inclusion de mineurs aurait nécessité un protocole de consentement plus strict que celui des adultes, requérant entre autres l'autorisation des parents. Deuxièmement, nous avons craint de susciter une situation conflictuelle où des parents risquaient de nous percevoir comme des rapporteurs de leurs pratiques auprès des organismes de protection de la jeunesse ; nous avons considéré que notre protocole de consentement avait déjà largement de quoi susciter la méfiance des participants à l'étude⁴¹. Troisièmement et comme raison ayant pesé le plus, nous avons considéré ne pas être capable de conduire correctement des entretiens auprès des mineurs compte tenu du caractère délicat du thème à investiguer.

Pour ce qui est du choix du type d'échantillonnage, celui qui nous a semblé pertinent à été l'échantillonnage par cas multiple, avec un échantillon par contraste/approfondissement, puisque que nous voulions donner une vue d'ensemble sur une population assez homogène, les protestants conservateurs québécois francophones, mais en même temps contraster les points de vue des groupes religieux différents, ainsi que les points de vue individuels. Nous avons mis l'accent sur le contraste, car il répondait à nos finalités théoriques.

Comme variable stratégique visant le contraste, nous avons retenu le type de dénomination confessionnelle : baptiste, pentecôtiste et évangélique sans dénomination spécifique. Nous avons retenu cette variable parce que ces trois dénominations sont issues de différentes traditions protestantes, ce qui pouvait donner lieu à des variations sur le plan de la doctrine susceptibles d'influer sur l'interprétation des versets bibliques sur le châtiment corporel. Nous avons précisé les différences entre ces dénominations dans notre introduction, dans la section relative aux précisions terminologiques.

Parmi les variables intragroupe, nous avons retenu, comme générales, les suivantes :

Le sexe. Nous avons retenu cette variable parce que selon les résultats des recherches mentionnées dans notre recension d'écrits, parmi les protestants conservateurs, c'est surtout le père qui est le responsable d'administrer les châtiments corporels. Nous avons considéré

⁴¹ Comme tous les protocoles de consentement qui concernent des recherches où il est question du traitement des enfants, notre protocole spécifiait qu'en vertu de la *Loi sur la protection de la jeunesse* nous étions tenue de déclarer au Directeur de la protection de la jeunesse toute information qui nous permettrait de croire que la sécurité ou le développement d'un enfant était compromis.

que cela pouvait produire des différences importantes dans le processus décisionnel des participants, la mère pouvant ne pas avoir une injonction aussi forte que le père à châtier corporellement l'enfant.

L'âge. Nous avons considéré qu'il pouvait y avoir des différences importantes entre les points de vue des interviewés plus âgés et ceux des plus jeunes en raison des changements qui ont eu lieu dans la société québécoise au cours des 40 dernières années. Avant les années 1970, le châtement corporel était une pratique courante au Québec ; par exemple, on administrait des châtements corporels dans les écoles. Il nous semblait probable que pour des individus nés avant les années 1970, cette pratique soit envisagée comme appropriée pour discipliner les enfants sans qu'il y ait nécessairement une justification religieuse à ce point de vue, et que tel ne soit pas le cas pour des individus plus jeunes. Ainsi nous avons décidé d'interviewer des individus appartenant à différents groupes d'âge. Nous avons effectué un découpage comme suit : 18 à 29 ans, 30 à 39 ans, 40 à 49 ans, 50 ans et plus.

Le statut parental (parent/non parent). Le statut parental nous a semblé susceptible d'influer sur le processus décisionnel des participants, puisque pour des individus ayant des enfants l'incompatibilité entre leurs préceptes religieux et la loi pouvait constituer davantage un conflit que pour des individus sans enfants. Pour ces derniers, la question de l'incompatibilité se pose en termes théoriques, tandis que pour les premiers, elle se pose en termes concrets, puisqu'ils doivent effectuer un choix quant à leurs pratiques punitives et à leur attitude par rapport aux lois qui les encadrent.

L'état civil (marié, célibataire, divorcé). Pour les mêmes raisons, nous avons aussi retenu l'état civil. Les individus mariés pouvaient se sentir plus concernés que les célibataires par la question, même s'ils n'avaient pas d'enfant.

Avoir été élevé en milieu protestant conservateur ou non. Nous avons établi ce critère en partant de l'idée qu'il pouvait y avoir des différences importantes entre ces deux situations, puisqu'un individu élevé dans le protestantisme conservateur pouvait avoir un attachement différent aux normes qu'il aurait intériorisées pendant l'enfance que celui ayant été socialisé dans des normes différentes. Il est important de souligner que nos catégories ne sont pas « né dans le protestantisme conservateur /converti » parce que tous les protestants sont de convertis, le protestantisme n'étant pas une confession de transmission génétique ; les enfants des protestants doivent se convertir à l'âge adulte.

Le nombre d'Églises protestantes conservatrices dont le participant aurait fait partie. Nous avons considéré ce critère en vertu des différences dans l'interprétation des versets bibliques relatifs à la punition corporel auxquelles le participant aurait été exposé.

Comme variable stratégique intragroupe, nous avons retenu le rôle à l'intérieur du groupe (*cadre, membre ordinaire*). Comme nous l'avons mentionné, c'est le pasteur qui décide de la doctrine ; sa situation, ainsi que celle des autres membres en position d'autorité (ancien, responsable de ministère, etc.), est assez différente de celle des membres ordinaires, qui sont censés accepter les principes doctrinaux et les normes dictés par les dirigeants de leurs groupes religieux. En outre, c'est le parent qui est tenu comme responsable devant la justice dans le cas d'un usage peu raisonnable du châtiment corporel et non pas le leader de son groupe, même dans le cas où c'est ce dernier qui prône ce type d'utilisation⁴².

L'échantillon constitué

L'échantillon que nous avons constitué correspond assez bien à celui de notre devis de recherche. Nous avons réussi à avoir la participation de quatre congrégations : deux Églises évangéliques, une Église pentecôtiste et une Église baptiste. Le fait de compter deux groupes évangéliques nous a permis, plus tard, de clarifier si certaines différences entre groupes étaient dues à de différences doctrinales liées à leurs dénominations ou obéissaient à d'autres caractéristiques des groupes, ce qui nous a aidé à éviter des confusions. Afin de préserver l'anonymat des congrégations, nous les avons surnommées : Église évangélique Alpha, Église évangélique Bêta, Église pentecôtiste Gamma et Église baptiste Delta.

Pour ce qui est des participants aux entretiens, nous avons constitué un échantillon de 39 protestants conservateurs francophones adultes, 19 femmes et 20 hommes, dont le plus jeune avait 21 ans et le plus âgé 62 ans. La répartition par groupe est la suivante : 11 participants de l'Église évangélique Alpha ; 8 de l'Église évangélique Bêta ; 12 de l'Église pentecôtiste Gamma ; 8 de l'Église baptiste Delta. Cette répartition est assez équilibrée, le nombre d'interviewés étant plus élevé pour les congrégations plus grandes. Le tableau 1 résume les caractéristiques de notre échantillon.

⁴² Dans les cas mentionnés dans notre recension d'écrits où c'est le leader du groupe religieux qui a dû comparaître devant la justice, ça a toujours été pour avoir lui-même frappé des enfants et non pas pour avoir suggéré à d'autres de le faire lors des prêches.

Tableau 1. Caractéristiques de l'échantillon

Église	Sexe		Groupes d'âge				État civil			Statut parental		Élevé dans le protestantisme conservateur		Statut dans l'Église	
	F	H	18-29	30-39	40-49	50+	C.	M.	D.	Parent	Non parent	Oui	Non	Cadre	Membre ordinaire
Église évangélique Alpha	5	6	2	0	6	3	1	10	0	10	1	0	11	4	7
Église évangélique Bêta	4	4	1	3	3	1	1	7	0	5	3	5	3	3	5
Église pentecôtiste Gamma	6	6	2	2	8	0	0	12	0	12	0	4	8	6	6
Église baptiste Delta	4	4	2	3	2	1	1	6	1	5	3	4	4	3	5

Note : C. = célibataire ; M. = marié ; D. = divorcé. Parmi les individus mariés, sept font partie de familles reconstituées.

Nous avons réussi à avoir un échantillon suffisamment diversifié en ce qui concerne les variables intragroupe établies. Cela n'a pas été facile, compte tenu de la composition des congrégations religieuses participantes qui est assez particulière : il y a une surreprésentation d'individus âgés de plus de 40 ans, mariés et convertis à partir d'une autre confession religieuse. Aussi, les membres élevés dans le protestantisme conservateur sont plutôt rares et dans une des Églises, l'Église Alpha, nous n'en avons rencontré aucun⁴³. En outre, les individus célibataires n'ont pas été intéressés par l'étude ; nous n'en avons pu inclure que trois. Par contre, quelques individus mariés sans enfant ont voulu y participer. Lors des entretiens, ces derniers ont mentionné qu'ils avaient déjà largement discuté en couple à propos de leurs futures pratiques punitives.

⁴³ Les différences dans la composition des Églises participantes sont détaillées dans le chapitre 4.

La cueillette des données

Observations non participantes

Au total, nous avons effectué 32 observations non participantes entre novembre 2005 et avril 2006. Parmi ces observations, 24 correspondent à des observations à des services religieux, chacun d'une durée de deux heures, quatre à des ateliers de doctrine, dont trois d'une durée de deux heures et un d'une durée d'une heure, et quatre à des célébrations diverses d'une durée d'entre une et deux heures. Ces observations sont réparties comme suit :

Église évangélique Alpha

Sept services religieux : 6, 13, 20 et 27 novembre 2005 ; 4, 11, 18 décembre 2005.

Cérémonie de baptême : 4 décembre 2005.

Célébration de Noël : 18 décembre 2005.

Église évangélique Bêta

Six services religieux : 25 décembre 2005 ; 8, 15, 22 et 29 janvier 2006 ; 5 février 2006.

Cérémonie de Noël : 23 décembre 2005.

Église pentecôtiste Gamma

Cinq services religieux : 12, 19, 26 février 2006 ; 5 et 12 mars 2006.

Trois ateliers de formation (*L'autorité selon Dieu*) : 12, 19 et 26 février 2006.

Église baptiste Delta

Six services religieux : 19 et 26 mars 2006 ; 2, 9, 16, 23 avril 2006.

Atelier de formation (*Le mariage*) : 2 avril 2006.

Dîner du dernier dimanche du mois : 26 mars 2006.

Entretiens

Nous avons interviewé les 39 participants au cours de la deuxième moitié de l'année 2006. Nous avons réalisé 26 entretiens au total, puisque la plupart des couples participants ont été interviewés ensemble (ce compromis est expliqué plus loin). Seulement deux couples de l'Église pentecôtiste Gamma ont été interviewés séparément ; aussi, une femme mariée de

L'Église évangélique Alpha a été interviewée seule, son mari n'ayant pas pu participer à notre recherche, et quatre hommes mariés dont les épouses n'y ont pas participé. Les individus célibataires et une femme divorcée ont été interviewés seuls. Des 26 entretiens effectués, 13 ont été des entretiens conjoints et 13 individuels répartis comme suit : Église Alpha : 7 entretiens (4 en couple et 3 individuels) ; Église Bêta : 5 entretiens (3 en couple et 2 individuels) ; Église Gamma : 8 entretiens (4 en couple et 4 individuels) ; Église Delta : (2 en couple et 4 individuels).

La plupart des entretiens ont eu lieu pendant la soirée chez les interviewés, sauf trois réalisés dans des locaux de leurs Églises d'appartenance et deux qui ont eu lieu dans des cafétérias presque vides. Les entretiens ont eu une durée d'environ deux heures pour les entretiens individuels et de trois heures pour les entretiens en couple. Afin de protéger l'anonymat des interviewés mais pouvoir citer leurs propos, nous leur avons demandé de choisir un faux nom. Tous ont choisi seulement des prénoms, sauf les pasteurs des Églises, qui ont opté pour un nom de famille.

Le matériel documentaire

Pour ce qui est des écrits produits par les congrégations à l'étude, ces derniers ont été très peu nombreux. Nous avons examiné les bulletins de chacune des Églises correspondant à la période de nos observations et quelques documents traitant des sujets ponctuels qui y étaient distribués pendant cette période, ainsi que le contenu affiché dans les sites Internet des Églises. Comme ce matériel était très restreint, nous avons aussi examiné le matériel publié par diverses organisations protestantes conservatrices qui y circulait : des invitations à des rassemblements, des dépliants de publicité de cours, de conférences, ainsi que plusieurs périodiques. Nous avons aussi examiné quelques livres vendus dans les temples.

L'analyse des données

Nous avons retranscrit intégralement les entretiens, puis nous avons effectué une analyse verticale de chacun des verbatim afin de dégager les thèmes et sous-thèmes qui en ressortissaient. Ensuite, nous avons effectué une analyse horizontale afin de repérer les thèmes et sous-thèmes récurrents dans les propos des interviewés et nous les avons regroupés. Nous avons comparé minutieusement les segments des différents entretiens afin de repérer les convergences et les divergences dans ces propos. Après, nous avons établi des comparai-

sons selon les différentes variables retenues. Au fur et à mesure que le processus d'analyse avançait, il nous a fallu consulter des écrits supplémentaires, l'analyse de certains thèmes nécessitant d'être approfondie, en particulier ceux qui portaient sur des dimensions que n'avaient pas été prévues.

Les données issues des observations ont été analysées de façon indépendante, tout comme les notes qui résumaient le contenu des écrits produits et consultés par les congrégations à l'étude. Nous avons aussi dégagé les thèmes et sous-thèmes pertinents à notre objet d'étude et nous avons fait des fiches d'analyse sur ce contenu. Nous les avons ensuite mis en lien avec les notes d'analyse issues du travail des entretiens.

Le matériel recueilli était très volumineux et il nous a fallu effectuer un travail très minutieux — et très long — pour tirer profit de cette masse imposante de données qui semblait au début difficile à organiser. Puis, nous avons dû essayer plusieurs manières de présenter nos résultats. Nous avons opté par une présentation thématique à partir de trois grands thèmes qui constituent, d'après notre analyse, la trame dans laquelle s'insère le processus de prise de décision des protestants conservateurs à l'étude par rapport à une éventuelle transgression des lois qui encadrent le recours au châtiment corporel. D'une certaine manière, notre présentation de résultats ressemble à un entonnoir : nous décrivons d'abord chacune des congrégations à l'étude, en faisant ressortir ses points communs et ses différences ; puis, nous analysons la vision du monde partagée par les participants et la manière dont leur discours sur le châtiment corporel s'insère dans cette vision ; ensuite, nous analysons les particularités de ce discours et ses variations individuelles et groupales ; enfin, les positions par rapport à la transgression de la loi qui résultent des ces variations. Chacun des chapitres contient donc un exposé des résultats et son analyse, pouvant être lus, éventuellement, de façon indépendante. Enfin, nous avons approfondi certains sujets lors de notre discussion-conclusion.

Immersion dans le terrain

La période d'exploration

La première étape de notre démarche a été l'exploration du milieu protestant conservateur. Au cours de l'année 2004, nous avons assisté aux services religieux d'un grand nombre d'Églises protestantes conservatrices de différentes dénominations confessionnelles, tant

québécoises (anglophones et francophones) comme ethniques, afin de nous faire une idée du paysage protestant conservateur du Québec. Cette exploration nous a permis de nous familiariser avec leur doctrine, d'observer les us et coutumes de leurs membres et d'apprendre quelques codes sociaux indispensables pour naviguer dans ce milieu sans heurter la susceptibilité des membres. À ce sujet, nous avons commis plusieurs erreurs et nous nous sommes retrouvée à plusieurs reprises confrontée à des situations embarrassantes, parfois mineures, telles qu'être la seule femme à assister au service sans chapeau dans une congrégation particulièrement stricte ; parfois plus graves, comme d'avoir adressé la parole à un homme seul au lieu de passer par sa femme, comme il est de mise dans les congrégations plus conservatrices. Bref, cette période a été très instructive : au moment de notre enquête nous avions une meilleure idée de la manière de nous comporter sur le terrain et nous comprenions un peu le langage protestant conservateur, apparemment simple, mais en réalité assez complexe.

Il faut souligner qu'au cours de cette période nous n'avons pas essayé de négocier la participation des Églises fréquentées, bien que nous ayons parlé de notre projet avec plusieurs personnes qui nous ont approché, dont quelques pasteurs. Surpris par nos propos, la majorité a manifesté d'emblée qu'il s'agissait d'un sujet trop privé pour être discuté avec une inconnue et encore moins pour faire l'objet d'une étude. Cependant, deux pasteurs responsables d'Églises ethniques ont été fortement intéressés par le projet, allant jusqu'à discuter de leurs points de vue sur le sujet. Les responsables d'Églises québécoises, pour leur part, semblaient moins compatissants, certains d'entre eux soupçonnant que derrière notre projet se cachait une enquête journalistique déguisée en étude universitaire.

Ces premiers contacts avec des responsables des congrégations religieuses nous ont convaincu qu'il fallait formuler notre proposition auprès des Églises de façon à leur faire entrevoir un avantage à participer à notre recherche. En ce sens, le débat suscité autour de l'article 43 du *Code criminel* s'y prêtait assez bien : compte tenu que le débat avait eu lieu en Ontario, les congrégations québécoises n'y avaient pas participé ; notre étude était une opportunité pour elles de s'y prononcer et de faire connaître leurs points de vue sur le cadre juridique entourant la pratique du châtiment corporel. Nous avons retenu cet argument qui nous semblait convaincant et qui s'est avéré plus tard très utile, un certain nombre de participants aux entretiens ayant été déçus par le fait que les Églises francophones québécoises n'aient pas été invitées à se prononcer sur la question.

Le recrutement des Églises

La deuxième étape de notre démarche a été l'élaboration de la liste d'Églises québécoises francophones à approcher (une quarantaine environ). Nous l'avons élaborée à partir de trois sources : celles que nous avons fréquentées, celles qui nous avaient été conseillées par certains pasteurs, et celles figurant dans le répertoire de Direction Chrétienne. C'est ainsi que notre démarche pour approcher ces congrégations a été mixte : certains pasteurs ont été approchés en personne à la fin de leurs services religieux ; d'autres, par voie téléphonique, mentionnant le nom du pasteur qui nous avait référée, d'autres enfin sans recommandation. Nous avons commencé à approcher ces Églises vers la fin de 2004.

Bien que la majorité de pasteurs approchés ait refusé assez rapidement de participer à notre recherche, il est à noter qu'ils ont tous été très courtois envers nous. Nous avons découvert par ailleurs que l'information avait circulé rapidement dans le milieu, ce qui a rendu moins ardue notre tâche. Souvent, le pasteur contacté nous disait : « Ah, oui, vous êtes l'étudiante qui fait l'étude sur la fessée », puis s'excusait de ne pas pouvoir y participer. Les raisons arguées pour décliner notre proposition étaient surtout liées au caractère délicat de notre recherche ; la majorité des pasteurs avançaient, en outre, que la présence d'une personne inconnue posant des questions était susceptible d'être mal perçue au sein de leur congrégation et de mettre les membres mal à l'aise. D'autres arguaient qu'il était très difficile d'arriver à un consensus favorable entre les responsables de l'Église, puisqu'ils étaient nombreux. Enfin, une femme pasteur a avancé un motif fort intéressant : elle nous a affirmé que dans son Église tout châtiment corporel était fortement déconseillé et qu'elle ne voulait pas, à cause de notre étude, avoir à revenir sur une discussion qui était close. Parmi les pasteurs abordés, seulement huit ont accepté de discuter plus largement sur le projet et nous ont donné rendez-vous pour le faire. Seulement un pasteur, celui de l'Église évangélique Bêta, approché par voie téléphonique, a accepté tout de suite de participer à l'étude, mais nous a prévenu que son Église ne pourrait participer qu'à la fin de 2005.

Lors des rendez-vous auprès des pasteurs, nous avons exposé l'objectif de notre projet, précisant que ce qui nous intéressait n'était pas d'investiguer les pratiques punitives des participants à l'étude, mais leurs points de vue ; en ce sens, nous avons souligné que des membres sans enfant pouvait y participer, puisqu'il s'agissait d'une discussion théorique. Néanmoins, nous leur avons fait part de nos engagements relatifs au protocole de consentement, spécifiant les précautions qui seraient prises par rapport à la confidentialité et

l'anonymat des Églises et des membres participants. Curieusement, ce volet n'a pas semblé particulièrement problématique aux pasteurs ; ce qui les inquiétait surtout était de s'assurer que nous étions vraiment étudiante et non pas journaliste et que les données issues de notre étude serviraient à rédiger une thèse de doctorat et non pas à être publiées dans la presse.

Des huit pasteurs qui ont accepté de nous recevoir, cinq ont accepté notre projet, mais deux se sont désistés plus tard. Le premier avait accepté sans l'accord des anciens de son Église et il a dû rompre l'accord quelques semaines plus tard. Le deuxième s'est désisté lors du deuxième rendez-vous, arguant qu'il n'avait pas réussi à convaincre les membres de son Église de prendre part à des entretiens. Ils acceptaient de répondre à un questionnaire, mais pas à un entretien en tête-à-tête. Nous avons refusé son offre, laissant toutefois la porte ouverte à une éventuelle renégociation, dans le cas où aucune Église n'accepterait les conditions prévues dans notre devis de recherche, ce qui, heureusement, ne s'est pas produit. Nous avons ainsi constitué notre échantillon avec les trois Églises restantes et celle dont le pasteur avait accepté par téléphone. Nous précisons dans les paragraphes suivants la démarche effectuée pour chacune de ces Églises.

La démarche sur le terrain

Église évangélique Alpha

Le pasteur de l'Église évangélique Alpha a été approché à la fin du service religieux sous recommandation d'un membre de l'Église avec lequel nous avons discuté sur notre projet lors de la période d'exploration. Il nous a suggéré d'aborder un certain pasteur et non pas l'autre qui était peu avenant et plus traditionnaliste ; le premier pasteur était très ouvert au dialogue selon lui. Ce dernier, qui a choisi comme nom fictif pour figurer dans notre recherche pasteur Gagnon, a accepté de nous recevoir le lendemain dans son bureau.

Lors du rendez-vous, ce pasteur a discuté largement avec nous à propos de notre projet, ainsi que sur le châtime corporel. Il nous a dit être intéressé à ce que sa congrégation participe à notre étude, mais nous a confié que ce n'était pas à lui de prendre la décision, mais au pasteur fondateur ; il nous a promis d'en discuter avec lui et d'essayer de le convaincre. Deux jours plus tard, il nous a rappelée pour nous transmettre l'accord du pasteur fondateur et pour fixer un nouveau rendez-vous pour discuter des questions pratiques. Dans ce deuxième rendez-vous, nous avons discuté de la façon dont seraient recrutés les participants et du protocole de consentement. Il nous a présenté sa secrétaire qui devait nous

servir de guide au sein du groupe afin de nous y faire accepter plus facilement et qui ferait une liste des membres susceptibles d'accéder à être interviewés. Enfin, nous avons discuté des dates où l'étude aurait lieu.

Nous avons accepté sa proposition de recruter les participants aux entretiens à partir de sa méthode, mais nous tenions à obtenir la permission d'aborder directement des membres, afin de pouvoir former nous-mêmes notre échantillon. Nous craignions de nous retrouver avec une « version officielle » de l'Église véhiculée par une poignée de membres triés sur le volet. Nous avons réussi à obtenir sa permission.

Notre présence a suscité diverses réactions dans l'Église. Certains membres, surtout des femmes, nous approchaient pour s'enquérir du sujet de notre étude et pour nous parler de leur congrégation, faisant un discret prosélytisme. Elles nous décrivaient l'environnement chaleureux qui y régnait dont la fraternité entre membres et nous suggéraient d'assister aux ateliers de préparation au baptême afin que nous connaissions mieux leurs croyances. D'autres membres, par contre, évitaient tout contact avec nous, notamment le pasteur fondateur qui ne nous a jamais adressé la parole. Certains jeunes enfin, parlaient avec nous à l'extérieur du temple, mais jamais à l'intérieur. Cette situation nous a convaincue que nous devions attendre un peu avant de commencer à inviter les membres à participer à des entretiens ; il nous fallait comprendre ce qui se passait. Quelques semaines se sont écoulées avant que nous saisissions que la congrégation était traversée par plusieurs conflits, dont un conflit de leadership, la congrégation étant de plus en plus divisée en deux sous-groupes rassemblés autour de chacun des pasteurs. Étant cautionnée par le pasteur Gagnon, nous étions vue avec une certaine méfiance par ceux qui suivaient le pasteur fondateur. Nous avons dû redoubler de prudence pour ne pas nous laisser entraîner par cette situation.

Après plusieurs essais, nous avons trouvé quelle était la formule qui convenait pour négocier l'invitation à participer aux l'entretiens : nous en discussions avec la femme, puis, quand elle était intéressée à participer à notre recherche, elle nous présentait son mari, avec lequel nous discussions de la possibilité de faire des entretiens. Pendant la discussion, la femme n'intervenait pas, laissant à son mari la négociation. Le fait que les entretiens auraient lieu plus tard semblait les rassurer, puisqu'ils n'avaient pas à nous répondre tout de suite ; plusieurs d'entre eux ont ainsi accepté « en principe » ; d'autres voulaient y réfléchir un peu. Ce qui posait problème, pour eux, était l'idée de réaliser des entretiens séparément ; ils acceptaient de faire des entretiens en couple. Cette idée ne nous plaisait pas beaucoup. Il était clair pour nous que cela comporterait des biais importants : quelques semaines nous

avaient suffi pour constater que la plupart des femmes adoptaient une attitude de soumission envers leurs époux et nous craignons qu'elles soient moins sincères dans leurs réponses si elles devaient parler devant eux. En outre, nous n'étions pas sûres qu'un tel arrangement soit admissible d'un point de vue méthodologique. Or, il ne semblait y avoir d'autre possibilité : ou c'étaient des entretiens en couple ou il n'y aurait pas d'entretien du tout. Devant cet ultimatum, nous avons accepté cette formule.

Parmi les 11 interviewés, un a été le pasteur Gagnon et cinq provenaient de la liste élaborée par sa secrétaire. Un seul célibataire a accepté d'y participer, les autres n'ayant pas été intéressés par le sujet. Toutefois, au moment de les aborder, certains d'entre eux nous ont dit que la Bible était très claire sur le châtement corporel, qu'ils ne voyaient rien à ajouter et que si quelqu'un avait quelque chose à redire il ferait mieux de le dire ailleurs.

Eglise évangélique Bêta

Comme il a été dit, le pasteur de l'Église Bêta, fictivement surnommé le pasteur Tremblay, a été approché par voie téléphonique et a accepté sur le champ de participer à l'étude. Nous l'avons recontacté vers la fin de 2005, tel qu'il nous l'avait demandé et il nous a invité à discuter du projet dans les locaux de l'Église. Il a donné rapidement son accord pour débiter les observations, mais par rapport aux entretiens, il a spécifié qu'il tenait à être le premier interviewé afin de s'assurer que les entretiens seraient conformes avec ce qui avait été convenu. Il nous a demandé de rédiger une annonce invitant les membres à participer à la recherche pour la mettre sur le site Internet de l'Église et nous a dit qu'il nous présenterait à la congrégation le dimanche suivant.

Le dimanche suivant, à la fin du service, il a annoncé notre présence et nous a invité à nous adresser aux membres qui ont posé un bon nombre de questions sur notre étude. Ils s'intéressaient surtout aux éléments pratiques de la recherche par exemple : si nous pouvions faire les entretiens en soirée ou en fin de semaine, où seraient gardés les enregistrements des entretiens, etc. La question des entretiens individuels n'a pas été soulevée en ce moment mais plus tard, lors des négociations avec les participants potentiels ; les couples mariés ayant accepté d'y participer l'ont fait à condition que l'entretien soit conjoint.

Comme il sera décrit plus en détail dans le chapitre 4, les caractéristiques de l'Église Bêta sont très différentes de celles de l'Église Alpha : le nombre de membres est très réduit et sa dynamique est toute autre. Ainsi, durant la période des observations, les membres se

montraient courtois avec nous, mais gardaient une certaine réserve, nous faisant comprendre que nous n'étions là qu'en qualité d'invitée. Nous n'avons fait l'objet d'aucun prosélytisme puisque le processus de recrutement dans cette congrégation est très sélectif. De même les membres n'ont jamais évoqué devant nous des problèmes de la congrégation.

Nous nous sommes aperçue au fil des semaines, en comparant l'Église Bêta à l'Église Alpha, que nous nous étions trompée, victime d'un préjugé puisque nous avons cru que forme et fond allaient de pair. L'Église Alpha semblait très moderne à premier abord, entre autres par sa grande souplesse quant à la tenue vestimentaire ; l'Église Bêta, par contre, semblait plus conservatrice, la cravate étant de mise et une certaine retenue dans les manières. Or c'était tout à fait le contraire. Par exemple, à l'Église Bêta, la différenciation des rôles sexuels était moins marquée. Des hommes et de femmes nous approchaient indistinctement et au moment de la négociation des entretiens les femmes prenaient part à la discussion. Comme il sera vu plus loin, parmi les Églises étudiées, il s'agit de celle où la participation des femmes est la plus importante.

Église pentecôtiste Gamma

Le pasteur de l'Église pentecôtiste Gamma, surnommé plus tard Claude Bouchard, a été approché aussi par téléphone. Il nous a entendue et nous a donné rendez-vous une semaine plus tard dans son bureau. Lors de l'entretien, nous lui avons exposé notre projet de manière détaillée et il a accepté que son Église participe à l'étude. Ce même jour, il nous a montré la partie du temple occupé par l'école du dimanche et nous a présenté la responsable de l'éducation des enfants. Cette dernière avait déjà entendu parler de notre recherche et voulait faire partie des personnes interviewées, tout comme le responsable de l'éducation des adolescents. Elle a spécifié qu'elle s'intéressait particulièrement aux résultats de notre étude, puisqu'elle était fermement opposée au châtement corporel.

Les observations dans cette congrégation ont été moins difficiles que dans les deux autres. Il s'agissait d'une Église plus grande, ce qui nous permettait de passer assez inaperçue. En outre, nous avons été invité à assister à une série d'ateliers de doctrine, ce qui nous a permis de prendre des notes ouvertement, puisque tous les assistants le faisaient. Dans l'Église Alpha, nous l'avons fait discrètement, mais dans l'Église Bêta nous ne l'avons pas fait de crainte d'être considérée impolie.

À la fin d'un des ateliers, le pasteur Bouchard nous a présenté aux assistants et nous a demandé de leur expliquer notre recherche, ce que nous avons fait. Après une ronde de questions, plusieurs couples nous ont donné leurs coordonnées pour discuter d'un éventuel entretien. Après les services, nous avons aussi fait des démarches auprès d'autres membres, ce qui portait notre liste de potentiels interviewés à une vingtaine, tous mariés, les célibataires n'étant pas nombreux et étant peu intéressés par l'étude. Cette abondance de candidats nous a étonnée, tellement nous avons dû nous efforcer dans les deux autres congrégations pour trouver de potentiels interviewés. Aussi, le fait que plusieurs d'entre eux se proposent spontanément. Nous avons choisi dans cette liste les candidats qui convenaient le mieux à notre étude, essayant d'avoir un échantillon le plus diversifié possible.

Église baptiste Delta

Le pasteur de l'Église, surnommé par la suite pasteur Roy, a été contacté par voie téléphonique sous recommandation d'un autre pasteur. Ce dernier lui avait parlé de notre étude et il a accepté de nous recevoir quelques jours plus tard dans son bureau. Très accueillant, il a parlé plusieurs heures avec nous lors de cette première rencontre. Beaucoup plus âgé que les autres pasteurs, il tenait à nous dresser un tableau du milieu protestant conservateur afin que nous comprenions bien le contexte dans lequel notre étude se déroulerait et nous a suggéré plusieurs livres portant sur l'histoire du protestantisme francophone. Par rapport à notre sujet, il a évoqué plusieurs incidents graves de maltraitance d'enfants ayant eu lieu dans le passé dans un contexte d'observance à des préceptes bibliques, et nous a suggéré qu'après notre étude, nous partagions nos résultats de recherche avec les membres de son Église. Certains points de notre projet cependant l'ont froissé un peu, en particulier notre décision d'interviewer strictement des Québécois⁴⁴. Il nous a demandé de définir ce qu'était un Québécois, ajoutant qu'il était impossible de définir correctement ce terme. Nous lui avons expliqué les raisons de notre choix et il a accepté en principe, spécifiant que ce serait à nous de nous débrouiller pour évaluer la québecité des participants, l'Église ayant un bon nombre de couples mixtes et des familles d'origine étrangère vivant au Québec depuis deux ou trois générations.

⁴⁴ Même si le statut de l'Église baptiste Delta est celui d'Église québécoise francophone, il s'agit d'une Église mixte, puisqu'elle a une grande quantité de membres issus de l'immigration (voir chapitre 4).

Le dimanche suivant à notre rencontre, il nous a présenté à la congrégation après le service et, comme le pasteur Tremblay l'avait fait, nous a demandé d'expliquer à l'assemblée notre projet, ce que nous avons fait. Il y a eu de nouveau des questions sur la québecité de l'échantillon, ainsi que sur une éventuelle publication de nos résultats de recherche dans un contexte autre que celui de la thèse. Nous avons rassuré les membres à ce sujet, nous compromettant à ne pas utiliser nos résultats pour des articles de presse.

Lors de nos observations, nous avons été invitée à visiter l'école du dimanche et à participer à plusieurs activités du groupe autres que les services, dont un atelier de doctrine. Les contacts avec les membres cependant se faisaient de la même manière qu'avec l'Église évangélique Alpha : nous parlions avec les femmes et éventuellement elles nous présentaient à leurs époux. Le seul homme qui s'adressait à nous directement était le pasteur.

Malgré l'attitude courtoise des membres, ils étaient très réticents à prendre part aux entretiens, sauf le pasteur et deux cadres de l'Église. Il a fallu beaucoup d'insistance de notre part pour que quelques membres ordinaires acceptent. Nous en avons recruté deux parmi les marginaux de la congrégation : une femme divorcée et une jeune mère célibataire. Un adolescent a voulu par ailleurs prendre part aux entretiens, mais nous lui avons expliqué les raisons par lesquelles nous ne pouvions pas accepter.

La dynamique des entretiens de couple

Il est évident que les entretiens individuels et ceux en couple ont été très différents. Pour ce qui est des entretiens individuels, ils n'ont pas posé des difficultés majeures, bien que souvent l'interviewé dérivait vers des sujets qui avaient peu à voir avec notre objet d'étude. Dans ces cas-là, nous essayions discrètement de le ramener vers un thème plus pertinent, ce qui prenait du temps. Nous soulignons que nous avons tenu compte de ces digressions lors de l'analyse du matériel, puisqu'elles illustraient différentes facettes de la vision du monde des interviewés. Les entretiens en couple, par contre, comme nous nous y attendions, ont posé certains problèmes, mais nous ont permis de mieux comprendre le fonctionnement familial des protestants conservateurs.

La plupart des entretiens de couple ont suivi un schéma assez similaire. Nous avons enregistré avec deux magnétophones (un pour chacun des interviewés) et nous avons posé notre question de départ sans préciser à qui elle était adressée. Dans tous les cas, l'homme a pris la parole d'abord, expliquant amplement son point de vue, cédant ensuite la parole à sa

femme. Souvent, cette dernière se contentait de dire qu'elle était d'accord avec son mari, que c'était justement ça qu'elle pensait de la question, ou donnait une réponse similaire à celle de son époux. Afin de renverser la situation, nos relances étaient dirigées d'abord aux femmes, qui abondaient alors sur le sujet, s'éloignant parfois du point de vue de l'époux. Certaines d'entre elles, en parlant, surveillaient d'un coin d'œil la réaction de l'époux, qui acquiesçait en hochant la tête ou interrompait les propos de sa femme, soit pour rectifier son discours — dans ce cas il continuait comme si c'était encore son tour — soit pour discuter avec elle pour la convaincre de son point de vue. Cette dernière modifiait alors ses propos ou se taisait. Les extraits suivants, où Zoé et Martin (Église évangélique Alpha) parlent d'un supposé dessein des organismes étatiques québécois pour diminuer le pouvoir des parents et décider de l'éducation des enfants permettent d'illustrer cette dynamique :

Zoé : Je ne sais pas, mais en tout cas c'est sûr que c'est pas leur intention...

Martin : C'est leur intention, c'est juste qu'ils n'y arrivent pas. Mais oui. Ceux qui gèrent ça pensent vraiment que les parents sont là pour mettre des bâtons dans les roues, ils vont essayer d'enlever un peu de pouvoir aux parents.

Zoé [elle baisse le regard] : Oui, c'est ça, c'est plus qu'ils n'y arrivent pas.

Bien que tous les hommes n'agissaient pas en censeurs des propos de leurs femmes, la plupart d'entre eux démontraient quand même un grand souci pour présenter un discours familial homogène. Devant les incompatibilités d'avec leur version soulevées par leurs épouses, ils réagissent souvent avec une certaine condescendance envers elles, comme si elles devaient être instruites par eux dans les thèmes épineux. Cette relation de tutelle était plus marquée dans les couples où l'homme était beaucoup plus âgé que la femme. Envers nous, les hommes adoptaient aussi une attitude professorale, soulignant des points de doctrine liés à leurs propos afin que nous comprenions le bien-fondé de leurs points de vue.

Toutefois, les femmes ayant grandi en milieu protestant conservateur faisaient valoir davantage des points de vue divergents et les défendaient plus fermement, en particulier celles mariées à des convertis à partir d'une autre confession religieuse. Dans deux de ces cas, en fait, la dynamique de couple mentionnée plus haut s'est inversée : c'était la femme qui monopolisait l'entretien, tandis que l'époux secondait ses propos.

Dans tous les entretiens, au fur et à mesure que l'entretien avançait, il devenait une sorte de conversation où les deux conjoints participaient de façon assez équilibrée, parfois en nous oubliant un peu. Surtout quand surgissait une incompatibilité de points de vue im-

portante et que la femme ne cédaient pas facilement. L'extrait suivant, où un couple discute à propos de la mobilisation des protestants conservateurs contre les initiatives de l'État, donne une idée de comment l'entretien devenait par moments une discussion de couple :

Élisabeth : L'Église aux États-Unis, tu as des extrémistes, et moi, je n'aimerais pas être représentée ici, au Québec, par des extrémistes, ok ? Parce qu'il y en a aussi, il faut pas se le cacher. Au niveau religieux, il y en a qui vont à l'extrême...

Normand [lui coupant la parole] : Oui, mais dans ce cas-là, tu laisserais l'État intervenir dans notre foyer ? C'est parce que tu as le choix : c'est l'un ou l'autre. Ou que l'État intervienne dans notre foyer et passe des lois pour t'interdire...

Élisabeth : Non, il y a de la place entre les deux. Il y a d'autres moyens. D'autres moyens de faire entendre son opinion.

Normand : ... ou tu te lèves comme une voix et tu dises : « Non, moi, on m'oblige pas ! ».

Élisabeth [hochant la tête] : Oui, je suis d'accord que l'Église devrait se prononcer un peu plus qu'elle le fait maintenant.

Dans le cas des deux entretiens où les couples ont été interviewés séparément, c'est l'époux qui a été interviewé en premier, sa femme s'étant absentée pendant l'entretien ; à son tour, l'époux s'est absenté pendant que sa femme parlait.

Une des choses qui nous ont surpris lors des entretiens a été le silence qui régnait dans les maisons des interviewés, surtout parce qu'un bon nombre d'entre eux avaient des enfants. Sauf dans les cas où les couples avaient des bébés, qui étaient alors présents lors de l'entretien, les enfants se faisaient discrets, ne faisant presque pas de bruit. Parfois ils approchaient pour regarder ce qui se passait, mais silencieusement et quittaient rapidement la pièce. Ce silence enfantin illustre bien la dynamique familiale des interviewés.

Fréquemment, lors du compte rendu des entretiens, le chercheur mentionne qu'il a réussi, à un moment donné de l'entretien, à gagner la confiance des interviewés. Aussi, qu'il a réussi à se faire accepter par la population à l'étude, faisant corps avec son terrain de recherche. Ce n'est pas notre cas. Tous les interviewés ont été très courtois et très coopératifs lors des entretiens, mais sans jamais abandonner une certaine méfiance envers nous, ce qui est compréhensible. Cette méfiance s'est atténuée un peu grâce à certaines de nos caractéristiques. Le fait d'être une femme d'un certain âge a rendu moins difficile l'approche de la population à l'étude ; nous sommes convaincue qu'il aurait été beaucoup plus difficile pour

un homme et même pour une jeune femme de pénétrer dans ce milieu. En outre, le fait d'être étrangère a été un atout important : cela nous a permis de poser une grande quantité de questions sans paraître indiscrete et, lors des entretiens, de demander à l'interviewé de clarifier certains propos. Ce qui nous a aidé le plus cependant, a été le désir, partagé par tous les interviewés, de nous démontrer qu'ils étaient des individus « normaux ». Souvent, avant ou après l'entretien, ils ont fait des commentaires en ce sens, notamment des blagues. C'est ainsi qu'un des interviewés nous a demandé en riant : « Vous n'avez pas peur de venir seule, la nuit, discuter avec des fundamentalistes ? » (David, Église pentecôtiste Gamma), pour mentionner ensuite que *les autres*, spécialement les médias, les considéraient comme des individus arriérés, des fous, des extrémistes. Ces commentaires, très nombreux, nous ont permis d'entrevoir, chez les interviewés, un certain malaise lié au fait de faire partie d'un groupe religieux minoritaire, même s'ils en sont fiers.

Chapitre 4. Description des Églises participantes

Dans ce chapitre, nous faisons une description des caractéristiques principales des quatre Églises qui ont participé à la présente recherche et nous analysons certains de leurs points communs et de leurs différences afin d'amorcer les thèmes qui seront abordés dans les chapitres suivants. Notre description est assez détaillée, mais nous avons pris soin de ne pas dévoiler des informations qui permettent d'identifier ces Églises. Nous les décrivons dans l'ordre où nos observations ont été effectuées et les informations données correspondent à leur situation au moment des observations ; si par la suite il y a eu des changements importants dont nous ayons eu connaissance, ils seront mentionnés.

Église évangélique Alpha

L'Église évangélique Alpha est une Église évangélique sans dénomination confessionnelle spécifique. Église constituée en conformité avec la *Loi sur les corporations religieuses* du Québec, elle est affiliée à plusieurs organisations évangéliques canadiennes et mondiales et participe très activement à des missions d'évangélisation à l'étranger. Elle entretient aussi des liens avec des organisations internationales non confessionnelles qui œuvrent dans le domaine des droits humains. Il s'agit d'une congrégation assez grande : en janvier 2006, elle avait environ 200 membres adultes et une cinquantaine de mineurs entre enfants et adolescents. Dirigée par deux pasteurs, elle compte six diacres, deux secrétaires et une responsable de l'école du dimanche. En plus, les épouses des pasteurs s'occupent de diverses tâches liées au fonctionnement de l'Église, tout comme certains membres.

Installée en milieu urbain dans un immeuble qui abrite le temple et plusieurs bureaux, l'Église témoigne d'une certaine aisance financière : matériel audio-visuel adapté pour faire des projections *power point*, écrans de grande taille, équipe de son de qualité, ainsi qu'une bonne quantité d'instruments de musique pour le groupe qui joue pendant les services religieux. Par contre, ses écrits internes se limitent à quelques documents constitutifs de l'Église, dont celui qui décrit sa mission, le bottin des membres, un bulletin hebdomadaire qui est distribué les dimanches (sorte d'ordre du jour qui annonce les affaires qui seront traitées lors du service) et des documents occasionnels traitant de sujets ponctuels. Toutefois, une bonne quantité de documents provenant de différentes congrégations évangéliques y circule : des invitations à des rassemblements, des dépliants de publicité de cours, de conférences et de camps d'été, ainsi que plusieurs périodiques évangéliques. En plus, un stand de

livres est tenu dans le hall du temple pendant les services : on y vend des Bibles, des livres portant sur la doctrine, sur la famille et sur l'éducation des enfants, et des narrations de la Bible destinées aux enfants⁴⁵. L'Église a aussi un site Internet où elle affiche son mandat et les activités qu'elle organise.

Les services religieux ont lieu les dimanches de 10h00 à 12h00 et ils sont en français, bien qu'occasionnellement des pasteurs invités prêchent en anglais ; dans ce cas, le prêche est traduit simultanément. L'assistance est libre et il n'y a pas de code vestimentaire à observer. Pendant les services fonctionne une école de dimanche qui accueille les enfants à partir de 11h00. À part les services, au cours de la semaine ont lieu différentes activités : des cours de préparation au baptême, des réunions de soutien à l'abstinence sexuelle destinées aux célibataires, des ateliers et des conférences. Puis, des réunions de prière se tiennent chez divers membres une fois par semaine. Un grand nombre d'activités sont organisées en collaboration avec d'autres Églises qui vont de l'organisation de concerts pour les jeunes à la participation à des rassemblements de prière⁴⁶. L'Église évangélique Alpha offre aussi des cours de préparation pour les individus qui désirent devenir pasteurs.

À part la dîme, qui est recueillie lors des services, de nombreuses collectes se font pour différentes causes : aide à des familles démunies de la paroisse, à des missions à l'étranger, pour un voyage d'un des deux pasteurs, etc.

Antécédents

L'Église évangélique Alpha a été fondée à la fin des années 1970 à partir de sa scission, non conflictuelle, d'une autre congrégation évangélique. À ses débuts elle avait un seul pasteur et était intégrée par une poignée de jeunes québécois fraîchement convertis. Ils étaient issus de familles catholiques de la classe moyenne et la majorité avait fait des études collégiales et plusieurs d'entre eux des études universitaires, fréquemment dans le domaine de la santé et dans l'enseignement. L'un de ces jeunes est devenu plus tard le deuxième pasteur de l'Église, le pasteur Gagnon.

⁴⁵ La plupart de ces livres sont des traductions de textes étatsuniens. Parmi les adaptations de la Bible pour enfants figurent des livres à colorier et des histoires bibliques illustrées.

⁴⁶ Il s'agit d'activités dont le but est de rassembler des croyants qui prient à proximité d'endroits où se tiennent des réunions de décideurs politiques dans le but d'influer sur leurs décisions. Un des endroits qui font l'objet de ce type de rassemblement est la Colline Parlementaire, à Ottawa.

Même si quelques membres fondateurs ont quitté la congrégation, presque tous y sont restés, ce qui lui a donné une stabilité qui a été renforcée par le fait qu'au cours des années 1980 et 1990, les individus qui s'y sont joints avaient un profil similaire à celui des fondateurs ; de plus, la croissance du groupe a été lente (le nombre de membres est passé d'une trentaine à une soixantaine en 20 ans). L'Église évangélique Alpha a été longtemps une congrégation de taille moyenne assez homogène au sein de laquelle les membres ont vieilli et ont eu des enfants qui sont aujourd'hui de jeunes adultes ou des adolescents. Cette homogénéité a été rompue au début des années 2000 en vertu d'une forte croissance de la congrégation, qui avait plus que triplé en janvier 2006.

Membres

Actuellement, l'Église évangélique Alpha est composée de deux populations distinctes : les membres anciens qui ont entre 40 et 55 ans, sont en général mariés et bien installés sur le plan professionnel, et les nouveaux membres qui représentent environ deux tiers de la congrégation et dont la majorité a moins de 25 ans. La plupart de ces derniers sont célibataires, et si dans le groupe âgé il y a à peu près autant d'hommes que de femmes (bon nombre d'entre eux étaient en couple au moment de se joindre à l'Église) dans le groupe de jeunes ce sont les hommes qui prédominent. Comme les membres anciens, les nouveaux proviennent en général de la classe moyenne, mais pas tous et il y des étudiants, des employés et des prestataires de l'aide sociale. Presque tous sont aussi des Québécois francophones, et il s'agit de convertis récents dont les parents sont des catholiques peu ou pas pratiquants ; pour la majorité, l'Église évangélique Alpha est la première congrégation protestante conservatrice qu'ils fréquentent et parfois la première congrégation religieuse fréquentée.

L'Église évangélique Alpha n'a pas encore réussi à garder une deuxième génération ; presque tous les enfants adultes des membres fondateurs ont quitté la congrégation et ceux qui y sont restés la fréquentent peu⁴⁷. La croissance importante du groupe s'est donc faite grâce aux jeunes récemment convertis ; il est fort probable que l'Église en ait attiré autant par certains aspects modernes de la congrégation.

⁴⁷ Au cours de nos observations, nous n'avons rencontré qu'une seule personne adulte appartenant à la deuxième génération. Elle nous a dit qu'elle ne faisait plus vraiment partie de la congrégation, mais y venait parfois à la demande de ses parents. Le pasteur Gagnon a parlé de ses enfants comme des membres de l'Église, mais nous ne les avons pas vus au cours des deux mois qui ont duré nos observations.

Caractéristiques saillantes

L'Église évangélique Alpha fait partie des congrégations plus modernes dans le milieu protestant conservateur québécois. Des tenues vestimentaires formelles ne sont pas requises pour assister aux services religieux, où on y voit surtout le style jeans-t-shirt-baskets, notamment chez les jeunes, et des tenues plus audacieuses y sont tolérées, ainsi que des coiffures peu conventionnelles et des piercings. Chez les membres plus âgés, un look qui rappelle les années 1970 est assez répandu, cheveux longs et barbe compris. Côté technologie, il y a une intégration importante de celle-ci au rituel : outre les chansons rock qui accompagnent la louange, il y a une alternance d'éléments traditionnels (sermon, témoignages de conversion, etc.) avec la projection de documentaires, des présentations *power point* et des annonces publicitaires de différents produits (surtout livres et CDs.) et d'événements tels que des concerts pour les jeunes. Les sujets abordés lors du sermon vont des plus traditionnels (l'autorité de l'homme dans la famille, la relation avec Dieu) à des sujets d'actualité, surtout liés à la politique nationale et internationale. Il y a aussi un assouplissement considérable des normes qui régissent la vie quotidienne des membres. Il n'y a pas d'interdits en matière d'alimentation et même la consommation d'alcool, à faibles doses, est autorisée, ce qui est inusité dans le milieu conservateur. Des activités comme la danse ou le sport sont considérées positives et des loisirs tels que le cinéma. Enfin par rapport à la famille, l'Église évangélique Alpha a accepté au fil des ans quelques écarts aux normes bibliques censées régir cette institution : des divorces et autres recompositions familiales se sont produits sans que les membres en cause n'aient été mis à la porte.

Sur le plan de la doctrine, bien que soutenant les principes traditionnels du protestantisme conservateur, l'Église évangélique Alpha montre une certaine ouverture par rapport à certains sujets, comme la question de l'accès des femmes au ministère et les rapprochements interconfessionnels, points sur lesquels sa position est favorable. Cette ouverture, il faut le souligner, fait partie du discours de la congrégation, mais n'a pas toujours de contrepartie dans les faits : il n'y a aucune femme du groupe à suivre les enseignements pour devenir pasteur et aucune n'y occupe un poste de décideur, juste des postes de soutien. Par contre, en ce qui concerne les relations interconfessionnelles, l'Église évangélique Alpha fait figure de proue en faisant des rapprochements même avec l'Église catholique. Par rapport à

d'autres questions comme le mariage entre homosexuels ou l'avortement, sa position demeure très conservatrice, tout comme sur les relations sexuelles en dehors du mariage.

Par ailleurs, dans les prêches, on y retrouve plusieurs thématiques courantes dans les Églises les plus conservatrices : une vision du monde assez négative où la société est décrite comme dominée par les forces du mal, la tentation du péché qui rôde en permanence afin de précipiter les chrétiens entre les mains de Satan, la justice punitive de Dieu face au péché et l'affrontement final entre les forces du bien et celles du mal dans un futur non lointain. Ainsi, des catastrophes naturelles telles le tsunami qui a frappé la Thaïlande à la fin de 2004 et l'ouragan qui a détruit la Nouvelle Orléans en août 2005 ont été interprétées au cours d'une prédication comme des signes annonciateurs de la fin du temps et leurs victimes pointées du doigt comme responsables de leurs malheurs en raison de leurs péchés. Ces catastrophes étaient décrites comme des châtiments mérités par l'humanité : « Nous devons payer notre manque de sagesse ; nous devons la payer cher, avec nos vies, celles de nos enfants, celles de nos parents. » (Prêche du 13 novembre 2005) Il est de même pour les témoignages de conversion et les confessions publiques, dont le style demeure traditionaliste, les individus décrivant davantage et avec fort détails leurs fautes et les tentations auxquelles ils sont soumis ou les ravages causés par leur ancien mode de vie, décrit en termes de vice et de péché, que leur rencontre avec la foi et la grâce de Dieu.

Ce fort contraste entre traditionalisme et modernité est l'un des traits les plus saillants de l'Église évangélique Alpha, puisque le côté moderne est plus visible que dans la majorité des congrégations conservatrices québécoises ; elle ressemble davantage à une Église californienne. Un autre trait qui la distingue est son militantisme, très accentué et qui figure comme une des lignes directrices de son orientation doctrinale.

Orientation doctrinale

Parmi les enseignements habituels de l'Église Alpha figure celui de son orientation, qui se prétend multiple ; elle vise à agir simultanément sur différents aspects qui caractérisent les principaux courants du protestantisme conservateur⁴⁸. D'abord le respect de l'orthodoxie, en

⁴⁸ Les informations sur l'orientation doctrinale de l'Église ont été recueillies lors des observations, en particulier celle effectuée le 27 novembre 2005 à l'occasion d'un enseignement fait sur ce sujet fait par le pasteur fondateur. Nous avons aussi utilisé comme source un des documents constitutifs de l'Église. Afin de sauvegarder l'anonymat des Églises participantes, leurs documents internes cités ne figurent pas dans la liste de références.

mettant l'accent sur la Bible comme étant la parole de Dieu et en offrant aux gens une base biblique destinée à guider leur mode de vie. En ce sens, l'Église préconise de faire une lecture de la Bible qui soit proche du texte, mais qui prenne en considération le contexte socio-historique où il est lu. Dans les mots du pasteur fondateur : « il faut connecter avec l'époque et la culture dans laquelle on vit. L'Évangile ne change pas, mais ça dépend dans quel plateau qu'on le présente ; c'est pas pareil aux 40s, aux 30's ou aujourd'hui » (prêche du 27 novembre 2005). Ensuite, une vocation dite d'incarnation, ce qui signifie, d'après lui, la volonté d'appliquer les principes bibliques aux différentes sphères sociales afin d'« améliorer la société ». Pour y parvenir, les membres ne doivent pas se contenter de faire du prosélytisme, mais militer activement : « On est tous mission [*sic.*]. Pas seulement d'évangéliser, on doit être la conscience du gouvernement, de la société » (*id.*) Dans cet esprit, l'Église prend part à de nombreux rassemblements, forums et autres tables rondes. Un des secteurs pointés du doigt est l'éducation des enfants, qui est vue comme un terrain à reconquérir afin d'influencer les générations futures : « L'Église a cédé ce territoire et il faut s'engager dans le bon sens pour le récupérer » (pasteur fondateur, prêche du 11 décembre 2005). Bien que des propos intégristes ne soient jamais tenus, il est dit de façon explicite que l'État doit se subordonner aux impératifs religieux : « Les gouvernements sont les serviteurs de Dieu, alors ils doivent faire la volonté de Dieu » (*id.*).

L'Église avoue une orientation « d'activisme en faveur de la justice sociale et de l'évangélisation » (prêche du 27 novembre 2005). Elle se déclare en faveur des droits humains et dénonce le racisme et autres inégalités sociales. Ce souci de justice sociale cependant entre parfois en contradiction avec les autres objectifs de l'Église, donnant lieu à des situations un peu embarrassantes. Par exemple, ayant critiqué les Églises conservatrices étatsuniennes pour s'être laissées entraîner par George W. Bush dans sa campagne de réélection, les pasteurs ont distribué parmi les membres un document visant à influencer leur vote lors de l'élection canadienne de janvier 2006⁴⁹. D'autres situations similaires mettent en évidence la difficulté à faire coïncider les différents objectifs de la congrégation.

⁴⁹ Le document en question était une grille où figuraient différents points des programmes des candidats (l'économie, l'immigration, les politiques liées à la sphère familiale, etc.), suivis de questions que les membres devaient se poser sur chacun de ces points avant de donner leur voix lors de l'élection fédérale du 23 janvier 2006. Pour chacun des thèmes figurait le numéro du verset biblique qui traitait de la question afin de permettre une comparaison entre les points du programme de chaque candidat et les préceptes bibliques.

Situation des enfants

Comme il a été dit, l'Église évangélique Alpha affiche une vocation « d'activisme social, moral et spirituel ». Les « vrais chrétiens » — dont les membres de l'Église — sont décrits lors des services comme des soldats qui se battent contre les forces du mal et comme des éventuels martyrs pour la foi. Dans ce scénario, les enfants sont perçus comme des futurs soldats appelés à prendre la relève dans l'affrontement entre le bien et le mal : « Nos jeunes sont appelés à être l'armée de l'Éternel ; les louanges, la prière seront leurs armes dans cette lutte morale et spirituelle » (pasteur fondateur, prêche du 11 décembre 2005). Il y a une grande insistance dans les prédications sur le besoin de former les enfants pour qu'ils deviennent ces soldats, notamment en les faisant embrasser la foi de leurs parents. C'est donc dans cette optique que est orientée leur formation religieuse à l'école du dimanche.

Cette dernière reçoit des enfants d'entre trois et 14 ans. L'enseignement qui y est dispensé est le suivant : pour les enfants plus jeunes, un survol des personnages bibliques les plus importants ; pour ceux qui sont un peu plus âgés, des enseignements sur la vie de Jésus ; pour les préadolescents, une introduction aux principes de la congrégation et à sa mission (document de la congrégation). Le programme est un peu ambitieux si l'on considère le peu de temps dont disposent les moniteurs pour enseigner, à peine quatre heures par mois. De plus, l'école fait face à plusieurs problèmes qui influent sur la qualité de l'enseignement, dont la pénurie de personnel.

L'école de dimanche opère avec des bénévoles qui y prêtent leurs services deux dimanches sur quatre, parfois depuis très longtemps. Par exemple, une de nos interviewées, y enseigne depuis 25 ans ; son cas n'est pas unique, mais plutôt courant. Afin de donner un répit aux moniteurs d'ancienne date, l'Église a demandé des bénévoles à la fin de l'année 2005, mais sans succès. Il est à noter que l'Église ne prévoit aucune formation pour les moniteurs, puisque jusqu'à présent ils ont été recrutés parmi les membres anciens, censés connaître la tâche. Si de nouveaux membres veulent devenir moniteurs, ils seront formés sur le tas par des membres anciens.

Par rapport à la formation des enfants, le pasteur Gagnon considère que l'Église ne s'en occupe pas suffisamment — surtout si on compare avec les nombreuses activités destinées aux jeunes ayant dépassé l'âge de 15 ans, pour lesquels les initiatives ne cessent de se multiplier — et qu'il faudrait s'en occuper davantage (conversation non enregistrée, 7 février 2006). Cette situation obéirait, d'après lui, à une baisse démographique importante

de cette catégorie d'âge dans la congrégation. Pendant les années 1980, les enfants auraient été nombreux ; en conséquence, leur formation aurait fait l'objet d'une attention accrue. À partir des années 1990, leur nombre ayant diminué, l'Église aurait trouvé peu censé de maintenir un nombre élevé d'activités. Il faut souligner cependant que la baisse démographique mentionnée par le pasteur a été seulement proportionnelle. L'Église compte aujourd'hui une cinquantaine de mineurs, nombre qui doit être similaire à celui des années 1980, puisqu'il y avait à cette époque une quinzaine de couples ayant une moyenne de trois enfants chacun, ce qui faisait environ 45 enfants. La perception qu'il y a peu d'enfants résulte du fait que ce n'est pas la même chose 45 enfants pour une population de 30 adultes que 50 enfants pour 200 adultes.

Par ailleurs, la désertion des membres de la deuxième génération semble avoir eu aussi une influence sur la baisse d'attention envers les enfants. Après avoir investi énormément dans leurs jeunes, les membres de l'Église les ont vu quitter le groupe, ce qui les a découragé et a diminué leur zèle pédagogique. Dans les mots du pasteur Gagnon, « nous nous sommes concentrés sur d'autres choses » (conversation non enregistrée, 7 février 2006), en l'occurrence, le recrutement de jeunes adultes. Il a ajouté qu'étant donné que la tendance démographique était de nouveau à la hausse que l'Église comptait un nombre élevé de nouveaux membres susceptibles de devenir des parents, l'Église allait relancer plusieurs initiatives relatives à la formation des enfants. En ce sens, un des projets était de créer une pouponnière pour accueillir les enfants de moins de trois ans pendant les services⁵⁰.

Il est important de souligner par rapport à la formation des jeunes que les enfants de l'Église évangélique Alpha fréquentent tous l'école publique ; la fréquentation d'écoles ayant un programme scolaire basé sur un enseignement conforme à la Bible ne sont pas envisagées par les responsables de l'Église et par de nombreux parents comme la meilleure option pédagogique. Bien qu'ils apprécient les avantages d'envoyer les enfants dans ce type d'institutions, ils considèrent que l'enfant doit apprendre à afficher sa foi et la défendre contre le reste du monde. Les enfants élevés dans des milieux strictement chrétiens seraient selon eux plus vulnérables aux tentations du monde et aux argumentations des non croyants. Il en est de même pour l'enseignement à la maison basé sur la Bible, qui n'est pas recom-

⁵⁰ Depuis nos observations, il y a eu quelques changements concernant la formation des enfants. L'école du dimanche est maintenant dirigée par deux membres (anciens) et il y a un chœur d'enfants. Il y a aussi une pouponnière qui accueille les enfants d'entre deux et trois ans pendant les services.

mandé. Toutefois, les femmes de la congrégations sont encouragées à cesser de travailler pendant que leurs enfants sont en bas âge afin de ne pas les exposer précocement au monde en les envoyant à la garderie ; parmi les femmes qui ont participé à la présente étude, presque toutes avaient cessé de travailler pendant que leurs enfants étaient en bas âge.

Les conflits de leadership

Le leadership partagé est assez courant de nos jours dans les Églises protestantes conservatrices et il prend souvent la formule d'un pasteur principal et d'un pasteur adjoint. Dans le cas de l'Église évangélique Alpha, les deux pasteurs ont le même statut, mais il existe une subordination *de facto* du pasteur Gagnon liée apparemment au fait qu'ayant été un membre ordinaire du groupe, il ne jouit pas de la même autorité que le pasteur fondateur auprès des membres anciens. Les deux pasteurs alternent la conduction des services et partagent les tâches administratives de l'Église, mais c'est le pasteur fondateur qui décide les politiques internes de la congrégation et sa ligne doctrinale et qui a le dernier mot quant il y a des décisions à prendre. En revanche, le pasteur Gagnon est très populaire parmi les jeunes qui se sont joints à l'Église dans les dernières années ; ils le trouvent plus ouvert au dialogue que le pasteur fondateur et plus intéressé par les enjeux sociaux contemporains. En raison de sa popularité, c'est lui qui a absorbé graduellement la direction des activités destinées aux jeunes. Dans la mesure où le nombre de jeunes a augmenté, la visibilité du pasteur Gagnon s'est accrue, tout comme son influence sur certains aspects de l'Église visant à la moderniser. Cela a ouvert la voie au conflit dont nous avons parlé dans le chapitre précédent.

Outre ce déséquilibre du pouvoir entre les deux pasteurs, il existe un déséquilibre important entre les deux populations qui composent l'Église évangélique Alpha. Bien que les jeunes représentent deux tiers des effectifs, il n'ont aucun pouvoir décisionnel dans la congrégation ; tous les postes officiels sont occupés par des membres anciens ainsi que toutes les tâches qui comportent un certain pouvoir ou confèrent du prestige : la direction des ateliers, l'organisation des réunions de prière, des activités récréatives et des collectes, la participation au groupe de musique, etc. Lors des services, la prière d'ouverture est toujours confiée à l'un des membres anciens et ce sont surtout eux qui sont sollicités pour faire des témoignages de conversion, tandis que les membres récents se contentent d'un rôle de spectateur. Cette situation donne lieu à des tensions et il arrive que des nouveaux membres fassent des revendications, ce qui est mal toléré. Par exemple, lors d'un service religieux, un

des membres a pris la parole pour critiquer de nouveaux membres qui avaient remis en question le processus de prise de décisions de l'Église ; il exhortait ceux qui ne voulaient pas se conformer au *statu quo* à quitter la congrégation : « Les leaders de l'Église ne prennent pas des décisions sans demander à Dieu. Mais la merde est toujours jetée vers le haut, pas en bas. Ici, il faudrait bien qu'on apprenne à se discipliner. Ces gens-là, qu'ils aillent bâtir ailleurs le règne de Satan ! » (Membre ancien, 20 novembre 2005). Personne n'a répondu à ces imprécations. Par ailleurs, d'après plusieurs membres, les confrontations ouvertes sont plutôt rares, les conflits s'exprimant davantage à voix basse.

Depuis nos observations, d'après le site Internet de l'Église, il n'y a pas eu des changements dans sa hiérarchie, en dehors du responsable de l'école du dimanche, qui a été substitué par deux autres membres de longue date.

Église évangélique Bêta

L'Église évangélique Bêta est aussi une congrégation évangélique sans dénomination spécifique. Elle est affiliée à un rassemblement international d'Églises évangéliques dont le siège est aux États-Unis et collabore étroitement avec plusieurs organisations évangéliques de ce pays, surtout dans des missions d'aide. Malgré sa filiation étatsunienne, elle est considérée une Église francophone : ses membres sont des Québécois francophones pour la plupart et les services religieux ont lieu en français. Quand il y a des prédicateurs invités, ils prêchent en cette langue. Elle entretient aussi des liens avec des organisations évangéliques québécoises, mais participe peu à des initiatives collectives.

Il s'agit d'une petite congrégation : en février 2006 elle avait 35 membres adultes et 17 mineurs ; en raison de sa taille, elle est encore enregistrée comme Église en formation selon la *Loi des corporations religieuses* du Québec. Jusqu'à février 2006, elle a été dirigée par un seul pasteur ; depuis, elle a aussi un pasteur adjoint. Malgré sa taille réduite, il s'agit d'une congrégation assez structurée : à part le pasteur et son adjoint, elle compte un trésorier et un Conseil d'Église composé de six membres, dont un président et un secrétaire. La femme du pasteur s'occupe de diverses tâches, dont la direction de l'école du dimanche et il y a fréquemment un ou deux stagiaires⁵¹.

⁵¹ Au moment de nos observations, il y en avait deux, un pasteur stagiaire en formation et un pasteur stagiaire en implantation ; c'est ce dernier qui est devenu le pasteur adjoint de l'Église en février 2006.

L'Église évangélique Bêta n'a pas encore de temple. Les services religieux ont lieu dans un appartement et l'école du dimanche se tient au sous-sol. L'équipement pour les services est rudimentaire : quelques rangées de chaises, un rétroprojecteur pour projeter les paroles des chansons de la louange, un téléviseur muni d'un magnétoscope et quelques instruments de musique. Les écrits internes sont peu nombreux : un bulletin hebdomadaire et de textes de deux ou trois pages qui sont distribués lors des services dans le but de compléter l'enseignement biblique. Comme dans l'Église Alpha, on y trouve des documents provenant d'organisations évangéliques et des livres, mais en moindre quantité. L'Église a aussi un site Internet qui sert à afficher les activités qu'elle organise.

Les services religieux ont lieu les dimanches de 10h00 à 12h00. En théorie, l'assistance est libre, mais elle est restreinte à cause de l'emplacement de l'Église ; les gens qui s'y rendent le font sous invitation. Il n'y a pas un code vestimentaire strict pour assister aux services, mais il est demandé dans le bulletin de l'Église de s'habiller « d'une manière qui ne puisse être trouvée choquante ». La plupart des hommes portent costume et cravate et les femmes des robes ou des jupes. En plus des services, l'Église organise deux réunions de prière à la maison par semaine (une mixte, l'autre pour femmes seulement), des cours de préparation au baptême, des retraits pour célibataires, des missions pour faire du bénévolat et de stages d'immersion ou d'études bibliques pour les jeunes, surtout aux États-Unis.

Outre la dîme, l'Église organise souvent des collectes pour les missions d'aide. Sur ce point, il faut souligner qu'il existe un souci prononcé chez les responsables pour que les finances de l'Église soient connues de tous les membres et que les dépenses à faire soient discutées par toute l'assemblée.

Antécédents

L'Église évangélique Bêta a été mise sur pied par un pasteur étatsunien au début des années 1990. C'était à l'origine une « cellule de prière », c'est-à-dire un petit groupe d'individus qui se réunissaient pour prier et pour étudier la Bible. Une partie d'entre eux s'étaient convertis entre la fin des années 1970 et le début des années 1980 — surtout à partir du catholicisme—, mais il y avait plusieurs protestants conservateurs de deuxième génération. Âgés d'entre 30 et 40 ans, mais plutôt dans la jeune trentaine, la majorité des fondateurs avait fait des études universitaires, souvent de deuxième et troisième cycles, y compris les

femmes⁵². Au fil des années, d'autres individus se sont joints à la cellule de prière, qui s'est constituée en Église en formation au milieu des années 1990. Compte tenu du fonctionnement du groupe, le recrutement s'est fait avec parcimonie — et continue à se faire de cette façon —, en essayant d'incorporer des jeunes. Peu après la constitution de l'Église, le pasteur fondateur a dû repartir aux États-Unis et le pasteur actuel qui n'appartenait pas au groupe fondateur a pris sa place.

Membres

Parmi les 35 membres adultes de l'Église évangélique Bêta, environ la moitié a entre 40 et 55 ans ; l'autre moitié, entre 25 et 35 ans. Il s'agit pour la plupart de Québécois, bien qu'il y ait quelques étrangers, et presque tous sont mariés. Comme dans le cas de l'Église Alpha, parmi les jeunes il y a un nombre plus élevé d'hommes que de femmes, mais le déséquilibre est moins prononcé. Chez les jeunes aussi, le niveau de scolarisation est moins élevé que chez les membres plus âgés et ils travaillent surtout dans le secteur des services. Sur le plan de la filiation religieuse, les membres se répartissent encore dans les deux groupes mentionnés auparavant : des protestants conservateurs de deuxième génération — parmi lesquels figurent l'actuel pasteur et sa femme — et des individus qui se sont convertis entre la fin des années 1970 et le début des années 1980. Ces derniers ont connu au moins deux congrégations conservatrices depuis leur conversion — souvent plus de trois — et ont parfois fréquenté différentes dénominations. Chose étrange pour une jeune Église, elle n'a fait qu'un seul converti : il s'agit d'un homme qui fréquente l'Église depuis trois ans et qui s'affiche en même temps comme catholique et comme évangélique, ce qui ne semble pas lui créer des conflits à l'intérieur de la congrégation. Pour ce qui est des membres de deuxième génération, presque tous ont grandi dans une Église qu'ils ont quittée à la suite d'un déménagement de ville ou parce qu'ils trouvaient leur congrégation trop stricte.

La majorité des enfants des membres n'ont pas encore atteint l'âge adulte. Seulement trois couples parmi les membres plus âgés ont des enfants adultes : à une exception, ces jeunes ont quitté la congrégation.

⁵² Comme à l'Église évangélique Alpha, il y a dans l'Église évangélique Bêta plusieurs enseignants et des individus travaillant dans le domaine médical. Il est de même pour les deux autres congrégations à l'étude.

Leadership

Il est courant dans les petites congrégations que le leadership se concentre dans un groupe d'individus assez restreint. Dans le cas de l'Église évangélique Bêta, c'est bien le cas. Il y a une forte centralisation du pouvoir puisque quelques individus cumulent les différentes tâches liées au fonctionnement de l'Église. Par exemple, le secrétaire du Conseil fait office de diacre, gère le site Internet et rédige les bulletins et autres communiqués. Le pasteur s'occupe de son ministère, des relations publiques et de l'organisation des prières à la maison. Lui, le président du Conseil et le trésorier se chargent des enseignements et de la relation d'aide, et ainsi de suite. Néanmoins, la participation des jeunes est fortement encouragée : une partie de la prédication est souvent confiée à un jeune membre ; ce sont les jeunes qui sont sollicités pour faire des témoignages et on demande souvent leur avis avant de décider les sujets des enseignements. Aussi, l'Église dépense une partie importante de ses ressources financières à envoyer des jeunes en stage dans des universités protestantes conservatrices étatsuniennes et autres écoles de théologie. Ce type d'initiatives laisse croire à la préparation d'une relève générationnelle, tout comme les commentaires du pasteur à ce sujet ; d'après lui, la seule façon de maintenir en vie et de faire grandir les Églises protestantes conservatrices est de laisser la place aux jeunes : « sinon, nos Églises vont mourir avec nous » (pasteur Tremblay, conversation non enregistrée, 5 février 2006).

Caractéristiques saillantes

La caractéristique plus saillante de l'Église évangélique Bêta est sa vie communautaire, très intense. À part les activités liées au culte, une grande quantité d'activités à caractère informel sont organisées à longueur d'année, tant par l'Église comme par les membres : des repas collectifs, des fêtes d'anniversaire, des sorties récréatives, etc. Outre le bouche-à-oreille, les membres se servent du site Internet pour convoquer les autres : l'un passe une annonce où il propose sa maison comme lieu pour voir le *SuperBowl*, l'autre organise une sortie à la campagne. D'autres échanges se font par courrier électronique. À ce sujet, un des responsables de l'Église mentionne qu'il est rare qu'une journée se passe sans qu'il ait vu l'un des membres : « Nous sommes tout le temps ensemble ; je pense que nous sommes tous devenus amis avec le temps » (Patrick, haut cadre). Un autre membre commente, par rapport au pasteur : « Cet homme-là, je l'apprécie plus comme un ami. On est devenus très proches. On est tous, plus qu'une Église, comme une grande famille » (Albert, membre ordinaire).

Bien que l'ambiance y soit conviviale, l'Église évangélique Bêta n'est pas aussi moderne sur le plan des formes que la congrégation précédente. Sans être trop traditionnaliste, elle est plus rigoureuse en ce qui a trait à la conduite des membres. L'alcool est interdit, tout comme le tabac et on observe un mode de vie un peu austère : pas de consommation superflue ni d'étalage de richesses. Sur le plan de la morale familiale, par contre, l'Église n'est pas sévère : le divorce est accepté, ainsi que les familles reconstituées, mais l'adultère est considéré comme une faute passible d'expulsion. Par rapport aux relations sexuelles en dehors du mariage, l'Église adopte aussi une position traditionnaliste.

En ce qui concerne les débats actuels sur la moralité, l'Église évangélique Bêta partage les points de vue des autres congrégations conservatrices par rapport à l'avortement, au mariage homosexuel et à l'éducation sexuelle, mais n'encourage pas la militance de ses membres et ne participe que rarement à des regroupements. Malgré son allure assez conservatrice, comme il a été dit, le rôle des femmes est plus important dans cette congrégation que dans les autres Églises de notre étude : deux femmes siègent au Conseil d'Église et la femme du pasteur a presque autant d'autorité que son époux, notamment en matière d'interprétation de la doctrine auprès des membres.

Orientation doctrinale

Compte tenu de la connotation négative du mot « fondamentaliste », la plupart des Églises protestantes conservatrices tentent de se distancer le plus possible de ce label, devenu en quelque sorte synonyme de fanatisme, voire d'obscurantisme (Bergeron, 1987 :7 ; Hervieu-Léger, 1988 : 19). L'Église évangélique Bêta, par contre, affiche ouvertement son caractère d'Église fondamentaliste, mais définit son fondamentalisme de la manière qui suit :

Nous sommes des fondamentalistes parce que nous croyons que la Bible a été dictée par Dieu et que toutes les histoires qu'il y a dans la Bible sont vraies. Par contre, nous n'appliquons pas les versets à la lettre ; il faut comprendre l'esprit qu'il y a en arrière et saisir le principe. (Patrick, haut cadre)

En ce sens, ce qui est préconisé est une lecture de la Bible où différents versets soient mis en relation entre eux afin d'extraire le principe général qu'ils véhiculent :

On prend plusieurs passages ensemble pour comprendre qu'est-ce que la Bible dit ; un passage tout seul, c'est plus difficile de vraiment saisir le principe biblique, parce qu'il y a beaucoup de nuances dans les Écritures. Ce qui est important est de respecter ce principe. (Pasteur Tremblay)

La notion de « respecter le principe » sera répétée maintes fois lors des entretiens et des conversations avec les membres de l'Église Béta. Pour certains d'entre eux, il s'agit d'une sorte d'accord tacite entre les membres pour pallier leurs différences dans l'interprétation de la Bible qui découlent de la grande hétérogénéité confessionnelle dans le groupe. Issus de différentes confessions (catholiques, juifs, protestants) et dénominations protestantes (baptistes, pentecôtistes, évangéliques et frères chrétiens) et ayant souvent appartenu à plusieurs Églises, les membres ont différentes manières d'interpréter les passages de la Bible et surtout de les appliquer dans la vie quotidienne. Ce manque de consensus a été résolu par la formule du respect du principe, qui offre une marge assez large à une interprétation individuelle. En même temps qu'il est recommandé d'extraire les principes qui sous-tendent les passages de la Bible, il est suggéré d'effectuer la « traduction » desdits passages dans le but de les rendre compréhensibles : « Il faut moderniser le langage de la Bible, le mettre en mots pour les gens courants d'aujourd'hui. Il faut aussi laisser les jeunes parler à leur façon » (pasteur Tremblay, prêche du 29 janvier 2006). Ainsi, un des défis lancés aux jeunes membres est d'adapter le contenu de la Bible dans leurs prêches. Ce type d'initiatives surprend dans une congrégation qui se dit fondamentaliste ; encore plus l'absence de militantisme, fréquemment associé aux groupes à orientation fondamentaliste. À ce sujet, le pasteur affirme que la mission principale des chrétiens « n'est pas de manifester, mais de propager l'Évangile et de vivre leur relation avec Dieu » (prêche du 16 janvier 2006).

En ce sens, l'Église évangélique Béta prône une vision du monde un peu trop apocalyptique. La fin des temps est décrite comme très proche et le deuxième avènement du Christ comme imminent. La mission principale des chrétiens serait en conséquence de « préparer la seconde venue du Christ, propager l'évangile et vivre selon les instructions de la Bible. En d'autres mots, bâtir le Royaume de Dieu » (pasteur Tremblay, prêche du 18 décembre 2005). Une grande quantité d'événements sont ainsi interprétés comme des signes annonciateurs de la prochaine venue du Messie ; par exemple, lors du service du 8 janvier 2006, des extraits de plusieurs films à la mode comme *Matrix* et *Le seigneur des anneaux* ont été projetés et analysés comme des présages du deuxième avènement.

Bien que l'Église encourage l'évangélisation dans le but de sauver le plus d'âmes possible avant l'Apocalypse, les membres ne font pas un prosélytisme intensif, mais plutôt le contraire : les nouveaux membres sont triés sur le volet. Plusieurs interviewés ont mentionné en ce sens craindre une transformation de la dynamique sociale du groupe s'il incor-

porait des gens ayant un profil trop différent de celui des membres actuels ou si l'Église devenait trop grande. Certains membres du groupe dirigeant ont déjà envisagé de scinder la congrégation en deux si elle s'accroît pour ne pas altérer son fonctionnement actuel.

Situation des enfants

L'Église évangélique Bêta a 17 mineurs, dont quatre adolescents. Les autres sont des enfants de différents âges, dont un peu plus de la moitié sont en âge de fréquenter l'école primaire. L'école du dimanche de l'Église, dirigée par la femme du pasteur, fonctionne, comme celle de l'Église Alpha, avec des moniteurs bénévoles. Les enfants de plus de trois ans y sont amenés après la louange. Les adolescents n'y assistent plus, mais suivent des cours de préparation au baptême en semaine ; ainsi, ils peuvent assister aux services. Selon les responsables de l'Église, on tente de plus en plus de garder les enfants âgés de plus de sept ans pendant la prédication :

Maintenant, la plupart du temps ils restent pour écouter la prédication, sauf si le sujet peut être choquant pour eux. Disons que si par exemple nous avons une prédication sur la sexualité, il y en a qui sont encore un peu trop jeunes pour recevoir ce genre de message. Mais en règle générale on les garde avec nous. (Patrick, haut cadre)

Cette initiative obéit, selon eux, à une volonté d'incorporer les jeunes à la vie de la congrégation le plus rapidement possible, afin qu'ils « commencent à prendre leur place » (*id.*). On les met à contribution pendant les services dans des tâches comme faire fonctionner le rétroprojecteur, ramasser les offrandes, etc. Aussi, on leur réserve toujours les premiers rangs de la salle et ils sont souvent interrogés sur le sujet traité dans le prêche. On s'attend à ce qu'ils se conduisent comme des adultes pendant les services :

Là, on n'est pas terriblement sévères, dans le culte, mais on va parfois entendre un enfant dire quelque chose, bouger dans la chaise, ou il va peut-être... Même mes propres enfants font parfois quelque chose que je n'aime pas, j'ai besoin de les discipliner pendant le culte. (Pasteur Tremblay)

Pour ce qui est de la scolarité, tous les enfants du groupe fréquentent l'école publique, mais les responsables de l'Église et beaucoup de membres considèrent que les écoles dites chrétiennes sont une meilleure option. Ils regrettent la rareté de ces d'écoles, celles qui existent étant trop éloignées pour qu'ils puissent y envoyer leurs enfants. Par contre, l'école à la maison est perçue comme une option difficile à gérer puisque la plupart des femmes de la

congrégation qui ont des enfants travaillent. En ce sens, l'encouragement aux femmes pour qu'elles cessent de travailler est moindre que dans l'Église évangélique Alpha.

Église pentecôtiste Gamma

L'Église pentecôtiste Gamma est une Église pentecôtiste enregistrée en conformité avec la *Loi des corporations religieuses* du Québec. Elle est affiliée à une organisation canadienne qui rassemble 170 Églises pentecôtistes et entretient des liens avec un grand nombre d'Églises et d'organisations protestantes conservatrices canadiennes et québécoises. Elle participe à des missions d'évangélisation à l'étranger et collabore à des missions d'aide dans plusieurs pays. Il s'agit d'une congrégation assez grande : en mars 2006 elle avait environ 300 membres adultes et une centaine d'enfants et adolescents. Toutefois, en tant qu'Église pentecôtiste, elle peut être considérée comme moyenne, compte tenu qu'il existe au Québec des Églises pentecôtistes ayant plus de mille de membres.

Parmi les Églises de notre l'étude, cette Église est celle qui a la structure hiérarchique la plus complexe. Elle a un pasteur principal (le pasteur Bouchard) et un deuxième pasteur, une équipe de soutien composée d'un administrateur, un trésorier, une secrétaire et un responsable de maintenance, six diacres, une équipe pour le ministère des jeunes ayant une responsable de la formation des enfants (garderie et école du dimanche, *counseling* auprès des parents) et un autre de la formation des adolescents, puis un responsable du groupe de musique. À cela s'ajoutent plusieurs postes intermédiaires comme celui de responsable de la garderie. C'est aussi la congrégation plus prospère sur le plan matériel. Située en milieu suburbain, elle dispose d'un grand immeuble ayant une vaste salle où ont lieu les services (avec installation pour faire des projections *power point*, équipe de son sophistiqué, etc.), plusieurs salles destinées aux ateliers, une section aménagée pour l'école du dimanche (une garderie et deux ateliers) et plusieurs bureaux. Elle dispose aussi d'un stationnement.

Les services religieux, comme dans les autres Églises à l'étude, ont lieu les dimanches de 10h00 à 12h00 et ils sont en français ; l'assistance est libre et il n'y a pas de code vestimentaire à observer. En plus des services, l'Église organise beaucoup d'activités : des ateliers pour adultes ayant un volet pour adolescents, des retraites, des conférences et des réunions mensuelles destinées aux femmes et des rencontres mensuelles pour les hommes. Il y a aussi des cours de préparation au ministère. À cela s'ajoutent des activités récréatives telles que des concerts pour les jeunes et des camps d'été pour enfants. Aussi, ses écrits in-

ternes sont plus nombreux que pour les autres Églises à l'étude. En plus des documents constitutifs de l'Église et des bulletins, l'Église produit les textes destinés aux ateliers et le matériel pédagogique pour l'école du dimanche. On y trouve des journaux et beaucoup de publicité provenant de diverses organisations conservatrices. Il n'y a pas de stand de livres, mais il y a une forte consommation de littérature conservatrice au sein de la congrégation. Les membres plus anciens recommandent souvent aux nouveaux membres l'achat de certains livres et leur indiquent où se les procurer ; d'autres livres sont recommandés lors des ateliers. L'Église a aussi un site Internet destinée à annoncer ses activités.

Outre la dîme, l'Église organise beaucoup de collectes dont les montants sont surtout destinés aux missions d'aide et d'évangélisation, mais aussi à des dépenses internes de l'Église, par exemple à l'entretien de la garderie.

Antécédents

L'Église pentecôtiste Gamma a été fondée au milieu des années 1970 à partir du système d'Églises-filles décrit dans notre recension d'écrits. Ses premiers cadres lui ont été fournis par son Église-mère, ainsi que ceux qui ont pris la relève au cours des années 1990, dont l'actuel pasteur. Les premiers membres de l'Église appartenaient aussi à l'Église-mère et avaient changé d'Église pour des raisons de proximité géographique et non pas en vertu d'une affinité sur le plan doctrinal. D'autres membres se sont rapidement incorporés à la congrégation et elle n'a cessé de grandir depuis, avec un rythme de croissance accéléré entre la fin des années 1970 et la première moitié des années 1980 et un peu plus lent jusqu'à la fin des années 1990. Au début des années 2000, le rythme s'est de nouveau accéléré.

La population de l'Église a été assez homogène pendant une dizaine d'années. Même s'il y avait des individus de différents âges, la plupart étaient dans la vingtaine ou la jeune trentaine et ils appartenaient à la classe moyenne. C'était surtout des convertis, bien qu'il y ait eu quelques protestants de deuxième génération, et tous étaient des Québécois. Depuis la deuxième moitié des années 1980, un bon nombre d'individus issus de l'immigration ont rejoint l'Église, dont beaucoup provenaient des milieux défavorisés. La majorité d'entre eux s'étaient convertis dans leurs pays d'origine ou à leur arrivée au Canada, mais d'autres étaient des pentecôtistes de deuxième génération. Il s'agissait surtout de ressortissants de pays ayant été des colonies françaises.

Membres

La population actuelle de l'Église Gamma est composée d'environ deux tiers de Québécois francophones et un tiers d'individus issus de l'immigration. Il y a des membres de tous les âges, mais les individus dans la quarantaine demeurent les plus nombreux, bien qu'il y ait beaucoup de jeunes. Comme dans les deux congrégations décrites précédemment, la majorité des membres sont des convertis, mais il y a une bonne quantité de membres de deuxième génération et plusieurs de troisième parmi lesquels quelques-uns ont déjà des enfants. C'est donc la seule Église de notre étude à avoir quatre générations de protestants conservateurs réunies. C'est aussi la seule à avoir des membres du troisième âge.

La coexistence entre les membres de souche québécoise et ceux issus de l'immigration ne semble pas poser de problèmes, mais les membres des deux sous populations ne sont pas très proches entre eux. Bien qu'il y ait des échanges, chacune d'entre elles évolue séparément. Aussi, c'est le groupe de Québécois qui joue un rôle plus actif dans la congrégation ; ce sont eux qui assistent de manière assidue aux ateliers et autres conférences et qui aident à l'organisation d'événements et de collectes.

Leadership

Comme il a été dit, l'Église pentecôtiste Gamma a une structure hiérarchique assez complexe, ce qui se reflète dans le leadership, moins centralisé que dans les autres congrégations étudiées. Bien que le pasteur principal ait le dernier mot dans le processus décisionnel de l'Église, il laisse une marge de manœuvre assez large au deuxième pasteur et aux responsables des équipes spécialisées, qui à leur tour délèguent une partie des décisions dans les cadres intermédiaires. À cette décentralisation relative contribue aussi le fait que l'Église fonctionne en réseau avec d'autres Églises pentecôtistes, notamment avec son Église-mère. De nombreuses décisions sont prises en collégialité et non pas de façon indépendante ; elles concernent et des aspects pratiques. En outre, le pouvoir n'est pas concentré dans une seule catégorie d'âge ; parmi les cadres il y a des individus dans la quarantaine, dans la trentaine et même dans la vingtaine. Par contre, il n'y a qu'un membre issu du groupe d'immigrants.

Un groupe se démarque dans la hiérarchie de l'Église : il s'agit d'une véritable élite formée par quelques individus dans la vingtaine et la jeune trentaine. Ce sont des membres de troisième génération issus de familles pentecôtistes de longue date (converties dans les années 1950), et ils sont souvent enfants et/ou petits-enfants de pasteurs. Ces jeunes oc-

cupent de postes assez haut placés dans la hiérarchie de l'Église, mais surtout ils jouissent d'un grand prestige au sein de la congrégation⁵³. D'abord en raison de leur rareté, puisque les familles pentecôtistes antérieures aux années 1970 ne sont pas nombreuses ; ensuite, parce qu'ils sont issus de familles qui représentent un modèle à suivre pour les membres⁵⁴ ; enfin, parce que ces jeunes incarnent l'idéal du groupe en ce qui concerne la relève générationnelle : ce sont avant tout des croyants, mais ce sont aussi des jeunes éduqués qui ont « réussi dans le monde ». Quelques-uns ont fait leurs études primaires et secondaires à la maison à une époque où cette modalité pédagogique était peu fréquente ; après, ils ont fait des études collégiales et universitaires avec succès et occupent à présent de bons emplois. Ils sont donc devenus pour les parents de la congrégation des modèles à suivre pour leurs enfants et ils tentent de faire suivre à ces derniers le même cheminement.

Caractéristiques saillantes

S'il existe une dénomination confessionnelle peu homogène au sein du protestantisme conservateur c'est le pentecôtisme. Dans l'univers pentecôtiste coexistent des congrégations extrêmement traditionalistes et d'autres qui, tout en restant conservatrices sur le plan de la doctrine, sont avant-gardistes sur d'autres aspects. Dans le cas de l'Église pentecôtiste Gamma, il s'agit d'une congrégation plutôt moderne.

Pour ce qui est des formes, l'Église est assez flexible. Pas de code vestimentaire, une certaine tolérance face à l'accoutrement des jeunes (moindre que dans l'Église Alpha) et une forte adaptation de la technologie contemporaine au rituel, notamment en ce qui concerne la musique, dont la gestion est confiée aux jeunes. Sur le plan des normes qui régissent la vie quotidienne, quelques interdits courants : l'alcool, le tabac et, pour ceux qui arrivent à s'en passer, le café. Par rapport aux loisirs, le cinéma, les concerts et autres manifestations culturelles mondaines ne sont pas perçus comme corruptrices, mais il existe un souci pour encadrer ce type d'activités en veillant à ce qu'elles aient lieu, quand elles sont destinées aux jeunes, dans un milieu protestant conservateur. Tout comme dans les Églises décrites aupa-

⁵³ Les jeunes en question sont tous des Québécois. Dans la population immigrante il y a aussi quelques jeunes de troisième génération, mais ils sont considérés comme des membres ordinaires.

⁵⁴ Les protestants conservateurs francophones des années 1950, notamment les pasteurs, sont considérés dans la hagiographie conservatrice comme de martyres puisqu'ils ont été persécutés et certains d'entre eux emprisonnés. Ils sont devenus des modèles du parfait croyant qui s'affirme contre l'adversité.

ravant, il y a un certain assouplissement quant à la morale familiale : il y a plusieurs individus qui ont divorcé et quelques familles reconstituées, mais l'Église s'oppose fermement aux relations sexuelles en dehors du mariage.

En ce qui concerne les débats sociaux actuels, l'Église partage les points de vue traditionnels des congrégations conservatrices par rapport aux sujets plus débattus, mais est en faveur du ministère des femmes. Toutefois, comme dans l'Église Alpha, aucune femme du groupe ne suit de cours de préparation au ministère. Quant au rôle des femmes dans la famille, l'encouragement pour qu'elles restent au foyer est plus accentué que dans les autres congrégations. Parmi les femmes interviewées, presque toutes avaient cessé de travailler au moment de devenir mères et leur tâche principale était d'éduquer leurs enfants.

Orientation doctrinale

Sur le plan de l'interprétation de la Bible, la position de l'Église pentecôtiste Gamma est assez modérée. Si les Écritures sont considérées comme la Parole dictée par Dieu et leur contenu tenu pour vrai, les responsables de l'Église préconisent une interprétation globale de son sens et non pas une interprétation à la lettre, comme explique le pasteur Bouchard :

Parce qu'on croit dans la Parole du Christ. Mais quand on veut prendre la Parole et citer la Parole il faut toujours situer la Parole. Moi, je ne crois pas à en prendre les versets juste comme ça. Citons toute la Parole dans le contexte qu'on examine, allons voir ce qui disent les autres versets. Il faut contextualiser, mettre tout ça ensemble pour voir ce qu'elle nous dit vraiment. (Pasteur Bouchard, entretien)

De même, il est recommandé de se laisser « guider par l'Esprit » afin de mieux saisir le sens des Écritures et derrière ce sens, « ce qui est la volonté de Dieu » (*id.*)

Comme toutes les congrégations pentecôtistes, en effet, l'Église pentecôtiste Gamma a une orientation charismatique qui met l'accent sur l'esprit, sur les signes et sur les prodiges. On y retrouve une forte teneur émotionnelle dans le rituel propre aux Églises pentecôtistes : des fidèles qui improvisent des prières, qui s'agitent convulsivement et qui tombent sur les genoux ou par terre. Il existe cependant une certaine retenue en comparaison avec le rituel d'autres Églises de la même dénomination, notamment celles constituées de Latino-américains et d'Antillais. Ici, pas de glossolalie ni d'exorcismes. Non plus de guérisons publiques ; juste une discrète session d'imposition de mains qui a lieu après le service : le pasteur touche la tête de quelques fidèles et prie avec eux. Il y a aussi une certaine retenue par rapport aux scénarios apocalyptiques. Certes, la bataille finale entre les forces du bien et du

mal est souvent évoquée lors des services, et ce, pour bientôt, comme souligne le pasteur : « On est proches de la fin du temps ; c'est une constatation, pas une prophétie » (pasteur Bouchard, prêche du 26 février 2006). Nonobstant, c'est davantage de la lutte quotidienne avec le mal dont il est question dans les prêches. On y met en exergue les différentes tentations — surtout de nature sexuelle — dont les chrétiens sont constamment assaillis, en particulier les jeunes, et qui auraient comme but de les détourner du droit chemin, ainsi que les nombreuses sollicitations de la société dont ils font l'objet et qui sont les biais par lesquels Satan viserait à les distraire de leur mission⁵⁵.

Cette mission est énoncée clairement par l'Église au cours des prédications : « Transformer la société afin qu'elle soit régie par des valeurs chrétiennes » (pasteur Bouchard, prêche du 12 février 2006). En ce sens, l'Église se décrit elle-même comme une institution dont la tâche est « d'apprendre aux gens à vivre selon la volonté de Dieu ». Elle détiendrait cette autorité morale en vertu des vérités qu'elle est censée transmettre, mais aussi par une délégation du pouvoir divin : « Nous avons l'autorité qui nous vient du Christ, nous qui avons la vérité » (*id.*). Il faut souligner cependant que la notion d'« Église » ne fait pas allusion à la congrégation en soi, mais est élargie à toutes les congrégations qui partagent ses principes, notamment à l'ensemble d'Églises de son ralliement et à l'univers protestant conservateur en général.

L'orientation transformatrice de l'Église pentecôtiste Gamma est similaire à la « vocation d'incarnation » de l'Église évangélique Alpha, puisque toutes les deux visent le même objectif : créer une société qui fonctionne en conformité avec les principes issus de la Bible. Cependant, si dans le cas de l'Église évangélique Alpha ce but est surtout poursuivi par la voie du militantisme, dans le cas de l'Église pentecôtiste Gamma il l'est par une voie plus subtile. Ainsi, les membres sont exhortés à influencer sur les différentes sphères de la vie sociale, en faisant du prosélytisme, mais aussi en imprégnant de leurs valeurs leur environnement :

Nous avons été transformés par Christ et nous avons la mission de transformer nos milieux. Ce sont les gens ordinaires qui accomplissent la mission de Dieu, dans le travail, dans la vie de tous les jours. (Pasteur Bouchard, prêche du 12 février 2006)

⁵⁵ En privé, certains membres livrent des propos un peu plus inquiétants. Ils soutiennent que le code de barres et les chips sont en réalité des marques de la Bête et que leur invention est un signe précurseur de l'approche de la fin des temps ; aussi, que les gouvernements implanteront bientôt des chips aux individus, ce qui les placera du côté de Satan dans l'affrontement final qui commencera aux États-Unis.

Si pour les « gens ordinaires » le mandat reste plutôt vague, il l'est beaucoup moins pour ceux qui sont censés pouvoir atteindre des positions sociales à partir desquelles influencer de manière importante sur la société : les jeunes, notamment les plus doués d'entre eux. Ces derniers, grâce à une éducation soignée, tant sur le plan scolaire que sur le plan de la formation chrétienne, devraient réussir à remettre la société sur la voie chrétienne.

En effet, même si cette congrégation pentecôtiste entretient aussi une vision assez négative du monde, l'idée est répandue qu'il est possible — et souhaitable — de le modifier en agissant dès l'intérieur des structures du pouvoir au lieu de se positionner contre ces structures (atelier *L'autorité selon Dieu*, 12 février 2006). En ce sens, le fait que Stephen Harper, un protestant conservateur, soit devenu premier ministre du Canada a été perçu au sein de la congrégation comme une preuve qu'il était possible de transformer la société canadienne par cette voie⁵⁶.

Situation des enfants

L'Église pentecôtiste Gamma a une centaine de mineurs entre enfants et adolescents dont près de la moitié sont issus des familles d'immigrants. Le nombre d'enfants en bas âge est proportionnellement plus élevé que celui des autres congrégations à l'étude.

Compte tenu du fort investissement dont les enfants font l'objet comme futurs promoteurs des valeurs chrétiennes dans la société, l'Église pentecôtiste Gamma a mis sur place plusieurs initiatives orientées à leur formation. D'abord, elle a créé le ministère pour les jeunes, divisé en deux volets : enfants et adolescents. La responsable du volet enfants, enseignante de profession, s'occupe à la fois des initiatives pratiques destinées aux enfants (la garderie et l'école du dimanche et les activités récréatives) et de la formation des parents.

La garderie et l'école du dimanche fonctionnent les dimanches pendant les services religieux. La garderie reçoit des enfants de zéro à deux ans et demi et l'école de deux ans et demi à 12 ans. À l'école, les enfants d'entre deux ans et demi et sept ans ont un « atelier d'animation » où ils font des activités plastiques (dessin, pâte à modeler) faisant référence à des histoires bibliques. Pour les enfants de huit à 12 ans, l'atelier dispense un enseignement de la doctrine adapté aux enfants. Le volet pour adolescents, à son tour, consiste en des ate-

⁵⁶ Stephen Harper est membre de la congrégation évangélique Christian and Missionary Alliance, d'orientation protestante conservatrice. Il est devenu premier ministre du Canada le 6 février 2006, peu avant le début de nos observations dans l'Église pentecôtiste Gamma (12 février 2006). Il régnait dans l'Église un climat de joie et d'espoir en raison de son triomphe électoral et les membres en parlaient abondamment.

liers qui sont une adaptation de ceux destinés aux adultes. Il s'agit d'enseignements à caractère doctrinal où l'interprétation des passages bibliques faite par l'Église est enseignée. Ces ateliers ont lieu pendant la soirée du dimanche puisque les adolescents assistent aux services religieux. Aussi, plusieurs d'entre eux assistent à des cours de préparation au baptême. Outre ces enseignements, l'Église organise une grande quantité d'activités pour adolescents en collaboration avec d'autres Églises, surtout des concerts et des camps d'été.

En ce qui concerne la scolarisation des enfants, deux pratiques sont assez généralisées : le recours aux écoles dites chrétiennes et l'école à la maison. Des six couples que nous avons interviewés, trois avaient choisi de faire à leurs enfants l'école à la maison et un autre comptait le faire. Une autre famille envoyait ses enfants à une école chrétienne. Pour les familles qui font l'école maison, c'est la mère qui se charge de donner l'enseignement ; ce choix pédagogique tend à accentuer la tendance des femmes de l'Église à rester au foyer.

Église baptiste Delta

L'Église Delta est une Église baptiste constituée en conformité avec la *Loi des corporations religieuses* du Québec. Elle est affiliée à plusieurs organisations baptistes nationales et mondiales et participe aussi à des missions d'évangélisation à l'étranger, mais sa participation est moindre que celle des congrégations décrites précédemment. Il s'agit d'une congrégation de taille moyenne : en avril 2006 elle avait environ 80 membres adultes et près d'une cinquantaine de mineurs. Elle est dirigée par un pasteur principal (le pasteur Roy) assisté par un pasteur adjoint et elle compte six diacres, un secrétaire, un trésorier et deux responsables de l'école du dimanche. L'épouse du pasteur s'occupe de diverses tâches liées au fonctionnement de l'Église et quelques membres aident à organiser le culte.

L'Église baptiste Delta est situé dans un immeuble qu'elle partage en location avec d'autres Églises. Le culte a lieu dans une salle aménagé à cette fin et une autre salle sert indistinctement pour l'école du dimanche, les réunions et les dîners mensuels de l'Église ; il y a aussi un bureau pour le pasteur. La salle de culte est rudimentaire : quelques rangées de chaises, un rétroprojecteur et quelques instruments de musique. Il n'y a presque pas d'écrits internes, juste un bulletin mensuel et un peu de matériel pédagogique destiné à l'école du dimanche. Parmi les Église à l'étude, c'est la seule qui n'a pas de site Internet et on n'y trouve pas non plus des écrits produits par d'autres organisations religieuses.

Les services ont lieu les dimanches de 10h00 à 12h00 et l'assistance est libre. Il n'y a pas de code vestimentaire à observer.

En plus des services, l'Église organise trois groupes de prière maison par semaine, une réunion d'étude biblique une fois par semaine et deux repas communautaires mensuels (un pour tous les membres, l'autre exclusivement pour les enfants). Des cours de préparation au baptême sont dispensés une fois par année et il n'y a pas de cours de préparation au ministère. Quelques activités récréatives sont organisées, surtout destinées aux enfants (cabanane à sucre, pique-niques en été), et pendant les services on annonce des activités organisées en collaboration avec d'autres organisations religieuses : rassemblements de prière, retraits, camps d'été et rassemblements pour les jeunes.

À part la dîme, il est exceptionnel qu'on demande des contributions financières aux membres. Il s'agit en fait de la seule congrégation de notre étude qui ne fait pas la collecte d'offrandes pendant le service. Il y a cependant un panier à l'entrée de la salle pour les offrandes volontaires.

Antécédents

L'Église baptiste Delta a été fondée au début des années 1990 par un groupe de baptistes issus de différentes congrégations, dont le pasteur actuel, dans le but de desservir une population ciblée : de jeunes baptistes qui s'étaient éloignés de leurs villes d'origine eux raison de leurs études. Ces derniers y ont amené d'autres étudiants qui s'y sont convertis. En raison d'un nombre réduit de membres, l'Église n'a été enregistrée qu'au milieu des années 1990 et le culte a eu lieu pendant quelques années dans un appartement. Puis, lorsqu'elle a déménagé à son emplacement actuel, de nombreux membres ont commencé à affluer, surtout en provenance du quartier où l'Église s'était installée. Ces nouveaux membres étaient majoritairement issus de l'immigration et avaient un profil différent de celui des membres d'origine, des Québécois appartenant à la classe moyenne. Ils provenaient fréquemment de milieux défavorisés, bien qu'il y eût aussi quelques familles aisées issues de pays européens.

Membres

L'Église compte actuellement environ 80 membres, mais ce nombre diffère de beaucoup du nombre d'individus qui la fréquentent. Dans les autres congrégations étudiées, le nombre d'individus qui assistent aux services est en général un peu plus élevé que celui de membres, mais dans le cas de l'Église baptiste Delta c'est plutôt le contraire : à chaque dimanche, il y a autour de 50 membres adultes. En outre, parmi les assistants, il y a quelques individus qui fréquentent l'Église régulièrement mais qui ne sont pas en mesure de payer la dîme. L'Église leur demande de contribuer avec des offrandes, ce qu'ils font de façon anonyme dans le panier de l'entrée.

Presque la moitié des membres de l'Église baptiste Delta est aujourd'hui d'origine étrangère et différentes classes d'âge y sont représentées. Parmi les membres plus âgés figurent ses fondateurs, qui ont tous plus de 55 ans ; puis, une majorité de couples dans la quarantaine et trentaine et une poignée de jeunes dans la vingtaine. Les premiers membres ont fait des études supérieures, tout comme la plupart des Québécois qui ont rejoint l'Église un peu plus tard ; quant à la population d'origine étrangère, ce sont surtout des employés dans le secteur des services, bien qu'il y ait aussi quelques diplômés. Comme pour les autres Églises à l'étude, il y a un bon nombre d'enseignants et des individus qui travaillent dans le domaine de la santé. Quant à leur filiation religieuse, beaucoup de membres sont des protestants conservateurs de deuxième génération ayant connu au moins deux Églises. Parmi les convertis figurent les fondateurs de l'Église, qui se sont convertis au début des années 1970, les individus convertis dans les années 1980, et plusieurs convertis depuis 1990.

Pour ce qui est des relations entre Québécois de souche et membres issus de l'immigration, il faut souligner qu'ils ne constituent pas deux camps à part ; malgré leurs différences, ils entretiennent de bons rapports entre eux et participent avec la même assiduité aux activités de l'Église. Ils partagent souvent des activités non liées à l'Église, surtout les jeunes, et il existe plusieurs couples mixtes dans la congrégation.

Leadership

Le cas de l'Église baptiste Delta est similaire sur le plan du leadership à celui de l'Église évangélique Bêta : une forte concentration du pouvoir. Le groupe dirigeant, composé principalement par des fondateurs (dont le pasteur), est assez réduit : quelques individus assez âgés qui cumulent la majeure partie des postes et des tâches liées au fonctionnement de

l'Église. Il y a toutefois quelques quadragénaires recrutés parmi les membres de la première vague et un jeune dans la trentaine. Un des quadragénaires qui cumule plusieurs tâches est souvent mentionné par les membres comme candidat à devenir second pasteur de l'Église ; la plupart des membres considèrent qu'il s'agirait d'un très bon choix puisqu'il s'agit d'un des individus les plus instruits de la congrégation. D'autres membres considèrent que ce serait un mauvais choix, car ils le trouvent trop conservateur.

Ce type de discussions a lieu de manière ouverte. Les membres discutent — parfois au cours du service — des points sur lesquels ils ne sont pas d'accord tant sur le plan des décisions de l'Église comme sur celui de la doctrine. Par exemple, au cours d'un atelier sur le mariage (2 avril 2006), plusieurs femmes ont manifesté leur désaccord avec le principe de la soumission totale de la femme à l'époux, arguant que ladite soumission devait avoir des limites, notamment liées à la sécurité de la femme. Après une courte discussion, le pasteur a approuvé leur point de vue, leur rappelant toutefois qu'un homme qui agissait de conformité avec la Bible ne commettrait jamais d'abus envers son épouse.

Caractéristiques saillantes

Outre son caractère pluriethnique et sa précarité sur le plan des ressources matérielles, une des caractéristiques principales de l'Église baptiste Delta est justement qu'il s'agit d'une Église assez ouverte et moderne par rapport aux standards des congrégations baptistes, plutôt strictes en ce qui a trait aux normes qui régissent la vie quotidienne des membres. Certes, on y observe un mode de vie un peu austère, mais il n'y a pas d'interdictions qui se démarquent de celles des autres congrégations à l'étude : interdiction de l'alcool et du tabac, pas de consommation superflue, etc. Sur le plan de la morale familiale, par contre, l'Église baptiste Delta est un peu plus conservatrice, en particulier par rapport aux écarts aux normes qui régissent l'institution du mariage. Même si elle compte quelques individus qui ont divorcé, le divorce y est mal perçu et l'adultère est passible d'expulsion.

Bien qu'il s'agisse d'une congrégation un peu plus conservatrice que les autres Églises de notre étude, il règne à l'Église baptiste Delta une ambiance assez détendue grâce au fait que le pasteur Roy n'a pas un caractère sévère mais plutôt conciliant. En outre, pendant les services, il n'y a pas de témoignages de conversion et autres confessions publiques ; la prédication est surtout de type pédagogique : elle met l'accent sur le rôle de l'Église et des

chrétiens dans la société ainsi que sur les principes bibliques ; toutefois, on n'échappe pas de temps en temps aux prédications apocalyptiques.

Orientation doctrinale

L'Église baptiste Delta préconise par rapport à l'interprétation de la Bible une interprétation qui prend en considération le contexte sociohistorique où les passages bibliques ont été écrits avant d'en faire l'application, mais qui demeure quand même proche du texte. En ce sens, le pasteur Roy considère qu'actuellement les congrégations protestantes conservatrices en font une lecture un peu trop libérale à son goût :

Aujourd'hui, je pense, il y a une plus grande conscience contextuelle parmi nous et il ne faut pas pour cela considérer qu'elle n'est pas biblique, mais *contextuelle* de la Bible. La Bible, il ne faut pas l'appliquer à la première lecture, parce que ça a été écrit dans un contexte qu'il faut comprendre, bien qu'elle s'applique à tous les temps, mais de manière un peu différente. Il ne faut pas non plus s'en éloigner trop, comme le font certaines Églises de nos jours. (Pasteur Roy, entretien)

Quant au rôle de la congrégation et des croyants, l'un des principes du groupe est qu'il n'est pas de croyant sans Église : « Nulle part on ne parle dans la Bible d'un croyant seul » (prêche du 19 mars 2006). L'Église serait une communauté faisant partie du plan de Dieu pour permettre aux gens de gagner le salut et aurait été annoncée dans l'Écriture :

En 2006, la question de notre identité se pose : est-ce que nous sommes une para-société ? Est-ce que nous représentons cette nouvelle communauté dont la Bible parle ? Oui, parce que nous sommes empressés d'apprendre de Jésus, car le salut ne s'obtient que par Lui. Nous sommes cette nouvelle communauté annoncée dans Actes 2, 42 : 4-7. Nous sommes cette communauté qui fait partie du plan de Jésus. (Prêche du 26 mars 2006)

Le pasteur compare souvent sa congrégation avec le groupe d'apôtres qui entourait Jésus ; il en est de même pour la société contemporaine, qui est fréquemment comparée dans ses prêches à la société romaine de l'époque de Jésus — ou plutôt à la représentation de cette époque véhiculée par l'Église catholique. Plus que la société canadienne, considérée moins pernicieuse, c'est la société québécoise qui est pointée du doigt ; elle est dépeinte comme une société où les gens s'adonnent à toutes sortes d'excès allant à l'encontre des principes bibliques et qui serait en conséquence menacée d'anéantissement. Le croyant pour sa part est censé résister aux tentations de cette société et mener un « style de vie conforme au Seigneur » afin d'atteindre le salut. Il s'agirait d'un combat permanent pour le croyant, qui est

décrit comme « un soldat de l'armée du Seigneur dont les armes sont de nature spirituelle : la foi et la pureté » (prêche du 9 avril 2006). Ici aussi, les enfants de la congrégation sont dépeints comme les futurs soldats qui doivent rétablir le Royaume de Dieu.

Situation des enfants

L'Église compte une cinquantaine d'enfants, mais en raison du fort absentéisme, il y en a moins d'une trentaine à chaque semaine, et pas toujours les mêmes. Parmi eux il y a quelques adolescents, mais la plupart sont des préadolescents ; il y a peu d'enfants en bas âge. Les adolescents restent dans la salle pendant la prédication et aident à plusieurs tâches pratiques ou font partie du groupe de musique, tandis que les enfants partent pour l'école du dimanche, où deux moniteurs s'occupent d'eux. L'école n'a pas un programme établi et ne compte pas de matériel pédagogique, mais les responsables préparent à chaque semaine des jeux et du matériel pour faire l'éducation religieuse des enfants.

La précarité de l'Église ne lui permet pas d'entreprendre de projets ambitieux par rapport aux enfants. Nonobstant, un effort est fait pour s'occuper des mineurs, tels l'organisation des activités récréatives et les repas mensuels pour les enfants. Ces derniers ont comme objectif, selon le pasteur Roy, de faire sentir aux enfants qu'ils font partie de la congrégation et qu'ils sont importants. Dans le même but, au début de chaque mois, le pasteur félicite les enfants dont l'anniversaire tombe dans le mois en question.

La plupart des enfants de l'Église baptiste Delta fréquentent l'école publique. Ses membres considèrent en général que les écoles chrétiennes sont une meilleure option, mais elles sont peu nombreuses et elles sont privées, donc trop dispendieuses pour le budget de la majorité d'entre eux. Quelques enfants par contre font l'école à la maison avec la même méthode que ceux de l'Église pentecôtiste Gamma.

Afin de permettre d'apprécier rapidement les points communs et les différences entre les quatre congrégations religieuses qui ont été décrites, nous avons dressé un tableau qui résume leurs caractéristiques générales (tableau 2). Dans la section suivante nous analyserons certains de ces points qui seront développés graduellement dans les autres chapitres.

Tableau 2. Caractéristiques principales des Églises à l'étude

Église	Membres	Leadership	Caractéristiques saillantes	Orientation doctrinale	Situation des enfants
Église évangélique Alpha	<ul style="list-style-type: none"> - Deux groupes (40-55 ans et jeunes dans la 20aine). - Membres de 1^e génération. Toujours dans la même Église. - Désertion de la 2^e génération. 	<ul style="list-style-type: none"> - Influence de chacun des pasteurs sur l'une des sous populations du groupe. - Pouvoir concentré dans le groupe senior. - Pas de formation de la relève. 	<ul style="list-style-type: none"> - Église assez prospère, moderne, peu restrictive. - Investissement important dans la cooptation de jeunes dans la 20aine. - Activisme social intense. 	<ul style="list-style-type: none"> - Modérée. Orthodoxie, mais adaptation de la Bible au contexte contemporain. - Objectif de transformer la société pour qu'elle soit régie de conformité avec la Bible. 	<ul style="list-style-type: none"> - Fort investissement symbolique. - Infrastructure pour former les enfants un peu déficient. - Regain récent de l'intérêt (hausse démographique). - Encouragement aux femmes pour qu'elles restent au foyer.
Église évangélique Bêta	<ul style="list-style-type: none"> - Deux groupes (40aine et jeunes dans la 30aine). - Membres de 1^e et 2^e générations ayant connu au moins deux Églises. 	<ul style="list-style-type: none"> - Très centralisé (cumulation de tâches par quelques individus). - Investissement important des jeunes pour former la relève. 	<ul style="list-style-type: none"> - Vie communautaire très intense. Un certain repli par rapport au reste de la société. - Idée très présente de l'imminence de la fin du temps. Volonté de sauver les non croyants. 	<ul style="list-style-type: none"> - Modérée. Orthodoxie, mais avec lecture de passages bibliques visant à en extraire le principe général. - Adaptation au contexte contemporain. 	<ul style="list-style-type: none"> - Intégration précoce des enfants à la vie de la congrégation. - Infrastructure rudimentaire pour leur formation. - Faible encouragement aux femmes pour qu'elles restent au foyer.
Église pentecôtiste Gamma	<ul style="list-style-type: none"> - Individus de tous âges, nombreux dans la 40aine. - Membres de 1^e et 2^e génération, élite de 3^e. 	<ul style="list-style-type: none"> - Peu centralisé et souvent prise de décisions en collégialité avec d'autres Églises. - Plusieurs cadres de 3^e génération. 	<ul style="list-style-type: none"> - Église prospère sur le plan matériel et du membership. - Assez moderne et peu restrictive. 	<ul style="list-style-type: none"> - Modérée. Orthodoxie, mais adaptation de la Bible au contexte. Objectif de transformer la société afin qu'elle soit régie en conformité avec la Bible. 	<ul style="list-style-type: none"> - Fort investissement symbolique. - Très fort investissement dans leur formation. - Fort encouragement aux femmes pour qu'elles restent au foyer.
Église baptiste Delta	<ul style="list-style-type: none"> - Individus de tous âges, nombreux dans la 40aine. - 1^e et 2^e générations ayant connu au moins deux Églises. 	<ul style="list-style-type: none"> - Très centralisé. - Formation de la relève à partir d'individus dans la 40aine. 	<ul style="list-style-type: none"> - Congrégation assez moderne pour le milieu baptiste. - Assez précaire financièrement ; absentéisme. - Église devenue pluriethnique. 	<ul style="list-style-type: none"> - Modérée. - Orthodoxie. Prise en compte du contexte, mais mise en garde contre une lecture qui s'éloigne trop du texte biblique. 	<ul style="list-style-type: none"> - Faible infrastructure pour former les enfants. - Faible encouragement aux femmes pour qu'elles restent au foyer.

Points communs et différences

L'héritage du réveil

Bien qu'elles aient des différences importantes, les quatre Églises à l'étude ont des points communs. Il s'agit de congrégations dûment enregistrées et faisant partie du réseau protestant conservateur qui s'est constitué graduellement au Québec depuis le réveil : elles font partie de diverses associations canadiennes et internationales, notamment selon leurs dénominations respectives, et participent à des initiatives missionnaires. Ce sont, en somme, des Églises indépendantes, comme toute congrégation protestante, mais bien insérées dans l'univers protestant conservateur et non pas de congrégations isolées, ces dernières étant, comme rappelle Wesley Peach (1999), de moins en moins nombreuses au Québec.

Les quatre partagent aussi une même orthodoxie qui a comme point d'ancrage leur attachement à la Bible en tant que texte censé être inspiré par Dieu. Cependant, aucune ne prône une interprétation littérale de la Bible : elles préconisent des lectures qui prennent en considération le contexte sociohistorique ou bien des lectures qui permettent d'en extraire des principes généraux, sans toutefois s'éloigner trop du texte. L'extrait suivant montre bien la façon dont les membres ordinaires interprètent l'idée de faire une lecture contextuelle de la Bible tout en restant à l'intérieur de l'orthodoxie :

Moi je crois sincèrement que tout ce qui est dans la Bible est vrai. Je crois que toutes les histoires qu'il y a dans la Bible sont textuelles, ça s'est passé comme c'est écrit, c'est pas des paraboles ou des légendes. Par contre, quand qu'il vient le temps d'interpréter pour la vie d'aujourd'hui, il faut comprendre l'esprit qu'il y a en arrière de ce qui est dit. Les principes n'ont pas changé, l'esprit de la Bible, l'esprit de ce qui est écrit n'a pas changé. (Martin, Église évangélique Alpha)

Les quatre congrégations à l'étude ont ainsi une orientation clairement conservatrice, mais ce sont des Églises modérées sur le plan de la doctrine. Aussi, à différents degrés, elles ont assoupli certaines normes rigides traditionnellement associées au protestantisme conservateur. Cet assouplissement résulte, en grande partie, de la conjoncture historique où elles sont apparues, puisque le réveil a fait apparaître un type de protestantisme conservateur moins strict sur le plan des pratiques que celui qui prévalait dans les congrégations protestantes conservatrices québécoises antérieures aux années 1970.

Les quatre congrégations sont, en effet, tributaires du réveil québécois. L'Église évangélique Alpha et l'Église pentecôtiste Gamma ont été fondées dans la période centrale du réveil, entre 1976 et 1982, en plein essor des congrégations protestantes conservatrices, à

partir du système d'implantation d'Églises-filles. Toutes les deux se sont formées avec de jeunes entre la vingtaine et la trentaine ; dans le cas de l'Église évangélique Alpha, à l'exception du pasteur fondateur, ses intégrants étaient tous des protestants de première génération ; pour l'Église pentecôtiste Gamma, la composition était mixte mais les membres de première génération étaient majoritaires. L'Église évangélique Bêta et l'Église baptiste Delta correspondent, par contre, à la période de l'après réveil, puisque leur fondation est postérieure à 1986 (toutes les deux datent du début des années 1990). Elles font partie du phénomène de « redistribution des convertis » (Lougheed, 1999a : 66) et ont été intégrées par des individus ayant parcouru plusieurs groupes conservateurs et par des protestants de deuxième génération ayant quitté leurs Églises d'origine. Dans le cas des premiers, il s'agit principalement d'individus qui se sont convertis pendant le réveil, c'est-à-dire, ayant un profil similaire à celui des intégrants des congrégations fondées pendant le réveil.

Pour nos quatre congrégations, il existe donc à la base ce groupe d'individus qui se sont convertis pendant le réveil et qui constitue encore aujourd'hui, d'après Richard Lougheed (1999a), la majorité des effectifs des congrégations conservatrices québécoises. Il s'agit de Québécois « de souche » appartenant à la génération des *baby boomers*, c'est-à-dire, nés entre 1946 et 1964. Le profil dressé par Lougheed du converti de l'époque (voir chapitre 2) est presque identique à celui de nombreux membres des Églises à l'étude.

Une des caractéristiques principales de ces convertis, comme nous l'avons souligné auparavant, c'est qu'ils différaient des protestants conservateurs traditionnels, d'origine rurale et peu instruits. Bien que ce profil corresponde encore à celui des protestants des milieux ruraux et des petites localités, comme souligne Peach (1999), dans le cas des congrégations de notre échantillon, situées en milieu urbain, leurs membres sont issus de la classe moyenne et assez scolarisés. Aussi, pour les quatre Églises, nous avons noté une surreprésentation d'enseignants et d'individus qui travaillent dans le domaine de la santé (médecins, infirmiers, sages femmes) ou dans des professions à mi chemin entre les deux domaines, comme c'est le cas des psycho éducateurs. Leurs choix professionnels mettent en évidence un haut degré d'idéalisme puisque ces professions sont censées permettre à celui qui les exerce d'améliorer la société. Ils ont, dans leurs propres mots, rejeté dans leur jeunesse le bagage hérité de leurs parents — entre autres religieux — parce qu'il ne satisfaisait pas à leurs attentes en ce sens, puis se sont retrouvés sans un cadre normatif leur permettant de guider leur vie quotidienne :

Je pense que la génération que nous on est — on est comme on dit des *baby boomers* —, on a tout lancé, tout ce qu'on avait reçu comme... ce que nos parents auraient pu nous transmettre, on n'a pas accepté cet héritage-là, on l'a rejeté. On a dit : « Nous, on va se débrouiller, on va faire ça mieux ». Est-ce qu'on a fait mieux ? Non, on n'a pas nécessairement fait mieux, on a juste fait autrement et après on s'est retrouvé... On n'est pas capable de vivre sans un cadre, il faut accepter un certain cadre et nous, on n'en avait plus. (Élisabeth, Église évangélique Alpha)

Certains de ces jeunes avaient vécu, avant leur conversion, différentes expériences courantes aux années 1970 (promiscuité sexuelle, drogue, etc.) qui les ont marqué profondément. Ainsi, lors des témoignages de conversion auxquels nous avons assisté, il était souvent question de la déception entraînée par ce type d'expériences comme précurseur de la conversion religieuse. Cette déception expliquerait en partie le fait que des individus ayant grandi au cœur de la Révolution tranquille et assimilé une partie de la vision du monde qu'elle véhiculait, notamment par rapport à certaines notions d'égalité sociale, d'ouverture d'esprit et de tolérance se soient tournés vers une vision traditionnaliste du monde qui souvent va à l'encontre de ces notions, en particulier en ce qui a trait au rôle de la femme et aux mœurs sexuels. Or, la substitution ne semble pas avoir été trop aisée pour ces convertis, une partie de leur bagage progressiste ayant survécu. Le résultat a été un essai pour faire coexister l'orthodoxie conservatrice avec certaines valeurs progressistes qu'ils avaient intériorisées. Malgré leurs efforts, des contradictions émergent parfois. En ce sens, l'Église évangélique Alpha est la congrégation où les contradictions sont les plus perceptibles, comme il a été montré plus haut, mais elles sont présentes dans les quatre congrégations.

Par ailleurs, les membres des quatre Églises à l'étude éprouvent une certaine difficulté à harmoniser les exigences inhérentes à leur doctrine avec leurs pratiques. Par exemple, s'ils tiennent un discours traditionnaliste sur le mariage, il leur arrive de subvertir les principes bibliques qui encadrent cette institution. Il s'agit là de contradictions qui illustrent bien la problématique inhérente au néo-traditionalismes, comme souligne Peter Berger, où il existe « une condition intrinsèque de dissonance cognitive » (Berger, 2005 : 41) produite, entre autres, parce que l'individu a été exposé à une autre vision du monde avant sa conversion et il ne peut pas l'oublier entièrement. Ils sont donc tirillés, à différents degrés, entre l'orthodoxie protestante conservatrice et leur bagage moderne, dont ils ne peuvent s'en débarrasser complètement.

Leadership et vision du monde

Dans les quatre congrégations, le leadership est, pour beaucoup, encore entre les mains de *baby boomers* et souvent c'est leur interprétation de la doctrine qui y a cours. Toutefois, il y a de grandes différences entre Églises. Dans le cas de l'Église évangélique Alpha, la domination de ce groupe est totale et potentiellement porteuse de conflits, puisqu'elle ne correspond pas à la réalité démographique de l'Église. Il y existe une interprétation tant de la Bible comme du monde assez monolithique : tous les membres du groupe dirigeant partagent le même bagage culturel et idéologique, d'abord en tant que Québécois de classe moyenne urbaine ayant grandi pendant la Révolution tranquille ; puis, en tant que protestants conservateurs, puisqu'ils se sont convertis à la même époque et n'ont pas connu d'autres Églises. Leur vision du monde est imposée au reste de la congrégation car, comme il a été vu plus haut, les nouveaux membres n'ont pas de voix il n'y a pas de place à la dissension.

L'Église évangélique Bêta se trouve à l'extrême opposé : malgré une grande centralisation du leadership, l'hétérogénéité au sein de la congrégation et surtout dans le groupe des dirigeants fait en sorte que différentes interprétations de la doctrine y coexistent, ce qui a conduit à la formule du « respect du principe » qui ouvre la voie à des applications distinctes des préceptes bibliques dans la vie quotidienne. Pour ce qui est de l'Église baptiste Delta, il en est autrement : même s'il existe aussi une hétérogénéité dans sa composition, ce n'est pas le cas pour le groupe dirigeant, composé d'anciens convertis. Toutefois, les dirigeants sont ouverts aux points de vue des membres ordinaires et sont prêts à faire des compromis quand ils ne représentent pas un éloignement important par rapport à l'orthodoxie.

Le cas de l'Église pentecôtiste Gamma est particulier : il s'agit de la seule congrégation où il y a un leadership partagé par des membres de trois générations. Même si elle est dirigée par un protestant conservateur de première génération s'étant converti à l'époque du réveil, la formation doctrinale des membres elle est en grande partie entre les mains de pentecôtistes de troisième génération nés entre la fin des années 1970 et la première moitié des années 1980, autrement dit des individus dont le bagage est très différent de celui des *boomers* et qui véhiculent en conséquence une autre vision du monde. Entre autres, ils remettent en question l'orthodoxie protestante des *boomers*, se considérant à leur tour comme les *vrais* évangéliques. Par exemple, François, membre de troisième génération, considère qu'une partie du bagage de ses aînés est contaminée par le catholicisme :

Je me souviens, je discutais avec [...] du ciel et de l'enfer et des péchés, et lui, dans sa conception, il y a de gros péchés, de péchés mortels et des péchés

vénies, il fait la distinction, et ça c'est clairement catholique et non pas évangélique. Pourtant lui, il est pentecôtiste depuis qu'il a 20 ans. Donc, on voit même là qu'il y a un lien si long de tradition catholique qui a été maintenu au moins dans la première génération chrétienne évangélique. Puis rendu à la troisième, il faut voir que ça change. À la deuxième, c'est encore un petit peu là, mais pour moi, c'est plus quelque chose qui est catholique que biblique. (François, Église pentecôtiste Gamma)

Comme nous verrons plus loin dans ce travail, il y a eu dans ce groupe une évolution considérable en ce qui concerne la façon d'envisager la doctrine et sa mise en pratique. Cela a été possible grâce au fait que le réseau pentecôtiste auquel appartient l'Église Gamma a pu former une relève à partir d'un minuscule bassin de jeunes qui n'ont pas délaissé la foi parentale, ce que les autres congrégations n'ont pas réussi à faire en raison de la désertion massive de leurs jeunes.

La formation de la relève

Comme souligne Wesley Peach (1999), un des principaux obstacles à l'institutionnalisation du mouvement protestant conservateur demeure la désertion des enfants des membres. Dans le cas des Églises à l'étude, les quatre ont été confrontées à ce phénomène. L'Église évangélique Alpha est celle qui a été la plus touchée, mais même dans les congrégations ayant gardé des membres de deuxième génération de nombreuses désertions se sont produites et la tendance s'est maintenue chez les jeunes de la troisième.

Aujourd'hui, les quatre congrégations comptent un certain nombre d'enfants et adolescents censés être les continuateurs de la foi parentale et les futurs cadres de leurs Églises respectives. Elles tentent, dans la mesure de leurs possibilités, de garder cette génération montante et ce, par l'entremise de plusieurs stratégies dirigées tant aux enfants qu'à leurs géniteurs. Parmi ces stratégies figure en premier la formation religieuse des mineurs, qui incombe d'abord aux parents, mais qui est appuyée par une formation dispensée par l'Église à travers l'école du dimanche, puis de cours destinés aux adolescents. En parallèle, une formation est destinée aux parents afin de leur transmettre des connaissances sur la façon dont ils doivent élever leur progéniture. Ces deux types de stratégies ne sont pas nouveaux, bien qu'ils se soient beaucoup développés au cours des trente dernières années. Par contre, une troisième stratégie est apparue récemment : le recours à des initiatives mises sur place en collaboration avec différentes organisations du réseau protestant conservateur (écoles, camps d'été, retraits, groupes de soutien, concerts) qui visent à socialiser les jeunes dans un

environnement social qui confirme la vision conservatrice du monde et à les soustraire, au moins en partie, aux influences de l'extérieur afin de réduire le contact avec des visions du monde alternatives susceptibles de leur faire remettre en question la vision véhiculée par leurs Églises. Autrement dit, ces Églises tentent de favoriser une « structure de plausibilité », dans le sens donné à ce concept par Berger (2005), ces environnements offrant aux jeunes, en vertu du consensus qui y règne par rapport à cette vision « la confirmation sociale de ce qu'ils croient être la réalité », ce qui tend à la renforcer (Berger, 2005 : 33).

Évidemment, les deux congrégations prospères sur le plan matériel et ayant un nombre élevé de membres, l'Église Gamma et l'Église Alpha, sont les plus en mesure de multiplier ces initiatives. Les deux autres Églises, même si elles font des efforts considérables, ne peuvent pas assurer de la même façon puisqu'elles manquent de ressources financières et humaines. Ainsi, l'Église Bêta et l'Église Delta ont des écoles du dimanche, mais ne peuvent pas donner un enseignement adapté aux différents âges des enfants et ne disposent pas d'un volet pour adolescents. La première a opté en conséquence par une intégration précoce des enfants plus âgés aux enseignements pour adultes, ce qui se voit accompagnée de pressions pour qu'ils se comportent comme tels. L'Église Delta a choisi une voie moins contraignante : les adolescents sont encouragés à se joindre aux activités organisées par le réseau protestant conservateur.

Dans le cas de l'Église évangélique Alpha, même il s'est produit une diminution de l'investissement dans la formation des enfants, elle a gardé une bonne infrastructure pour dispenser la formation religieuse aux mineurs et s'appui largement sur le réseau conservateur, mais c'est l'Église pentecôtiste Gamma qui a le plus développé les stratégies pour garder la génération montante. Elle dispose d'une structure complexe pour la formation des mineurs et a créé un environnement conservateur plus solide en ce qui concerne les activités récréatives. Plus important encore, un certain nombre d'enfants sont scolarisés à la maison et des écoles dites chrétiennes. Ainsi, les enfants sont socialisés intégralement en conformité avec la vision du monde qui a cours dans la congrégation, ce qui réduit au minimum les contacts précoces avec des visions du monde alternatives.

En parallèle à la formation des enfants, les quatre congrégations prévoient des conférences, des ateliers et des réunions destinés aux parents. Cette formation est constituée essentiellement d'enseignements sur leur rôle en tant que parents, sur les principes qu'ils doivent inculquer aux enfants et sur les moyens pour y parvenir. Dans ce domaine, l'Église

pentecôtiste Gamma se démarque aussi des autres congrégations à l'étude : bien que l'éducation des enfants soit considérée par la doctrine conservatrice comme étant fondamentalement la responsabilité du père, elle mise de plus en plus sur les mères pour assurer la formation de la relève. À part les ateliers mixtes, elle prévoit pour les femmes une réunion mensuelle et plusieurs conférences par mois. Aussi, le *counseling* est davantage orienté aux mères et dans la pratique ce sont elles qui y ont recours. Enfin, c'est dans cette congrégation que l'encouragement aux femmes pour rester au foyer est plus fort et il est devenu une pratique assez généralisée qui se voit renforcée par le fait que ce sont les mères assurent la scolarisation des enfants à la maison. Cette congrégation serait ainsi en train de redécouvrir la stratégie de l'Église chrétienne au Moyen Âge pour assurer sa continuité.

Une vision du monde partagée

Si la formation de la relève demeure un enjeu majeur pour les leaders des congrégations à l'étude, le maintien des enfants dans la foi s'avère crucial pour l'ensemble de leurs membres pour de raisons beaucoup plus complexes. En effet, au-delà de leurs multiples différences, ces congrégations partagent une vision du monde dans laquelle l'enfant ne peut connaître le salut après la mort ni un véritable bonheur en vie qu'en restant attaché à la foi. Cette vision du monde n'est pas tout à fait la même que celle partagée par les protestants conservateurs d'autrefois, bien qu'elle ait conservé un bon nombre de ses composantes, dont l'idée que le châtement corporel est un outil essentiel pour redresser la nature de l'enfant et induire chez lui l'obéissance à la loi de Dieu, seule voie pour atteindre le salut. De même, cette vision du monde connaît des variations groupales et individuelles qui sont étroitement liées à certaines différences entre Églises qui ont été examinées ici. Dans le chapitre suivant, nous analysons cette vision du monde et ses variations en faisant ressortir la manière dont le discours sur le châtement corporel des enfants s'y insère.

Chapitre 5. Analyse des représentations fondamentales

Dans le présent chapitre, nous présentons un modèle élaboré à partir de l'analyse des représentations fondamentales tant du monde spirituel que du monde terrestre des membres des congrégations protestantes conservatrices à l'étude. Par cela nous entendons leurs représentations de Dieu et de la loi divine, d'eux-mêmes, du monde séculier et spécifiquement de la société québécoise. Bien entendu, c'est à travers ces représentations qui constituent une vision du monde largement partagée par les membres des quatre congrégations étudiées que le châtement corporel est légitimé par eux.

Notre modèle est axé sur trois des éléments centraux de leur vision du monde : d'abord, une représentation dualiste de l'univers qui est perçue par les interviewés comme scindé en deux sur le plan surnaturel et où les forces du bien et celles du mal se disputent incessamment ; ensuite, celle d'une nature humaine souillée par le péché originel qui positionne l'homme du côté du mal dès sa naissance, le vouant à la damnation ; enfin, une représentation de Dieu et de ses rapports avec l'être humain qui fait apparaître la soumission à Dieu et l'obéissance à la loi divine comme la seule voie pour l'être humain d'atteindre le salut. Nous montrerons comment ces éléments s'articulent pour constituer les assises de leur légitimation du châtement corporel des enfants.

En conformité avec notre modèle, nous analyserons en premier leur représentation dualiste du monde en nous attardant sur la manière dont ils considèrent que les humains doivent fonctionner pour se positionner du côté du bien. Nous mettrons en exergue leur manière de se représenter leurs rapports avec Dieu, soit comme une relation de domination/soumission dans laquelle, pour atteindre le salut, l'individu doit se soumettre entièrement à Dieu et accepter d'être châtié par lui s'il s'écarte de sa loi. Cette représentation des rapports entre Dieu et l'être humain est transposée ensuite à la relation entre parent et enfant, servant à asseoir le devoir de soumission de l'enfant à l'autorité parentale et le droit, voire l'obligation du parent de le châtier s'il s'écarte de la loi de Dieu.

Dans un deuxième temps, nous analyserons la façon dont ces protestants conservateurs perçoivent le monde des autres, notamment la société québécoise, qui est selon eux sous influence des forces du mal et corrompue, et leur perception de leurs enfants comme étant en danger, puisque selon eux la société en général et plus spécifiquement l'État véhiculent un message qui encourage leurs enfants à délaisser la foi parentale et à suivre un mo-

de de vie contraire aux principes bibliques, ce qui compromet à la fois leur salut et leur bien-être en vie. C'est dans ce contexte que les lois qui encadrent le châtement corporel sont perçues comme une ingérence grandissante de l'État qui vise à restreindre l'autorité parentale sur les enfants, ce qui favoriserait leur corruption par la société. Cette représentation, comme il sera vu plus tard, a une influence décisive en ce qui concerne la légitimité accordée par les interviewés à l'État et aux lois qui encadrent cette pratique.

Enfin, nous montrerons comment un clivage plus ou moins accentué de leur vision dualiste du monde — clivage qui est fonction de certaines caractéristiques des interviewés et de leurs congrégations d'appartenance — module leurs représentations, en particulier celles de la nature humaine et du monde des autres, les rendant plus ou moins négatives. Ces variations sont à la base de différences qui seront soulevées dans les chapitres suivants par rapport aux pratiques punitives privilégiées par les interviewés et à leurs choix concernant la transgression des lois qui encadrent le châtement corporel des enfants.

La représentation de Dieu et de la loi divine

Une vision manichéenne du monde

Une petite phrase récurrente dans les propos des participants à notre étude résume la manière dont ils se représentent le monde : « D'un côté il y a le bien, de l'autre il y a le mal » (Élisabeth, Église évangélique Alpha). Cliché apparent, cette phrase exprime pourtant leur conviction profonde, partagé de façon unanime, d'habiter un univers scindé en deux où le bien et le mal sont en lutte permanente pour élargir leurs domaines respectifs : les lumières et les ténèbres. Le côté du bien serait chapeauté par Dieu, tandis que celui du mal appartiendrait à Satan qui aurait corrompu la Terre afin d'y établir son règne. Les forces du bien batailleraient par conséquent à la reconquérir afin d'y rétablir le Royaume de Dieu et préparer le deuxième avènement de Jésus.

Les interviewés se représentent cette guerre comme ayant lieu dans la dimension surnaturelle de l'univers, le monde spirituel, mais à partir de sa dimension terrestre : les forces du bien et celles du mal lutteraient par l'entremise des êtres humains, dont les actions, bonnes ou mauvaises, feraient pencher la balance d'un côté ou d'un autre dans la dimension spirituelle. Ce mécanisme est illustré par l'extrait suivant, qui permet d'apprécier comment les interviewés se représentent cet affrontement entre le bien et le mal :

On est dans un monde où il y a la lumière et les ténèbres. C'est sûr qu'il y a une confrontation : la lumière et les ténèbres ne marchent pas ensemble. Ça fait que la vraie bataille se fait dans le domaine spirituel, qu'on [ne] voit pas, et non pas dans le domaine charnel, où tu poses des gestes. Mais tout ce que tu vas faire, en bien et en mal, ça va être *transformé*, ça va devenir spirituel et ça va peser d'un côté ou de l'autre. (Richard, Église baptiste Delta)⁵⁷

Ce mécanisme comporte, pour les interviewés, une dimension conflictuelle. D'un côté, ils voient l'homme investi d'une grande responsabilité, puisque chacun de ses actes dépasserait largement le cadre de sa quotidienneté pour s'inscrire dans cette bataille transcendante ; d'un autre côté, ils le perçoivent comme étant déjà positionné du côté du mal en raison de sa nature souillée par le péché originel. Selon eux, bien que l'être humain ait été créé à l'image de Dieu, sa nature le rend enclin à agir dans le sens du mal, ce qui est aggravé par le fait que Satan lui tend de pièges continuellement afin qu'il y succombe ; mais même s'il réussit à les éviter et s'abstient de commettre de mauvaises actions, il est de toute manière voué à la damnation puisque né dans le péché. Sa seule possibilité d'atteindre le salut, c'est-à-dire la vie éternelle après la mort, est d'accepter de se soumettre à l'autorité de Dieu :

La Bible est très claire à ce sujet-là. Une personne qui va faire toute sa vie de bonnes choses, quelqu'un qui aurait toute sa vie été une personne exemplaire, mais qui n'aura pas accepté l'autorité de Dieu, n'aura pas le privilège de vivre avec Dieu dans l'éternité. Même si les choses qu'il a faites sont exceptionnelles. Absolument ! Quelqu'un qui suivrait à la lettre tous les commandements de Dieu, cette personne-là va avoir péché de toute façon. La seule façon d'avoir l'opportunité d'être proche de Dieu c'est de s'humilier et de dire : « Je suis un pécheur, je le reconnais, mais j'accepte l'autorité de Dieu sur moi, j'accepte donc l'adoption de mon père ». (Maurice, Église pentecôtiste Gamma)

Accepter l'autorité de Dieu, pour les interviewés, veut dire d'abord s'humilier devant lui et renoncer à l'orgueil, manifestation première de l'emprise de Satan sur l'être humain, ainsi qu'à tout désir d'autodétermination, et se soumettre entièrement à sa volonté :

Tout l'être entier doit être soumis à Dieu. Il doit renoncer à accomplir sa propre volonté qui est la volonté de la chair et se soumettre à Dieu. Nous ne pouvons pas prétendre au salut si nous ne sommes pas entièrement soumis à Dieu. (Pasteur Roy, Église baptiste Delta)

⁵⁷ De façon générale, nous reproduisons les propos des interviewés tels quels, mais parfois nous ajoutons des mots entre crochets, surtout dans les phrases négatives, car la plupart des interviewés n'emploient pas le « ne », ce qui rend les phrases un peu confuses. Nous écrivons en italique les mots où l'interviewé a mis l'emphase.

Cela veut dire ensuite suivre le mode de vie qu'il attend des êtres humains et qui est décrit dans la Bible, vue par les interviewés comme le texte à travers lequel Dieu a transmis aux hommes sa loi. Suivre cette voie permettrait aux hommes, selon les interviewés, d'atteindre le salut malgré leur souillure originelle ; en même temps, ils deviendraient les soldats de Dieu dans la bataille entre les forces du bien et celles du mal et contribueraient à rétablir son royaume sur la Terre. Par contre, ceux qui n'accepteraient pas de se soumettre à Dieu et d'obéir à sa loi seraient punis par lui à la fois sur la Terre, où ils subiraient des préjudices divers et ne pourraient pas connaître le vrai bonheur, et après la mort, puisqu'ils seraient voués à la damnation, autrement dit, condamnés à l'enfer.

Ces représentations mettent en évidence le caractère essentiellement manichéen de la doctrine partagée par les interviewés, c'est-à-dire selon laquelle le bien et le mal sont considérés « deux principes fondamentaux et antagoniques » qui règnent sur le monde (*Le petit Robert*, 1991 : 1145). En fonction de ce dualisme manichéen, les interviewés perçoivent l'humanité divisée en deux camps : ceux ayant choisi de se soumettre à Dieu — dont eux-mêmes font partie — et le reste des hommes qui seraient sous l'emprise de Satan. De même, l'idée d'une nature humaine d'origine divine mais corrompue, courante dans les doctrines manichéennes, les conduit à élaborer des représentations bidimensionnelles des êtres humains où le côté négatif l'emporte généralement sur le côté positif.

Le fait de se considérer comme positionnés du côté du bien, par ailleurs, ne conduit pas les interviewés à entretenir une représentation entièrement positive d'eux-mêmes, mais une représentation clivée qui reproduit d'une certaine façon la dynamique qu'ils attribuent à l'univers. Selon eux, même s'ils ont bénéficié de la grâce de Dieu et de ce fait ils sont « nés de nouveau », leur esprit doit lutter en permanence contre leur nature qui demeure encline au mal et les rend susceptibles de pécher ; ils doivent faire un effort constant, soulignent-ils, pour ne pas basculer du côté des ténèbres. À son tour, la représentation de leurs enfants est aussi bidimensionnelle : d'un côté ils les voient comme les continuateurs de leur foi et de leur mode de vie, voire comme les futurs soldats de Dieu ; de l'autre côté, ils les perçoivent comme des êtres enclins au mal puisqu'en tant qu'humains ils auraient aussi une nature corrompue⁵⁸. La tension qui résulte de cette représentation contradictoire rappelle aussi leur représentation de l'univers, qui semble influencer toute leur vision du monde.

⁵⁸ Leurs représentations spécifiques de la nature de l'enfant seront analysées dans le chapitre 6, au moment d'analyser la façon dont ils interprètent les versets bibliques sur le châtiment corporel.

Leurs représentations du bien et du mal sont ainsi étroitement associées à leur vision dualiste du monde : la notion de « bien » ramène à la soumission à Dieu et à l'obéissance à la loi divine ; le « mal », à tout ce qui est contraire à la loi divine ou susceptible de la subvertir. En ce sens, bien qu'il y ait un très large éventail d'éléments désignés par les interviewés comme se rattachant au mal, ils renvoient fréquemment à deux dimensions qui sont, pour eux, intrinsèquement liées : le désir d'autodétermination de l'être humain et sa recherche du plaisir. Le désir d'autodétermination est perçu par les interviewés comme un sentiment particulièrement négatif car opposé au principe de soumission à Dieu ; résultat de l'orgueil insufflé par Satan, il pousserait l'homme à se rebeller contre Dieu et contre sa loi. En outre, il se voit apparenté au monde charnel, la volonté de l'homme étant avant tout « la volonté de la chair », soit le désir de satisfaire les sens. Le charnel, à son tour, est associé au corps en tant que siège de la satisfaction et du plaisir, celui-ci étant vu comme une jouissance égoïste et comme un piège, puisque c'est à travers le plaisir que l'homme serait tenté par Satan. C'est ainsi que le plaisir est très souvent associé au mal dans le discours des interviewés :

La Bible fait une distinction entre le bien et le mal. Alors le mal va être tout ce qui devient le plaisir. Tout ce qui va avoir comme objectif de vous satisfaire comme être humain au détriment des autres, va être le mal. C'est une définition que je pourrais vous donner. (Maurice, Église pentecôtiste Gamma)

Bien que tout plaisir soit associé, en principe, au mal et au péché, c'est fondamentalement le plaisir sexuel qui y est associé par les interviewés, puisque sa recherche inciterait les humains à transgresser les interdits établis par la loi divine. Par conséquent, toute pratique sexuelle qui ait lieu en dehors du mariage traditionnel — orienté à la reproduction et non pas à l'obtention du plaisir — est perçue par eux comme une transgression grave de la loi divine et comme une manifestation du mal. De là l'importance démesurée qu'ils accordent à l'abstinence sexuelle chez les jeunes de leurs congrégations et leur intolérance face à l'adultère et aux pratiques homosexuelles et leur lutte contre la pornographie. Cet encadrement de la sexualité, par ailleurs, est typique des doctrines à caractère manichéen qui associent tout ce qui a trait au corps, dont la sexualité, à l'idée de corruption et au mal et l'ascétisme à l'idée de pureté et au bien, ne tolérant par conséquent la sexualité que dans le but de la reproduction, indispensable à la survie de l'espèce.

Nous avons observé chez les interviewés une tendance accrue à dichotomiser les objets en bons et mauvais qui semble découler de leur vision dualiste du monde, tout comme

une tendance marquée à la polarisation, en particulier de ce qui est perçu comme négatif. De façon générale, nous avons constaté un déséquilibre dans leur vision du monde, le côté associé au mal étant prépondérant : même ce qui est placé du côté du bien fait l'objet de représentations ayant un côté négatif ou au moins menaçant, y compris Dieu, censé pourtant incarner la bonté. La représentation que les interviewés en ont — bidimensionnelle aussi — est plutôt négative, comme nous verrons dans la sous section suivante.

La représentation de Dieu

Figure imposante pour eux, Dieu est décrit par les interviewés sous les traits d'un père tout-puissant : le « père céleste ». Ils le décrivent à la fois comme un père aimant, dispensateur de la grâce et du pardon, et comme un père exigeant et colérique qui châtie ses enfants au moindre écart à sa loi. Afin de faire coexister ces caractéristiques contradictoires, ils ont recours à la notion de justice : Dieu châtierait celui qui viole sa loi non pas par manque d'amour, mais parce qu'il serait juste ; il doit corriger celui qui a fauté parce qu'il le mérite, mais aussi pour être équitable par rapport à ceux qui ont suivi sa loi :

Il n'est pas possible d'envisager que Dieu ne punisse pas s'il est juste, parce que si Dieu ne punit pas le péché, l'erreur, la faute, alors il n'est pas juste. Parce qu'il ne peut pas accorder la bénédiction à celui qui va dans ses voies sans infliger la correction à celui qui ne marche pas dans ses voies. (Patrick, Église évangélique Bêta)

Ils soulignent que c'est le péché que Dieu haït et non pas celui qui a fauté qu'il continue d'aimer puisqu'il demeure son fils. S'il discipline ses enfants c'est pour leur bien, afin de les ramener du côté du bien quand ils s'en éloignent, notamment lorsqu'ils succombent au désir d'être autonomes :

C'est un Dieu de la justice et de l'amour. Mais l'un ne va pas sans l'autre. Ce n'est pas qu'un Dieu d'amour, il discipline aussi, parce que la vocation de l'homme c'est de vouloir être autonome. La discipline a le rôle d'instruire et de permettre à quelqu'un de savoir s'il est ou pas dans la bonne direction. (Joseph, Église baptiste Delta)

Dans leur représentation de l'amour divin, l'amour et l'exercice de la justice — qui pour les interviewés revient strictement à l'idée d'exercer une action punitive — sont intrinsèquement liés : Dieu châtierait les humains justement parce qu'il les aime, le châtiment étant la preuve de son attachement à sa progéniture. L'amour de Dieu est donc perçu comme un

amour punitif, puisqu'il s'exprime à travers le châtement et n'empêche pas Dieu de vouer à la damnation ceux parmi ses enfants qui refusent de se soumettre à lui et à sa loi.

Si l'idée de l'amour de Dieu pour les hommes revient en permanence dans les propos des interviewés, quand ils parlent de leur rapport avec Dieu, ils en parlent seulement en termes de respect, de crainte et de soumission. Aucun d'entre eux n'a évoqué un sentiment d'amour de leur part envers Dieu lors des entretiens, même pas de loin, tandis qu'ils parlaient abondamment de la « crainte de Dieu », du « respect de Dieu » et de leur devoir de soumission envers lui. À ce sujet, plusieurs interviewés ont souligné toutefois qu'il ne fallait pas confondre la crainte et la peur de Dieu, bien qu'ils aient eu du mal à expliquer la différence, rapprochant la notion de crainte de celle de respect. À l'inverse, quand ils voulaient définir le respect, ils évoquaient la crainte suscitée par la toute-puissance de Dieu et par son pouvoir punitif, conférant au terme respect une connotation un peu éloignée de celle donnée par le dictionnaire. En effet, selon *Le petit Robert*, le respect se définit comme « un sentiment qui porte à accorder à quelqu'un une considération admirative, en raison de la valeur qu'on lui reconnaît » (1991 : 1687). Il ne s'agit pas pour eux, selon notre observation, d'une déférence accordée en vertu de leur adoration ou de leur admiration de la figure divine, mais plutôt d'un sentiment associé à leur crainte de celle-ci, comme l'extrait suivant illustre bien :

Quand on dit « craindre Dieu » c'est comme le synonyme d'un respect pour Dieu. C'est pas une notion de peur, c'est la notion d'être conscient que Dieu déteste le péché, qu'il punit le péché, puis Dieu il est tout-puissant, il est souverain sur toutes les choses. On n'a plus affaire au tout petit Jésus dans la crèche, là ! C'est dans ce sens qu'il faut craindre Dieu. (Lydie, Église baptiste Delta)

Ainsi les interviewés se représentent Dieu trop imposant pour oser l'aimer, trop intimidant en raison de sa capacité à les punir, car dans leur représentation bidimensionnelle de Dieu, le côté exigeant et punitif l'emporte sur le côté aimant et protecteur : c'est davantage la représentation du dieu coléreux et punitif véhiculée par l'Ancien testament qui s'impose à eux que celle d'un dieu miséricordieux que certains courants chrétiens ont élaborée. De même, leur rapport avec Dieu est un rapport de domination/soumission propre au judaïsme ancien dans lequel l'être humain est renvoyé à une condition où se confondent l'infériorité et la minorité : l'homme est perçu comme un enfant qui est à la merci d'un Dieu tout-puissant qui exige un tribut démesuré, une soumission totale qui inclut l'humiliation de soi. La représentation qui en résulte est plutôt celle d'un rapport entre maître et esclave que celle d'un rapport entre un père et un fils. Cette façon de se représenter les rapports entre Dieu et l'être

humain est transposée ensuite aux rapports entre humains, vus comme devant fonctionner à partir de rôles de domination et de soumission établis en vertu d'un ordre social vertical que selon eux a été institué par Dieu. Elle sert aussi de modèle pour orienter leurs rapports avec leurs enfants : ils perçoivent le fait d'exiger leur soumission et de les châtier afin de l'obtenir comme inhérents au rôle du père, qui à la fois aimant et colérique, montre son amour à ses enfants en les disciplinant. Voyons maintenant comment la transposition de leur représentation du rapport entre Dieu et les hommes influence leur vision de l'ordre social.

L'ordre social supposé institué par Dieu

Pour les interviewés, celui qui accepte l'autorité de Dieu doit obéir à ses commandements, puisque l'observance de la loi divine est la preuve de sa soumission à Dieu. Or, il s'agirait d'une tâche difficile pour l'être humain compte tenu de sa nature encline au mal, soulignent-ils ; pour pallier cette faiblesse, Dieu aurait créé des institutions destinées à servir de contenance à ses mauvais penchants et à le maintenir dans la bonne voie : la famille, l'Église et l'État. Ces institutions constituent une hiérarchie à laquelle tous les humains devraient se soumettre, affirment-ils, car ne pas le faire revient à se rebeller contre la volonté de Dieu. Dans les cas où il y aurait contradiction entre ses différents paliers, ils devraient prendre en compte l'ordre de hiérarchie pour décider lequel obéir, se rappelant que c'est Dieu qui chapeaute cet ordre institutionnel ; de ce fait, si les représentants d'une de ces institutions contredisaient la loi divine, ils auraient le droit de les désobéir, comme l'explique Paul :

À cause de la nature pécheresse de l'homme, Dieu a établi une structure d'autorité en trois niveaux : il y a la famille, il y a l'Église, puis il y a l'État, dans cet ordre. Quand on va parler de l'État, il y a des lois, il y a des ordonnances, puis il faut être soumis à ça, parce que si on se rebelle contre l'autorité, on se rebelle contre Dieu. C'est la même chose si on se rebelle contre la famille, parce que c'est un principe de Dieu, c'est Dieu qui a institué ça. Mais comme je disais tantôt, il faut que ce soit en accord avec la Parole de Dieu. Même l'Église : si l'Église m'apportait quelque chose qui n'est pas en accord avec la Parole de Dieu, je mettrais Dieu avant et j'aurai le droit de la désobéir. (Paul, Église pentecôtiste Gamma)

Le même modèle vertical d'autorité doit régner, selon les interviewés, à chaque échelon de l'ordre social, les rôles des individus devant être établis en termes de subordination des uns aux autres. Qui plus est, la société entière est censée fonctionner de cette façon, les rapports de domination et de subordination devant correspondre à la position sociale occupée par chacun qui doit se conformer à la place qui lui revient dans cette hiérarchie et respecter

l'autorité de ceux qui sont au-dessus de lui. L'extrait suivant illustre de façon saisissante cette notion de hiérarchie à laquelle chacun doit se plier :

C'est un ordre de Dieu qu'on doit respecter... de dire : « Bon, toute notre vie, on va avoir ça : des supérieurs. » ; dans le sens [qu'ils sont supérieurs] au niveau de leur position. On est obligé d'accepter qu'on est inférieur. Bon ! L'acceptation des contraintes ! Mais, même s'il y a des contraintes, on va trouver sa place dans la société, et dans le cadre familial, si on a appris à respecter ses supérieurs. (Élisabeth, Église évangélique Alpha)

Dans le même esprit que ce qu'Élisabeth décrit, les interviewés expliquent que la famille, premier palier de l'ordre institutionnel institué par Dieu, est une structure où chaque membre est censé « occuper la place qui lui correspond » (Pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha), l'échelon plus haut revenant à l'homme, qui doit détenir l'autorité absolue sur sa femme et sur ses enfants. Cependant, ils soulignent que l'homme ne doit pas en abuser, mais s'en servir pour s'acquitter de son devoir envers Dieu. Ce devoir consiste à être le « garant du respect » de la loi divine au sein du foyer, ce qui veut dire qu'il a l'obligation de veiller à ce que les préceptes bibliques y soient observés et d'inculquer la foi et les valeurs chrétiennes à ses enfants. La femme, à son tour, est tenue d'appuyer son époux dans cette tâche et, par conséquent, l'homme lui déléguerait une partie de son autorité pour qu'elle l'use auprès des enfants en son absence. Le soutien de celle-ci, d'ailleurs, serait indispensable puisqu'elle serait plus apte à veiller sur les enfants. Enfin, l'échelon plus bas de la hiérarchie familiale correspondrait à l'enfant, censé se soumettre entièrement à l'autorité parentale.

Alors que les interviewés soulignent le caractère sacré et immuable de cette hiérarchisation, certains de leurs propos mettent en évidence un inconfort lié à la notion d'inégalité entre les sexes inhérente à ce modèle familial, inégalité qui s'avère problématique pour eux vraisemblablement en raison de leur double bagage idéologique dont nous avons discuté dans le chapitre précédent et qui fait en sorte qu'ils n'arrivent pas à faire fi de certaines valeurs associées à la Révolution tranquille, dont l'idée de l'égalité entre homme et femme, l'une des valeurs les plus importantes de cette révolution. Nous avons décrit auparavant comment au cours d'un enseignement doctrinal plusieurs femmes ont contesté le principe de la soumission totale de la femme envers son époux ; lors des entretiens, ce sont plutôt les hommes qui ont fait des efforts pour adoucir le caractère discriminatoire du principe biblique de la soumission de la femme. Une ambivalence est perceptible dans la manière dont ils tentent d'expliquer que le principe de la supériorité de l'homme sur la femme ne doit pas être interprété comme une dévalorisation de cette dernière, puisqu'elle ne lui est pas

inférieure en termes qualitatifs, seulement en termes formels, car sa place est située au-dessous de celle de l'homme dans l'ordre institué par Dieu. Il s'agirait, selon cette explication, d'une simple distribution de rôles où le leadership au sein de la famille revient à l'homme, ou plutôt, d'après le pasteur Bouchard (Église pentecôtiste Gamma), d'une question de « juridictions différentes », la tâche confiée par Dieu à l'homme étant de diriger la famille et celle confiée à la femme de soutenir son époux. Un souci apparaît aussi chez les hommes de montrer qu'ils n'abusent pas de leur autorité auprès de leurs épouses ; par exemple, lors des entretiens, certains d'entre eux ont tenté de justifier le fait de monopoliser l'entretien en arguant que ce n'était pas par autoritarisme, mais parce qu'ils étaient plus bavards qu'elles.

Si la notion d'inégalité sexuelle semble poser problème aux interviewés, il n'en est pas de même en ce qui concerne le principe des rapports inégaux entre parents et enfants ou celle de la domination absolue du père sur sa progéniture. À ce sujet, les interviewés n'éprouvent pas d'ambivalence pour exprimer leurs représentations : même si la responsabilité d'éduquer les enfants revient aux deux parents, en tant que chef de la famille c'est le père qui en est le principal responsable, son autorité sur eux devant par conséquent primer sur celle de sa femme ou de toute autre personne. L'autorité paternelle, en outre, se voit élargie par le fait qu'elle est censée être employée comme une fin en soi, puisqu'elle doit servir, avant tout, à induire l'obéissance chez l'enfant et le respect du principe d'autorité.

En effet, d'après les interviewés, la principale tâche des parents chrétiens est d'éduquer l'enfant dans l'obéissance à Dieu et à l'ordre social qu'il a institué ; son éducation par conséquent ne devrait pas viser à accroître son autonomie, mais à obtenir sa soumission à l'autorité parentale afin de favoriser plus tard l'obéissance aux autres figures en autorité et surtout à Dieu, comme souligne Maurice qui résume d'une façon claire la représentation que les interviewés partagent quant à leur obligation en tant que parents :

Alors la base de toute l'éducation, de toute la philosophie d'enseignement chrétien, c'est d'aider les enfants à respecter l'autorité. Comme parents, on a la responsabilité d'utiliser l'autorité que Dieu nous a donné pour élever nos enfants. Autorité veut dire qu'on doit leur montrer à obéir et à respecter les parents pour que, à l'âge adulte, ils puissent respecter les autorités, mais encore plus important, respecter Dieu. Parce qu'un parent qui ne montrerait pas le respect de l'autorité à ses enfants risque fort qu'ils se détournent des voies de Dieu. Pour nous, ce serait dramatique. (Maurice, Église pentecôtiste Gamma)

D'après les interviewés, apprendre à l'enfant à respecter l'autorité est essentiel non seulement pour qu'il puisse vivre dans la loi de Dieu et atteindre le salut, mais aussi d'un point de vue pragmatique, puisque cela favoriserait à l'âge adulte son insertion adéquate dans la société, tant sur le plan du travail comme sur le plan familial ; un mauvais apprentissage, par contre — par exemple un apprentissage tardif —, le rendrait un adulte socialement dysfonctionnel, explique Kathy, une des plus jeunes mères de notre échantillon :

S'ils n'apprennent pas à obéir et bien, ils ne vont pas apprendre à respecter les autorités : l'homme au travail [les patrons] ; son mari, la femme. Pour moi, ça affecte tous les niveaux de la vie de l'enfant. L'obéissance, c'est très, très, très important pour qu'ils puissent s'épanouir. C'est la réalité de la vie, et plus jeune l'enfant apprend à obéir, mieux il va s'en sortir. Plus vieux il apprend, plus dysfonctionnel il va être au niveau personnel et social. (Kathy, Église pentecôtiste Gamma)

Les propos de Kathy permettent d'apprécier l'importance accordée par les interviewés au fait que leurs enfants apprennent à se conformer à l'ordre social vertical qu'ils considèrent institué par Dieu, l'épanouissement n'étant possible, selon eux, que si l'on accepte sa condition d'inférieur et que l'on témoigne du respect à ses supérieurs, par exemple, l'homme à son patron, la femme à son époux et les enfants à tous les adultes en autorité. De même, ces propos illustrent comment pour les interviewés la notion de respect est indissociable non seulement de la notion de crainte, mais aussi de celle d'obéissance.

La représentation des interviewés de ce qu'est le « respect de l'autorité », étroitement liée à leur vision hiérarchisée de l'ordre social, comporte ainsi plusieurs dimensions. En premier, l'idée que le respect doit être conféré en fonction de la place occupée par les individus dans l'échelle sociale, ceux qui occupent des postes de commandement, considérés par eux comme supérieurs, étant tributaires du respect des subordonnés, vus comme inférieurs. Ensuite, une signification du mot respect qu'inclut la notion de crainte suscitée par le pouvoir punitif de celui qui est en position de supériorité chez l'individu considéré inférieur, et l'idée de l'obéissance de ce dernier comme résultat de cette crainte. Enfin, une conduite de soumission à travers laquelle l'individu supposé inférieur montre à celui vu comme supérieur qu'il est conscient de son pouvoir sur lui, qu'il accepte son statut d'infériorité face à lui et qu'il est par conséquent disposé à se plier à son autorité.

Compte tenu de cette représentation, quand les interviewés parlent d'inculquer le respect de l'autorité à l'enfant, cela veut dire, pour eux, d'induire chez l'enfant une conduite de soumission à travers un conditionnement coercitif basé notamment sur la crainte de rece-

voir une punition, comme nous pouvons apprécier dans les propos de Joseph lorsqu'il parle de l'importance de commencer à administrer des châtiments corporels aux enfants le plus tôt possible :

Ce que j'ai compris, là, ce que j'ai vu, c'est que plus on commence jeune [le châtiment corporel], moins ça dure longtemps, l'apprentissage du respect. Parce que les enfants apprennent très jeunes à craindre les parents, et quand je parle de craindre, je ne parle pas d'avoir peur, mais de savoir qu'ils doivent obéir. (Joseph, Église baptiste Delta)

De même, quand les interviewés évoquent l'image du père comme le « garant du respect » au sein de la famille, cette représentation comporte une dimension de potentiel d'intimidation du père similaire à celui qu'ils attribuent à Dieu ; comme ce dernier, le père est appelé à susciter la crainte chez ses enfants en vertu de son pouvoir de châtier.

Le père dans le rôle de Dieu

Pour les interviewés, c'est en apprenant à obéir aux personnes en position d'autorité que l'enfant apprend à obéir à Dieu, en particulier en obéissant à ses parents, qui sont perçus par l'enfant, selon eux, comme les représentants de Dieu sur la Terre ; en lui faisant accepter leur autorité ils favoriseraient qu'il accepte plus tard de se soumettre à l'autorité de Dieu. La contrainte exercée auprès de l'enfant pour qu'il se soumette à l'autorité est fortement encouragée par cette représentation qui joue un rôle important dans la vision de soi de l'interviewé :

Je pense qu'on est l'extension de Dieu pour eux, en tout cas dans le monde chrétien ; certainement, moi je croirais que pour mes enfants, moi je suis Dieu pour eux. (David, Église pentecôtiste Gamma)

Il ressort aussi des propos des interviewés que les parents sont censés jouer le rôle de Dieu auprès de leurs enfants en essayant de ressembler le plus possible au père céleste. Agir en tant que Dieu nécessiterait un grand doigté, soulignent-ils, puisqu'il faudrait montrer à l'enfant les différents aspects de la divinité, cherchant un équilibre entre ces aspects. Or, à différence de Dieu, les parents seraient imparfaits et risqueraient de donner à l'enfant une image erronée de Dieu, en particulier s'ils penchent trop du côté miséricordieux de la balance : l'image de Dieu transmise à l'enfant pourrait s'avérer dévalorisante. Cette crainte de se montrer trop peu sévère a été exprimée par nombre d'interviewés ; il est intéressant de noter que la crainte inverse, soit de se montrer trop sévère, a été très peu évoquée. Ce constat ren-

force les dimensions jugées essentielles dans leur représentation du monde et qui sont associées à l'autorité et à son corollaire, l'obéissance. Les pasteurs des congrégations à l'étude, comme plusieurs interviewés d'ailleurs, dénoncent, en ce sens, les pères qui sont, selon leurs termes : « bonbons », « immatures », « Peter Pan », « adolescents ». Plutôt, ce sont les pères qui « comme Dieu », « haïssent le péché » et entretiennent une « juste colère lorsque la loi est brisée » (pasteur Tremblay, Église évangélique Bêta) qui sont valorisés.

Pour les hommes interviewés, il est clair qu'ils sont eux-mêmes appelés à incarner devant leurs enfants la divinité telle qu'ils la perçoivent. Cela est exprimé de la façon suivante : ils doivent se montrer aimants, mais justes envers leurs enfants et les châtier quand ils le méritent, comme ils sont eux-mêmes châtiés par Dieu quand ils s'écartent de sa loi. Les interviewés ajoutent, en outre, que tout comme le châtiment de Dieu est une preuve de son amour envers les hommes, pour le père, corriger son enfant en est aussi une, car la correction viserait à assurer le bien-être de l'enfant ; s'abstenir de le faire reviendrait donc à le haïr, comme rappelle un des interviewés en citant le Proverbe 13 : 24 :

« Celui qui ménage sa verge haït son fils, mais celui qui l'aime cherche à le corriger. » Ça, c'est le point de vue biblique, dans le sens où nous, chrétiens, nous disons que Dieu ne nous corrige pas parce qu'il veut être méchant avec nous, mais pour nous rendre meilleurs. Dieu n'aime pas punir, mais Dieu accepte qu'il arrive un certain nombre de choses dans notre vie, oui, éventuellement il nous envoie des épreuves pour nous faire réfléchir. De la même façon, il arrive que les enfants désobéissent et nous devons les corriger par amour parce que, ne pas les corriger, ce n'est pas leur rendre service, c'est leur faire du mal. (Patrick, Église évangélique Bêta)

Bien que les deux parents soient tenus comme responsables d'incarner l'autorité de Dieu auprès de l'enfant et de le corriger, d'après les interviewés, c'est surtout au père que s'adresse cette recommandation puisqu'il est le chef de la famille ; il sera donc le principal responsable devant Dieu si l'enfant se détourne de la foi. Non seulement il aura compromis le salut de son enfant, mais sera lui-même fautif d'avoir manqué à son rôle de père :

La Bible est claire là-dessus, parce que le père est le représentant de Dieu, ici. [...] Le père a une responsabilité envers Dieu par rapport à comment on éduque les enfants et il est la personne à laquelle Dieu demande des comptes si l'enfant se détourne [de la foi], parce que c'est lui qui est à la tête. Il a mis la mère comme aide, mais c'est pas le même... En d'autres mots, j'ai le droit d'exercer l'autorité sur mon enfant, mais je dois le corriger avec amour. (Rex, Église baptiste Delta)

Le châtiment de l'enfant est aussi perçu par les hommes interviewés comme une reconnaissance de la paternité : par l'entremise du châtiment, Dieu montrerait à l'homme qu'il a un

père qui veille sur lui ; l'homme agirait dans le même sens avec son enfant en le corrigeant, comme souligne Normand en citant un autre passage de la Bible :

Il dit : « [...] Quel est le fils que le père ne corrige pas ? » « Si vous êtes exempts de la correction à laquelle tous prennent part, vous êtes des bâtards, non des fils » [...] et un enfant qui n'a pas affaire à la correction, il est laissé à lui-même, comme s'il n'avait pas de père. (Normand, Église évangélique Alpha)

La compétence de corriger l'enfant est en somme, pour les interviewés, un droit octroyé par Dieu aux parents et surtout au père en vertu d'une délégation de son propre pouvoir de corriger l'être humain. Il s'agit aussi d'une obligation, puisque la responsabilité parentale est de garantir la soumission de l'enfant à Dieu et à sa loi. De ce fait, le parent ne peut s'en servir qu'aux fins prévues par Dieu, principalement pour asseoir l'autorité paternelle et par son entremise l'autorité de Dieu et pour punir les écarts de l'enfant à la loi divine. Le châtement corporel représente enfin presque paradoxalement pour les hommes interviewés un acte à travers lequel ils montrent à l'enfant qu'il a un père qui l'aime et qui veille sur lui.

Le droit de punir l'enfant est ainsi légitimé par les interviewés en vertu de leur observance de ce qui est pour eux la loi divine. Le châtement corporel est perçu par eux, dans ce contexte, comme un outil destiné à induire la soumission des enfants et garantir à la fois leur salut et leur bonheur en vie, mais aussi, à long terme, la reproduction de l'ordre social institué par Dieu puisqu'en grandissant, ces derniers élèveraient aussi leur progéniture dans le respect de la loi divine, contribuant à établir une société guidée par ce qu'ils désignent comme les « valeurs chrétiennes », soit, par des valeurs protestantes conservatrices. Cette vision apparaît certes idéalisée, mais constitue un élément important dans le discours des interviewés. Toutefois, le monde idéalisé qu'ils espèrent construire est fortement compromis, selon eux, parce que la société attire leurs enfants vers un mode de vie contraire à leurs valeurs. Protéger leurs enfants des tentations proposées par la société constitue par conséquent une préoccupation constante pour eux, en particulier parce qu'ils perçoivent certaines initiatives de l'État comme des stratégies destinées à détourner leurs enfants de la foi et du mode de vie chrétien, comme nous verrons dans la section suivante.

La représentation de la société

Dans les pages précédentes nous avons présenté, suivant notre modèle, comment le droit de châtier l'enfant est légitimé par les membres des congrégations à l'étude en fonction de leur représentation d'un ordre divin hiérarchisé et vu comme fondamentalement bon. Or, pour

que cette légitimation du droit à la punition prenne entièrement sens, il faut aussi prendre en compte leur représentation de la confrontation entre cet ordre social idéalisé et le « monde des autres » qui est vu comme étant fondamentalement mauvais. En effet, ce qui rend davantage nécessaire le châtement corporel pour les interviewés est leur certitude que le monde social partagé avec les non chrétiens est corrompu par les forces du mal. De ce fait, ce monde constitue une menace pour leurs enfants qu'ils tentent de garder du « bon côté » par divers moyens, notamment en exerçant des pressions sur eux pour qu'ils se conforment à leur foi et à leur mode de vie. Cette dimension s'avère fondamentale en ce qui concerne le recours au châtement corporel : plus la représentation du « monde des autres » sera négative, plus fortes seront les pressions exercées sur les enfants pour qu'ils s'en éloignent ; aussi, plus négative sera la représentation de la société et en particulier de l'État, plus les individus seront enclins à transgresser la loi, comme nous montrerons dans les chapitres suivants.

Nous avons fait noter dans la description des congrégations à l'étude que les quatre entretiennent une représentation négative de la société québécoise, mais nous avons isolé des différences individuelles et groupales qui seront abordées plus loin. Dans les pages suivantes, nous décrivons les composantes centrales de cette représentation.

L'emprise de Satan sur la société

Selon les interviewés, la loi divine, qui devrait régir tous les êtres humains, n'est respectée que par une poignée d'individus ayant choisi de « marcher avec Dieu » ; la plupart des hommes, guidés par leur nature pécheresse, refuseraient de se soumettre à Dieu et seraient sous l'influence des forces du mal. Par conséquent, le mal serait en train de se répandre dans le monde : plus les humains s'éloigneraient de Dieu, plus le monde serait plongé dans un chaos pouvant s'apparenter aux ténèbres. D'après les interviewés, la Bible explique que cela est le préambule à l'affrontement final entre les forces du bien et celles du mal : l'humanité s'écartera de la voie de Dieu et marchera dans les voies de Satan ; seuls les quelques élus de Dieu opposeront résistance au mal et ce seront eux qui seront sauvés, tandis que les autres seront anéantis par Dieu. Suivant cette logique, les interviewés ne sont pas surpris qu'un peu partout dans le monde les gens aient opté, dans les années récentes, pour vivre de plus en plus en dehors de la loi de Dieu, surtout parce, selon eux, les gens ne sont pas en mesure de percevoir la corruption du monde ; seuls ceux qui ont été instruits par la Bible percevraient l'emprise de Satan sur le monde, comme souligne Paul :

L'ennemi, le diable, il a pris possession de la planète, puis son rôle, c'est de détruire, d'égorger et de dérober ; c'est ça qu'il veut faire. Ça ne se voit pas, le mal, mais ceux qui marchent avec Dieu peuvent le voir. Tous ceux qui sont en Jésus-Christ, ils vont aller avec le bien, avec la Parole de Dieu et les autres vont suivre le mal, ils vont suivre le malin. (Paul, Église pentecôtiste Gamma)

Les interviewés soulignent que bien que toutes les sociétés contemporaines suivent la même pente, la société québécoise se trouve parmi celles qui sont les plus pénétrées par l'influence du mal puisqu'elle s'est distancée des valeurs chrétiennes sur lesquelles elle était fondée en réaction à la longue emprise de l'Église catholique sur la population. En ce sens, même s'ils considèrent que l'Église catholique a commis dans le passé des abus envers la population, ils sont convaincus que les fondements chrétiens de la société québécoise étaient corrects et qu'ils auraient dû être gardés, au lieu de quoi « l'on a jeté le bébé avec l'eau du bain » (pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha). L'abandon des valeurs chrétiennes aurait brouillé les notions traditionnelles du bien et du mal, qui auraient été substituées par le « relativisme » qui est, selon les interviewés, une philosophie qui prône que tout est permis à l'homme puisque le mal n'existe pas ; il ne s'agirait que d'une notion inventée par la religion. Influencée par cette philosophie, la société québécoise serait devenue une société sans repères qui tolérerait des pratiques interdites autrefois car contraires à la loi de Dieu :

Des choses inadmissibles il y a quelques années, aujourd'hui, font partie du « normal ». On a normalisé l'anormal, on a... Là, on est rendu à toutes sortes de choses, ça va de plus en plus loin : les escortes, la prostitution, l'échangisme, le mariage gai ! C'est rendu... on a admis tout ça dans la société. C'est quoi la prochaine étape ? (Rachel, Église baptiste Delta)

Les représentations qui se dégagent des propos des interviewés concernant la société québécoise sont à l'opposé de ce qu'ils considèrent que doit être une société régie en conformité avec la loi divine, notamment en ce qui concerne les mœurs sexuelles. En ce sens, ils perçoivent la tolérance de la société en matière de sexualité comme l'une des principales preuves de sa corruption par le mal, puisqu'elle aurait ouvert la voie à une débauche généralisée. Outre que la débauche, le relativisme aurait favorisé le vice, en particulier la consommation de drogues et la criminalité. Ce serait surtout une société ayant perdu ses valeurs fondamentales et dans laquelle même ceux qui voudraient s'accrocher à quelques principes moraux ne s'y retrouveraient plus, tellement l'ordre de Dieu y aurait été subverti.

Une autre manifestation du mal qui est mise en exergue par les interviewés est la perte graduelle du respect de l'autorité — surtout masculine —, qui irait à l'encontre de

l'ordre social préconisé par la Bible. Sur ce volet, ils se représentent la société québécoise comme une société presque anarchique où les notions d'autorité et de respect disparaissent et où les institutions sont détournées des buts que Dieu leur aurait fixé, notamment la famille qui serait de plus en plus sous le contrôle de la femme, l'homme y ayant soit été mis à l'écart ou son autorité y ayant été diminuée, ce qui se traduirait par un fonctionnement anarchique de la famille. Les enfants grandiraient sans apprendre à respecter les autorités et se livreraient, dès l'adolescence, à une débauche similaire à celle qui est attribuée aux adultes et souvent même au crime. Bref, il ressort de leurs descriptions une représentation de désordre social grandissant axé sur les deux principales dimensions de ce qui constitue leur représentation du mal, soit l'exercice d'une sexualité non encadrée par les préceptes bibliques et l'irrespect de l'autorité, qu'ils font découler du désir d'autodétermination de l'être humain. Cette représentation de désordre social est associée par les interviewés, fondamentalement, à ce qu'ils appellent « le rejet de Dieu » qu'ils considèrent en même temps la cause de ce désordre et la manifestation la plus flagrante de l'emprise de Satan sur la société. En effet, leur représentation de la société québécoise est axée sur cette perception qu'il s'agit d'une société qui rejette majoritairement tout ce qui a trait à la religion : non seulement elle aurait écarté la religion de la sphère publique, mais prônerait des valeurs non chrétiennes. Cette représentation de la société va plus loin qu'une simple perception négative puisqu'elle inclut, pour certains interviewés, l'idée d'un complot antichrétien.

Le complot antichrétien

Alors que les représentations présentées plus haut décrivent une société québécoise surtout athée ou agnostique, l'analyse du discours des interviewés a permis de dégager une représentation à la fois plus complexe et plus dérangeante : un bon nombre d'interviewés croient qu'il existe au Québec une sorte de complot orchestré par des « groupes obscurs » qui a comme but de répandre l'incroyance et d'imposer à l'ensemble de la société un mode de vie dépravé et contraire à la loi divine. Ils évoquent souvent dans leurs propos comment ces groupes, qui agissent selon eux sous l'influence des forces du mal, travaillent à créer une société antichrétienne en répandant le relativisme et une idéologie antichrétienne par différentes voies, mais surtout à travers les médias, qui seraient en permanence en train de ridiculiser Dieu et d'attaquer les chrétiens :

Moi, j'ai l'impression que c'est adopté, que c'est un complot, parce que c'est vraiment véhiculé partout : la télévision, les journaux, c'est la moquerie de Dieu, du Christ, de tous ceux qui croient en lui, partout tu peux le voir et il n'y a personne qui s'insurge contre ça. (Hélène, Église évangélique Bêta)

La représentation des interviewés de ces « groupes obscurs » est parfois un peu confuse, certains interviewés ne pouvant préciser quelle sorte d'individus en feraient partie, bien qu'ils soient fermement convaincus de leurs intentions malveillantes. Pour d'autres cependant cette représentation est plus claire : il s'agirait de groupes formés par des intellectuels, par des journalistes et par des individus qui œuvrent à des causes que les interviewés considèrent antichrétiennes. Les groupes féministes et ceux qui défendent les droits des homosexuels sont pointés du doigt, mais souvent y sont inclus « tous ceux qui veulent transformer le Québec en une société émancipée » (Élise, Église évangélique Alpha), la notion de « société émancipée » étant apparentée par les interviewés à celle d'une société émancipée principalement de la religion et des valeurs chrétiennes.

Si les interviewés ont un peu de mal à donner corps aux « groupes obscurs », ils éprouvent aussi une certaine difficulté à préciser si ce complot antichrétien est ou non une entreprise volontaire. À certains moments, ils en parlent comme s'il s'agissait d'un complot tout à fait volontaire, bien que la plupart du temps ils suggèrent le contraire : les individus faisant partie de ces groupes ne seraient pas conscients d'être sous l'influence des forces du mal qui agiraient par leur entremise. Mais de manière volontaire ou non, d'après les interviewés, ces « groupes obscurs » travaillent sur plusieurs terrains à la fois à promouvoir l'incroyance et un mode de vie non chrétien et ce sont eux qui se cachent derrière les tendances actuelles de la société québécoise : en plus d'influencer la population à travers les médias et autres voies de communication, ils auraient réussi à avoir une influence importante sur la sphère politique et exerceraient des pressions subtiles sur les responsables des institutions gouvernementales afin d'encourager des initiatives allant dans le sens de leur idéologie. Parmi ces pressions figureraient notamment le lobbysme et l'offre d'appui électoral aux candidats en échange de modifications aux lois. Toutefois, aucun des interviewés ne suggère que les dirigeants politiques et autres élus ne feraient partie des « groupes obscurs » ou qu'ils seraient sous l'influence directe des forces du mal ; ils sont toujours décrits comme des individus manipulés :

Je pense que les politiciens sont des marionnettes par rapport à ceux qui mettent les pressions, mais d'où viennent ces pressions ? Je pense que ces pressions viennent des forces obscures qui sont derrière ça, des groupes obscurs.

[...] Je n'ai aucune idée exactement qui ils sont [...], mais ils veulent que les gens se rebellent contre les principes de Dieu. (Richard, Église baptiste Delta)

La représentation du politicien qui émerge de leur discours est celle d'un homme ou d'une femme peu ou non croyant qui est devenu l'instrument à travers lequel l'ordre social institué par Dieu est érodé, principalement la famille qui aurait été détournée de ses buts. En ce sens, le triomphe le plus récent des « groupes obscurs » aurait été d'avoir obtenu que le mariage entre individus du même sexe soit reconnu par la loi⁵⁹.

La représentation chez les interviewés d'un complot pour créer une société antichrétienne est particulièrement révélatrice de leur vision manichéenne du monde ; elle constitue aussi un des aspects essentiels dans leur perception du danger encouru par leurs enfants puisque, selon eux, l'État, influencé par ces « groupes obscurs », viserait à détourner les enfants de la foi parentale pour leur inculquer des valeurs contraires à celles véhiculées par la Bible. Pour ceux qui croient en cette représentation du complot, ils auront tendance à ne pas faire confiance à l'État et à se méfier des initiatives étatiques relatives aux enfants de façon particulièrement marquée, comme nous en discuterons dans la sous-section suivante.

Le détournement des enfants par l'État

Selon les interviewés, grâce à l'acceptation grandissante du discours relativiste dans la sphère politique — et pour ceux qui croient au complot des « groupes obscurs », comme résultat des pressions desdits groupes sur les fonctionnaires gouvernementaux —, l'État aurait multiplié les initiatives visant à diminuer l'autorité parentale auprès des enfants et à accroître son ingérence dans la sphère familiale. Ces initiatives auraient deux objectifs complémentaires : d'abord affaiblir, voire détruire la famille traditionnelle, basée sur l'autorité du père, pour lui substituer un modèle familial où l'autorité du père ne serait pas respectée, modèle substitutif qui ne serait pas légitime en ce qui regarde la loi divine, notamment dans les cas des familles monoparentales et homosexuelles. Le second objectif serait d'élargir le contrôle de l'État sur les enfants afin qu'ils soient éduqués selon des valeurs relativistes. L'affaiblissement de la famille, par ailleurs, favoriserait ce deuxième objectif, arguent-ils.

⁵⁹ Au moment de notre recherche, le mariage homosexuel était l'initiative gouvernementale la plus contestée par les interviewés.

Parmi ces initiatives figurent celles qui encouragent les femmes à travailler hors du foyer et dont le but, selon les interviewés, est de pousser les femmes à délaisser leur rôle de mères pour que ce soit l'État qui prenne les enfants en charge dès leur plus jeune âge, ce qui les détacherait de leurs parents tant sur le plan affectif que sur celui de l'autorité, rendant plus facile de leur inculquer l'idéologie promue par l'État. Sur ce point, c'est la garderie qui est l'initiative la plus dénoncée par tous les interviewés qui voient cette ressource comme un piège de l'État destiné à séparer précocement les enfants de la famille. L'État exercerait des pressions sur les familles pour qu'elles y envoient leurs enfants, par exemple, sur le plan fiscal, pénalisant les familles où les femmes ne travaillent pas hors du foyer. Leur représentation des garderies rappelle, curieusement, la propagande anticommuniste des années 1950 selon laquelle le système éducatif de l'Union soviétique constituait une entreprise destinée à « enlever » les enfants à leurs géniteurs pour qu'ils deviennent la propriété de l'État. D'ailleurs, certains interviewés établissent un parallèle entre le système des garderies au Québec et le communisme, comme Élisabeth l'explique :

C'est comme si on nous enlevait la place qu'on devrait avoir dans la société. [...]. Dans le fond, on devient comme le communisme : à un moment donné, c'est l'État qui prend la charge de la famille, subtilement. (Élisabeth, Église évangélique Alpha)

À cette représentation, s'ajoute une dimension additionnelle qui est reprise par l'ensemble des interviewés : que les parents sont jugés incompetents par l'État pour élever leurs enfants et qu'il prétendrait confier cette tâche à des spécialistes :

Juste ça, le principe des garderies... Ils [ne] diront pas ça, mais c'est de retirer le plus vite possible les enfants de... je dirais, de l'autorité, de l'influence des parents. C'est clairement ça ! Mais, ils [ne] diront pas ça, l'État ! Ça fait que, c'est ça, on envoie le message aux parents que : « vous n'êtes pas capables d'élever vos enfants, vous ne savez pas comment. » (Véronique, Église pentecôtiste Gamma)

Il nous est apparu que les femmes se sentaient particulièrement concernées par le système de garderies, probablement parce qu'elles interprètent cette ressource comme une disqualification de leurs propres compétences, elles dont le rôle primordial est de s'occuper des enfants. Ainsi, ce sont les femmes qui dénonçaient davantage les garderies en tant qu'instruments de l'État pour détacher affectivement les enfants de leurs familles et qui ont le plus souligné les dangers de l'éducation offerte par le système scolaire, bien que tous les interviewés aient décrit l'école comme une institution corruptrice.

En effet, l'école est perçue de façon unanime comme une institution servant à transmettre à l'enfant un message social corrompu, principalement à travers les cours d'éducation sexuelle qui inciteraient les jeunes à avoir des rapports sexuels du fait qu'ils prônent l'utilisation de méthodes contraceptives et qui présenteraient des pratiques interdites par la Bible, telles que les relations homosexuelles, comme correctes :

On a la sexualité par exemple, chacun des professeurs fait un volet dans son cours. Ça doit être beau ce qui sort de là ! On met l'homosexualité au même niveau que n'importe quelle... et l'avortement et ainsi de suite, toutes sortes d'aberrations. On met des choses dans la tête des enfants et on veut ignorer complètement tout ce qui est biblique. (David, Église pentecôtiste Gamma)

En outre, l'école influencerait l'enfant à abandonner la foi en lui offrant une vision du monde où Dieu n'existe pas et l'inciterait à l'autonomie et donc à la désobéissance aux parents, ajoutent-ils. Toutefois, comme pour les élus gouvernementaux, ce ne sont pas les autorités scolaires et encore moins les professeurs qui sont vus par les interviewés comme agissant consciemment à corrompre leurs enfants, d'autant plus que plusieurs interviewés sont des enseignants. Selon eux, l'école a simplement « capitulé » devant les pressions exercées sur l'État pour que certains programmes pédagogiques soient imposés à l'école. Leurs représentations de ces programmes sont, à leur tour, fortement teintées par le dualisme qui caractérise leur vision du monde : ils sont décrits comme intrinsèquement mauvais, car contraires aux enseignements de la Bible et les interviewés affirment qu'ils sont influencés par une pédagogie erronée conçue par des spécialistes qui considèrent qu'il ne faut rien interdire aux enfants et aux adolescents afin de ne pas empêcher leur développement, mais leur permettre d'expérimenter tout ce que la société leur propose. Cette pédagogie, selon eux, va dans le même sens que le relativisme ambiant et de ce fait les enfants sont exposés en permanence à des messages qui les incitent à suivre un mode de vie qui compromet leurs âmes et leur bonheur sur Terre, pouvant même les conduire à la mort :

Puis, ton enfant vient à la maison avec une maladie mortelle, avec toutes sortes de choses qu'il n'aurait jamais dû avoir. Tu vois des jeunes qui ont vécu énormément d'expériences sexuelles dans leur vie, ils arrivent à la vie adulte complètement défaits. (Pierrette, Église pentecôtiste Gamma)

En plus de corrompre le système scolaire, la pénétration de l'idéologie relativiste dans la sphère du pouvoir aurait conduit à l'édiction de lois visant à accroître l'autonomie des jeunes en ce qui a trait à la sexualité. À ce sujet, ce sont l'administration de contraceptifs et le recours à l'avortement sans le consentement des parents qui sont les initiatives plus contes-

tées par les interviewés, car perçues comme contraires à la loi divine ; de surcroît, elles sont considérées des ingérences de l'État qui contribuent à éroder l'autorité parentale.

Il ressort de leurs propos une représentation assez négative des initiatives de l'État relatives à la famille et du système éducatif, vus fondamentalement comme des stratégies qui favorisent la corruption des enfants et des adolescents. Les interviewés soulignent en particulier la volonté de l'État de « s'approprier » les enfants, cette expression étant utilisée fréquemment, comme si l'État avait l'intention délibérée de le faire, oubliant qu'ils ont justifié à d'autres moments les agissements des responsables gouvernementaux comme découlant soit de l'influence du relativisme, soit de leur manipulation par des « groupes obscurs » et non pas d'une volonté expresse en ce sens.

Nous avons décelé derrière cette contradiction une double représentation de l'État. D'une part, les interviewés le perçoivent comme un ensemble de fonctionnaires pouvant avoir des avis divergents, mais surtout assez naïfs et influençables ; il s'agit donc d'une représentation de l'État qui n'est pas particulièrement négative ou menaçante, puisqu'il est perçu davantage comme faible que comme malveillant. D'un autre côté, ils le perçoivent comme une entité monolithique puissante, dotée d'une volonté propre et qui impose cette volonté aux autres à travers ses lois. Ils passent d'une représentation à l'autre continuellement, mais c'est surtout quand il s'agit de parler spécifiquement du détournement des enfants et des lois qui favorisent cette entreprise qu'ils en parlent comme d'une entité toute-puissante — et malfaisante — qui convoite leurs enfants. Cette deuxième représentation semble obéir aussi à leur tendance à la polarisation : d'un côté il y aurait Dieu et sa loi et de l'autre l'État et ses lois, contraires à celles de Dieu. Moins imposant que Satan — qu'il servirait en l'ignorant — l'État est quand même perçu par eux comme ayant un pouvoir redoutable devant lequel ils se sentent désavantagés en raison de leur situation minoritaire en tant que groupe religieux. Très souvent, ils rappellent qu'ils ne représentent que 1% de la population et que de ce fait leurs points de vue n'ont aucun poids, l'État pouvant édicter des lois qui touchent à la sphère familiale sans tenir compte de leurs principes religieux.

Dans ce contexte, les interviewés perçoivent les initiatives juridiques qui visent à limiter le recours au châtement corporel comme faisant partie des stratégies de l'État pour diminuer l'autorité parentale et s'approprier des enfants plus facilement. L'extrait suivant, où le pasteur Roy parle de l'éventuelle suppression de l'article 43 du *Code criminel* et de l'interdiction d'utiliser la force physique envers les enfants qui en découlerait, permet de saisir comment ils se représentent ce type d'initiatives :

Ce serait un pas de plus vers que l'État s'approprie l'enfant. C'est-à-dire que de plus en plus l'État va récupérer les enfants. Donc, les droits des parents deviennent de moins en moins importants dans leur rôle de pères. Si on enlève cette loi, ça voudrait dire que le parent, maintenant, n'a plus cette partie. C'est-à-dire que son rôle de parent, son rôle d'élever l'enfant — et là encore, le mot élever inclut au niveau de protéger, de diriger, de corriger —, alors il faudra enlever ça. Ce sera vraiment la confusion totale, il me semble, dans notre société. (Pasteur Roy, Église baptiste Delta)

Cet extrait montre bien comment, pour les interviewés, le conflit avec l'État suscité par les initiatives juridiques relatives au châtement corporel — et de façon générale par toutes les initiatives qui touchent à la sphère familiale — est fortement teinté par cette représentation de l'État comme usurpateur de la *potestas* parentale. Cette représentation n'est pas partagée de façon identique par les interviewés ; elle est plus ou moins accentuée selon le clivage plus ou moins prononcé de leur vision du monde qui varie en fonction de certaines de leurs caractéristiques, comme nous verrons dans la section suivante.

Nuances et différences dans la vision du monde partagée

Comme il a été dit au début de ce chapitre, les participants à notre étude partagent largement une même vision du monde. Qui plus est, leur discours est très similaire sur la plupart des thèmes abordés, que ce soit la loi divine, la société québécoise ou l'État, les interviewés allant jusqu'à employer les mêmes mots dans leurs propos — uniformité qui sera analysée dans notre discussion finale. Toutefois, nous avons isolé quelques différences dans leurs représentations liées à des caractéristiques telles que le sexe et le rôle à l'intérieur de la congrégation. Parmi ces caractéristiques, c'est le fait d'être né ou pas en milieu protestant conservateur qui influence davantage leur vision du monde, car il fait varier de façon importante le clivage manichéen inhérent à cette vision, donnant lieu à des représentations plus ou moins polarisées. Dans les pages suivantes nous analyserons ces différences individuelles, pour ensuite montrer comment elles influencent à leur tour la vision du monde spécifique à chacune des congrégations à l'étude.

La modération des pasteurs

Il se dégage de l'analyse des entretiens que les propos des pasteurs des congrégations à étude sont plus nuancés que ceux de la plupart des interviewés. Lors des entretiens, ils n'ont

pas exprimé des opinions pouvant être qualifiées de radicales⁶⁰, notamment en ce qui a trait à la doctrine, leurs points de vue étant assez modérés. De façon générale, leurs propos traduisent aussi des représentations un peu moins négatives que celles de la plupart des interviewés, en particulier de Dieu : ils parlent souvent par exemple de sa capacité à octroyer le pardon, tandis que leurs fidèles, comme il a été vu, entretiennent une représentation de Dieu d'où le côté miséricordieux est presque absent. Leurs représentations de l'être humain sont aussi moins négatives : ils le décrivent certes comme enclin au mal, mais lui reconnaissent un bon côté et le voient davantage tiraillé entre le bien et le mal que positionné du côté du mal. Les propos du pasteur Gagnon illustrent bien cette représentation :

Je ne peux pas voir, comme certaines personnes voient, d'une façon sombre, qu'on est totalement pécheurs, qu'il n'y a rien de bon en nous. Il y a le bien et il y a le mal ; il y a le côté où l'on est créé à l'image de Dieu, mais, à cause du péché propre en nous, ça déteint. Il y a alors un combat qui se fait dont on parle dans les Écritures ; c'est le combat de chaque personne. (Pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha)

Ce type de nuances résulte en partie, à notre avis, d'une instruction majeure sur le plan de la doctrine qui les conduit à faire des interprétations plutôt modérées des passages bibliques, ce qui semble confirmé par le fait que parmi les autres cadres interviewés, ceux qui s'occupent de la formation doctrinale ont aussi tendance à faire des interprétations modérées de la Bible et à nuancer leurs propos. Il est à noter à ce sujet que les points de vue du pasteur Roy (Église baptiste Delta) sont un peu plus conservateurs que ceux des autres pasteurs, ce qui pourrait être attribué à son âge (il s'agit de l'interviewé plus âgé de notre échantillon) ou au fait qu'il appartient à une congrégation baptiste, les baptistes étant réputés comme plus conservateurs. Cependant, ni l'âge ni la congrégation d'appartenance ne semblent avoir aucune influence dans le cas des autres pasteurs⁶¹ et cela est aussi valable pour les autres responsables de l'enseignement doctrinal ; par exemple, les points de vue de Joseph et de Rex, cadres tous les deux de l'Église baptiste Delta, sont très éloignés, le premier étant beaucoup plus conservateur que le deuxième. Les différences observées chez le pasteur Roy semblent plutôt liées à l'époque où il a été formé comme pasteur. Sa formation remonte aux premiè-

⁶⁰ Nous utilisons ici le mot « radical » non pas selon son signifié premier : « qui tient à l'essence, au principe », mais selon son deuxième sens : « drastique » (*Le Petit Robert*, 1991 : 1591).

⁶¹ Pour ce qui est de l'âge, les pasteurs Tremblay (Église Bêta) et Bouchard (Église Gamma) sont dans la quarantaine ; le pasteur Gagnon (Église Alpha) dans la cinquantaine, et le pasteur Roy (Église Delta) dans la soixantaine.

res années du réveil, période où le discours protestant conservateur était plus conservateur ; les autres pasteurs ont été formés au cours des années 1980, à une période où non seulement la rigidité doctrinale s'était assouplie un peu dans l'univers protestant conservateur québécois, mais les différences doctrinales entre dénominations commençaient à s'estomper (Lougheed, 1999a). À ce sujet, il est à noter que le discours des responsables de l'enseignement doctrinal formés à partir des années 1990 a incorporé les changements doctrinaux plus récents apportés par l'aile modérée du protestantisme conservateur étatsunien dont nous avons discuté dans notre recension d'écrits, qui seront abordés de façon détaillée dans le prochain chapitre, tout comme un discours moins radical en ce qui concerne l'État. Des différences importantes demeurent quand même quant à la manière dont ils interprètent ces changements, l'interprétation faite par les jeunes cadres des Églises Bêta et Gamma étant moins rigide et moins conservatrice que celle des cadres de l'Église Delta.

Au-delà de leur façon d'interpréter la Bible, un élément non négligeable derrière la modération des pasteurs, d'après nous, est qu'en raison de leur ministère, ils doivent nuancer leurs propos puisqu'ils risquent d'être interprétés comme les points de vue officiels de leurs Églises. En ce sens, il est à noter que lors des entretiens aucun d'entre eux n'a fait référence au supposé complot des « groupes obscurs » ; ils parlaient seulement des tendances sociales allant à l'encontre des principes bibliques et quand ils parlaient des intentions de l'État de s'appropriier des enfants, ils les attribuaient au fait que les fonctionnaires, de façon erronée, étaient convaincus que les enfants seraient mieux formés par l'État que par leurs parents. De façon générale, ils ont tenu un discours assez laïc, ne faisant jamais allusion à Satan et autres forces du mal qui font partie du discours de leurs fidèles, comme s'ils voulaient nous démontrer le bien-fondé du châtement corporel avec des arguments que nous étions en mesure de comprendre. Une certaine prudence se dégage de leurs propos qui nous semble liée à leur ministère et compréhensible compte tenu du caractère délicat de notre objet d'étude.

Les différences selon le sexe

Nous avons décelé quelques nuances entre les propos des hommes et ceux des femmes interviewés, mais surtout différentes attitudes par rapport aux thèmes abordés lors des entretiens. C'est ainsi que le discours doctrinal formel est fondamentalement un discours masculin : les hommes interviewés se sont montrés particulièrement volubiles lorsqu'il était

question de loi divine, de l'ordre social établi par Dieu, du rapport entre Dieu et les êtres humains, bref, de tous les aspects doctrinaux formels qui ont été discutés. Par contre, peu de femmes ont pris la parole lorsqu'il était question de doctrine : elles se sont montrées silencieuses, plutôt inhibées et paraissaient peu concernées par le sujet. Même lorsqu'elles étaient interviewées seules, elles ne faisaient que rarement référence à des thèmes doctrinaux sans que cela ne concerne concrètement les enfants. Cette différence nous semble liée aux rôles attribués aux hommes et aux femmes dans les Églises à l'étude : en tant que garants du respect de la loi divine dans le foyer, les hommes seraient davantage intéressés par les aspects doctrinaux et se sentiraient plus compétents pour en discuter ; les femmes, pour leur part, seraient plutôt intéressées par les thèmes qui concernent leur « juridiction », soit le fait d'élever les enfants, et qui les touche de près. Probablement aussi, en raison de leur condition sociale face à leurs époux, elles n'osaient pas discuter de doctrine de crainte d'usurper leur rôle, de les contredire ou simplement de se tromper. La dynamique observée lors des entretiens de couple semble confirmer cette impression, la crainte d'avancer des propos « incorrects » ayant été très évidente chez plusieurs femmes.

Quelques femmes cependant ont discuté, même abondamment, de thèmes doctrinaux : celles ayant grandi en milieu protestant conservateur et celles qui étaient cadres dans leurs Églises (deux interviewées cumulaient ces deux caractéristiques). Il nous a semblé que ces caractéristiques modifiaient sensiblement le statut de ces femmes, leur condition de subordination par rapport à leurs époux étant moins prononcée que celle des autres interviewées, spécialement dans le cas des femmes élevées en milieu protestant conservateur mariées à des membres de première génération. Non seulement elles n'hésitaient pas à avancer leurs points de vue, montrant parfois une grande assurance quant à leurs connaissances en matière de doctrine, mais leurs points de vue étaient respectés par leurs époux, y compris quand ils étaient contraires aux leurs.

Une autre différence notée entre hommes et femmes concerne leur façon de se représenter les buts de l'apprentissage de l'obéissance chez l'enfant. Pour les hommes, d'après nos observations, ce qui est en jeu fondamentalement à ce sujet est de garantir le salut des enfants en les faisant se soumettre à la loi divine et de s'acquitter de leur devoir en tant que pères devant Dieu. Ils mettent aussi un accent démesuré sur la question de la soumission de l'enfant à l'autorité paternelle, et ce, comme principe fondamental des rapports familiaux, au-delà des situations concrètes où cette autorité pourrait être nécessaire. Pour les femmes, par contre, les buts de cet apprentissage sont plutôt pragmatiques : garantir un bon

fonctionnement social de leurs enfants et les protéger des expériences qui risquent, selon elles, de compromettre leur bien-être. Nous avons été surprise, d'ailleurs, en constatant que les hommes semblaient beaucoup plus préoccupés par le côté spirituel de la question que les femmes qui semblaient davantage inquiètes pour l'avenir terrestre de leurs enfants.

Nous avons repéré aussi que les hommes insistaient sur un thème qui n'a jamais été abordé par les femmes : celui de la diminution de l'autorité de l'homme dans la famille. Leurs propos traduisent un grand inconfort lié à leur perception de la condition masculine au Québec, qu'ils décrivent en termes de « perte de pouvoir » et de « dévalorisation » de l'homme : selon eux, la société a « enlevé » à l'homme la place qui lui « revient » ; pour « redresser » la société, il faudrait que l'homme « reprenne sa place » et que la femme soit remise à la sienne, autrement dit, qu'elle soit renvoyée à une position de subordination par rapport à son époux. Ce sont surtout les droits familiaux octroyés aux femmes qui sont dénoncés par les interviewés, mais aussi, plus largement, toutes les initiatives étatiques qui favorisent l'égalité entre hommes et femmes, perçues comme l'un des symptômes les plus graves du renversement de l'ordre de Dieu dans la société québécoise. En outre, ces initiatives sont interprétées par eux comme l'une des stratégies de l'État pour s'appropriier des enfants, puisque « l'écart du père » favoriserait cette entreprise, les mères n'étant pas selon eux en mesure de protéger les enfants adéquatement. Il y aurait derrière leurs propos une revendication de la paternité similaire à celle des protestants du XVI^e siècle devant l'aliénation de leur *patria potestas* en faveur des mères orchestrée par l'Église catholique qui a été soulignée par plusieurs historiens (Ross, 1974 ; Wirth, 1974 ; Tucker, 1974). Dans ce contexte, châtier physiquement leurs enfants est vécu par les interviewés, tout comme pour les protestants d'antan, comme un geste de réappropriation symbolique de leur progéniture et comme une réaffirmation de leur statut de chefs de famille qui semble aller au-delà des considérations religieuses. Ce qui se dégage de leurs propos est surtout une contestation de l'ordre social en vigueur au Québec, de moins en moins centré sur la dominance masculine, et un désir de rétablir un ordre traditionnaliste de type patriarcal. C'est ainsi que plusieurs interviewés ont manifesté leur approbation, voire leur admiration pour des sociétés où prévalait un ordre social traditionnaliste, même s'il s'agissait des sociétés où la religion prédominante n'était pas le protestantisme.

Enfin, il se dégage des propos des interviewés que les points de vue des hommes tendent à être plus polarisés que ceux des femmes qui ont en général des points de vue un peu plus nuancés ; par conséquent, parmi les interviewés ayant exprimé les opinions les plus

radicales — en particulier contre l'État — figurent surtout des hommes. Pour ce qui est de la doctrine, les hommes tendent aussi à être plus conservateurs que les femmes, plus enclines à exprimer des points de vue modérés. Ces différences nous semblent liées aussi au rôle de garant de la doctrine conféré aux hommes, qui les conduit d'un côté à une observance plus stricte des préceptes bibliques et d'un autre côté à s'ériger en défenseurs de la foi, ce qui les mène à réagir davantage contre ceux qui selon eux la menacent.

Les différences selon la génération en tant que protestant conservateur

Nous nous attendions à trouver des différences importantes entre les points de vue des interviewés plus âgés et ceux des plus jeunes en ce qui concerne leur interprétation de la doctrine et à ce que les opinions des jeunes soient plus modérées que celles de leurs aînés. De même, nous croyions qu'ils auraient une vision du monde beaucoup moins négative, les interviewés dans la vingtaine et la trentaine ayant grandi dans une société plus ouverte et plus tolérante que ceux âgés de plus de 40 ans. Or, ça n'a pas été tout à fait le cas. La plupart des jeunes interviewés étaient effectivement moins conservateurs que les plus âgés et avaient une vision du monde moins négative qu'eux, mais quelques-uns tenaient des propos identiques à ceux des interviewés plus âgés et parfois leurs points de vue étaient ceux parmi les plus conservateurs de notre échantillon. Une analyse minutieuse de ces propos divergents nous a permis de déceler qu'ils n'étaient pas en lien avec le groupe d'âge auquel les interviewés appartenaient, mais à leur génération en tant que protestants conservateurs⁶².

Dans notre méthodologie, nous avons retenu comme variable intragroupe le fait d'avoir été élevé ou non en milieu protestant conservateur. Or, cette distinction s'est avérée insuffisante lors de l'analyse du matériel recueilli, trois générations distinctes se démarquant selon les points de vue des interviewés : les protestants conservateurs de première génération, c'est-à-dire convertis à partir d'une autre religion, ceux de deuxième génération, dont les parents s'étaient convertis à partir d'une autre religion, et ceux de troisième génération, soit les enfants des protestants conservateurs de deuxième génération.

Nous avons constaté que les interviewés qui appartiennent à la première génération ont en général des positions plus conservatrices que les autres interviewés par rapport à la doctrine, conservatisme qui s'exprime, entre autres, par une tendance marquée à citer des

⁶² Nous avons isolé cependant des différences importantes liées à l'âge des interviewés relatives à leurs représentations de la loi et de sa transgression qui seront analysées dans le chapitre 7.

passages bibliques pour appuyer leurs propos, comme s'ils craignaient de dévier de la doctrine s'ils s'éloignaient du texte. Leur conservatisme, toutefois, s'applique davantage aux interprétations faites de la Bible par leurs congrégations qu'à une interprétation individuelle : ils sont conservateurs *par rapport aux enseignements reçus*, qui peuvent être plus ou moins proches des textes bibliques selon leur congrégation d'appartenance. Nous avons ainsi remarqué chez eux une tendance accrue à employer la première personne du pluriel pour argumenter (« Nous pensons que... » « Nous croyons que... »), subterfuge qui met en évidence, outre leur fort sentiment d'appartenance groupale, leur difficulté à se distancer du discours de leurs congrégations et à avancer leurs propres opinions. Aucun d'eux n'a exprimé des propos déviants par rapport au discours doctrinal de base partagé par les congrégations à l'étude — ce qui aboutit, par ailleurs, à un discours très homogène vu le nombre élevé de membres de première génération, 26 des 39 interviewés.

Il est à noter que les points de vue des membres de première génération sont très similaires même s'ils se sont convertis à différentes époques et indépendamment de leur âge. Or, comme il a été dit dans le chapitre 3, il y a un grand nombre d'individus âgés de plus de 40 ans dans notre échantillon — tout comme dans les Églises protestantes conservatrices — dont presque tous sont des protestants de première génération, tandis que la plupart des interviewés âgés de moins de 40 ans ont grandi en milieu protestant conservateur, ce qui crée l'impression d'un lien entre l'âge et le conservatisme. Ce lien disparaît lorsqu'on constate que les deux interviewés âgés de plus de 40 ans élevés en milieu protestant conservateur figurent parmi ceux qui ont des points de vue très modérés et que les jeunes convertis à partir d'une autre religion ont des points de vue très conservateurs.

En étroite relation avec leur conservatisme plus accentué, les membres de première génération ont en général une vision plus négative du monde que ceux élevés en milieu protestant conservateur, leurs représentations étant plus polarisées que celles de ces derniers, que ce soit au sujet de la nature humaine, de la société québécoise ou de l'État, à l'exception de ceux ayant reçu un enseignement doctrinal plus poussé et de ceux ayant appartenu à un nombre élevé de congrégations protestantes conservatrices (plus de quatre). Parmi les membres de première génération se trouvent ainsi les individus qui ont des points de vue radicaux et tous ceux qui croient à l'existence d'un complot antichrétien.

Par contre, les interviewés qui appartiennent à la deuxième génération, peu importe leur âge, tendent à avoir des points de vue modérés, aucun d'entre eux n'ayant exprimé des propos radicaux. Leur discours, en outre, est moins stéréotypé que ceux des membres de

première génération et donne lieu à des variations par rapport au discours général partagé. Aucun d'entre eux par ailleurs n'a utilisé le « nous » lors des entretiens pour argumenter et ils citent rarement des citations bibliques pour appuyer leurs points de vue ; bien au contraire, ils soulignaient fréquemment qu'ils avançaient des opinions personnelles. Leurs propos traduisent, de façon générale, une confiance majeure dans leur bagage doctrinal, ce qui leur permet d'établir une certaine distance entre ce que dit la doctrine et leur propre point de vue. Ils spécifient souvent cette distance en employant des phrases du genre : « La Bible dit que [...], mais moi je pense que... », « Théoriquement c'est comme ça, mais j'ai constaté que... ». Ils ont aussi une vision du monde moins négative que les protestants conservateurs de première génération, leur tendance à la polarisation étant moins prononcée : ils ont par exemple une représentation plus indulgente des individus qui ne partagent pas leurs croyances que les membres de première génération, qui tendent à être particulièrement sévères à ce sujet, comme l'extrait suivant permet de constater :

La Bible nous dit que tous ceux qui ne croient pas en Jésus-Christ, qui ne sont pas nés de nouveau, sont tous sous l'emprise du mal. Ce ne sont pas des démons, mais leurs pensées sont de ce côté-là, ils pensent comme l'ennemi. Puis... je ne veux pas mettre tout le monde dans le même bateau, il y a des gens bien, il y en a qui résistent, mais tout se passe dans les pensées. (Paul, Église évangélique Gamma, première génération)

La comparaison des propos de Paul, représentatifs de ceux des membres de première génération, avec ceux d'Abigaïl, femme dans la quarantaine élevée en milieu baptiste, permettent d'apprécier cette différence dans la façon de se représenter l'autre :

Moi, je ne crois pas qu'ils [les non croyants] sont foncièrement mauvais. Parce que si on regarde, au nombre qu'ils sont, dans la population des différents continents, on a plus de gens corrects que des gens malhonnêtes, Dieu merci ! C'est pour ça que je dirais : oui, ils sont un peu du côté du mal, mais ça veut pas dire qu'ils sont tous mauvais. (Abigaïl, Église baptiste Delta, deuxième génération)

Bien qu'ayant des points de vue modérés, il est rare que les interviewés de deuxième génération fassent des critiques de fond au cadre doctrinal de leurs Églises. Leurs critiques concernent fondamentalement le conservatisme de certaines Églises et la rigidité de leurs normes, qui les ont souvent conduits à quitter leurs Églises d'origine pour d'autres moins conservatrices, comme c'est le cas justement d'Abigaïl, dont nous reproduisons les critiques, typiques des membres de deuxième génération :

Dans le milieu [protestant conservateur] il y a beaucoup de négation, de « tu ne dois pas faire », et ça n'a pas beaucoup changé dans certaines Églises. Par

exemple, ici [à l'Église Delta] les gens sont quand même sociables, dans le sens que ce n'est pas un péché d'amener un enfant voir les Expos. Dans d'autres Églises, comme [celle de ses parents], [aller aux Expos ou] partout où il n'y a pas de chrétiens, ça revient à se mettre dans un milieu de pécheurs. Aussi, dans ces Églises-là, les gens sont un peu archaïques, tout compte fait. Ils interprètent la Parole de façon littérale et quand c'est comme ça, on frise le fanatisme. Je trouve ça dangereux. (Abigaïl, Église baptiste Delta)

Nous avons décelé en ce sens une différence importante chez les protestants conservateurs de troisième génération. Même s'ils sont peu nombreux dans notre échantillon (ils ne sont que quatre), leurs points de vue se démarquent de ceux de tous les autres interviewés. Non seulement ils ont une vision du monde moins négative que les membres de première génération, mais ils n'hésitent pas à critiquer les interprétations de la Bible faites par leurs aînés, privilégiant leurs propres interprétations, souvent déviantes par rapport au discours doctrinal général. Ils s'insurgent surtout contre la prétention, courante chez les protestants conservateurs, de détenir la vérité absolue en matière d'interprétation de la Bible et critiquent énergiquement les courants étatsuniens plus conservateurs. Ils admettent par ailleurs que leurs propres interprétations de la Bible pourraient être erronées, comme souligne François :

Je crois que je peux être dans l'erreur, je crois que mon interprétation de la Bible n'est pas absolue, comme celle de mon Église n'est pas absolue et qu'il faut constamment que je me remette en question. Par rapport à ma foi en Dieu, par rapport à la façon dont j'interprète les Écritures, à la façon dont j'applique la Bible dans mon contexte personnel et social. Ce que je vois moins chez les chrétiens traditionnels, surtout aux États-Unis. Pour eux c'est : « Regarde, nous avons la vérité absolue et voici ce que c'est, elle ne changera pas ! ». (François, Église pentecôtiste Gamma)

Une des caractéristiques principales des membres de troisième génération est leur moindre tendance à parler en termes religieux. Par exemple, leur discours ne s'appuie pas sur la dichotomie bien/mal, ces termes étant rarement employés par eux ; ils leur préfèrent des oppositions telles que « correct/incorrect », « adéquat/inadéquat », davantage associées à la sphère profane que religieuse. C'est ainsi qu'ils ne décrivent pas la société québécoise comme une société corrompue, mais comme « dysfonctionnelle » sur certains aspects et lui reconnaissent un grand nombre d'aspects positifs. De même, au lieu de diaboliser le système éducatif, ils le décrivent comme déficient et préfèrent vanter la qualité de la scolarisation faite à la maison. Ce discours plus laïc ne veut pas dire cependant qu'il y ait un affaiblissement de leurs convictions religieuses ; il témoigne, à notre avis, d'une volonté d'adapter leurs prin-

cipes religieux au contexte social environnant et de se démarquer des positions doctrinales qu'ils considèrent trop traditionalistes et dépassées.

La situation privilégiée dont jouissent les membres de troisième génération dans l'Église Gamma semble jouer un rôle important dans le fait qu'ils se permettent d'avoir des points de vue déviants de ceux majoritaires dans leur Église. Cependant, semblables propos sont aussi tenus par une autre interviewée de troisième génération qui appartient à l'Église Delta, où les individus élevés en milieu conservateur n'ont pas de statut particulier. Les propos de celle-ci allaient même beaucoup plus loin que ceux des interviewés de l'Église Gamma : elle rejetait par exemple le principe d'une nature humaine encline au mal. En raison du contexte groupal différent de celui de l'Église Gamma, par contre, elle ne partageait pas ses opinions avec des membres de son Église.

Ces différences entre les membres des trois générations sont liées, d'après nous, à leur façon de se représenter eux-mêmes en tant que protestants conservateurs. Pour les membres de première génération, être chrétien veut dire témoigner d'une obéissance sans faille à la Bible ; ainsi tendent-ils à adhérer aux principes bibliques avec plus de zèle que les individus nés en milieu protestant conservateur et à les interpréter de façon plus littérale, de peur qu'une distance d'avec le texte ne débouche en une sorte d'hérésie ; de même, ils montrent une plus forte conformité avec le discours doctrinal de leurs congrégations, toute dissension pouvant être interprétée par leurs congrégations et ensuite par eux-mêmes comme une manifestation de manque de foi, situations qui remettraient en question leur condition de protestants conservateurs. Par contre, pour les individus nés en milieu protestant conservateur, être chrétien découle en bonne partie d'avoir été élevé dans ce milieu, même si, plus tard dans leur vie, ils ont choisi de continuer d'obéir aux principes bibliques, comme résume Sandra :

Depuis que je suis née, on était à une Église qui était évangélique, donc je suis chrétienne parce que mes parents étaient chrétiens. Puis, c'est à l'adolescence que j'ai fait mon choix⁶³. Là, c'était différent, mais j'étais chrétienne déjà à cette époque-là. (Sandra, Église évangélique Bêta)

Bien que peu orthodoxe sur le plan doctrinal, la notion d'une appartenance religieuse génétique est intériorisée par ceux dont les parents sont des protestants conservateurs et vécue comme une composante de leur identité au-delà de leurs croyances religieuses, ce qui fait en

⁶³ Comme il est expliqué dans le chapitre 3, les enfants des protestants doivent se convertir pour devenir protestants à leur tour. Cette conversion, qui a lieu en général vers la fin de l'adolescence, est désignée par les interviewés comme « faire son choix ».

sorte que prendre un peu de recul par rapport à la doctrine ne revient pas pour eux à mettre en doute leur condition de chrétiens. Cette perception est plus accentuée chez les membres de troisième génération, leur lignée faisant d'eux, à leurs yeux, de véritables protestants. À ce sujet, comme il a été vu dans le chapitre précédent, les membres de troisième génération de l'Église Gamma perçoivent ceux de première génération, voire ceux de deuxième, comme de « mauvais » protestants puisqu'encore imprégnés de catholicisme.

Si pour les membres de deuxième et de troisième génération cette représentation de leur condition de protestants conservateurs autorise un détachement par rapport aux enseignements doctrinaux reçus qui favorise leur déviance, le sens de cette dernière serait tributaire de leurs expériences en tant qu'individus ayant grandi en milieu protestant conservateur. Ces expériences, qui seront analysées dans le chapitre suivant, les conduisent à embrasser des interprétations moins conservatrices de la doctrine et à souvent à adhérer à des Églises moins conservatrices que celles où ils ont été élevés.

Les différences selon le type et le nombre de congrégations connues

Tout comme pour l'âge, nous nous attendions à retrouver des variations importantes dans le discours des participants selon leur dénomination protestante d'appartenance, ainsi que selon le nombre de congrégations protestantes conservatrices auxquelles ils avaient appartenu, notre présupposé étant que le fait d'avoir été exposé à différentes interprétations de la Bible contribuerait à une prise de distance de l'interviewé par rapport au discours en vigueur dans sa congrégation d'appartenance actuelle et, plus largement, à une interprétation de la Bible plus personnelle résultant d'un choix effectué après une évaluation de ces interprétations.

Or, en ce qui concerne les différences entre dénominations, ça n'a pas été le cas en raison notamment de la forte homogénéité doctrinale que nous avons constatée au cours de notre étude dans les trois dénominations étudiées. Tel qu'il a été souligné, il y a une uniformité étonnante dans les propos des interviewés, aucune différence doctrinale n'ayant apparu pouvant être associée à leur dénomination d'appartenance. En ce sens, il est à noter que tous les interviewés qui avaient effectué des changements de dénomination ont affirmé que le discours entre ces congrégations était très similaire, les différences entre dénominations étant liées davantage à la forme du rituel. Aussi, sur le plan du conservatisme, aucune des trois dénominations étudiées ne semble être plus ou moins conservatrice que les autres sur le plan de la doctrine ; à l'intérieur de chacune d'entre elles, il y aurait des Églises plus ou

moins conservatrices, d'après ce qui se dégage des propos des interviewés. Les interviewés ont ainsi été exposés à un même discours de base, mais plus ou moins polarisé selon le conservatisme de chacun des groupes auxquels ils ont appartenu.

Le fait d'avoir appartenu à plusieurs congrégations permet cependant aux interviewés de comparer leur conservatisme et de prendre, dans certains cas, un peu de recul quant à la doctrine, leur bagage en la matière s'étant enrichi grâce à leur exposition à ces différents degrés du conservatisme dans le discours doctrinal. Nous avons observé en ce sens un phénomène curieux : les interviewés qui avaient fait partie d'un nombre élevé d'Églises tendaient à critiquer ce qu'ils désignaient comme le « côté négatif » du discours protestant conservateur, c'est-à-dire la focalisation dans les représentations négatives du monde. Sans remettre en question la doctrine, ils considéraient qu'il fallait appuyer ce discours davantage sur des éléments positifs, notamment sur la notion du salut. Or, les interviewés ayant fait partie d'un nombre élevé de congrégations sont rares, la plupart d'entre eux ayant fait partie d'une ou deux seulement, sauf dans l'Église Bêta, où les interviewés ont souvent connu quatre ou cinq congrégations.

Les différences entre groupes

Dans le chapitre précédent, nous avons vu comment l'orientation des congrégations à l'étude, leur type de leadership et leur composition démographique étaient à la base de dynamiques groupales distinctes malgré leurs points communs. Les différences dont il a été question dans cette section permettent à leur tour de comprendre comment ces variables donnent lieu à des différences entre groupes par rapport à la vision du monde partagée.

Pour ce qui est de l'Église évangélique Alpha, nous avons vu qu'en dépit d'une moindre rigidité dans les formes et de certains aspects avant-gardistes de son discours, il s'agit d'une congrégation qui véhicule un discours doctrinal plutôt conservateur qui est de surcroît monolithique en raison de l'absence de relève générationnelle dans le groupe dirigeant, très homogène car formé à la même source et dans les mêmes années. Bien qu'il s'agisse d'une Église modérée sur le plan du conservatisme, c'est la plus rigide des congrégations étudiées sur le plan de l'orthodoxie, la dissension n'étant pas tolérée. Cette orthodoxie est favorisée par le fait que ses membres sont presque tous des protestants conservateurs de première génération, soit qui tendent à adhérer plus fermement à la doctrine, et qu'ils n'ont été exposés qu'à une seule interprétation du discours doctrinal majoritaire, la

plupart d'entre eux n'ayant fait partie que d'une seule Église — dans le cas des fondateurs, leur séjour dans une autre congrégation a été de courte durée. Nous avons constaté, en ce sens, que les interviewés appartenant à cette Église sont, parmi tous les interviewés, les plus conservateurs par rapport à l'interprétation de la Bible faite par leur congrégation, mais ils tendent à polariser le discours de leur Église, les points de vue des membres ordinaires étant, par conséquent, beaucoup plus conservateurs que ceux des dirigeants. Cela résulte à la fois de leur bagage restreint en matière de doctrine, de l'absence de discussion au sein de la congrégation, mais aussi de leur grande conformité doctrinale — et des efforts pour en témoigner — qui tendent à faire disparaître les nuances au profit des positions extrêmes. Leurs propos sont souvent radicaux, en particulier ceux des hommes, et témoignent d'un clivage accentué de leur vision du monde, leurs représentations négatives étant exacerbées, et ce, par rapport à tous les objets, mais en particulier celles de l'État, la majorité des interviewés de ce groupe étant convaincus de l'existence du complot des « forces obscures » et tous des intentions de l'État de s'appropriier des enfants. Par un effet cumulatif, la vision du monde prédominante dans cette Église est plus négative que dans les autres trois congrégations et tend à favoriser une attitude contestataire par rapport à l'État, attitude qui est encouragée par l'orientation militante de l'Église, les initiatives de l'État étant perçues non seulement comme allant à l'encontre de la loi divine, mais aussi comme contraires aux droits séculières des parents, comme nous verrons dans le chapitre 7.

Le cas de l'Église évangélique Bêta est plutôt l'envers. Bien qu'elle s'affiche comme fondamentaliste, le discours véhiculé par ses dirigeants est plus modéré et moins rigide que dans les autres congrégations à l'étude, ce qui s'explique, à notre avis, par le fait qu'elle est dirigé par des protestants conservateurs de deuxième génération qui ont transmis un discours plus nuancé qui véhicule des représentations du monde moins polarisées. En outre, comme il a été vu, une grande latitude est octroyée aux membres en matière d'interprétation de la doctrine, l'orthodoxie étant réduite au respect des principes doctrinaux de base. Or, compte tenu de la composition démographique de cette Église, qui réunit un nombre élevé de protestants conservateurs de deuxième génération et de membres ayant connu un nombre élevé de congrégations appartenant à la première et à la deuxième génération, les variations par rapport au discours doctrinal de base sont courantes, voire les point de vue déviants qui vont dans le sens d'un moindre conservatisme. De même, les propos des interviewés révèlent des représentations moins polarisées, y compris celles des protestants conservateurs de première génération, la modération du groupe servant vraisemblablement à atténuer leur

tendance à la polarisation. Par conséquent, dans cette Église prévaut une vision du monde moins négative que dans les autres. Cependant, son éloignement par rapport à la société, qui résulte de sa vie communautaire intense, favorise une attitude de retrait, notamment par rapport aux autorités séculières. En ce sens, le discours des interviewés appartenant à l'Église Bêta se démarque de ceux des autres interviewés par le fait l'État n'y occupe pas une place centrale ; ils n'en parlaient que lorsque nous introduisions le sujet lors des entretiens.

Pour ce qui est de l'Église pentecôtiste Gamma et de l'Église baptiste Delta, à composition démographique mixte, mais intégrées majoritairement par des protestants conservateurs de première génération, leur discours est moins homogène que dans les autres deux congrégations : des points de vue très conservateurs des membres de première génération coexistent avec ceux, modérés, des membres élevés en milieu protestant conservateur. Toutefois, leur type de leadership et leurs dynamiques groupales respectives font en sorte que dans l'Église Gamma c'est un discours doctrinal plus modéré qui prévaut, tout comme une vision du monde un peu moins négative que dans l'Église Delta, bien que chacune d'entre elle compte deux membres ayant des points de vue fondamentalistes. En effet, même si l'Église Gamma est dirigée par un membre de première génération, l'inclusion des membres de deuxième et surtout de troisième génération parmi les cadres fait en sorte que son discours doctrinal est assez modéré, d'autant plus que ces cadres ont été formés au cours de années 1990 et 2000, donc ils ont intégré les changements doctrinaux survenus dans le discours protestant conservateur de base. À ces changements ils ajoutent leurs propres interprétations de la doctrine, déviantes par rapport au discours traditionnel, mais qui sont en train de se transformer en orthodoxie, puisque parmi les responsables de l'enseignement doctrinal figurent des membres de troisième génération. Grâce à leur prestige au sein de l'Église, leurs enseignements ne sont pas contestés par les membres de la congrégation, qui les intègrent à leur bagage doctrinal antérieur, ce qui donne lieu à certaines contradictions dans leurs propos dont ils ne sont pas conscients. Bref, un mouvement tend à s'opérer en faveur d'un discours plus modéré dans cette Église, bien qu'il semble lent, les points de vue extrêmes étant encore assez répandus. En ce sens, nous avons observé que les membres ayant des points de vue fondamentalistes n'étaient pas bien perçus au sein de la congrégation, certains interviewés ayant fait des commentaires défavorables à leur sujet.

Comme il a été dit, l'Église baptiste Delta est la plus conservatrice des congrégations à l'étude, notamment parce que son leadership est encore pour beaucoup entre les mains des protestants conservateurs formés dans les premières années du réveil ; seulement deux de

ses cadres, dont un est un membre de deuxième génération, ont été formés récemment, ce qui rend l'évolution de l'Église vers un moindre conservatisme assez lente. Son conservatisme cependant est contrebalancé par une certaine tolérance qui y règne : les points de vue hétérogènes des membres peuvent être discutés, ce qui encourage la modération. Les positions extrêmes, comme il a été vu, n'y sont pas appréciées, ni vers le conservatisme ni vers des interprétations de la Bible trop modérées. De façon générale, la vision du monde qui prévaut dans cette Église est assez négative, mais pas autant que dans l'Église évangélique Alpha, ce qui peut être attribué à sa composition démographique et à sa dynamique.

Une vision clivée du monde

Dans les sections précédentes, nous avons présenté un modèle explicatif de la logique suivie par les interviewés pour légitimer le droit parental de châtier l'enfant et qui sert de base à la légitimation du recours au châtiment corporel des enfants, d'autres éléments s'y rajoutant par la suite, notamment l'interprétation des proverbes bibliques relatifs à cette pratique — éléments qui seront abordés dans le chapitre suivant. Cette légitimation, d'après notre modèle, est ancrée dans l'élément central de la doctrine protestante conservatrice, une vision dualiste du monde de type manichéen. Les deux autres éléments de notre modèle, soit la représentation de la nature humaine et celle du rapport entre Dieu et l'être humain — qui rend nécessaire la soumission à la loi divine — découlent de ce dualisme qui sert d'assise, d'ailleurs, à tout l'édifice doctrinal protestant conservateur.

Ce dualisme doctrinal manichéen favorise, d'après nos observations, ce que Casoni (2001) désigne comme une vision clivée du monde, soit une vision du monde où le bien est associé à ce qui appartient au « nous », c'est-à-dire aux membres du groupe religieux d'appartenance, tandis que le mal est associé aux non membres, qui constituent un « eux » où différentes catégories d'individus se confondent. Nous avons vu, en effet, comment les interviewés tendent à faire une dichotomisation entre bien et mal en fonction de leurs croyances doctrinales et à apparenter au mal tout ce qui ne va pas dans le sens de leur doctrine et tous ceux qui ne la partagent pas. Or, quand ce clivage est exacerbé, il favorise dans les groupes religieux ce que Casoni (2001) désigne comme une « philosophie de séparation » en vertu de laquelle tous les objets font l'objet d'une forte polarisation, les représentations du monde des autres devenant de la sorte très négatives et parfois menaçantes. Par conséquent, ses membres tendent à se distancer, au moins symboliquement, de tout ce qui pourrait constituer pour eux une source de contamination du mal et, dans certains cas, à ré-

agir contre les initiatives qui proviennent du monde des autres, perçues comme menaçantes, afin de se protéger d'elles.

Le discours des interviewés met en évidence un clivage assez prononcé qui va dans le sens d'une philosophie de séparation. Leur représentation d'un complot des « groupes obscurs » pour répandre l'incroyance, tout comme celui de l'État pour détourner les enfants, témoignent en particulier d'une polarisation accentuée, mais aussi, de façon générale, toutes leurs représentations associées au monde des autres, perçu comme essentiellement mauvais. C'est ainsi qu'ils ne perçoivent aucun élément positif pouvant émaner du contact de leurs enfants avec ceux qui ne partagent pas leur idéologie religieuse ; bien au contraire, ils se représentent ce contact en termes de risques y compris, comme il a été vu, de risque de mort prématurée. Leur représentation de la société québécoise s'avère de ce fait non seulement négative, mais aussi extrêmement menaçante, ce qui contribue à accroître le désir des interviewés de soustraire le plus possible leurs enfants aux influences de la société, entre autres par la voie de la ségrégation scolaire.

Ce clivage dans la vision du monde, comme nous avons montré, n'est pas identique chez tous les interviewés, mais est modulé par six variables que nous avons isolées, trois d'entre elles liées à leur congrégation d'appartenance : le degré de conservatisme doctrinal de la congrégation d'appartenance, le mode privilégié de se positionner face au monde extérieur, et son type de leadership ; les autres trois concernent leurs caractéristiques individuelles : la génération en tant que protestant conservateur, la formation doctrinale plus ou moins importante et le sexe. De toutes ces variables, celle qui module davantage le clivage dans leur vision du monde est la génération en tant que protestant conservateur, puisque d'elle dépend fondamentalement l'attachement de l'individu au discours doctrinal de sa congrégation, quel que soit le degré de conservatisme de celle-ci. Par ailleurs, le conservatisme des congrégations est aussi influencé par cette variable, la génération de ses dirigeants donnant lieu à une interprétation plus ou moins conservatrice du discours doctrinal de base.

Comme nous montrerons dans les chapitres suivants, les variations dans la vision du monde influencent à la fois les pratiques punitives privilégiées par les interviewés et leurs choix concernant la transgression des lois qui encadrent le châtement corporel des enfants, un clivage plus prononcé favorisant à la fois l'administration de châtements corporels plus fréquents et plus sévères et une attitude plus favorable à la transgression de la loi. Nous aborderons d'abord, dans le chapitre 6, comment ce clivage modifie leurs représentations du châtement corporel, cette interprétation étant décisive dans l'évaluation d'un éventuel conflit

entre la loi séculière et la loi divine. En effet, la première étape dans le processus des interviewés pour évaluer s'il existe un conflit entre la loi divine et les lois séculières en ce qui a trait au châtement corporel est de clarifier ce que prescrit exactement la loi divine en matière de châtement corporel.

Chapitre 6. Analyse des représentations du châtimeⁿt corporel

Nous avons analysé dans le chapitre précédent les éléments centraux de la vision du monde partagée par les protestants conservateurs à l'étude et comment leur légitimation du droit du parent à châtier l'enfant s'y insère, quelque soit le moyen qu'il choisisse pour le faire. Dans le présent chapitre, nous analyserons spécifiquement leur justification du recours au châtimeⁿt corporel ainsi que leurs représentations de cette mesure disciplinaire. Nous montrerons que ce n'est pas en raison d'une interprétation littérale de la Bible que les interviewés justifient le châtimeⁿt corporel, mais d'un discours assez complexe véhiculé par leurs Églises d'appartenance qui encourage fortement le recours à des punitions physiques en avançant des arguments religieux, mais aussi de nature profane.

Dans un premier temps, nous analyserons leur interprétation des éléments constitutifs de ce discours partagé, notamment de la notion d'une nature enfantine encline au mal, interprétation qui donne lieu chez eux à une représentation négative de l'enfant qui les conduit à percevoir le châtimeⁿt corporel comme un outil nécessaire, voire indispensable, pour redresser la nature de leurs enfants. Même si cette représentation n'est pas trop négative, certaines de ses composantes favorisent l'administration de punitions fréquentes et sévères, surtout envers les enfants en bas âge. Nous verrons ensuite comment, à leur tour, les règles qui encadrent leurs pratiques punitives encouragent aussi ce type de punitions, entre autres parce que l'observance de ces règles est perçue par les interviewés comme une garantie pour administrer des châtimeⁿts corporels sécuritaires et non abusifs, même s'ils sont effectués avec des objets tels que des bâtons en bois.

Dans un deuxième temps, nous analyserons les nuances individuelles par rapport au discours partagé et les points de vue divergents. Nous nous attarderons sur les réflexions des interviewés qui résultent de la confrontation entre les enseignements reçus de leurs congrégations et leurs expériences pendant l'enfance ; nous montrerons comment, dans le cas des interviewés élevés dans le protestantisme conservateur, elles jouent un rôle important dans le type de châtimeⁿt qu'ils privilégient. Enfin, nous verrons comment l'orientation et la dynamique sociale de leurs congrégations influencent leurs attitudes par rapport au châtimeⁿt corporel et leurs pratiques punitives.

La représentation de l'enfant

Le penchant de l'enfant au mal

À la base de la justification des protestants conservateurs du recours au châtement corporel se trouvent plusieurs versets de la Bible, notamment le Proverbe 22 : 15, que nous rappelons au lecteur :

La folie est attachée au cœur de l'enfant ;
La verge de la correction l'éloignera de lui.
(*La Sainte Bible*, Proverbe 22 : 15)

Ce proverbe est composé de deux versets, dont le premier est celui qui sous-tend la représentation négative qu'ils ont de l'enfant et qui est en fait très éloignée du sens littéral de ce verset. En effet, ce n'est pas comme un malade mental que les protestants conservateurs se représentent l'enfant, mais comme un être attiré par le mal, voire comme pervers, selon leur perception plus ou moins polarisée de la nature enfantine. Chez les membres des congrégations à l'étude, nous avons isolé des représentations assez négatives de l'enfant, mais pas trop, puisque l'enfant n'est pas vu par eux comme ayant une nature entièrement corrompue et perverse, mais juste « encline au mal ». Toutefois, nous avons décelé dans leur façon de se représenter l'enfant une certaine surenchère : d'un côté, en vertu du péché originel, les interviewés considèrent tous les êtres humains — dont l'enfant — comme des êtres attirés par le mal ; d'un autre côté, l'enfant est perçu par eux comme ayant un penchant particulier au mal en raison de sa condition *spécifique* de mineur. L'enfant leur apparaît ainsi comme un être substantiellement différent de l'adulte et comme doublement touché par l'influence de Satan, tel qu'il apparaissait aux protestants du XVII^e siècle (Illick, 1974 ; Sather, 1989). L'extrait suivant illustre bien la juxtaposition de ces deux composantes :

Nous sommes tous pécheurs, mais pour l'enfant, je crois que c'est naturel d'être rebelle et de vouloir faire le mal et c'est là que c'est important que les parents fassent attention, qu'ils travaillent beaucoup avec lui. Je pense que c'est la nature de l'enfant. C'est quelque chose que je ne peux pas bien exprimer, mais la Bible nous dit que c'est la nature de l'enfant qui fait ça. (Corinne, Église évangélique Bêta)

Cette surenchère se voit accentuée par le fait que les interviewés se sentent obligés d'asseoir leur point de vue en réaction aux théories scientifiques qui tendent à réfuter l'existence d'une prédisposition au mal chez l'enfant, théories qui seraient, selon eux, devenues dominantes dans la société québécoise grâce à leur forte vulgarisation au cours des années 1970 et 1980. Cela les pousse à multiplier les arguments qui visent à démontrer le penchant au

mal chez l'enfant et à centrer leur attention sur certains comportements enfantins qu'ils interprètent comme des preuves en ce sens, surtout ceux des enfants plus jeunes puisque ces derniers n'ont pas encore été en contact avec la société et de ce fait leurs comportements témoigneraient de leur nature et non pas d'un apprentissage. Par ailleurs, tout comme pour la pédagogie contemporaine, les interviewés interprètent ces théories selon leur tendance à la polarisation : ils soutiennent qu'elles font partie de la vague relativiste et qu'elles sont erronées, voire expressément mensongères. Bien qu'ils ne spécifient pas à quelles théories ils font référence, ils affirment qu'elles proposent que l'enfant est un être « pur », argument auquel ils opposent celui de la nature corrompue de l'enfant :

Selon ces théories-là, les enfants, ils naissent purs, c'est les adultes qui les corrompent. En réalité l'enfant naît avec le péché dans le cœur. Il y a eu une génération de tout ça, beaucoup de livres qui ont été écrits au niveau psychologique. Mais je pense que tout le monde qui a eu les yeux assez ouverts lorsqu'il a été parent se rend compte que l'enfant, aussitôt qu'il a la chance, il va désobéir, il va aller à l'encontre des consignes. Donc, ça démontre vraiment que l'enfant naît avec le péché dans le cœur, le désir de désobéir à ceux qui prennent soin de lui, à ceux qui sont supérieurs à lui. Et alors, c'est le rôle des parents de corriger ça. (Martin, Église évangélique Alpha)

Les extraits cités plus haut permettent d'apprécier le saut interprétatif fait par les interviewés qui apparentent la « folie » dont il est question dans la Bible au penchant au mal chez l'enfant et font découler de ce penchant sa désobéissance. En ce sens, nous nous sommes intéressée à ce qu'ils entendaient exactement par une nature « encline au mal », s'ils faisaient juste référence à une tendance de l'enfant à se rebeller contre l'autorité ou si derrière cette expression se cachait une représentation similaire à celle des puritains, héritée du calvinisme, qui percevaient l'enfant comme un être fondamentalement orgueilleux et de ce fait rebelle, égoïste et pervers, c'est-à-dire enclin à faire du mal à autrui (Illick, 1974 ; Walzer, 1974 ; Raichle, 1978), représentation qui a influencé largement le protestantisme conservateur (Steward *et al*, 1975 ; Raichle, 1978). Tout comme eux, en effet, les interviewés attribuent à l'orgueil la rébellion enfantine et l'associent à l'influence de Satan, mais leurs représentations de l'enfant sont en général beaucoup plus nuancées en ce qui concerne son penchant à « faire le mal », perçu davantage comme une tendance à la manipulation que comme de la perversité, bien qu'elles incluent une certaine dose de méchanceté, comme illustre l'extrait suivant :

Ce qui est certain c'est que l'enfant a un côté qui le pousse à l'orgueil [qui est] une mauvaise fierté, on pourrait dire ; l'enfant va essayer de défier les parents, il va manipuler à un très jeune âge, faire une crise en sachant qu'avec

une crise il va avoir toute l'attention de papa et maman. Ou qui va facilement frapper le petit frère à côté, tu vois. (Pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha)

Ce penchant orgueilleux serait donc dans le fond ce que les interviewés entendent par « nature encline au mal ». Or, bien que dans leur représentation partagée de l'enfant les caractéristiques négatives associées à l'orgueil soient moins exacerbées que dans la représentation puritaine, elle inclut un élément nouveau et sur lequel ils mettent un accent démesuré car ils le perçoivent comme particulièrement négatif : le désir de l'enfant d'être autonome. Selon les interviewés, c'est en fait ce désir, qui serait motivé par l'orgueil, qui est à l'origine de la désobéissance de l'enfant et de son attitude de défi à l'autorité parentale. L'extrait suivant illustre leur façon de se représenter cette causalité :

Je pense que cette nature-là fait en sorte que l'enfant va vouloir expérimenter, il va vouloir découvrir des choses à sa façon. Le désir de décider lui-même, de faire ce qu'il veut comme il veut, ça l'amène à la désobéissance. C'est tôt évident qu'un enfant, on a beau lui dire : « Faut pas ! », c'est pas... Mais c'est parce qu'il veut expérimenter : « Je vais regarder si c'est vraiment chaud, cette affaire-là. Je ne suis pas sûr que ça fait mal, je vais aller voir ». [...] À mon avis, ça résulte de l'orgueil. Je pense que la désobéissance c'est le péché en tant que tel, mais la racine qui amène à la désobéissance, c'est le désir d'être autonome qui résulte de l'orgueil. (David, Église pentecôtiste Gamma)

Nous avons tenté de comprendre la logique qui menait les interviewés à attribuer à l'orgueil le désir de l'enfant d'être autonome et à faire découler de ce désir une volonté de défier l'autorité parentale. Certaines phrases apparemment anodines qui surgissaient ici et là lors des entretiens nous ont permis de déceler une autre composante de leur représentation de l'enfant qui servirait d'appui à ces convictions : la perception qu'il s'agit d'un être inférieur à l'adulte. Par exemple, dans l'extrait de l'entretien de Martin cité plus haut, il souligne que l'enfant naît avec « le désir de désobéir à ceux qui prennent soin de lui, à ceux qui sont supérieurs à lui », phrase qui montre bien comment les interviewés se représentent l'enfant comme leur inférieur en raison de sa dépendance par rapport à ses parents, vue comme une condition d'infériorité, mais aussi en raison de la place qui lui est attribué dans la hiérarchie familiale supposée instituée par Dieu, où il occupe le dernier échelon. Sa désobéissance est perçue par conséquent comme un défi lancé à ses « supérieurs » qui ne peut résulter que d'un désir de « décider lui-même », autrement dit, d'être sur un plan d'égalité par rapport aux adultes. Un tel désir de la part d'un inférieur ne peut être considérée, dans leur logique,

que comme motivée par l'orgueil qu'ils définissent comme une « mauvaise fierté » qui rend l'enfant arrogant et le pousse à vouloir être autonome au lieu de se soumettre à l'autorité parentale.

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment le désir de l'être humain d'être autonome est perçu par les interviewés comme intrinsèquement négatif parce qu'il incite les hommes, selon eux, à se rebeller contre Dieu et à transgresser sa loi. Dans le cas de l'enfant, il est vu comme le principal obstacle à son apprentissage du respect de l'autorité, ce qui explique la focalisation des interviewés sur cette caractéristique : l'esprit de rébellion qui y découle favoriserait son insoumission à l'autorité parentale et par la suite son insoumission à toutes les formes d'autorité, y comprise celle de Dieu. En outre, le désir d'autodétermination le mènerait à rejeter les enseignements parentaux relatifs au bien et au mal, car il voudrait décider à partir de ses expériences ce qui est bon pour lui, ce qui le conduirait à s'écarter de la loi divine. Or, nous avons observé que les interviewés interprètent un grand nombre de conduites enfantines, notamment les conduites d'exploration des jeunes enfants, comme des défis motivés par la volonté de l'enfant d'être autonome, ce qui exacerbe leur perception négative de cette caractéristique, car elle fait de l'enfant, à leurs yeux, un être animé par un fort esprit de contradiction :

Tu vois ça [le penchant à défier l'autorité] dès qu'ils apprennent à marcher. Si tu lui dis [à l'enfant] : « touche pas au système de son ! », l'enfant, il te regarde, il s'avance et il met la main sur le système de son, juste pour voir qu'est-ce que tu vas faire, juste pour te défier. [...] C'est le désir de révolte, l'autodétermination de ce qui est bien ou ce qui est mal. L'enfant, il va te regarder droit dans les yeux comme pour te dire : « Tu me diras pas qu'est-ce que qui est bien, qu'est-ce qui est mal. C'est à moi de décider de ce qui pour moi est bien ! » (Joseph, Église baptiste Delta)

Cette exacerbation, par ailleurs, renforcerait leur perception de l'enfant comme un être distinct de l'adulte : plus orgueilleux et de ce fait plus enclin à défier l'autorité. Une telle représentation agit en sorte que les interviewés perçoivent la tâche de ramener l'enfant du côté du bien comme particulièrement ardue : il ne suffirait pas de lui inculquer des valeurs chrétiennes et le respect de Dieu, mais il faudrait d'abord redresser sa nature pour qu'il accepte de se soumettre à la volonté de Dieu. Or, d'après les interviewés, redresser la nature enfantine ne serait pas facile vu le fort esprit de rébellion de l'enfant et nécessiterait d'un effort soutenu des parents.

Le redressement de la nature de l'enfant

Redresser la nature de leurs enfants est considéré par les interviewés comme l'une des obligations plus importantes qu'ils ont en tant que parents et en même temps comme une tâche extrêmement délicate, car selon eux, il faut « briser le caractère de l'enfant », mais « sans toucher à sa personnalité, à son intégrité » (Normand, Église évangélique Alpha). Cela voudrait dire briser son orgueil afin qu'il devienne humble et obéissant tout en lui permettant de garder une certaine assurance pour qu'il puisse devenir un adulte équilibré et sûr de lui-même. Il s'agirait d'un processus très lent où il faudrait forcer l'enfant à modifier sa conduite, réprimant ses attitudes et ses comportements qui découlent de son penchant au mal afin d'induire chez lui l'obéissance et le respect de l'autorité. Graduellement, cette modification de la conduite amènerait une modification de l'âme de l'enfant : elle deviendrait moins encline au mal et pourrait être orientée vers le bien.

Dans ce processus, le châtiment corporel est perçu par la majorité des interviewés comme le meilleur outil pour redresser la nature de l'enfant, car la crainte associée à la douleur pousserait davantage l'enfant à modifier sa conduite que des punitions non corporelles ; en plus, il leur apparaît comme un outil plus pertinent étant donné que le processus de redressement est censé commencer quand l'enfant est trop jeune, selon eux, pour comprendre d'autres punitions. Les interviewés soutiennent, en effet, que le processus de redressement doit commencer le plus tôt possible parce que le penchant de l'enfant au mal s'accroît avec le temps : plus il est âgé, plus il devient ardu de redresser sa nature et ce serait impossible une fois que l'enfant a atteint l'adolescence et parfois même avant. Ils ajoutent que le châtiment corporel permet d'accélérer ce processus, réduisant les risques qu'un enfant atteigne un âge où sa nature ne pourra plus être corrigée. Les extraits suivants, issus de l'entretien d'un des couples de l'Église Alpha, permettent de saisir la préoccupation des parents pour redresser la nature de leurs enfants le plus tôt possible :

Camille : Une chose qu'on a veillé tous les deux, c'est qu'on n'attendait pas de dire : « Oh, il [l'enfant] est tout petit, il comprend pas ! » Il comprend. C'est pourquoi on n'a pas eu besoin d'utiliser ça [le châtiment corporel] jusqu'à leurs dix ans. Parce que dès l'âge de deux ans, quand les enfants commencent à... on dit confronter, à tordre nos pouces, eh ? Bon, cette chose-là on va la corriger. Parce que si je la laisse comme ça, mon arbre va pousser croche.

Dominique : Moi, c'est une chose à laquelle je crois, je vois la sagesse de Dieu là-dedans. Et je vois les fruits dans ma propre famille, que nos enfants,

quand il est temps de les corriger, on le fait. Comme [vrai prénom de Camille] disait tantôt, si je ne la fais pas, cette correction-là, si je [ne] redresse pas le petit, ça va prendre de l'ampleur, de l'ampleur, de l'ampleur ! Puis à un moment donné, il va prendre un mauvais pli.

Plusieurs interviewés se sont servis de l'allégorie de l'arbre qui a besoin d'être redressé quand il est jeune pour illustrer la nécessité de redresser l'enfant à un jeune âge et pour justifier le recours au châtement corporel pour le faire, comparant le châtement à un tuteur. D'autres ont parlé du châtement corporel comme d'un « outil » dont le parent se servait tel un sculpteur pour corriger les imperfections de son œuvre ou un jardinier pour supprimer les mauvaises herbes de son jardin. Leur représentation du châtement corporel est ainsi celle d'un outil qui permet à la fois de redresser la nature de l'enfant pour empêcher que le mal ne se propage en lui telle une maladie et de le façonner selon certaines attentes. En ce sens, leurs attentes par rapport à ce que leurs enfants devraient être encouragent fortement le recours à cette mesure disciplinaire, car elles sont souvent démesurées.

Les attentes par rapport à l'enfant

Le fait de se représenter les enfants comme des êtres enclins au mal ne veut pas dire que les interviewés n'apprécient pas leurs enfants. Bien au contraire : c'est en raison de leur profonde affection pour eux qu'ils tiennent absolument à redresser leur nature. De même, le fait qu'ils leur confèrent un statut d'inférieurs ne veut pas dire qu'ils n'aient pas des attentes quant à leur avenir. L'extrait suivant permet de constater leur fort investissement de leurs enfants qui coexiste, paradoxalement, avec la représentation négative de leur nature :

Avec ma première [fille] j'ai réalisé ce que voulait dire pour un parent, quand tu as un enfant, que tu veux lui donner le meilleur de toi-même et que tu veux aussi l'aider à devenir... à lui donner la possibilité d'être au maximum de ce qu'il pourrait être comme individu. Mais là, c'est tellement gros ce que tu voudrais atteindre, ce que tu voudrais faire ! Puis, en même temps, à chaque jour tu as à gérer les manquements de l'enfant, à ramener l'enfant à quelque chose, tu sais, que c'est comme un idéal. On a une notion d'idéal par rapport à l'enfant, ce qu'il devrait être, ce qu'il pourrait être, ce qu'on voudrait qu'il devienne pour son bien. (Élisabeth, Église évangélique Alpha)

Cet extrait illustre aussi l'écart important que nous avons observé entre les attentes des interviewés par rapport à ce que leurs enfants devraient être, c'est-à-dire à leur représentation de l'enfant idéal, et leur perception de leurs enfants tels qu'ils sont, écart qui résulte du caractère démesuré de leurs attentes. À ce sujet, il se dégage de leurs propos qu'ils se repré-

sentent l'enfant idéal comme humble et respectueux envers les adultes, bon, toujours obéissant, et pas intéressé par les tentations du monde, en particulier par celles qui ont trait à la sexualité. Or, l'inadéquation des comportements de leurs enfants à cet idéal peu réaliste et leur désir de les rapprocher de cet idéal encouragent les interviewés à exercer des pressions sur eux pour les forcer à modifier leurs comportements et à recourir au châtement corporel à la fois pour punir les comportements qui ne correspondent pas à leur représentation de l'enfant idéal et pour les contraindre à adopter ceux qu'ils associent à cette représentation.

Aux pressions exercées sur les enfants pour qu'ils se conforment à l'idéal d'enfant entretenu par leurs parents s'ajoutent celles pour leur inculquer une foi sans faille afin qu'ils deviennent des parfaits chrétiens. Sur ce plan, les attentes des interviewés par rapport à la future conversion de leurs enfants concernent plusieurs aspects et par conséquent elles sont exacerbées : ils veulent qu'ils se convertissent pour favoriser leur salut, pour assurer la pérennité de leurs Églises, pour qu'ils deviennent des soldats de Dieu dans la lutte entre le bien et le mal, et enfin, pour qu'ils œuvrent à redresser la société. Un tel investissement de l'enfant, comme il a été vu précédemment, conduit les membres des congrégations à l'étude à orienter de nombreux recours à l'endoctrinement précoce des mineurs : l'école de dimanche, l'assistance aux services religieux, la lecture d'adaptations de la Bible, la prière à la maison, bref, un programme excessif auquel l'enfant est censé se conformer, si besoin est, par la force. À ce sujet, quelques interviewés parmi ceux qui n'avaient pas d'enfants ont mentionné que les enfants des membres de leur groupe faisaient parfois l'objet de trop de pressions :

Les enfants, pour eux, les gens de l'Église, c'est comme leur espérance, la continuité de leurs valeurs, de leur foi. C'est sûr que les chrétiens veulent que leurs enfants continuent d'être chrétiens, c'est vraiment ça, c'est surtout pour perpétuer leur foi. Mais je crois qu'il y en a des parents que c'est comme une déformation, qu'ils essaient trop d'insister dans la Bible, qui insistent trop et ça produit l'effet contraire. Je crois qu'il y a des parents là-dessus qui n'ont pas des attentes réalistes et ça crée des frustrations. (Édé, Église évangélique Alpha)

En plus d'encourager les pressions sur leurs enfants, ces attentes accentuent, chez les interviewés, la représentation négative de l'enfant en état de nature, puisqu'ils attribuent à la nature imparfaite de leurs enfants leur difficulté à combler leurs expectatives. Cela induit parfois un jugement trop sévère de leur part non seulement en ce qui a trait à la désobéissance des enfants, mais aussi à leurs compétences, comme l'extrait suivant permet de constater :

On ne dit jamais à un enfant en venant au monde: « Eh, c'est merveilleux ! On n'a pas besoin de lui corriger le mal ! » Mais non, on est toujours en train de corriger l'enfant, de le redresser parce qu'il fait tout, tout mal. C'est sa nature qui fait ça. C'est rare qu'on dise : « Ah, tu as fait quelque chose de bien, viens, on va te rendre hommage ! » Non, c'est toujours comme ça ! L'enfant, il prend toujours la voie la plus courte, la plus facile ; même sa désobéissance, c'est comme une nonchalance, une paresse pour ne pas faire ce qu'il doit faire. Il faut se battre pour redresser ça. (Jeanne, Église pentecôtiste Gamma)

On voit bien ici comment l'enfant en état de nature est perçu, outre que comme enclin au mal, comme défectueux : il fait tout mal, il est paresseux, il faut le corriger constamment... bref, il n'est pas à la hauteur de l'enfant idéal que les interviewés se représentent. Cela accroît leur désir de redresser la nature de leurs enfants, entreprise qui est envisagée par eux comme une véritable lutte vu le grand écart entre cette nature défectueuse et leurs attentes.

Il est à noter que les attentes des interviewés par rapport à leurs enfants se focalisent sur ce qu'ils attendent d'eux en tant que fils ou filles et non pas sur leur devenir en tant qu'adultes. Celles-ci sont plutôt diffuses, sauf en ce qui a trait à leur condition de futurs chrétiens et au mode de vie qu'ils associent à cette condition. Par contre, les interviewés parlent abondamment des répercussions qui entraînerait le fait de ne pas redresser leurs enfants ; selon eux, cela les rendrait particulièrement vulnérables à être corrompus par la société et à succomber aux tentations qu'elle leur offre, principalement aux expériences sexuelles en dehors du mariage et à la consommation de drogues, et éventuellement, à la délinquance. Ces craintes font en sorte que les interviewés perçoivent comme un impératif le fait de redresser la nature de leurs enfants, en particulier la crainte qu'ils deviennent des délinquants ; elles modifient aussi leur représentation de l'enfant en état de nature qui est perçu comme un enfant « à risque ». L'incorporation de cette composante à la représentation de l'enfant, par ailleurs, n'est pas uniquement tributaire de leur perception des risques du contact de leurs enfants avec la société : elle résulte aussi de l'inclusion d'une argumentation pseudo scientifique dans le discours véhiculé par leurs Églises qui vise à asseoir le postulat que certains enfants ont une nature qui les prédispose à la délinquance.

Le discours « scientifique »

À notre grande surprise, nous avons découvert dans le discours des interviewés sur la nature de l'enfant un arrimage singulier de différents concepts et notions issus du discours scientifique, en particulier de la psychanalyse. Parfois, il s'agissait d'un mot ou d'une expression,

mais dans d'autres cas, des pans entiers de leur argumentation étaient exposés dans un langage emprunté à cette discipline mais utilisé dans un contexte religieux. Dans cette fusion peu orthodoxe, les concepts issus de la psychanalyse se voyaient détournés de leur sens originel et rapprochés de ceux propres au discours religieux afin de donner, en quelque sorte, une caution scientifique à la thèse d'une nature enfantine encline au mal et de justifier par le biais de la science l'impératif de redresser cette nature en se servant du châtement corporel.

C'est ainsi que les interviewés exposaient souvent lors des entretiens deux discours parallèles sur la nature de l'enfant : le discours où le penchant au mal de l'enfant est lié à l'orgueil, et sa transposition en langage « scientifique », où l'orgueil est substitué par l'égoïsme et le désir de l'enfant d'être autonome par le « désir de toute-puissance » ; à son tour, la notion de « mettre des limites » à ce désir est rapprochée de celle de redresser la nature de l'enfant. L'extrait suivant, où Normand interprète le Proverbe 22 : 15 à l'aide de ces concepts illustre bien cette transposition :

« La folie est attachée au cœur de l'enfant ». La folie dans le sens que... L'obéissance, c'est quelque chose qui s'apprend. On [ne] peut pas demander à un enfant d'être obéissant dès le départ. L'enfant, c'est : « moi, moi, moi », c'est égoïste. L'enfant est égoïste et c'est là qu'on voit sa folie. L'égoïsme, en quelque part, ça rejoint l'orgueil. C'est pas péjoratif, non, c'est au niveau de sa nature. [...] La suite dit : « la verge de la correction l'éloigne de lui », dans le sens où il doit apprendre qu'il y a des limites à ses désirs et que s'il franchit ces limites-là, il y a des conséquences. Exactement, « la verge de la correction », c'est l'apprentissage de ces limites : que si ces limites-là sont franchies, il va y avoir quelque chose de mauvais. (Normand, Église évangélique Alpha)

Dans l'argumentation « scientifique » des interviewés, la notion de « mettre des limites », comme celle de « redresser » la nature de l'enfant, se voit fréquemment associée à la conviction que la meilleure façon de fixer ces limites est le châtement corporel. Il permettrait de freiner les désirs de toute-puissance de l'enfant et de l'« encadrer » convenablement, ce qui voudrait dire de le rendre obéissant. En outre, le châtement corporel contribuerait au développement harmonieux de l'enfant puisque ce dernier aurait besoin de manifestations de l'autorité parentale pour se sentir « rassuré » et aimé. Un enfant non corrigé, par contre, serait « livré à lui-même », soit au mal et deviendrait un « enfant roi », soit un enfant extrêmement égoïste, ce qui le mènerait à développer des troubles du comportement, ce qui veut dire, pour les interviewés, une tendance à avoir des comportements irrespectueux et violents qui favoriserait plus tard des conduites marginales et la délinquance :

Il ne faut pas laisser l'émergence de l'enfant dans le mal, non plus, ça va nuire à l'enfant. Là on se retrouve avec l'enfant à troubles de comportement : c'est l'enfant qu'insulte l'adulte, qui ne respecte pas l'adulte, qui ne respecte pas l'environnement, qui déchire, qui brise, qui tape l'autre. Et là on se retrouve avec des enfants pas mal marginaux et aussi des enfants qui tombent dans la délinquance. Moi, je me dis : quand on aime bien un enfant, on doit sévir. Et si ça prend la punition, mais allez-y pour la punition ! (Abigail, Église baptiste Delta)

La crainte que l'enfant devienne délinquant hante particulièrement les interviewés et les conduit à investir très fortement le châtement corporel, perçu par beaucoup d'entre eux comme la seule mesure disciplinaire capable d'empêcher cette éventualité compte tenu du fort penchant de l'enfant au mal. Qui plus est, cette crainte constitue, pour nombre d'entre eux, un des principaux arguments contre une éventuelle interdiction du châtement corporel, car elle compromettrait, selon eux, non seulement l'avenir de leurs propres enfants, mais de la société entière puisqu'elle favoriserait une délinquance généralisée. Les propos de Patrick illustrent bien cette conviction largement partagée par les interviewés :

Petit à petit, on voit que le châtement devient interdit. Alors, qu'est-ce qui reste aux parents ? Franchement, soyons un peu réalistes ! Vous savez, une société engendre sa propre délinquance, et lorsqu'on limite les moyens de corriger les enfants, à ce moment-là la société génère sa propre délinquance, parce que c'est lorsque les enfants sont très jeunes qu'il faut prendre les mesures nécessaires pour que l'enfant ne devienne pas délinquant. Est-ce que tous les enfants ont une nature délinquante ? Non. Mais est-ce qu'on le sait à l'avance ? Non. Alors, je veux dire par là qu'il faut prendre des précautions avec tous les enfants. (Patrick, Église évangélique Bêta)

Cet extrait permet aussi de constater que l'argumentation « scientifique » pour justifier le châtement corporel ajoute une composante plutôt inquiétante à la représentation de l'enfant traditionnelle du protestantisme conservateur : celle d'une nature délinquante chez certains enfants. En effet, même si les interviewés soutiennent que tous les enfants courent le risque de devenir des délinquants si leur nature n'est pas redressée, certains enfants auraient, selon eux, une nature qui les prédispose davantage à le devenir : ceux dotés d'une nature particulièrement rebelle, qu'ils qualifient souvent de « difficiles ».

En ce sens, d'après les interviewés, même si tous les enfants ont une nature encline au mal, ils ne sont pas égaux : certains d'entre eux auraient une nature rebelle mais facile à redresser tandis que d'autres auraient une nature extrêmement rebelle et très difficile à redresser. Cette différence est surtout attribuée à la génétique qui doterait les enfants de tempéraments différents, mais ce point de vue n'est pas partagé pour tous les interviewés : pour

plusieurs d'entre eux, il s'agit juste d'une question de « personnalité » ou de « caractère » plus ou moins forts, mais ils s'entendent tous sur le fait qu'il y a des enfants plutôt « dociles » et des enfants « difficiles » et que cette différence est innée.

Avec l'enfant « docile », affirment-ils, le châtement corporel ne serait employé que rarement et on pourrait même s'en passer car il serait moins enclin à défier l'autorité et à désobéir que l'enfant doté d'un tempérament fort ; avec ce dernier, il serait indispensable vu son plus fort penchant à la rébellion et on devrait s'en servir fréquemment. Ce serait alors le tempérament de l'enfant — ou son caractère — qui serait à la base du type de châtement choisi pour corriger sa nature et de la fréquence des punitions. Or, il se dégage des exemples donnés par les interviewés pour souligner les différences de tempérament de leurs enfants qu'en général c'est plutôt le contraire : ils décident de la nature d'un enfant selon sa réaction à la punition, les enfants qui réagissent aux punitions légères ou au réprimandes étant perçus comme dociles et ceux qui n'y réagissent pas étant perçus comme dotés d'une nature plus rebelle, tel qu'on peut apprécier dans l'extrait suivant :

Il y a des tempéraments où c'est pas nécessaire [le châtement corporel] et il y a des genres de tempérament chez les enfants où c'est nécessaire. Nous, tout de suite on a réalisé qu'on ne pouvait pas discipliner les enfants de la même manière. Parce qu'un enfant, il fallait juste parler ; il se mettait à pleurer aussitôt qu'il entendait : « [prénom de l'enfant], fais pas ça ! ». L'autre, tu aurais pu crier tout l'air de tes poumons, ça [ne] le dérangeait pas pantoute. Et là, on s'est aperçu : « Oh, il y a deux tempéraments différents, deux façons de discipliner, de corriger, différentes. » (Pasteur Bouchard, Église pentecôtiste Gamma)

Toutefois, certains comportements enfantins, notamment ceux des enfants très jeunes, sont souvent interprétés comme des signes d'une nature particulièrement rebelle, comme le fait de pleurer beaucoup, de bouger trop, ou de ne pas s'endormir facilement. Par exemple, Élisabeth et son mari ont interprété que leur fille aînée pleurait beaucoup pendant la nuit lorsqu'elle était bébé comme la manifestation d'une nature « difficile » et ont conclu qu'ils devaient mettre plus d'ardeur à redresser sa nature⁶⁴ :

Avec les autres enfants, on a laissé tomber quasiment la correction physique, mais avec la plus vieille, on l'a appliquée plus, mais c'était une enfant qui avait une nature difficile, beaucoup de tempérament. [...] Elle pleurait et pleurait toute la nuit ; elle avait été nourrie, elle avait été changée de couche, tous ses besoins étaient rencontrés. Et pourtant... On a eu à gérer ça dès la pre-

⁶⁴ Au moment de l'entretien, la fille d'Élisabeth était une femme adulte. Nous spécifions l'âge des enfants au moment de l'entretien quand les punitions décrites nous ont semblées susceptibles de donner lieu à un signalement à la DPJ.

mière nuit. C'est juste un exemple pour dire que cette enfant-là avait besoin particulièrement qu'on lui mette un encadrement, une limite, pour son bien. (Élisabeth, Église évangélique Alpha)

Il émerge des propos des interviewés une représentation assez uniforme de l'enfant « difficile » : un enfant particulièrement inquiet, difficile à élever, très désobéissant et parfois agressif et souvent de sexe masculin, les filles ayant été qualifiées de « difficiles » étant plutôt rares. Or, cette représentation ressemble à celle de l'enfant à troubles du comportement partagée dans l'imaginaire collectif, perçu comme un enfant à risque de développer des comportements antisociaux, ce qui renforce la conviction des interviewés que l'enfant « difficile » est plus enclin à développer des troubles du comportement et à devenir délinquant que les autres enfants si sa nature n'est pas redressée. Il est révélateur en ce sens que quelques interviewés qualifiaient les enfants « difficiles » dont ils parlaient d'« hyperactifs » lorsqu'ils décrivaient comment ces enfants bougeaient trop pendant les services religieux ou autres situations où l'enfant est censé être attentif et bouger peu.

Étant donné les indicateurs dont se servent les interviewés pour établir qu'un enfant est « difficile » et en raison de leur tendance accentuée à la polarisation, environ la moitié des couples ayant des enfants ont affirmé avoir eu enfant de ce type. Ils ont aussi signalé que leurs enfants « difficiles » avaient reçu des châtiments corporels plus fréquemment que leurs autres enfants et plus intenses. Or, ils ne considéraient pas ces punitions comme excessives et encore moins comme des abus, et ce, en raison de leur perception que les châtiments qu'ils administrent à leurs enfants sont effectués de façon correcte et pondérée. Comme nous verrons dans la section suivante, leurs représentations relatives à l'administration « correcte » des châtiments corporels induisent chez eux la conviction que l'encadrement de leurs pratiques punitives permet d'administrer des châtiments sécuritaires et bénéfiques pour l'enfant, même si ceux-ci sont effectués avec des objets, et que leurs pratiques ne peuvent en aucun cas s'apparenter à des abus et encore moins à de mauvais traitements.

L'administration du châtiment corporel

La distance par rapport à la Bible

C'est souvent en raison d'une interprétation littérale des versets bibliques sur la « verge de la correction » que des protestants conservateurs effectuent des punitions corporelles avec des objets. Ce n'est pas le cas pour la plupart des participants à notre étude en raison no-

tamment de l'orientation doctrinale de leurs Églises. Celles-ci ne font pas une interprétation fondamentaliste de la Bible, bien qu'elle demeure conservatrice. Par conséquent, aucun de leurs pasteurs et autres responsables de l'enseignement doctrinal ne prône l'utilisation d'objets pour effectuer des châtiments corporels en arguant qu'il s'agit d'un commandement qu'il faut appliquer de façon littérale : ils présentent lesdits versets comme une injonction de la Bible à redresser la nature de l'enfant par la voie de la correction, mais laissent aux membres de leurs congrégations le choix de décider le moyen pour le faire. Ils soulignent cependant que le châtiment corporel, qu'il soit administré avec un objet ou avec la main, doit être effectué de façon « correcte » et que le parent doit s'en servir avec modération et jamais dans un but autre que celui de contribuer au bien-être de l'enfant.

L'injonction à utiliser de façon modérée le châtiment corporel traduit aussi un éloignement de ces Églises des positions fondamentalistes. En ce sens, les pasteurs ont mentionné qu'il y avait dans le milieu évangélique, depuis une dizaine d'années, un accent moins prononcé sur le châtiment corporel comme seul moyen pour corriger les enfants et que les enseignements destinés aux croyants tendaient à encourager ces derniers à recourir aussi à d'autres mesures disciplinaires et à se servir du châtiment corporel comme dernier recours ; aussi, à encadrer les corrections physiques pour qu'elles ne donnent pas lieu à des excès.

Cet éloignement des positions fondamentalistes devrait favoriser que les interviewés administrent des punitions sans avoir recours à des objets. Or, ce n'est pas tout à fait le cas. En effet, la plupart des interviewés n'interprètent pas les versets qui portent sur la « verge de la correction » comme une injonction biblique à se servir d'objets pour châtier les enfants : seulement trois d'entre eux considéraient que c'en était une et deux autres n'en étaient pas sûrs ; par contre, ils sont nombreux à associer l'utilisation d'objets à une administration correcte des châtiments corporels et par conséquent à considérer incorrectes les corrections effectuées à la main, ou au moins, à les suspecter de l'être. Cela résulte du fait que lors des enseignements qu'ils ont reçus sur la façon adéquate d'administrer des châtiments corporels, l'utilisation d'objets était souvent recommandée. Ces enseignements, par ailleurs, entrent en contradiction avec la modération prônée par les congrégations à l'étude, car ils donnent lieu à une représentation du châtiment corporel « correct » qui favorise les excès punitifs par diverses voies, comme nous verrons dans les pages suivantes.

Les châtiments corporels « corrects » et « incorrects »

Au cours des entretiens, nous avons utilisé le terme « punition corporelle » à plusieurs reprises. Or, un bon nombre d'interviewés nous ont fait la remarque que ce terme reflétait mal leurs pratiques punitives et qu'ils préféreraient en employer un autre. Selon eux, ce terme renvoie à une image vengeresse et agressive du parent et non pas celle d'un parent qui veut le bien-être de son enfant. En outre, compte tenu qu'ils ont Dieu comme modèle, cela revenait pour eux à donner une image erronée de Dieu. Ils nous ont donc suggéré d'utiliser le terme « châtiment corporel », plus proche de la Bible, ou celui de « correction ».

Dans un premier temps, nous avons considéré que ce choix terminologique était un subterfuge pour dissimuler le contenu agressif implicite des punitions où la force physique est employée afin de les rendre acceptables, surtout aux yeux de celui qui les administre. Puis, nous nous sommes aperçue que les interviewés se représentaient effectivement le châtiment corporel de deux manières différentes : d'un côté, un type de châtiment corporel qui serait « correct » et, d'un autre côté, un type de châtiment qui ne le serait pas et qu'ils associent au terme punition.

Il se dégage des propos des interviewés que la distinction fondamentale qu'ils établissent entre les deux types de châtiment est la motivation pour l'administrer : si le parent est motivé par l'amour qu'il porte à l'enfant et par le souci pour son bien-être et qu'il considère que la correction va y contribuer en lui transmettant un enseignement, il s'agit, en principe, d'un châtiment correct ; si c'est un châtiment qui n'a pas cet objectif, il s'agit d'un châtiment incorrect, en particulier s'il est motivé par le désir du parent d'assouvir une vengeance quelconque en infligeant une souffrance à l'enfant. Ensuite, d'autres critères sont requis pour qu'un châtiment corporel soit perçu comme correct, tel que l'état d'esprit du parent lorsqu'il administre le châtiment : il ne doit pas agir de façon impulsive mais réfléchie, et surtout il doit éviter de se laisser emporter par la colère. Celle-ci compromettrait sérieusement l'un des objectifs de la correction, qui est de faire comprendre à l'enfant que le parent le châtie pour lui transmettre un enseignement et non pas parce qu'il est fâché ; en outre, elle pourrait amener le parent à administrer des châtiments arbitraires ou excessifs. Un autre critère est que le châtiment favorise une « discipline conséquente » ; en ce sens, les interviewés soulignent qu'il faut que le châtiment soit proportionnel à la faute l'enfant et que ce dernier sache à l'avance qu'il sera puni s'il commet certains actes et comment. À ce sujet, les avis des interviewés sont partagés : pour certains d'entre eux, pour qu'un châti-

ment soit correct, il doit être effectué à l'aide d'un objet ; pour d'autres, ce n'est pas nécessaire. Tous s'entendent sur le fait que l'enfant doit avoir un âge approprié pour recevoir un châtement physique, soit, être suffisamment âgé pour comprendre le but du châtement, mais ne pas avoir atteint l'adolescence. Enfin, le châtement doit être administré dans un contexte affectif qui permette à l'enfant de comprendre que le parent le châtie parce qu'il l'aime.

On peut apprécier que parmi les critères pris en considération par les interviewés pour différencier les deux types de châtement corporel, assez nombreux, ne figurent pas la fréquence et l'intensité du châtement. Cette omission ne résulte pas d'un manque de souci pour l'intégrité physique de leurs enfants, mais du fait qu'ils perçoivent la régulation de ces éléments comme inhérente à une administration correcte ou incorrecte du châtement corporel. À leurs yeux, un châtement corporel administré de façon correcte ne peut pas conduire à des châtements excessifs sur ces deux volets, tandis qu'un châtement effectué de manière impulsive et sous le coup de la colère risque de mener à des excès.

Ce raisonnement est le fruit de leur interprétation d'un ensemble de règles destiné à favoriser l'administration « correcte » des châtements corporels qui leur a été transmis par leurs Églises lors des ateliers sur l'éducation des enfants et par le réseau protestant conservateur à travers des cours et des conférences, des livres, et des programmes à la radio et à la télévision. Grâce à ces enseignements, les interviewés ont acquis non seulement les connaissances pour effectuer la distinction entre les deux types de châtement corporel, mais aussi la conviction que l'observance de ce protocole garantit l'administration de châtements non abusifs. Ce protocole véhicule, en effet, l'idée qu'un châtement correct est un châtement pondéré et inclut plusieurs recommandations qui visent à modérer la fréquence et l'intensité des châtements. Paradoxalement, dans la pratique, ces recommandations favorisent des excès sur ces deux volets. Voyons comment ce protocole est interprété par les interviewés.

Le protocole d'administration des châtements corporels

Nous avons constaté que le protocole d'administration des châtements corporels en vigueur dans les congrégations à l'étude et répandu par le réseau protestant conservateur québécois est exactement le même que celui véhiculé par la mouvance évangélique, dominante aujourd'hui dans le protestantisme conservateur étatsunien (Wooderberry et Smith, 1998), et qui a été élaboré et diffusé par des idéologues comme James Dobson (1976, 1987), Beverly Lahaye (1977) et Charles Swindoll (1977). Ce protocole, que nous avons décrit de façon

détaillée dans notre recension d'écrits (voir chapitre 2, deuxième partie), vise à modérer la fréquence et la sévérité des châtiments corporels par deux voies : en réduisant l'éventail des motivations pour administrer un châtiment corporel, et en diminuant les risques que le parent se laisse emporter par la colère et administre un châtiment trop violent. Dans le premier volet, ce qui est conseillé est de recourir à cette mesure disciplinaire principalement devant une « désobéissance flagrante » de l'enfant (*willful disobedience*) motivée par le désir de défier l'autorité parentale (Dobson, 1976 : 31), et de s'abstenir, si possible, dans d'autres cas. Dans le deuxième volet, ce qui est préconisé est une administration méthodique⁶⁵ du châtiment qui éviterait que le parent agisse de façon impulsive et administre un châtiment disproportionné à la faute de l'enfant, et qui lui permettrait de maîtriser sa colère. Or, dans la pratique, ces recommandations qui semblent sensées à premier abord ne contribuent pas à freiner les excès punitifs et parfois les favorisent, comme il se dégage de l'analyse des propos des interviewés concernant leurs pratiques punitives⁶⁶.

La recommandation de privilégier la désobéissance de l'enfant motivée par le désir de défier l'autorité parentale pour administrer un châtiment corporel réduirait hypothétiquement le recours des interviewés à cette mesure, compte tenu que leurs autres motivations pour y recourir sont nombreuses, comme nous l'avons montré. Elle se voit cependant contrebalancée par le fait qu'en raison de leurs représentations de la nature de l'enfant, ils interprètent beaucoup de comportements enfantins comme des défis. À cela s'ajoute que leurs attentes par rapport à leurs enfants les conduisent à exercer des pressions sur eux pour qu'ils s'y plient : une triangulation s'effectue alors entre l'objectif visé par le parent — contraindre l'enfant à adopter un comportement ou l'en dissuader —, le refus ou l'incapacité de l'enfant d'obtempérer, puis l'interprétation de cela comme un défi qui lui vaut d'être châtié. Suivant ce schéma, l'enfant peut être puni pour n'importe quel comportement, ce qui encourage l'administration fréquente de châtiments corporels qui seront perçus comme corrects car en conformité avec le protocole d'administration des châtiments.

⁶⁵ Nous rappelons au lecteur que ce protocole préconise une ritualisation du châtiment corporel constituée de trois étapes. Dans la première, le parent annonce à l'enfant qu'il sera puni et pourquoi et lui rappelle qu'il le châtie pour son bien et parce qu'il l'aime. Dans la deuxième, il administre le châtiment, de préférence avec un objet et en ayant fixé le nombre de coups à l'avance. Dans la troisième, il le console après le châtiment.

⁶⁶ Même si notre étude ne visait pas à investiguer les pratiques punitives des interviewés mais leurs points de vue par rapport au châtiment corporel et que par conséquent nous ne leur avons pas posé des questions à ce sujet, un bon nombre d'entre eux en ont parlé, surtout ceux dont les enfants n'étaient plus en âge d'être corrigés physiquement ou étaient devenus des adultes.

Pour ce qui est des recommandations qui ont trait au contrôle de la colère, nous avons observé qu'elles favorisent, chez les interviewés, une représentation de la colère où celle-ci se voit apparentée à l'impulsivité. Étant donné que c'est l'administration méthodique du châtement qui permettrait d'évacuer la colère, ils perçoivent tout châtement impulsif comme effectué sous le coup de la colère et de ce fait incorrect et susceptible de conduire à des excès. Par un raisonnement inverse, cela les mène à percevoir tout châtement méthodique comme un châtement où la colère a été évacuée et qui est par conséquent correct et ne peut pas conduire à des abus. Les excès punitifs se voient ainsi associés à l'absence de ritualisation du châtement et non pas à l'acte punitif qui peut être excessif. L'extrait suivant illustre bien comment la maîtrise de la colère — et par conséquent le châtement considéré correct — est étroitement associée à la ritualisation du châtement corporel :

À chaque fois où j'ai eu à les faire, les corrections physiques, ça a toujours été fait correctement, jamais sur l'impulsivité. Ça n'a jamais été fait sous une réaction de colère. Je prenais toujours le temps de dire : « Regarde, ça fait plusieurs fois que je te demande, que je te dis la même chose, puis tu comprends pas papa. Là, il faut qu'il te corrige ». Alors j'allais chercher une cuiller de bois, puis je tapais ses fesses. C'était pas fait sous la colère : il y avait une explication pourquoi je le faisais, puis aussi dans un contexte où est-ce que je le rassurais par après. (Dominique, Église évangélique Alpha⁶⁷)

Cette logique conduit souvent les interviewés à minimiser les différences entre mesures disciplinaires en ce qui concerne leur potentiel de causer préjudice à l'enfant, car le châtement est jugé excessif ou non en fonction de l'état d'esprit du parent et non pas en fonction de ses effets sur l'enfant. Qui plus est, elle donne lieu parfois à des perceptions paradoxales de ce qui constitue un abus, des punitions légères pouvant être perçues comme abusives par les interviewés, comme illustre l'extrait suivant :

Si le parent est en colère, il y a abus. Peu importe que ce soit une correction physique ou une conséquence [châtement non corporel], par exemple de rester cinq minutes assis sur une chaise, ou que tu lui cries dessus. Si tu es en colère, c'est de l'abus ; au moins, c'est excessif. (Rachel, Église baptiste Delta)

Par contre, des punitions sévères peuvent être perçues comme correctes. Par exemple, Jacob percevait les corrections qu'il administrait à ses enfants, plutôt sévères, comme correctes parce qu'il les faisait sans colère et de façon méthodique :

⁶⁷ Au moment de l'entretien, les enfants de Dominique avaient dépassé l'âge considéré comme limite pour être punis physiquement, alors ils ne faisaient plus l'objet de ce type de punitions. C'est aussi le cas des enfants de Jacob, dont les propos sont cités un peu plus loin.

Il faut aussi qu'une correction soit faite correctement : jamais sous le coup de la colère et avec un objet approprié. Moi, je me souviens d'avoir pris un bâton, d'avoir mis du ruban adhésif dessus. Ça, c'était pour la correction : on frappait pas avec les mains nues, on frappait pas avec n'importe quel objet. C'était un bâton qui était peut-être 25 centimètres, puis en bois, qui avait du ruban dessus. Et puis, on essayait toujours de dire à nos enfants c'est pourquoi qu'on te tape comme ça. Jamais sous le coup de la colère. On essayait toujours de dire à nos enfants : « Là, maintenant, on va prendre le bâton pour te donner une leçon et ça va être ennuyeux. » (Jacob, Église évangélique Alpha)

Par ailleurs, la ritualisation contribue à masquer le caractère intrinsèquement violent des châtiments corporels en les faisant apparaître non seulement comme des actes motivés par l'amour, mais aussi comme des actes amoureux puisqu'ils incluent des gestes tels que serrer l'enfant entre ses bras après la correction et le rassurer sur l'amour du parent envers lui. C'est ainsi qu'un grand nombre d'interviewés désignent les châtiments corporels effectués selon ce protocole comme des corrections effectuées « dans l'amour ». Or, le fait de se représenter le châtiment comme un acte amoureux fait en sorte qu'ils ne peuvent pas l'envisager comme dommageable pour l'enfant. À ce sujet, le discours adressé à l'enfant lors de la correction et l'étreinte qui suit contribueraient, selon nos observations, à rassurer le propre parent sur le fait qu'il agit motivé par l'amour et non pas pour d'autres raisons et qu'il accomplit un acte qui exprime cet amour. Les propos de Marie permettent de saisir cet aspect :

Alors c'est qu'il comprenne comment se comporter bien, et de l'idée que je l'aime, et après lui donner une accolade. Alors on [ne] fait pas une correction juste comme ça ; il y a tout un contexte pour expliquer et pour raffermir, pour assumer notre amour pour l'enfant aussi, que cette correction-là on la fait par amour et non pas parce qu'on est fâché. Ça, c'est très important. (Marie, Église évangélique Bêta)

Deux recommandations du protocole d'administration des châtiments corporels encouragent particulièrement des punitions qui peuvent s'avérer excessives : celle relative à l'âge approprié pour corriger les enfants et celle relative à l'utilisation d'objets. Pour ce qui a trait à l'âge, il est conseillé d'utiliser le châtiment corporel surtout pour corriger de jeunes enfants et de ne l'employer jamais pour corriger un adolescent. Pour ce dernier, l'administration d'un châtiment corporel ne serait d'aucune utilité et représenterait de surcroît une humiliation vu que son statut est proche de celui de l'adulte ; un châtiment corporel pourrait être vécu par lui comme une dégradation.

Suivant ces recommandations, les interviewés s'entendent sur le fait qu'au delà de douze ans, les parents doivent cesser de recourir au châtement corporel. Par contre, pour ce qui est de l'âge à partir duquel un enfant peut être corrigé, leurs avis diffèrent, commençant d'aussi jeune que dix mois d'âge, bien qu'il y ait deux interviewés qui ont dit que les punitions corporelles ne devaient commencer qu'à trois ans ; pour la plupart d'entre eux, c'est entre un an et deux ans que les punitions doivent commencer. Ces limites d'âge sont cependant déterminées pour ce qui est désigné par eux comme « châtement corporel », mais, comme nous l'avons déjà expliqué, certaines pratiques comme pincer le bras, la jambe ou l'oreille d'un enfant ou lui donner des tapes sur la main ne sont pas perçues comme des châtements corporels, mais comme une sorte de réprimandes, la notion de châtement corporel étant associée à des actes plus énergiques tels que fesser l'enfant. C'est ainsi que plusieurs interviewés considèrent que l'on peut donner des tapes aux bébés :

L'enfant, c'est dix mois, ou... Je pense que si c'est un bébé, les plus jeunes, on va leur donner une tape sur la main. L'enfant qui veut jeter son lait sur le mur, on lui donne une petite tape. L'enfant n'aura même pas mal, mais il va ravalier tout son orgueil, il va pleurer. Un peu plus tard, quand il va être un peu plus vieux, c'est plus la punition corporelle. (Pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha)

Bien qu'il y ait des différences d'opinion parmi les interviewés concernant l'âge pour commencer les punitions, il y a consensus que c'est entre deux et six ans que le châtement corporel est plus nécessaire, les enfants plus âgés pouvant être corrigés éventuellement par d'autres moyens. En fait, bon nombre d'interviewés ont mentionné qu'ils avaient cessé de châtier physiquement leurs enfants longtemps avant que ces derniers atteignent l'adolescence, car non seulement ils étaient devenus plus obéissants, mais ils réagissaient mieux aux punitions non corporelles. Aussi, plusieurs hommes ont ajouté que châtier un enfant âgé de plus de six ou sept ans risquait de porter atteinte à sa pudeur, surtout si c'était un enfant de sexe opposé à celui du parent qui administrait le châtement. Ils recommandaient que ce soit le parent du même sexe qui fasse les corrections ou de ne pas déculotter les enfants âgés pour les fesser. En particulier, ils soulignaient qu'un père ne devait jamais corriger une fille ayant atteint la puberté, car c'était un acte très inapproprié. Ces préoccupations, qui n'ont pas été manifestées par des femmes, suggèrent qu'aux yeux de certains hommes le châtement corporel acquiert une connotation sexuelle à mesure qu'il y a une majeure différenciation sexuelle chez les enfants. Vu que c'est surtout le père qui administre les punitions chez les protestants conservateurs, cela expliquerait, tout comme la représenta-

tion de l'enfant de sexe masculin comme plus rebelle, que dans le milieu protestant conservateur les garçons fassent plus souvent l'objet de punitions physiques que les filles, phénomène remarqué par plusieurs chercheurs dont Ellison et Sherkat (1993).

On voit bien qu'il y a une coïncidence entre la tranche d'âge où les châtiments corporels sont le plus recommandés et la période où les enfants ont plus de difficulté à se plier aux attentes parentales et par conséquent leurs comportements sont plus fréquemment interprétés comme des défis, ce qui favorise fortement l'administration de punitions physiques envers les enfants en bas âge. Aussi, il s'agit d'une tranche d'âge où ces punitions risquent davantage d'être dommageables pour l'enfant, surtout si elles sont administrées avec des objets.

Pour ce qui est de la recommandation d'effectuer les corrections avec des objets, celle-ci ne s'appuie pas sur des arguments religieux mais profanes. Le premier est d'éviter que l'enfant associe la main du parent, censée être perçue par lui comme source de caresses, à la punition. Une telle association donnerait lieu à des confusions chez l'enfant, qui ne saurait plus dans quel but le parent dirige sa main vers lui ; l'utilisation d'un objet permettrait d'éviter des confusions. Ensuite, pour favoriser chez le parent un état d'esprit détaché pendant la punition : l'utilisation d'un objet l'aiderait à maîtriser sa colère, puisqu'il devrait aller chercher l'objet et du temps s'écoulerait entre sa décision de donner une correction à l'enfant et le moment de le faire. En ce sens, le protocole recommande de différer les punitions au lieu de les effectuer au moment où l'enfant commet un acte qui lui vaut d'être châtié pour que le parent puisse se calmer s'il est fâché. Il est aussi conseillé de ne jamais frapper un enfant sur la tête et de préférence de le faire sur les fesses ou sur les cuisses pour ne pas lui causer des dommages et d'employer un objet « approprié », de préférence lisse, comme un bâton, et non pas d'objets qui pourraient lui causer des lésions, tels que des chaussures.

Ces recommandations font en sorte que la plupart des interviewés se représentent les châtiments corporels administrés selon ce protocole comme sécuritaires même s'ils sont effectués avec des objets, tandis qu'ils se représentent un châtiment effectué avec la main mais immédiatement après que l'enfant a eu un comportement qui mérite une correction comme pouvant être dangereux, puisque la perte de contrôle du parent pourrait l'amener à frapper l'enfant sur la tête, à lui donner des coups avec une force excessive ou carrément à le battre. Jusqu'à un certain point, le châtiment corporel effectué avec la main se voit associé à l'idée du châtiment impulsif et à une attitude colérique de la part du parent, tandis que

celui fait avec des objets est fréquemment associé à une administration calme et méthodique du châtiment et de ce fait perçu comme plus correcte.

Cela ne veut pas dire que tous les interviewés considèrent inapproprié de corriger un enfant avec la main. Beaucoup d'entre eux ont soutenu qu'il était possible d'administrer un châtiment corporel correct sans avoir recours à des objets si l'on respectait le reste du protocole. Nous avons observé cependant que ceux qu'affirmaient se servir de leurs mains pour effectuer des corrections se sentaient parfois obligés de se justifier de ne pas suivre ce protocole à la lettre, comme l'extrait suivant permet de constater :

Il y a beaucoup d'enseignements qui vont se faire de ne pas avoir un contact de la main avec l'enfant, parce que la main est supposée d'aimer. Moi, je pense... en tout cas, pour moi, c'est plus facile de le faire avec la main. Parce qu'on va pas se promener avec un objet tout le temps, mais t'as toujours tes mains avec toi. (Zoé, Église évangélique Alpha)

Parmi les raisons avancées par ces interviewés figurait fréquemment qu'administrer des châtiments corporels avec des objets pouvait donner lieu, si le parent ne maîtrisait pas la technique, à des punitions trop intenses. Dans le doute, ils préféreraient corriger leurs enfants avec la main. En dehors des exceptions qui seront examinées plus loin, ce n'était pas le protocole qui était remis en question par ces interviewés, mais leurs compétences à le suivre de façon adéquate.

La représentation de la maltraitance

Bien qu'un bon nombre d'interviewés considèrent qu'une mauvaise application du protocole peut donner lieu à quelques excès, ils ne se représentent pas ceux-ci comme des abus pouvant s'apparenter à de mauvais traitements. En ce sens, ils établissent une distinction entre la notion de « corriger » un enfant — ce qu'ils feraient — et celle de le « battre » qu'ils associent aux pratiques punitives des individus qui agissent de façon impulsive et motivées par la colère. Ces individus sont perçus par eux de façon très négative et leurs pratiques sont jugées comme abusives et susceptibles de déboucher en de la maltraitance. Celle-ci serait toutefois exceptionnelle selon les interviewés : pour eux, la plupart des parents, même s'ils n'administrent pas des punitions aussi bien encadrées que les leurs, sont motivés par le souci de corriger leurs enfants et non pas par celui de leur infliger une souffrance. Seulement quelques individus particulièrement perturbés mentalement infligeraient de mauvais traitements à leurs enfants.

Compte tenu de cette distinction, la majorité des interviewés considère que de mauvais traitements ne peuvent en aucun cas avoir lieu dans le cadre d'une application des préceptes bibliques sur le châtement corporel, puisqu'un bon chrétien, selon eux, aura toujours à cœur le bien-être de son enfant. Certains d'entre eux admettent quand même qu'une interprétation radicale de la Bible pourrait conduire éventuellement à des excès, mais pas assez graves pour être qualifiés de mauvais traitements. Les pasteurs et les autres responsables de l'enseignement doctrinal, par contre, ne partagent pas ce point de vue : ils ont souligné que les punitions abusives résultant d'une interprétation trop littérale ou « erronée » de la Bible avaient été fréquentes dans le passé et que parfois cela arrivait encore, c'est pourquoi ils encourageaient une interprétation de la Bible plus nuancée qu'autrefois :

Il [ne] faut pas abdiquer à appliquer la Bible, mais je pense qu'il y a un enseignement à faire, une meilleure compréhension de la Bible, aussi. Et il y a eu beaucoup d'excès qui ont été faits en utilisant la Bible. Une mauvaise compréhension de la Bible, une mauvaise interprétation de la Bible que j'ai personnellement vécue, des expériences où je voyais commettre des abus. Et peut-être, dans le désir des parents de protéger leurs enfants, ils ont fait finalement le contraire. (Pasteur Roy, Église baptiste Delta)

Aussi, ils reconnaissent qu'il y a eu des cas de maltraitance sévère dans un contexte d'observance de la Bible qu'ils attribuent à des interprétations particulièrement « erronées » de ce texte qui auraient été encouragées par l'isolement des congrégations où ils ont eu lieu et par l'absence de contrepoids à l'autorité de leurs dirigeants. En ce sens, nous avons observé qu'ils partagent une certaine méfiance envers les Églises non affiliées aux réseaux protestants conservateurs, car ils considèrent qu'une trop grande indépendance risque de favoriser des interprétations outrancières de la Bible et en général des abus :

Une Église qui se sépare d'un mouvement, j'ai de la difficulté avec ça. [...] Parce que tu regardes toutes les Églises qui ont pris cette pente, elles semblent être indépendantes. Il y en a combien ? Bon, ce n'est pas toutes des histoires d'horreur, mais ça devient dangereux, parce que là, l'homme — surtout dans une Église où il y a juste un pasteur —, il est placé dans une situation où il n'est pas redevable. Et à ce moment-là, les gens sont dans une relation de vulnérabilité et il peut en abuser. (François, Église pentecôtiste Gamma)

Il y a un décalage important entre les perceptions des responsables des congrégations à l'étude et celles de la plupart des membres ordinaires en ce qui a trait aux risques que l'application des versets de la Bible sur la correction ne conduise à des abus. Cela résulte, comme nous avons vu, de la façon dont la plupart des interviewés se représentent les abus en matière de châtement corporel, les associant davantage à la colère et au manque de ritua-

lisation qu'à une fréquence ou à une intensité excessives. Ceci dit, une notion de limite liée à l'intensité du châtement apparaît dans leurs propos au-delà de laquelle celui-ci est perçu comme de la maltraitance. À ce sujet, il se dégage des exemples donnés par les interviewés que ce sont surtout les châtements extrêmement violents qu'ils associent à l'idée de mauvais traitements. Ils ont été nombreux à citer le cas d'Aurore Gagnon⁶⁸ lorsqu'ils parlaient de mauvais traitements, ou ont évoqué des sévices tels que les brûlures, les coups qui causent des lésions graves sur le corps ou des fractures. Aussi, un grand nombre d'entre eux associent à la maltraitance le fait de secouer un bébé ou de frapper un enfant sur la tête. Par contre, peu d'interviewés ont mentionné les punitions qui laissent des bleus sur le corps de l'enfant ; celles-ci sont apparentées à de mauvais traitements surtout par les interviewés qui travaillent dans le domaine de la santé, qui ont une représentation de l'abus en matière de châtement corporel assez différente, la dimension de l'intensité dans le châtement étant très présente chez eux, tout comme celle du risque de causer des dommages à l'enfant si on frappe certaines parties de son corps.

Il y a, en effet, des variations chez les interviewés par rapport à ce qui constitue un châtement corporel excessif. Leurs points de vue divergent, en particulier, pour ce qui a trait à l'utilisation d'objets pour effectuer des châtements corporels, mais aussi il y a des différences importantes dans leurs attitudes par rapport au châtement corporel, certains d'entre eux étant plus favorables que d'autres à cette mesure disciplinaire et quelques-uns même opposés, comme nous verrons dans la section suivante.

Variations de l'attitude face au châtement corporel

L'influence de la tendance à la polarisation

L'analyse des propos des interviewés nous a permis de constater une forte correspondance entre leur vision du monde et la manière dont ils se représentent l'enfant : plus cette vision est clivée, plus ils perçoivent l'enfant comme enclin au mal et par conséquent ils considèrent sa nature plus difficile à redresser ; en sens inverse, ceux qui ont une vision du monde moins clivée ont une perception moins négative de l'enfant et perçoivent comme moins ardue la tâche de redresser sa nature. À son tour, l'attitude favorable au châtement corporel est

⁶⁸ Il s'agit d'un des cas plus notoires de maltraitance sévère dans l'histoire du Québec qui s'est produit au début du XX^e siècle à Fortierville. Aurore Gagnon est décédée de septicémie à la suite de l'infection des blessures occasionnées par de mauvais traitements que sa belle-mère lui infligeait. (Mathieu, 1990)

étroitement associée à la représentation de l'enfant : plus celle-ci est négative, plus l'individu est favorable à cette mesure disciplinaire.

Comme il a été vu dans le chapitre précédent, ce sont les protestants conservateurs de première génération qui ont une vision du monde plus clivée, notamment ceux qui n'ont pas reçu une formation doctrinale poussée. Leurs représentations de l'enfant sont ainsi plus négatives que celles des autres interviewés, en particulier que celles des interviewés de deuxième et de troisième génération, et surtout plus centrées sur l'idée de la corruption de la nature de l'enfant par Satan : il y a une majeure insistance de leur part sur l'idée que l'enfant est un être impur et de ce fait, animé par des sentiments négatifs, que ce soit le désir de défier l'autorité, l'égoïsme ou le désir de faire du mal. Parmi eux, ceux dont ce clivage est plus accentué insistent davantage sur la méchanceté des enfants, décrivant par exemple les enfants « difficiles » comme de « petits monstres » (Maurice, Église pentecôtiste Gamma), de « vrais démons » (Richard, Église baptiste Delta) et attribuent au penchant au mal les comportements agressifs des jeunes enfants tels que mordre, taper ou bousculer les autres enfants. Les interviewés de deuxième et troisième génération, par contre, tendent à se focaliser davantage sur le penchant de l'enfant à vouloir être autonome et à rejeter l'idée que l'enfant soit enclin à vouloir faire du mal à autrui. Leurs représentations de l'enfant témoignent, en général, d'une évolution importante par rapport à celles des membres de première génération, surtout parce que la composante diabolique est très atténuée : il font rarement référence à Satan et ne décrivent pas les enfants comme des êtres impurs.

En étroite relation avec ces variations, les membres de première génération ont en général une attitude plus favorable au châtement corporel que ceux élevés en milieu protestant conservateur ; la plupart d'entre eux le considèrent indispensable pour redresser la nature des enfants et pour les éduquer correctement, les autres mesures disciplinaires étant vues par eux comme insuffisantes pour y parvenir. À l'opposé, les interviewés élevés en milieu protestant conservateur ont une attitude moins favorable au châtement corporel : ils considèrent que les punitions non corporelles peuvent suffire pour corriger les enfants et que le châtement corporel ne doit être employé que comme dernier recours. Il y a cependant dans ce groupe une différence importante entre les points de vue des hommes et ceux des femmes, ces dernières étant beaucoup moins favorables que les hommes à cette mesure disciplinaire, voire défavorables, différence qui sera abordée un peu plus loin.

Étant donné que la tendance à la polarisation est plus forte chez les protestants conservateurs de première génération, ils tendent à se représenter les châtements corporels

« corrects » et « incorrects » comme totalement opposés, ce qu'accentue leur croyance qu'un châtement correct ne peut être dommageable pour l'enfant. De même, leur tendance à adhérer plus fortement aux enseignements de leurs congrégations fait en sorte qu'ils perçoivent souvent le protocole d'administration des châtements corporels comme des règles à observer avec rigueur ; de ce fait, ils tendent à avoir une attitude favorable à l'utilisation d'objets pour effectuer des punitions physiques. Toutefois, cela dépend aussi des points de vue dominants dans leurs congrégations à ce sujet, car les Églises à l'étude ont des approches différentes par rapport à ce protocole, leur degré d'orthodoxie n'étant pas le même. Les unes vont encourager davantage l'utilisation d'objets et les autres la décourager, notamment à partir de l'exemple donné par leurs cadres, dont les choix en matière de châtement corporel sont fréquemment perçus par les membres ordinaires comme une sanction positive d'une pratique. De façon générale, nous avons observé que les membres de première génération adoptent les pratiques punitives privilégiées par leurs congrégations, bien qu'il y ait des exceptions. Par exemple, les interviewés qui travaillent dans le domaine de la santé sont en général défavorables à l'utilisation d'objets pour effectuer des punitions et ne s'en servent pas pour corriger leurs enfants même quand leur congrégation encourage cette utilisation. À l'opposé, ceux qui font une interprétation littérale de la Bible vont s'en servir même lorsque cela n'est pas encouragé par leur Église.

Dans le cas des protestants conservateurs de deuxième et de troisième génération, vraisemblablement en raison de leur tendance moins prononcée à la polarisation, la plupart d'entre eux admettent qu'un châtement corporel peut être excessif, voire carrément abusif même s'il est administré de façon correcte. Aussi, dans leur représentation de ce qu'est un abus, la dimension de la fréquence, mais surtout celle de l'intensité dans le châtement sont présentes. Enfin, ils tendent à adhérer moins au protocole d'administration de châtements, surtout en ce qui a trait à l'utilisation d'objets pour effectuer des corrections physiques. En ce sens, ce ne sont pas les points de vue de leurs Églises qui orientent leurs choix, mais fondamentalement leurs expériences pendant l'enfance, qu'influencent aussi très fortement leurs attitudes par rapport au châtement corporel.

L'influence des expériences pendant l'enfance

Même si nous n'avons pas posé des questions aux interviewés sur leurs expériences pendant l'enfance en ce qui concerne le châtement corporel, la plupart de ceux qui ont grandi en mi-

lieu protestant conservateur en ont parlé. Compte tenu que lorsqu'ils étaient enfants l'application littérale des versets qui portent sur la verge de la correction était souvent la norme dans leurs Églises d'origine, ou bien une forte orthodoxie par rapport au protocole d'administration des châtiments corporels, la plupart d'entre ont fait l'objet de punitions avec des objets, principalement avec des bâtons et de cuillers en bois, mais aussi avec des règles ou des ceintures et dans un cas, avec un fouet. Or, les souvenirs qu'ils en gardent les ont menés à avoir une attitude peu favorable envers ce type de châtiments et à privilégier des punitions moins éprouvantes pour corriger leurs enfants, comme c'est le cas du pasteur Tremblay :

Je sais qu'il y a des personnes qui préfèrent utiliser... ma mère utilisait une règle. Elle la brisait parfois, la règle, sur moi et... [Pause très longue] Je suis correct aujourd'hui, je suis pas affecté par ça, mais... En tout cas, notre préférence était d'aller plus doux. (Pasteur Tremblay, Église évangélique Bêta)

En dehors de deux exceptions, ils ont tous opté pour ne pas se servir d'objets pour administrer des punitions à leurs enfants, et ceux qui envisagent de s'en servir ont des doutes sur le fait de pouvoir le faire une fois confrontés à la tâche de corriger leurs enfants.

Une différence apparaît entre les hommes et les femmes en ce qui concerne leurs expériences pendant l'enfance : dans le cas des hommes, ce sont les souvenirs des punitions reçues qu'influencent leurs points de vue ; dans le cas des femmes, ce sont les souvenirs des punitions reçues par d'autres enfants, notamment par leurs frères et leurs sœurs. L'extrait suivant illustre bien comment ce type de souvenirs influence le point de vue de ces femmes :

Je [ne] me souviens pas de la dernière fois où je me suis fait taper. Je me souviens par contre que ma sœur, ça l'a vraiment traumatisée. Ça fait que je sais que pour mes enfants, je ne veux pas m'installer là, parce que je sais l'impact que ça a fait chez ma sœur et je [ne] voudrais pas qu'ils aient cet impact-là. Moi, je pense qu'elle ne savait pas quoi faire, elle n'était pas du tout en contrôle, elle pleurait, tu sais, elle était vraiment mal. (Kathy, Église pentecôtiste Gamma)

Ces souvenirs donnent lieu, chez ces femmes, à une déviance plus accentuée par rapport aux enseignements reçus dans leurs congrégations : non seulement elles sont plus défavorables à l'utilisation d'objets que les hommes, mais souvent elles sont défavorables au châtiment corporel. Des huit femmes interviewées élevées en milieu protestant conservateur, trois sont opposées au châtiment corporel et une autre, sans contester le principe de la correction physique, n'a jamais administré ce type de châtiments à son fils de crainte de susciter chez lui la peur permanente d'être puni, peur qu'elle a ressentie pendant son enfance. Parmi celles qui

s'opposent au châtement corporel, l'une d'entre elles explique sa position par ses expériences d'enfance au sein d'une congrégation où les punitions excessives étaient généralisées, et qui l'ont menée à ne pas privilégier cette méthode :

Il y avait beaucoup de gens, dans mon Église, qui faisaient ça [frapper avec des objets]. Mais aussi, j'ai écouté les conséquences, parce que les enfants étaient trop blessés. Beaucoup d'enfants étaient blessés, sur tout le corps. [...] J'ai compris que ce n'était pas nécessaire de faire comme ça, la discipline, cette sorte de discipline, et que ça ne fonctionne pas ; ça fonctionne mieux avec la communication, avec la parole. (Corinne, Église évangélique Bêta)

Les deux femmes le plus fermement opposées au châtement corporel sont des protestantes de troisième génération. Pour elles, il ne s'agit pas simplement d'une question de choix dans leurs pratiques ; elles remettent en question le principe de la correction physique comme moyen adéquat pour éduquer les enfants. C'est le cas de Natacha, qui soutient que le châtement corporel ne permet pas d'induire chez l'enfant la capacité de réfléchir sur son comportement et par contre lui transmet un message ambigu sur l'utilisation de la violence :

Je ne suis pas pour le châtement corporel du tout, là ; même que je dirais que c'est contre mes principes. Je ne crois pas qu'il apporte beaucoup à la discipline des enfants. La discipline, pour moi, c'est plus de faire réfléchir l'enfant dans le but de l'amener à changer un comportement. [...] Je ne pense pas que les enfants ont une grosse prise de conscience s'ils sont partie prenante dans une méthode comme le châtement corporel. [Aussi] si je dis à mon enfant de ne pas taper les autres, de ne pas me taper, moi, mais j'utilise ça comme châtement, alors c'est comme si j'envoie un double message à mon enfant, je dis : « Non, on ne doit pas être violent avec les autres. Même quand tu es fâché, tu n'as pas le droit de taper les autres, mais moi, je peux te frapper. » C'est pour ça que je suis contre la punition physique. Dans ma tête, c'est comme : « Je ne peux pas faire ça à mon enfant. » (Natacha, Église pentecôtiste Gamma)

La déviance plus accentuée des femmes nous a semblée liée à une plus forte empathie envers les enfants qui est vraisemblablement liée à la maternité. Cette plus forte empathie leur permet de mieux se représenter la souffrance et la peur qu'ils peuvent ressentir s'ils sont soumis à un régime punitif comme celui qu'elles ont connu. En outre, la maternité modifierait leurs représentations de l'enfant, car elles ont du mal à accepter l'idée que leurs propres enfants puissent avoir une nature encline au mal, comme illustre cet extrait :

Ben, selon moi, c'est le fait qu'on a la nature pécheresse en nous... [Pause] Mais je veux dire, ma petite fille de dix mois, ce n'est pas la nature pécheresse ; elle, ça peut pas être ça. Parce qu'elle, c'est la curiosité, elle apprend en touchant et tout ça. Elle, c'est son apprentissage, c'est l'exploration. (Sandra, Église évangélique Bêta)

La maternité agirait ainsi comme un contrepoids au discours doctrinal sur la nature de l'enfant, puisque ces femmes n'arrivent pas à se représenter leurs bébés comme des êtres subissant une influence satanique. Dans le cas de Nathalie, membre de troisième génération, elle a agit en sorte qu'elle rejette même l'idée du penchant de l'être humain au mal :

Depuis que j'ai eu mon fils, je vois ça autrement. Je me dis qu'on ne peut pas *naître* comme ça [enclin au mal] et dire qu'on est pécheur. T'as qu'à voir ton enfant pour voir que les enfants ont un bon cœur ; si après ils deviennent violents ou méchants, c'est qu'il va y avoir quelque chose qui est arrivée dans leur vie qu'ils vont changer de direction et agir mal. (Nathalie, Église baptiste Delta)

Fortement opposée au châtement corporel, elle a souligné qu'elle ne croyait pas qu'il existe de châtements corporels « corrects », puisque tous laissent des séquelles psychiques et qu'aucun argument ne pouvait justifier le fait d'infliger des souffrances à un enfant. Son cas cependant est exceptionnel, aucun des interviewés n'ayant eu des propos aussi radicaux que les siens. Les propos des interviewés élevés en milieu protestant conservateur sont plus nuancés tout comme leurs critiques aux principes de leurs Églises, leur déviance étant mitigée par leurs convictions religieuses. Dans le cas de Nathalie, elle semble amorcer une rupture avec tout son bagage doctrinal depuis la naissance de son fils.

Les expériences pendant l'enfance induisent donc chez les interviewés élevés en milieu protestant conservateur une déviance plus ou moins prononcée par rapport au discours doctrinal de leurs congrégations, puisque ce discours se heurte à leur expérience que les châtements « corrects » ne sont pas aussi inoffensifs que ce discours le prétend. Cette déviance s'accroît dans les cas des femmes en raison de leur plus forte empathie envers les enfants, mais les touche tous à différents degrés. Par exemple, ils soutiennent tous que ce n'est pas contraire à la Bible de ne pas corriger physiquement un enfant si on le discipline bien avec des châtements non corporels.

À différence des interviewés qui ont été élevés en milieu protestant conservateur, ceux de première génération ont été rares à parler de leurs expériences pendant l'enfance. Ceux qui en ont parlé l'ont fait pour exemplifier ce qu'étaient des châtements corporels incorrects, soulignant que leurs parents les corrigeaient souvent sous le coup de la colère et de façon impulsive. À ces corrections, ils opposaient celles qu'ils administraient à leurs enfants, qu'ils percevaient comme totalement différentes. Nous avons remarqué cependant que dans certains cas, il s'agissait de punitions similaires. Par exemple, Jacob (Église Alpha),

dont les propos ont été cités plus haut, qui frappait ses enfants avec un bâton, était puni par son père avec une ceinture, mais il ne perçoit aucune ressemblance entre ces deux types de châtiments :

Mes parents — ils étaient catholiques nominalement — faisaient un peu ce qu'ils ont appris de leurs parents. Quand il y avait des corrections corporelles c'était mal fait, souvent sous le coup de la colère, puis c'était fait de façon arbitraire. Oui, c'est ça, je pense que c'était surtout sous le coup de la colère. En tout cas, mon père souvent il employait la ceinture ; il enlevait sa ceinture et il nous frappait... Un peu sous le coup de la colère, un peu n'importe comment. Quand je suis devenu évangélique, j'ai décidé de faire autrement ; on a essayé de reproduire le plus possible ce que la Bible disait sur la façon de corriger, selon les enseignements qu'on a eus. (Jacob, Église évangélique Alpha)

Le fait que ces interviewés perçoivent ces punitions comme opposées s'expliquerait par le fait qu'ils les évaluent à partir de la dichotomie correct/incorrect, ce qui les conduirait à se représenter les châtiments ritualisés qu'ils administrent comme totalement différents des punitions impulsives de leurs parents. Cela expliquerait aussi que les femmes de ce groupe n'aient pas une attitude plus empathique envers leurs enfants, comme c'est le cas des protestantes conservatrices de deuxième et troisième génération, puisqu'elles ne peuvent pas établir un lien entre les châtiments reçus et ceux qu'elles administrent. Toutefois, les interviewés de ce groupe ont été très peu nombreux à parler de leurs expériences d'enfance pour pouvoir vérifier une hypothèse en ce sens.

Différences entre groupes

Comme il a été vu dans le chapitre précédent, c'est dans l'Église évangélique Alpha qui prévaut une vision du monde plus clivée que dans les autres congrégations, ses membres ayant des points de vue très polarisés sur tous les sujets. Pour ce qui est de la représentation de l'enfant, nous avons constaté que les interviewés appartenant à cette Église ont tous des représentations particulièrement négatives de la nature enfantine, à l'exception du pasteur Gagnon qui a des points de vue nuancés. En étroite correspondance, ils sont tous très favorables au châtiment corporel, leur défense de cette mesure disciplinaire ayant été beaucoup plus énergique que celle de la plupart des membres des autres Églises. Même s'ils ne font pas une interprétation littérale des versets bibliques sur la verge de la correction, pour tous la Bible est claire en ce qui concerne le châtiment corporel comme le moyen sanctionné par Dieu pour redresser la nature de l'enfant, point sur lequel ils ne sont pas prêts à transiger.

Par ailleurs, ce sont eux qui associent davantage le châtement « correct » à l'utilisation d'objets, vraisemblablement en raison de la forte orthodoxie qui règne dans leur congrégation : seulement deux d'entre eux qui travaillent dans le domaine de la santé sont défavorables à l'utilisation d'objets pour corriger les enfants.

Bien qu'il y ait depuis quelques années un accent moins prononcé dans les enseignements dans l'injonction à utiliser le châtement corporel et un encouragement à recourir à d'autres types de punitions, ce virage semble contrebalancé par la dynamique sociale de la congrégation, qui tend à encourager le recours à cette mesure disciplinaire. Les membres de longue date, très attachés aux anciens enseignements qui mettaient l'accent sur le besoin d'utiliser le châtement corporel devant le moindre écart de conduite de l'enfant, encouragent souvent les nouveaux membres à corriger physiquement leurs enfants, comme illustre l'extrait suivant :

Il y avait plusieurs familles ensemble, puis il y avait [une jeune mère] qui ne disciplinaient pas son enfant. Tu vas manger au restaurant et c'est vraiment insupportable, ça n'arrête pas. Puis il y en a une autre qui a dit : « Tu sais, tu devrais, même s'il a deux ans, commencer à le discipliner. » On n'a pas non plus jaté trop là-dessus. Elle a bien réagi, parce que c'était une jeune maman, puis c'était une jeune chrétienne. (Zoé, Église évangélique Alpha)

Certains membres de longue date qui jouissent d'un certain prestige dans la congrégation ont aussi souligné que les membres récents leur demandaient conseil fréquemment sur la façon adéquate de corriger leurs enfants. Une reproduction du même modèle punitif est ainsi privilégiée, ce qui freine l'évolution des pratiques punitives au sein de cette Église, d'autant plus qu'il n'y a pas de membres de deuxième génération dont la déviance pourrait les modifier et que les points de vue divergents sont mal perçus.

La dynamique qui a lieu dans l'Église évangélique Bêta est très différente. Non seulement il y a une moindre polarisation des points de vue des membres associée à la composition démographique de la congrégation, mais celle-ci est dirigée par des membres de deuxième génération qui encouragent des pratiques punitives peu sévères, notamment en donnant l'exemple, puisqu'ils ont opté pour ne pas se servir d'objets pour corriger leurs enfants. De ce fait, tous les membres interviewés considèrent correctes les punitions effectuées avec la main, y compris les protestants conservateurs de première génération. Qui plus est, ils sont plutôt défavorables à l'utilisation d'objets pour effectuer des châtements corporels, qu'ils jugent un peu excessive, surtout pour corriger les enfants plus jeunes.

Outre l'influence du leadership, la composition démographique de l'Église fait en sorte que depuis sa constitution, elle a dû composer avec le manque d'orthodoxie en ce qui a trait aux pratiques punitives des membres, puisque certains protestants conservateurs de deuxième génération étaient opposés aux punitions physiques en raison de leurs expériences d'enfance. Ces points de vue divergents ont été admis par les dirigeants de la congrégation, menant à un consensus sur le respect du principe de corriger les enfants, que la correction soit physique ou non. De l'avis du pasteur Tremblay, l'Église penche un peu trop du côté du laxisme, mais il accepte ces divergences tant que ce principe soit respecté :

On a eu des personnes qui étaient complètement contre [le châtement corporel]. Ils avaient été tellement blessés par leurs parents que... On avait par exemple [une membre] qui a dit : « Je vais jamais frapper mon enfant ou utiliser une punition corporelle », chose qu'on a trouvé peut-être trop dans l'autre direction, de trop laisser-aller... elle disciplinait quand même ses enfants. En tout cas, on n'a jamais eu de conflit à cause de ça. Je pense qu'il y a des divergences d'opinion, mais de toute façon, ce que nous encourageons, ce que les gens saisissent bien le principe et qu'ils appliquent le principe plutôt que de dire : « Il faut l'appliquer à la lettre. » (Pasteur Tremblay, Église évangélique Bêta)

La notion du respect du principe fait en sorte que la plupart des interviewés de cette Église ont affirmé que les versets de la Bible relatifs à la verge de la correction évoquaient seulement le besoin que le parent corrige le comportement de l'enfant, mais pas nécessairement en exerçant une contrainte physique. Seulement deux membres, protestants conservateurs de première génération, n'étaient pas de cet avis.

Pour ce qui est des Églises à composition mixte, où coexistent des attitudes face au châtement corporel très contrastées, nous avons observé des différences dans la façon où leurs dynamiques agissent sur les pratiques privilégiées par leurs membres. Dans le cas de l'Église pentecôtiste Gamma, malgré la diversité des points de vue à ce sujet et le fait que plusieurs membres ont avancé des opinions très favorables au châtement corporel — notamment les deux membres qui ont des points de vue fondamentalistes— une transition est amorcée vers des pratiques punitives peu sévères liée au changement dans l'orientation des enseignements relatifs à l'éducation des enfants. Dispensés par des membres de troisième génération, les ateliers et autres conférences tendent à décourager le recours fréquent au châtement corporel, mettant l'accent sur le besoin d'un équilibre entre les sanctions négatives et positives aux comportements des enfants et sur la pertinence des punitions non corporelles. Celles-ci sont présentées non seulement comme adéquates pour corriger la plupart

des écarts de conduite de l'enfant, mais comme plus efficaces que les punitions physiques, surtout la privation de privilèges. Cela fait en sorte que les jeunes parents tendent à adhérer aux points de vue des responsables des enseignements, comme l'extrait suivant permet de constater :

Les cours, c'est beaucoup d'équiper les parents, comment faire... pas la correction corporelle, mais plus d'essayer de faire comme elle fait [la responsable du *counseling* aux parents]. Par exemple, la fessée, si tu donnes une tape, ça réagit peu, tandis que la conséquence, bien souvent elle dure cinq, dix minutes, ou toute la journée, si on dit par exemple : « pas de télé de la journée », et ça dure longtemps pour un enfant, ça réagit plus. (Monique, Église pentecôtiste Gamma).

Outre ce virage dans les enseignements motivé par la relève générationnelle, il y a dans cette congrégation un souci très marqué chez les cadres pour décourager les punitions qui peuvent conduire à des excès et un effort pour adapter les pratiques punitives des membres aux lois qui encadrent le châtement corporel. De ce fait, bien qu'ils tiennent au protocole d'administration des châtements corporels, ils s'abstiennent de conseiller l'utilisation d'objets pour corriger les enfants. Certains cadres préfèrent ne pas recommander du tout le recours au châtement corporel, comme c'est le cas de François :

Bon, moi je travaille avec des parents, que ce soit à l'Église ou dans mon travail [...] et je [ne] leur recommande jamais de l'utiliser [le châtement corporel]. Un, parce que légalement, je ne peux pas, mais aussi parce que même à l'Église, on a doser : qu'est-ce qu'on enseigne par rapport à la Bible et qu'est-ce qui est fonctionnel au niveau social ? Qu'est-ce qui est légal pour les parents de faire ? Est-ce que tous les parents sont capables de se contrôler ? Puis, moi, ce que je dis toujours, c'est : « La discipline physique, le risque d'abus parfois est plus grand que l'avantage que ça peut procurer. » (François, Église pentecôtiste Gamma)

Des congrégations à l'étude, l'Église Gamma est la seule où des cadres interviewés ont fait mention des implications légales relatives aux pratiques punitives comme un élément pris en considération pour orienter les enseignements donnés aux parents.

L'encouragement des pratiques punitives peu sévères, cependant, est contrebalancé par le fait que c'est dans cette congrégation que les attentes par rapport aux enfants sont plus élevées, ce qu'accroît les pressions des parents envers leurs enfants. D'autant plus que la scolarisation à la maison, assez répandue, encourage une surveillance constante des comportements des enfants. En ce sens, nous avons observé chez deux familles interviewées des tableaux où étaient consignés quotidiennement les avancements et les fautes de leurs enfants

dans le but d'évaluer les récompenses et les châtements auxquels ils auraient droit à la fin de la semaine. De façon générale, les femmes interviewées semblaient particulièrement préoccupées pour faire exceller leurs enfants sur tous les plans, plusieurs d'entre elles ayant mentionné la possibilité qu'ils deviennent des leaders dans la société.

Enfin, pour ce qui est de l'Église Delta, nous avons observé un certain laxisme en ce qui concerne l'orientation des pratiques punitives des membres qui semble liée à la précarité de l'Église. Il n'y a pas des cours destinés aux parents, alors les enseignements à ce sujet sont donnés soit lors des services, soit de manière informelle dans les réunions de prière. Les membres plus anciens seraient, d'après quelques interviewés, la source principale d'information ou, dans le cas des membres de deuxième génération, leurs familles ou leurs Églises d'origine. Pour ce qui est du protocole d'administration des châtements corporels, ce sont surtout les cadres plus jeunes qui y tiennent, mais ce n'est pas le cas des cadres plus âgés dont la formation est antérieure à l'apparition de ce protocole. C'est le cas du pasteur Roy : même s'il est plutôt favorable à l'utilisation d'objets pour corriger les enfants, les arguments avancés pour ne pas utiliser la main ne lui semblent pas convaincants :

C'est bon, par exemple, avec un petit bâton, juste pour transmettre un message à l'enfant, mais la main peut suffire à le transmettre. Moi, je n'ai pas de problème avec la main. S'il y en a qui font cette association de la main avec... je ne sais pas. Je l'ai entendu, je l'ai bien entendu, mais je ne suis pas convaincu. Je ne sais pas, je n'ai pas abordé cette question. (Pasteur Roy, Église baptiste Delta)

La dynamique de l'Église tend à favoriser l'hétérogénéité des pratiques, mais la relève générationnelle pourrait entraîner, à long terme, une évolution vers des pratiques peu sévères.

Le caractère ambigu du discours sur le châtement corporel

Nous avons montré dans ce chapitre que la justification du châtement corporel des participants à l'étude n'est pas le résultat d'une interprétation littérale des versets de la Bible sur le châtement corporel, mais d'un discours assez complexe. Ce discours, qui est une transposition assez fidèle de celui de la mouvance évangélique étatsunienne, se démarque des positions fondamentalistes, ce qui se traduit par une injonction moins prononcée à recourir à cette mesure disciplinaire. Toutefois, il s'agit d'un discours très ambigu, car il comporte des éléments qui encouragent fortement le châtement corporel, notamment la représentation de la nature de l'enfant qu'il véhicule, qui multiplie les impératifs pour recourir à cette mesure

disciplinaire, en particulier en raison des ajouts pseudo scientifiques relatifs à la prédisposition de l'enfant à la délinquance. À son tour, le protocole d'administration des châtiments corporels adopté par les congrégations à l'étude, censé encourager la modération des châtiments corporels encourage les excès punitifs par diverses voies.

En ce sens, nous avons montré comment les représentations des interviewés relatives au châtiment corporel donnent lieu à deux phénomènes parallèles : d'un côté, leurs représentations du châtiment correct favorisent les punitions fréquentes et parfois sévères lorsqu'elles entrent en combinaison avec leurs représentations de la nature de l'enfant ; d'un autre côté, leurs représentations de la façon correcte d'administrer ces châtiments font en sorte qu'ils perçoivent ces punitions comme sécuritaires et non abusives. Ce deuxième phénomène, à son tour, a une influence décisive sur la façon dont les interviewés perçoivent les conflits entre les pratiques punitives liées à leurs croyances religieuses et les lois qui encadrent le recours au châtiment corporel, et sur leurs points de vue concernant l'application de ces lois par les organismes de la protection de l'enfance, comme nous verrons dans le chapitre suivant. Les différences observées entre les participants par rapport à leurs représentations du châtiment corporel modifient, à leur tour, leur perception d'un conflit entre leurs pratiques et la loi séculière.

Chapitre 7. Conflit entre loi séculière et loi divine : analyse des points de vue des participants

Dans le présent chapitre, nous analyserons les points de vue des participants à notre étude par rapport à la compatibilité entre les lois qui encadrent les pratiques punitives parentales au Québec et leurs préceptes religieux relatifs au châtement corporel, ainsi que leurs choix sur la manière de résoudre une éventuelle incompatibilité à ce sujet.

Nous examinerons d'abord les éléments qu'ils prennent en considération pour évaluer s'il y a conflit entre loi séculière et loi divine en matière de châtement corporel et nous montrerons que cette évaluation est tributaire de leurs représentations analysées dans les chapitres précédents. Nous mettrons en exergue le fait que leur processus d'évaluation est largement influencé par leurs représentations de l'État, à un point tel que parfois l'évaluation de l'État se substitue à l'évaluation desdites lois. En ce sens, le conflit principal perçu par eux entre loi séculière et loi divine n'est pas la question d'administrer ou non de châtements corporels avec des objets — bien qu'elle demeure conflictuelle —, mais les intentions qu'ils imputent à l'État de vouloir interdire le châtement corporel, interdiction qui représenterait pour la plupart d'entre eux une violation de leurs droits parentaux octroyés par Dieu et par conséquent une atteinte grave aux principes la Bible.

Nous verrons ensuite que même si pour la plupart des interviewés les lois qui encadrent actuellement le châtement corporel sont plutôt compatibles avec leurs préceptes religieux, ils considèrent que leur application par la Direction de la protection de la jeunesse donne lieu à une situation où il y a une incompatibilité *de facto*, car les intervenants de cet organisme, selon eux, jugent comme de mauvais traitements des punitions corporelles qui tombent à l'intérieur de la marge que la loi confère aux parents en la matière, voire tout châtement corporel. Une représentation particulièrement négative de cet organisme partagée par les interviewés favorise par ailleurs leur choix d'un règlement interne des situations de maltraitance qui pourraient se présenter au sein de leurs congrégations.

Nous analyserons enfin leurs choix par rapport à la façon de se positionner face à l'incompatibilité — perçue au moment des entretiens ou hypothétique — entre loi séculière et loi divine. Sur ce plan, trois attitudes distinctes ont été isolées : une attitude de conciliation qui se traduit par un effort d'accommodement de leurs préceptes religieux à la loi ; une attitude d'omission face à la loi séculière où l'individu opte pour une désobéissance passive

de la loi ; et une attitude contestataire face aux autorités où la désobéissance aux lois est envisagée comme une forme de militance. Nous examinerons les éléments qui influencent ces positionnements, notamment l'attitude qui prévaut au sein de leurs congrégations face aux conflits éventuels avec les autorités séculières, la polarisation plus ou moins prononcée de leurs représentations du châtement corporel et de l'État, ainsi que leurs représentations des lois séculières. Sur ce dernier point, nous montrerons que le désintérêt de beaucoup d'interviewés par rapport à la loi séculière favorise une attitude d'omission face à ces lois, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'ils les transgressent, leurs pratiques punitives pouvant coïncider avec ce que la loi autorise en matière de châtement corporel.

L'évaluation de la compatibilité des lois séculières avec la loi divine

Nous avons souligné dans notre introduction que la transgression des lois qui encadrent le recours au châtement corporel par des protestants conservateurs semble à premier abord paradoxale car la Bible les contraint, selon eux, à se soumettre aux autorités séculières et à observer les lois qu'elles édictent même quand ils les considèrent injustes. Cette obligation, rappelée tout au long de la Bible, est établie par le Deutéronome qui légitime la compétence du pouvoir temporel, en tant que représentant de l'ordre divin sur Terre d'arbitrer les affaires profanes. Les autorités séculières cependant sont tenues de respecter les principes moraux de la loi de Dieu : les commandements bibliques doivent être implicites dans ses lois ou au moins celles-ci ne doivent pas empiéter sur ces commandements. Dans le cas contraire, les êtres humains peuvent désobéir à ces lois sans que cela ne soit un péché en vertu du principe de préséance de la loi divine sur la loi séculière qui établit la supériorité de la loi biblique sur toute loi faite par des hommes puisqu'émanée de Dieu.

Pour tous les participants à notre étude, cette hiérarchisation entre loi divine et loi séculière est incontestable et ils sont nombreux à souligner leur obligation d'obéir aux lois séculières tant qu'elles ne vont pas à l'encontre des préceptes de la Bible. Les propos de David sur ce point sont représentatifs de ceux de la majorité des interviewés :

En tant que chrétien, une des choses qu'on doit faire c'est de respecter les lois. La Bible nous enseigne d'être soumis à l'autorité, puis on doit donner l'exemple comme chrétien. D'une façon générale, on obéit aux lois, à moins que ce soit des lois qui violent ce que la Bible nous enseigne. (David, Église pentecôtiste Gamma)

On pourrait s'attendre, vu leur énonciation fréquente de ce principe, à qu'ils évaluent la compatibilité d'une loi séculière avec la loi divine en confrontant son contenu à ce que pres-

crit la Bible sur le sujet en question. Or, ce n'est pas toujours le cas en ce qui concerne les lois qui encadrent le recours au châtement corporel au Québec, c'est-à-dire l'article 43 du *Code criminel* et la *Loi sur la protection de la jeunesse*, principalement dans ses articles 38 et 39. Même si au moment des entretiens la plupart des participants à notre étude avaient un point de vue arrêté par rapport à la compatibilité des lois relatives au châtement corporel avec leurs préceptes religieux, 20 d'entre eux ne connaissaient pas ces articles ; parmi eux, 11 étaient convaincus, à tort, que le châtement corporel était interdit au Québec et 9 n'avaient qu'une idée vague de ce que la loi disait à ce sujet, souvent erronée aussi. C'est le cas de Véronique qui croyait que la loi autorisait l'administration des punitions corporelles avec des objets, mais spécifiait la taille que ceux-ci devaient avoir, taille au-delà de laquelle ce type de punitions devenait illégal :

Je savais que c'était autorisé avec un outil quelconque. Je ne me rappelle plus la dimension de l'outil, il y avait une dimension, mais je ne savais pas c'était quoi. J'étais sûre que c'était quelque chose avec une dimension, puis que tu pouvais être poursuivi sinon. C'est un petit peu ça que je savais, mais je ne me suis jamais vraiment mise à fouiller là-dessus, c'était un petit peu ça que je connaissais. (Véronique, Église pentecôtiste Gamma)

Qui plus est, le nombre d'interviewés qui connaissaient ces lois était encore plus réduit deux ans avant nos entretiens, car quelques interviewés ont pris connaissance de l'existence de l'article 43 du *Code criminel* lors du débat suscité en 2004 autour de sa constitutionnalité. Avant ce débat, seulement une quinzaine d'entre eux connaissaient cet article, principalement des hommes âgés de plus de 40 ans parmi lesquels figuraient les pasteurs des Églises à l'étude. Pour ce qui est de la *Loi sur la protection de la jeunesse*, ils étaient encore plus rares à la connaître : c'étaient surtout ceux qui travaillaient dans le domaine de la santé et quelques enseignants qui en connaissaient les traits généraux.

La méconnaissance assez généralisée de ces articles nous a étonnée dans un premier temps puisqu'elle semblait contredire la logique inhérente à l'application des normes bibliques relatives à l'observance des lois séculières qui présuppose la connaissance d'une loi pour pouvoir décider de sa compatibilité avec la Bible. Certes, bon nombre d'interviewés avaient fait cette évaluation à un moment donné, même si souvent ils l'avaient faite en confrontant une loi inexistante qu'interdisait le châtement corporel à leurs préceptes religieux, mais d'autres avaient décidé sur le sujet sans tenir compte de cet aspect, ce qui mettait en évidence qu'ils avaient recours à un mécanisme d'évaluation où d'autres éléments que le contenu de ces articles étaient pris en compte pour décider s'il y avait conflit entre loi

séculière et loi divine. Puis, nous avons repéré que même les interviewés qui connaissaient ces articles ne se contentaient pas d'évaluer leur contenu pour décider de leur compatibilité avec les versets bibliques relatifs au châtement corporel ; ils évaluaient aussi d'autres éléments, entre autres si l'État avait ou non la compétence de légiférer en matière de châtement corporel, ou bien si le fait qu'il tente de limiter cette pratique constituait ou non une atteinte au droit octroyé par Dieu aux parents de punir leurs enfants.

Nous avons constaté en ce sens que c'est surtout le fait que l'État essaie de limiter les pratiques punitives parentales par l'entremise des lois qui est vécu comme conflictuel par la plupart des interviewés. Même lorsqu'ils considèrent que ces lois sont compatibles avec la Bible, ils continuent fréquemment de les voir de manière suspecte, une composante conflictuelle demeurant associée à leur existence, surtout parce qu'ils les perçoivent comme un premier pas vers l'interdiction du châtement corporel. En effet, comme nous verrons dans les pages suivantes, le processus d'évaluation des interviewés est largement influencé par un élément extrêmement subjectif : leur perception de intentions de l'État lorsqu'il légifère en matière de châtement corporel. D'autant plus que les intentions qu'ils attribuent à l'État sont examinées par eux au regard de leur compréhension des principes bibliques qui ont trait au devoir d'allégeance des autorités envers Dieu. La représentation de l'État comme transgresseur de la loi divine qui découle souvent de cette évaluation fait en sorte que les interviewés perçoivent comme plus graves les incompatibilités mineures entre loi séculière et loi divine et soient moins enclins à négocier avec celles-ci.

Avant d'analyser les différentes dimensions évaluées par les interviewés pour établir la compatibilité des lois qui encadrent le châtement corporel avec la Bible, nous nous pencherons sur les enseignements que les Églises à l'étude donnent à leurs membres par rapport à l'observance des lois séculières. Plus spécifiquement, sur le fait que la question des lois qui encadrent les pratiques punitives parentales n'est pas abordée lors de ces enseignements, ce qui contribue à la méconnaissance de celles-ci. Nous analyserons cette omission dans la sous-section suivante.

Le silence par rapport aux lois sur le châtement corporel

La méconnaissance assez généralisée des lois qui encadrent le châtement corporel parmi les participants à notre étude met en évidence, outre le manque d'intérêt de la part de beaucoup d'entre eux pour le cadre législatif en vigueur au Canada et au Québec — point qui sera

analysé dans une autre section de ce chapitre—, une observance peu rigoureuse des normes bibliques relatives aux lois séculières. Le nombre élevé de ceux qui se sont trompés sur le contenu de ces lois témoigne d’une grande négligence en ce sens, d’autant plus que la question du châtement corporel les concernait de près puisque la plupart d’entre eux avaient des enfants. Or, ils avaient négligé de s’en informer, basant leurs points de vue sur le sujet sur des ouï-dire ou sur des spéculations sur ce que la loi pouvait prescrire en la matière. Ce manque de rigueur dans une affaire aussi sérieuse puisqu’elle concernait souvent la décision d’obéir ou non aux lois nous a menée à nous demander s’il n’y avait pas des lacunes dans les enseignements qu’ils avaient reçus sur l’observance des lois séculières.

D’après les informations recueillies au cours de nos observations, parmi les enseignements que les Églises à l’étude offrent à leurs membres, un volet important est toujours consacré aux normes bibliques relatives à l’observance des lois séculières. Nous avons même assisté à un atelier où ce thème était abordé et nous avons constaté que le responsable mettait l’accent sur l’obligation des chrétiens d’obéir aux lois, présentant la possibilité de les désobéir comme un recours exceptionnel. Cependant, le besoin, voire l’obligation de connaître la loi pour pouvoir s’acquitter d’une telle obligation n’y était pas soulevés, cet aspect étant omis lors de ces formations d’après ce qu’en disent plusieurs interviewés. Il y a donc une lacune, et de taille, dans ces enseignements qui donne lieu ou au moins contribue à un phénomène assez curieux : les interviewés ne font pas le lien entre ces deux aspects. C’est ainsi que parmi les interviewés qui ne connaissaient pas ces lois, aucun d’entre eux n’a remarqué lors des entretiens qu’il y avait une incongruité entre leurs déclarations sur leur obligation de respecter les lois et leur méconnaissance de celles-ci. C’est le cas de Rex, jeune cadre de l’Église Delta, dont nous contrastons les propos sur ces deux aspects :

Par rapport à l’autorité, en fin de comptes, notre rôle à nous, c’est d’être de bons citoyens, c’est-à-dire, ne pas inciter à la révolte, d’obéir aux lois autant que cela ne va pas à l’encontre de notre foi. Sinon, on va obéir aux lois, même si à nos yeux elles ne sont pas justes. Il faut le faire.

[...]

Je [ne] sais pas ce que dit la loi précisément ; je [ne] connais pas cet article. [...] Moi, je croyais être dans un certain sens où on n’avait pas le droit de le faire [administrer des châtements corporels], mais je ne sais pas jusqu’à quel point. Je ne sais pas pour le nombre de l’article et tout ça. (Rex, Église baptiste Delta)

D’ailleurs, cette méconnaissance assez généralisée de ces lois n’est pas inconnue des responsables des Églises. Lors de leurs entretiens ou au moment de négocier la participation de

leurs congrégations à notre recherche, les pasteurs des Églises à l'étude ont dit qu'il était probable qu'une grande partie de leurs fidèles ne connaissent pas les lois qui encadrent le châtement corporel. Nous reproduisons les propos du pasteur Gagnon sur ce point :

Je pense, comme je te disais justement, que l'article [43 du *Code criminel*] n'est pas connu par les parents, ici, dans l'Église, et en général. Parce que je pense qu'il y en a qui... Bon, avant que cet article-là revienne sur la table, je pense que les gens pensaient qu'on n'avait aucun droit [d'administrer des châtements corporels]. (Pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha)

En même temps, ils ont tous souligné leur obligation, liée à leur ministère, de faire respecter la loi par les membres de leurs congrégations. Or, la méconnaissance de la loi risque de mener ces derniers, par mégarde, à la transgression de la loi, en particulier dans des domaines problématiques comme celui de la punition corporelle. Une certaine information là-dessus aurait pu faire partie de leurs enseignements qui portent sur l'éducation des enfants afin de prévenir des écarts involontaires par rapport à la loi. Sur ce point cependant, bon nombre d'interviewés ont fait noter qu'au cours desdits enseignements il n'avait jamais été question des lois qui encadrent le châtement corporel et que les pasteurs et autres hauts cadres de leurs Églises n'avaient jamais abordé ce thème, y compris pendant le débat sur la constitutionnalité de l'article 43 du *Code criminel*.

Cette omission est justifiée par les responsables des Églises au nom du respect de la liberté de conscience de leurs fidèles, comme illustre l'extrait suivant, issu de l'entretien d'un haut cadre de l'Église Bêta :

On est informés de cette discussion [sur l'article 43]. J'avoue que nous n'avons pas, eh... nous n'avons jamais évoqué cette question entre nous... Parce que finalement nous laissons la liberté, nous respectons la liberté de chacun d'élever ses enfants comme il l'entend. (Patrick, Église évangélique Bêta)

Ces propos, représentatifs du point de vue des pasteurs et des autres hauts cadres interviewés, sous-entendent qu'aborder la question des lois relatives au châtement corporel avec les membres de leurs Églises reviendrait à leur donner des directives sur la façon de se positionner face à ces lois, ou au moins risquerait d'orienter leurs pratiques punitives dans le sens de la loi ou en sens contraire, ce qui représenterait une atteinte à leur liberté de conscience ainsi qu'une ingérence de leur part dans un domaine qu'ils considèrent n'est pas de leur compétence, mais de celle des parents. Ils laissent par conséquent à leurs fidèles la responsabilité de s'informer à propos des lois et de décider s'ils les observent ou non, tout

comme ils leur laissent la liberté de décider de la façon de corriger leurs enfants. Les propos du pasteur Tremblay résument le point de vue de tous les hauts cadres en ce sens :

En tout cas, la façon que chaque parent discipline ses enfants tombe dans les libertés chrétiennes. Nous, on met l'emphase sur le principe, mais on laisse aux parents la liberté pour l'appliquer. C'est sûr qu'on va encourager la modération, mais nous n'avons pas le droit de leur dicter une conduite. (Pasteur Tremblay, Église évangélique Bêta)

Le silence par rapport à ces lois, d'après notre analyse, permet aux responsables des Églises à l'étude, outre que de respecter les droits religieux de leurs fidèles, d'avoir une position de neutralité — au moins formelle — par rapport à la loi, ce qui contribue au maintien de l'équilibre, fragile, entre leur devoir en tant que leaders religieux d'inculquer à leurs fidèles certains principes religieux, dont ceux qui ont trait au besoin de redresser la nature des enfants, et leur obligation de leur faire respecter la loi séculière — et de la respecter eux-mêmes. Aborder le sujet risquerait de faire basculer cet équilibre, car cela soulèverait la question épineuse de l'incompatibilité de certains enseignements avec les dispositions de la loi, par exemple ceux qui portent sur l'administration « correcte » des châtiments corporels qui inclut la recommandation d'utiliser des objets pour les administrer. Or, leurs points de vue par rapport à ce type d'incompatibilités pourraient être interprétés par leurs fidèles comme une prise de position de leurs Églises, voire comme une incitation à transgresser la loi, ce qui risquerait de les compromettre sur le plan légal ou au moins compromettrait leur ministère. Déjà, comme il a été vu dans le chapitre précédent, ils font preuve de prudence en s'abstenant de donner à leurs membres des directives sur la façon de corriger leurs enfants, se limitant à exposer ce type d'enseignements ou permettant que des conférenciers les exposent.

Cela ne veut pas dire que ces responsables sont à l'aise avec le fait que des membres de leurs congrégations ne soient pas au courant de la loi. Bien au contraire ; l'une des raisons pour lesquelles ils ont accepté que leurs Églises participent à notre étude était leur souci, à notre avis sincère, de faire connaître ces lois par leurs fidèles⁶⁹. Pour ces responsables, la difficulté résiderait, d'après notre analyse, à aborder eux-mêmes la question, car cela risquerait de les mettre dans des situations embarrassantes et les conduirait, tôt ou tard, à avoir à clarifier la position de leurs Églises. Ils optent par conséquent pour ne pas le faire, omis-

⁶⁹ Le pasteur Roy (Église Delta) nous a même invitée à donner un enseignement sur le cadre légal en vigueur au Québec concernant le châtiment corporel, invitation que nous avons déclinée en raison de ses implications éthiques vis-à-vis de notre recherche.

sion qui contribue, tout comme la lacune mentionnée plus haut, à un phénomène peu réjouissant : certains membres de leurs congrégations sont convaincus, à tort, d'avoir déjà enfreint la loi.

En effet, parmi les interviewés qui croyaient que le châtement corporel était interdit (avant le débat sur l'article 43 ou au moment de nos entretiens), plusieurs avaient quand même décidé d'administrer des punitions corporelles à leurs enfants. Or, parmi eux se trouvaient des interviewés opposés à l'utilisation d'objets pour administrer des châtements et qui privilégiaient des punitions peu sévères, autrement dit, dont les pratiques étaient conformes avec la loi. Un tel malentendu aurait pu être évité avec un peu d'information de la part de leurs Églises, mais aussi s'ils avaient discuté du sujet avec d'autres membres de leurs congrégations. Or certains interviewés ont affirmé que le thème des lois relatives au châtement corporel est rarement abordé par les membres de leurs Églises ; quelques-uns, par exemple Édé, ont même suggéré qu'il s'agit d'un thème tabou, la crainte de soulever la question de la transgression de la loi rendant malaisé de l'aborder :

Je connais un peu l'opinion des gens là-dessus, mais c'est très peu discuté, je crois, pas plus que... C'est un sujet qui est comme tabou. [...] Comme je te dis, c'est un sujet qui est un peu tabou, parce qu'on sait qu'ici, au Canada, on [ne] peut pas frapper un enfant, alors les gens [ne] vont pas en parler. (Édé, Église évangélique Alpha)

Ce tabou cependant concernerait plutôt les interviewés qui ne connaissent pas les lois qui encadrent le châtement corporel et pensent qu'il est interdit, comme c'était le cas d'Éde avant l'entretien. Ceux qui étaient au courant de ces lois ont affirmé en avoir discuté abondamment avec d'autres membres de leurs Églises lors du débat sur la constitutionnalité de l'article 43, comme c'est le cas de Dominique qui appartient à la même Église qu'Édé :

Moi, j'ai jasé [à propos du débat sur l'article 43] avec plein de gens de l'Église, et aussi avec plein de gens qui sont loin d'être évangéliques, des gens qui sont athées, même, et puis... C'est pas juste une question d'Église, de foi qui fait que les gens corrigent leurs enfants. (Dominique, Église évangélique Alpha)

Il est probable que pour ceux qui croient que le châtement corporel est interdit, ne pas aborder le sujet leur permette d'éviter d'assumer face aux membres de leurs congrégations un statut de transgresseurs de la loi. Toutefois, d'autres raisons pourraient donner lieu à un tel silence, notamment le manque d'intérêt de la part de beaucoup d'interviewés par rapport aux lois. Étant donné que ceux qui ne connaissent ces lois pas sont assez nombreux, il y

aurait un silence assez généralisé dans ces Églises par rapport à ces lois qui contribuerait au phénomène des faux transgresseurs.

Ce phénomène s'est avéré une occasion pour nous d'étudier à la fois les éléments que ces interviewés avaient évalués pour décider qu'il y avait incompatibilité entre loi séculière et loi divine et pour opter pour transgresser la loi. Il va de soi que nous les avons mis au courant du contenu des lois qui encadrent les pratiques punitives parentales.

Voyons maintenant les différentes dimensions évaluées par les interviewées pour décider de la compatibilité des lois qui encadrent le châtiment corporel avec leurs préceptes religieux.

Les dimensions évaluées par les interviewés

Nous avons isolé à partir des propos des interviewés les dimensions qu'ils évaluent pour se prononcer sur la compatibilité des lois relatives au châtiment corporel avec la Bible et qui sont étroitement liées à plusieurs principes bibliques. Toutes ces dimensions ne sont pas toujours évaluées par eux, puisque l'évaluation négative d'une seule d'entre elles peut s'avérer suffisante pour qu'ils se prononcent pour une incompatibilité totale entre ces lois et la Bible. Toutefois, cela est exceptionnel ; la plupart d'entre eux évaluent au moins deux de ces dimensions.

Deux aspects distincts peuvent être évalués par les interviewés pour établir s'il y a conflit entre loi séculière et loi divine en matière de châtiment corporel : le fait que l'État édicte des lois concernant cette pratique et le contenu desdites lois. Ces aspects sont examinés à la lumière de différents principes bibliques susceptibles d'être transgressés par l'État, certains d'entre eux ayant une portée générale et d'autres spécifiques au châtiment corporel des enfants. Parmi les premiers figurent le devoir d'allégeance des autorités séculières envers Dieu, soit l'obligation de l'État de tenir compte des principes bibliques au moment de légiférer, et le respect de la hiérarchie institutionnelle créée par Dieu qui donne lieu à l'obligation de l'État de respecter les prérogatives des institutions placées au-dessus de lui, c'est-à-dire, la famille et l'Église. Parmi les deuxièmes figurent le droit des parents de châtier leurs enfants, leur obligation devant Dieu de redresser la nature de leurs enfants par la voie de la correction, et naturellement les préceptes bibliques relatifs à l'administration des châtiments.

Ces principes ne font pas l'objet d'une attention égale de la part des interviewés lors de leur processus d'évaluation : ils tendent à privilégier certaines dimensions associées à l'un ou l'autre de ces principes, délaissant les autres ou leur accordant peu d'importance. C'est ainsi que la plupart d'entre eux évaluent si l'État respecte ou non son devoir envers Dieu en voulant limiter les pratiques punitives parentales et, plus largement, s'il respecte en général la loi biblique. Aussi, ils évaluent, pour le volet relatif au respect de l'ordre institutionnel divin, si l'État a le droit de légiférer sur cette pratique, considérée par eux comme étant de compétence de la famille, et si c'est le cas, si ses lois favorisent ou non cette institution. Par contre, ils négligent d'évaluer ces lois au regard de l'allégeance de l'État due à l'Église, leur processus d'évaluation étant centré sur la question de leurs droits parentaux. En effet, l'évaluation des dimensions liées à l'exercice du droit des parents de punir leurs enfants est privilégiée par tous. Sur ce volet, ils évaluent si l'État, en légiférant sur le châtiment corporel, empiète sur le droit des parents de châtier leurs enfants, et si c'est le cas, si une telle ingérence est tolérable ou non ; si les restrictions imposées par la loi séculière leur permettent de s'acquitter de leurs obligations en tant que parents ; si ces lois respectent ce que la Bible prescrit en matière de pratiques punitives, c'est-à-dire leur interprétation des proverbes bibliques qui portent sur la correction des enfants.

Comme le lecteur peut le constater, seulement les dernières dimensions décrites plus haut rendent indispensable la connaissance des lois, les autres étant tributaires des représentations que les interviewés ont de l'État, ce qui favorise une certaine focalisation sur l'évaluation de l'État au détriment de celle du contenu des lois. En outre, l'évaluation négative des autres dimensions rend superflu d'évaluer le contenu des lois : certains interviewés n'ont pas considéré pertinent de vérifier le contenu des lois une fois qu'ils s'étaient prononcés pour l'incompatibilité totale de ces lois avec la Bible à partir de l'évaluation de l'une ou l'autre des autres dimensions.

Bien que les interviewés évaluent différentes dimensions pour se prononcer sur la compatibilité des lois avec la Bible, l'interprétation des proverbes de la Bible sur la correction des enfants demeure un élément central dans leur processus d'évaluation car elle constitue fréquemment le seuil à partir duquel ils se représentent une incompatibilité totale entre la loi séculière et la loi divine. En ce sens, vu que la plupart d'entre eux ne font pas une interprétation textuelle de la « verge de la correction », ils ne sont pas confrontés à l'incompatibilité entre une injonction de la Bible d'administrer des punitions corporelles avec des objets et les clarifications de l'arrêt de la Cour Suprême à ce sujet (2004). De ce

fait, il n'y a pas de conflit pour la plupart d'entre eux entre loi séculière et loi divine sur ce point⁷⁰. Cependant, l'interprétation plus répandue parmi eux desdits proverbes, soit qu'ils font allusion au châtement corporel, influence leurs points de vue sur les lois en vigueur, car ces lois sont perçues comme les précurseurs d'une loi qu'interdirait cette mesure disciplinaire. Une telle représentation fait en sorte qu'ils sont souvent peu enclins à négocier avec des incompatibilités mineures entre ces lois et leurs préceptes religieux.

Nous rappelons au lecteur les trois différentes interprétations faites par les interviewés de ces proverbes de la Bible en spécifiant leur distribution dans notre échantillon, composé de 39 protestants conservateurs, dont 11 de l'Église Alpha, 8 de l'Église Bêta, 12 de l'Église Gamma, et 8 de l'Église Delta. Voici ces interprétations :

1) Trois interviewés font une interprétation littérale des proverbes sur la verge de la correction. Il s'agit d'un couple de l'Église Delta et une femme de l'Église Gamma, tous des protestants conservateurs de première génération.

2) Vingt-six interviewés (15 hommes et 11 femmes) interprètent ces proverbes comme une injonction de la Bible à corriger physiquement les enfants, le parent pouvant choisir le moyen pour le faire. Parmi ces interviewés, 11 sont membres de l'Église Alpha, 4 de l'Église Bêta, 7 de l'Église Gamma, et 4 de l'Église Delta. 22 d'entre eux sont des protestants conservateurs de première génération et 4 de deuxième génération. Les interviewés appartenant à l'Église Bêta et quelques-uns de l'Église Gamma considèrent toutefois que ces proverbes sont peu clairs, ce qui rend acceptables à leurs yeux des interprétations différentes.

Dix interviewés (3 hommes et 7 femmes) considèrent que ces versets sont une injonction de la Bible à corriger les enfants, mais pas nécessairement physiquement. Parmi eux se trouvent 4 membres de l'Église Bêta, 4 de l'Église Gamma et 2 de l'Église Delta. Seulement l'un d'entre eux est un protestant de première génération (un homme de l'Église Bêta) ; les autres sont des membres de deuxième génération (5) ou de troisième génération (4).

Voyons maintenant comment les interviewés évaluent les dimensions décrites plus haut, à commencer par celle qui contribue le plus à une focalisation des interviewés sur les intentions de l'État lorsqu'il légifère en matière de châtement corporel : le respect de l'État à l'égard des principes de la Bible.

⁷⁰ Comme nous verrons plus loin, la restriction de la Cour Suprême concernant l'administration de punitions corporelles avec des objets est quand même problématique pour certains d'entre eux même s'ils ne considèrent pas que la Bible prescrit ce type de punitions.

Le devoir d'allégeance de l'État envers Dieu

Comme nous avons rappelé au début de ce chapitre, le Deutéronome confère à l'État la compétence d'édicter des lois, mais ce dernier a en contrepartie un devoir d'allégeance envers Dieu : ses lois doivent respecter les principes de la Bible. Ce devoir d'allégeance peut être interprété — et l'a été au cours de l'histoire — de maintes façons, allant d'un devoir peu contraignant où il est juste attendu que l'État s'abstienne de légiférer contre les principes fondamentaux de la Bible, à une exigence de subordination totale des autorités séculières à la loi biblique — et par conséquent aux autorités religieuses chargées d'interpréter celle-ci.

D'après les déclarations des participants à notre étude concernant leur obéissance aux lois séculières, ce devoir de l'État envers Dieu s'arrête, pour eux, à l'obligation de s'abstenir de légiférer contre les principes de la Bible. Qui plus est, même les plus conservateurs d'entre eux s'opposent à ce que l'État abdique à la sécularité et se subordonne à la sphère religieuse. Le précédent de l'emprise que l'Église catholique a eue sur la population québécoise fait en sorte que les interviewés perçoivent une telle subordination comme une atteinte à la liberté de croyance et comme une situation qui favorise des abus de la part des autorités religieuses. Il s'agit par ailleurs d'un des points où ils sont le plus en désaccord avec les protestants conservateurs étatsuniens qui ont souvent une position intégriste⁷¹. Les propos du pasteur Gagnon résumant de façon très claire ce désaccord :

J'ai beaucoup de difficulté avec leur façon de voir les choses, de vouloir qu'il n'y ait pas de grande séparation entre l'Église et l'État. Je crois que l'Église doit être une voix de la société, dans le sens de faire valoir la Parole de Dieu. Mais là, de vouloir faire un État chrétien ! Bon, si 99 % des gens étaient évangéliques, si c'est une société homogène, d'accord, mais ce n'est pas le cas. Tu ne peux pas imposer une vision aux personnes, et pour cela, ils sont très très forts. [...] Mais quand un groupe religieux, qu'il soit chrétien ou pas, est très fort, il y a le danger du pouvoir absolu. On l'a appris ici, nous, en tant que Québécois, avec le catholicisme. (Pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha)

Même les interviewés plus jeunes partagent ce point de vue, la mémoire collective des Québécois concernant l'époque antérieure à la Révolution tranquille faisant en sorte qu'ils rejet-

⁷¹ L'autre point fondamental de désaccord avec les protestants conservateurs étatsuniens est l'attitude favorable de nombre de ces derniers à la peine de mort ; sur ce point, les interviewés considèrent que la peine de mort est contraire à l'un des commandements fondamentaux de la Bible et par conséquent est inacceptable. Ils s'opposent aussi au militantisme extrêmement belligérant des groupes fondamentalistes étatsuniens.

tent l'idée d'une ingérence du religieux dans la sphère politique et d'une pratique religieuse imposée, comme illustrent les propos de Sandra, femme dans la jeune trentaine :

À l'époque de Duplessis, c'était comme si le clergé gouvernait ; l'Église et la politique se mêlaient. Il y a eu beaucoup d'abus, des choses de ce genre, donc, depuis... Je pense que les gens ont tellement été opprimés que maintenant, dans la mémoire collective, on [ne] veut pas qu'on nous impose quoi que ce soit. (Sandra, Église évangélique Bêta)

Cependant, leur rejet d'une telle subordination, tout comme leur position formelle quant au devoir d'allégeance de l'État envers Dieu entrent en contradiction avec leurs représentations du rôle que l'État est censé jouer en sa qualité de représentant de l'ordre divin, car elles correspondent davantage à une position intégriste qu'à une reconnaissance de l'État comme une entité séculière. Comme il a été vu dans le chapitre 5, l'État est décrit par les interviewés comme faisant partie d'un ordre institutionnel créé par Dieu afin d'assurer la soumission des êtres humains à la loi divine ; par conséquent, son devoir premier serait de se soumettre lui-même à l'autorité de Dieu et de faire régner la loi biblique par l'entremise de ses lois. Or cette représentation donne lieu chez les interviewés à des attentes inavouées par rapport à l'État qui sont plus contraignantes que celles liées à leur position formelle sur le sujet, la subordination de l'État au religieux étant implicite dans ces attentes. Ici et là, ils échappent des propos qui traduisent cet écart : « L'État a un rôle comme serviteur de Dieu » (Édé, Église évangélique Alpha) ; « L'État est là pour servir la volonté de Dieu » (Richard, Église baptiste Delta). Ce type de propos est surtout avancé lorsqu'ils décrivent l'ordre social institué par Dieu, mais aussi lorsqu'ils discutent des lois séculières.

C'est souvent au regard de ces attentes inavouées que l'État est évalué par les interviewés et qu'il est perçu par eux comme un transgresseur de la loi divine du seul fait qu'il est s'est distancé du religieux et légifère en tenant compte des valeurs séculières. Cette perception demeure même lorsqu'ils considèrent que les lois édictées par l'État ne constituent pas une atteinte aux principes bibliques, comme illustrent les propos de Maurice qui admet que les lois au Canada sont conformes avec la Bible, mais qualifie quand même l'État d'anti-biblique :

Donc, en principe, il n'y a pas de contradiction [entre les lois et la Bible]. Si jamais la loi devient-elle en contradiction avec la Bible, là on rentre dans un autre problème. Je pense que ça va arriver, parce que c'est ce que la Bible nous prédit. Elle le prédit. L'État, qui est un État qui est soit non biblique ou anti-biblique, pourrait éventuellement faire passer des lois contraires à ma foi et à la volonté de Dieu. (Maurice, Église pentecôtiste Gamma)

Cette représentation de l'État comme opposé aux principes de la Bible les mène à interpréter les limites croissantes imposées par la loi aux pratiques punitives parentales et encore plus une éventuelle interdiction du châtement corporel comme des stratégies de l'État pour affaiblir l'autorité parentale dans le but d'élever les enfants selon des principes antichrétiens. Sur ce plan, les craintes des interviewés sont étroitement liées à leurs représentations plus ou moins polarisées de l'État. Comme on a vu dans les chapitres précédents, les plus conservateurs d'entre eux, dont ces représentations sont très polarisées, se représentent des scénarios futurs où la loi biblique sera entièrement subvertie, notamment celui d'un contrôle total de la famille par l'État et celui de la destruction de la famille. Ils perçoivent ainsi l'interdiction du châtement corporel comme inéluctable, car elle favoriserait l'emprise de l'État sur les enfants. Les propos de Normand lorsqu'il discute de l'issue du débat sur la constitutionnalité de l'article 43 du *Code criminel* permettent d'apprécier ce type de craintes :

Le gouvernement s'est organisé souvent pour tenter le coup et ils ont tenté le coup. Ils ont tâté le pouls un peu et ils ont vu que les parents n'étaient pas d'accord qu'on intervienne dans le foyer. Ils ont dit : « Ok, on va laisser ça comme ça, mais on va mettre quelques restrictions ». Mais ce que je crains c'est qu'il y ait une autre avancée dans les années qui viennent. [...] Moi, je suis convaincu que ça arriver [l'interdiction du châtement corporel]. Ça va devenir un truc comme lorsqu'on entendait des régimes totalitaires, lorsque la Russie intervenait... On prenait les enfants et on leur disait [aux parents] : « Cet enfant-là appartient à l'État, il ne t'appartient pas ! » (Normand, Église évangélique Alpha)

Pour les interviewés moins conservateurs, l'éventualité d'une telle interdiction n'est pas vécue comme une menace aussi grave car ils ne pensent pas que l'État veut détruire la famille, mais la plupart d'entre eux sont quand même convaincus que l'État tente de contrôler la sphère familiale. Les propos du pasteur Bouchard sur le débat autour de l'article 43 illustre bien comment ces interviewés voient la suppression de cet article comme contribuant à la prise de contrôle de la famille par l'État :

Moi je ne vois pas, je n'aurais pas vu la nécessité d'enlever cette loi-là. Pour moi c'est comme... on ne réglerait rien en faisant ça. Le problème aujourd'hui qu'on a, je crois, c'est que l'État veut contrôler toute chose. L'État veut contrôler la famille, il veut régir la vie des familles, des individus. On [ne] pourra jamais arriver à ce point là et si on y arrive, ce sera au détriment des personnes. (Pasteur Bouchard, Église pentecôtiste Gamma)

Il est à noter que parmi les interviewés qui croyaient que le châtement corporel était interdit, ceux qui ont des positions très conservatrices se représentaient une situation d'opposition

totale entre leurs croyances religieuses et les agissements de l'État, puisqu'ils se représentaient comme réelle une situation que pour les autres interviewés n'est qu'hypothétique. Leurs représentations de l'État étaient par conséquent plus négatives que celles des interviewés aussi conservateurs qu'eux, mais qui connaissaient l'article 43 du *Code criminel*.

Les extraits cités plus haut permettent d'apprécier que pour les interviewés le conflit par rapport à la question du châtement corporel est étroitement liée à leur perception que la famille et plus spécifiquement les droits des parents sont menacés par les dispositions légales qui visent à restreindre le recours à cette mesure disciplinaire. Dans la sous-section suivante, nous analysons justement leurs points de vue sur la compatibilité des lois qui encadrent le châtement corporel au regard des principes bibliques liés aux prérogatives de la famille et au droit des parents de punir leurs enfants.

La compétence de l'État de légiférer en matière de châtement corporel

Les points de vue des interviewés sont souvent très ambigus par rapport à la compétence de l'État de légiférer en matière de châtement corporel. Néanmoins, trois positions distinctes se dégagent de leurs propos. Nous les décrivons dans les paragraphes suivants en nous attachant sur celle qui est partagée par la majorité des interviewés, les deux autres étant marginales. Nous soulèverons certaines différences dans les points de vue des interviewés qui partagent la position majoritaire, étroitement liées à leur degré de conservatisme qu'influence leur compréhension des principes bibliques mentionnés plus haut.

1) La première position est partagée seulement par les quatre interviewés de notre échantillon qui ont les points de vue les plus conservateurs : deux membres de l'Église Gamma et deux autres de l'Église Delta. Les premiers sont des quadragénaires ; les deuxièmes sont au début de la trentaine, tous des protestants conservateurs de première génération.

Pour ceux interviewés, la question du châtement corporel relève exclusivement de la sphère familiale, car c'est Dieu qui a donné les enfants aux parents dans le but qu'ils les élèvent dans sa loi et leur a octroyé le droit de les châtier pour qu'ils s'acquittent de cette tâche. L'État n'a selon eux aucun droit de s'immiscer dans la sphère familiale et de légiférer sur les pratiques punitives parentales. Les propos de Rachel illustrent bien cette position :

C'est d'un point de vue religieux, justement, que c'est pas correct, une loi sur la fessée. Parce que c'est pas ce que la Bible nous dit, que le gouvernement a le droit de décider comment on doit élever nos enfants. Le gouvernement, il n'a aucun droit sur les enfants ; c'est le droit des parents, ça revient à la fa-

mille. C'est seulement les parents... à moins qu'ils autorisent, je dis bien, autorisent quelqu'un à se mêler de ça. (Rachel, Église baptiste Delta)

Pour les interviewés qui partagent cette position, toute loi visant à encadrer le châtement corporel est incompatible avec la loi divine peu importe son contenu. Elle représente d'un côté une subversion de l'ordre divin puisque l'État n'a pas le droit d'empiéter sur les prérogatives d'une institution placée au-dessus de lui dans la hiérarchie instituée par Dieu, et d'un autre côté une atteinte grave au droit des parents de punir leurs enfants.

La position ferme de ces interviewés quant au droit absolu des parents sur les enfants est modifiée lorsqu'ils sont confrontés au scénario où ils apprendraient qu'un enfant est maltraité dans leurs congrégations. Par exemple, Rachel admet qu'elle avertirait le pasteur de son Église pour qu'il intervienne dans ce cas-là. Les autres ont affirmé qu'ils discuteraient avec le parent fautif ou demanderaient de l'aide à d'autres membres de leurs congrégations pour le forcer à modifier sa conduite. Autrement dit, ils reconnaissent une limite au droit des parents de punir leurs enfants.

Sauf une exception, ces interviewés n'étaient pas au courant du contenu des lois qui encadrent le recours au châtement corporel, mais supposaient que cette pratique était interdite, ce qu'ils trouvaient normal compte tenu de leurs représentations de l'État comme opposé aux principes de la Bible. Le seul qui était au courant de ces lois et du débat sur l'article 43 du *Code criminel* — qu'il n'a pas suivi — a exprimé son total désaccord par rapport à une loi qu'interdirait cette mesure et qui représente pour lui un défi à la volonté de Dieu :

Par rapport à la loi, que ce soit permis ou pas, comme je disais tantôt, la Bible est inspirée de Dieu, puis, ils peuvent passer les lois qu'ils veulent, mais ils vont lutter contre Dieu. Pas contre la chair et le sang, mais ils vont lutter contre Dieu. Dieu a des ordonnances, des principes, puis il a des promesses. C'est ce que la Parole nous enseigne. (Paul, Église pentecôtiste Gamma)

Il est à noter que pendant l'entretien cet interviewé a mentionné que l'article 43 devait être maintenu dans le *Code criminel*, ce qui montre une ambivalence dans sa position par rapport à la compétence de l'État à légiférer sur le châtement corporel. D'ailleurs, il est le seul dans ce groupe à avoir dit qu'il aviserait les autorités dans un cas de maltraitance si les autres

initiatives échouaient. Il reconnaît donc à l'État un certain droit d'intervenir dans la sphère familiale⁷².

Ces quatre interviewés ne considèrent pas l'État illégitime ni les lois qui n'empiètent pas sur leurs croyances religieuses. Par exemple, Paul a souligné à plusieurs reprises lors de l'entretien qu'il respectait toujours la loi, qu'il ne volerait jamais ni ne travaillerait au noir. Cependant, il ajoutait toujours que la Bible interdisait ce type de comportements, ce qui suggère que c'est davantage son allégeance à la loi biblique qui oriente sa conduite que les dispositions de la loi séculière.

2) Les interviewés qui partagent la deuxième position, majoritaire (31 interviewés), considèrent que le châtement corporel relève fondamentalement de la sphère familiale, mais que l'État a le droit de légiférer en la matière en raison de sa légitimité d'arbitrer les affaires profanes et de son obligation de veiller au bien-être de la population dont les enfants font partie. Ils soulignent cependant que ses lois doivent être respectueuses des droits parentaux. En ce sens, ils soutiennent que l'éducation des enfants demeure une responsabilité parentale, le rôle de l'État dans ce domaine devant être surtout d'appuyer la famille :

C'est la responsabilité des parents d'éduquer leurs enfants. C'est pas la responsabilité de la société, c'est pas la responsabilité du gouvernement, c'est la responsabilité des parents. C'est ça qu'on voit dans l'Écriture. Le gouvernement peut soutenir les parents dans l'éducation de leurs enfants et il peut intervenir pour encourager les parents à prendre certaines responsabilités, mais c'est pas sa responsabilité d'éduquer nos enfants. (Joseph, Église baptiste Delta)

Pour les interviewés appartenant à ce groupe qui connaissaient l'article 43 du *Code criminel*, celui-ci témoigne de la reconnaissance de la part de l'État du droit des parents d'éduquer leurs enfants et par conséquent de pouvoir recourir au châtement corporel pour y parvenir. La restriction imposée par cet article au droit d'utiliser la force physique envers les enfants, soit qu'elle « ne dépasse pas la mesure raisonnable dans les circonstances » représente par contre un empiètement sur les droits parentaux, mais c'est un empiètement avec lequel tous transigent vue la nécessité que l'État puisse intervenir dans les cas où la sécurité des enfants est compromise. Pour ces interviewés, ce sont les cas de maltraitance, de négligence et d'agression sexuelle qui autorisent l'intervention de l'État. Cette marge d'intervention qu'ils reconnaissent à l'État, assez restreinte, se voit encore réduite du fait

⁷² Parmi les quatre interviewés de ce groupe, cet interviewé est le seul qui ne fait pas une interprétation littérale des versets de la Bible sur la verge de la correction.

qu'ils se représentent en général la maltraitance sous ses formes les plus sévères, comme il a été discuté dans le chapitre précédent. L'extrait suivant illustre bien la marge d'intervention qu'ils reconnaissent à l'État à ce sujet :

Il est évident que si un parent se défoule sur son enfant, il faut que l'enfant soit protégé. Et là, il y a lieu que l'État intervienne, tout à fait d'accord. Il y a des enfants qui doivent être protégés des parents. Combien nous avons ici de méfaits, des enfants qui arrivent qui sont morts ou qui vont mourir, mutilés, brûlés... Parce qu'un bébé de six mois, tu vas pas le brasser. (Pasteur Roy, Église baptiste Delta)

La compétence que ces interviewés reconnaissent à l'État pour intervenir dans la sphère familiale, si restreinte soit-elle, agit toutefois en sorte que les lois de protection à l'enfance ne sont pas perçues par eux comme illégitimes, leur existence étant justifiée par la nécessité de freiner certains excès. Cependant, les clarifications de la Cour Suprême (2004) de la notion d'utilisation raisonnable de la force physique pour discipliner les enfants, qui excluent l'utilisation d'objets pour administrer des punitions corporelles des comportements qui tombent à l'intérieur de la marge que la loi octroie aux parents pour discipliner leurs enfants, ont modifié un peu cette perception chez plusieurs interviewés.

Il n'y a pas de consensus à propos de cette restriction imposée par l'arrêt de la Cour Suprême. Bon nombre d'interviewés considèrent qu'il s'agit d'une entorse aux droits parentaux non justifiée et avancent en ce sens les arguments du protocole d'administration des châtiments corporels « corrects », soit que l'on peut administrer des punitions avec des objets sans que cela ne porte préjudice à l'enfant si elles sont effectuées de façon adéquate ; par conséquent, ce type de châtiment ne devrait pas être jugé déraisonnable et encore moins être apparenté à de mauvais traitements. Dans les cas des punitions administrées de façon incorrecte qui causerait des lésions aux enfants, ils soutiennent qu'il aurait suffi à l'État d'appliquer l'article 43 tel qu'il était pour régler ce type de situations. Cette restriction est donc perçue par eux comme une ingérence excessive de la part de l'État dans la sphère familiale. Même s'ils ne font pas une interprétation textuelle des proverbes de la Bible qui portent sur la verge de la correction, quelques interviewés ont soutenu qu'ils auraient du mal à négocier avec une telle restriction⁷³ ; d'autres par contre ont affirmé qu'ils pourraient le faire justement parce qu'ils ne faisaient pas une interprétation textuelle desdits proverbes,

⁷³ Les enfants de ces interviewés étaient des adultes au moment des entretiens.

cette ingérence de l'État étant donc tolérable à leurs yeux. C'est le cas d'Hélène qui n'a pas d'enfant, mais considère qu'elle pourrait s'accommoder de cette restriction si elle en avait :

Tantôt je disais que c'était une ingérence [les clarifications de l'arrêt de la Cour], mais dans le fond, je ne vois pas de problème à respecter ces limites. Bon, si j'avais la conviction que oui, qu'il faut absolument utiliser la verge comme telle, là je dirais que c'est vraiment contre la Bible. Mais comme je vous disais tantôt, pour moi la verge c'est une image qui veut dire que je dois encadrer mon enfant, mais je pourrais aussi lui donner une punition différente. (Hélène, Église évangélique Bêta)

D'autres interviewés considèrent justifiée cette restriction et par conséquent légitime. Les points de vue des uns et des autres sont étroitement associés à leurs points de vue concernant l'utilisation d'objets pour administrer des punitions : ceux qui privilégient une telle utilisation ont tendance à considérer trop intrusive la restriction de la Cour Suprême et le contraire. Cependant, au-delà de ces divergences, tous perçoivent les clarifications de l'arrêt de la Cour comme un pas de plus vers l'interdiction du châtement corporel, interdiction qui serait pour la plupart d'entre eux une atteinte grave à leurs droits parentaux.

De façon générale, les interviewés qui partagent cette deuxième position, dont plusieurs ont pris connaissance du contenu de l'article 43 lors des entretiens, évaluent qu'il est assez compatible avec leurs préceptes religieux, mais la plupart d'entre eux ne sont pas d'accord avec le fait qu'il autorise les enseignants à utiliser la force physique envers leurs élèves. Ils considèrent que cette partie de l'article devrait être supprimée, le droit de punir les enfants devant être selon eux exclusif des parents. Seulement quelques interviewés appartenant à l'Église Gamma sont d'accord avec cette partie de l'article : ils argumentent que si l'on délègue l'éducation de son enfant à une autre personne on doit aussi lui déléguer le droit de le corriger.

Bien que les points de vue de ces interviewés sur la compétence de l'État de légiférer en matière de châtement corporel semblent assez fermes lorsqu'ils abordent ce thème, le scénario d'une éventuelle interdiction du châtement corporel a suscité de la part des hommes des commentaires qui mettent en évidence une conviction profonde que c'est uniquement à eux qui revient la compétence de décider de leurs pratiques punitives et qui suggèrent que les limites qu'ils acceptent en ce sens sont perçues par eux comme une concession de leur part à l'État et non pas comme une véritable reconnaissance de sa compétence à s'immiscer dans la sphère familiale. Souvent, ils avançaient des arguments similaires à ceux des inter-

viewés qui partagent la position précédente, insistant sur le fait que les autorités séculières n'ont pas le droit de décider de la façon dont ils disciplinent leurs enfants :

Ça m'a vraiment fâché quand ils veulent passer la loi contre la correction physique, parce que pour moi, en tant que parent, c'est quelque chose que je crois, à la correction physique lorsqu'elle est appliquée de la bonne façon. Alors, que les législateurs, que ceux qui font les lois viennent me dicter, moi, comment intervenir auprès de mes enfants, c'est un sujet qui me fait beaucoup réagir. (Dominique, Église évangélique Alpha)

Cette contradiction entre leur point de vue formel et cette conviction résulte, à notre avis, du fait que pour ces hommes la paternité est intrinsèquement liée à la compétence de châtier l'enfant, et ce, en raison de la transposition faite par eux des rapports entre Dieu et les hommes à ceux entre père et enfant. Qui plus est, c'est surtout cette compétence de châtier qui les définit en tant que pères, leur « père céleste » étant, avant tout, un dieu qui fait valoir son autorité et exprime son amour à travers le châtement. Ils se représentent donc les limites croissantes imposées par l'État au châtement corporel comme une dépossession graduelle de leur statut de pères, tout comme les lois qui restreignent l'autorité des hommes au sein de la famille. L'interdiction du châtement corporel représenterait pour eux une dépossession de leur autorité paternelle, voire de leur droit de paternité. Les propos du pasteur Roy montrent bien comment une telle interdiction est perçue par ces hommes :

Personnellement, je crois que Dieu nous a donné les enfants, nous a permis d'avoir des enfants — c'est pas tout le monde qui peut en avoir —, donc nous avons eu un privilège et nous en sommes très fiers. Dans le sens que pour moi cela voudrait dire, en tant que père, si on viendrait à interdire toute correction physique, ce serait de m'enlever ce droit d'être parent. De pourvoir à mon enfant le bien-être, l'affection dont il a besoin, mais aussi l'éducation, la direction, d'établir les balises qui vont le diriger. Donc, à ce moment-là, on nous enlèverait ce droit. Ça enlèverait complètement ce privilège, ce devoir que nous avons. (Pasteur Roy, Église baptiste Delta)

Pour les femmes, l'interdiction éventuelle du châtement corporel ne se pose pas en termes de dépossession de leur rôle de mères, mais de dévalorisation de leurs compétences parentales. Elles sont nombreuses à souligner que les initiatives de l'État témoignent d'un manque de confiance en la capacité des parents d'éduquer leurs enfants convenablement et d'une évaluation erronée de leurs pratiques punitives. Selon ces femmes, l'État présume que la majorité des parents commettent des excès punitifs, alors il veut interdire tout châtement corporel. Une certaine indignation est assez généralisée chez elles face à l'idée d'être considérées comme des parents abusifs et non pas comme des parents soucieux du bien-être de leurs

enfants qui se mêle à leur contestation de l'ingérence de l'État dans la sphère familiale. Les propos de Zoé sont représentatifs du point de vue des femmes :

Moi, je pense que c'est de l'ingérence. C'est comme si d'une certaine façon tu [ne] fais pas confiance aux parents pour élever leurs enfants, puis je pense que ça revient aux parents d'élever leurs enfants. C'est sûr qu'il peut y avoir des cas d'abus, mais c'est pas en général. Alors c'est mieux de laisser la liberté aux parents, de présupposer qu'ils aiment leurs enfants suffisamment pour les élever correctement plutôt que de mettre tous les parents dans le même sac et de dire : « Bon, les parents ils abusent, donc on va enlever ça. » (Zoé, Église évangélique Alpha)

Le thème de l'empiétement de l'État sur les droits parentaux n'a pas suscité chez les femmes une réaction aussi émotive que celle des hommes. Cependant, comme nous verrons dans la sous-section suivante, ce sont elles qui réagissent le plus face à l'empiétement qui représenterait l'interdiction du châtement corporel pour s'acquitter de leur devoir d'éduquer leurs enfants. Cette différence serait liée à leur rôle au sein de la famille qui est celui d'éduquer les enfants au quotidien, les questions théoriques sur la loi — divine ou séculière — étant perçues par les interviewés comme relevant surtout de la juridiction des hommes vu leur statut de « garants » du respect de la loi divine.

3) La troisième position est partagée exclusivement par les quatre protestants conservateurs de troisième génération, mais seulement les trois qui font partie de l'Église pentecôtiste Gamma ont une argumentation religieuse de leur position issue de leur interprétation de la Bible, les arguments de l'interviewée de l'Église Delta étant de nature profane.

Pour ces jeunes de l'Église Gamma, la Bible confère en effet aux parents la responsabilité de l'éducation des enfants, ainsi que le droit de les corriger, mais ces droits ne sont pas absolus : les parents sont tenus de rendre des comptes aux autorités de leurs pratiques parentales. Par conséquent, l'État a le droit d'intervenir dans la sphère familiale non seulement lorsqu'il y a des excès punitifs de la part des parents, mais de façon générale pour veiller au développement harmonieux des enfants ; ses lois doivent être respectueuses des droits parentaux, mais ce sont les intérêts de l'enfant qui doivent passer en premier. Il peut donc édicter des lois qui limitent le châtement corporel, ainsi que d'autres lois susceptibles de contribuer au bien-être des enfants et les parents doivent les observer même si parfois elles interfèrent avec des pratiques auxquelles il tiennent (par exemple l'un de ces interviewés avance que l'État devrait édicter une loi qui interdirait aux parents de fumer chez eux). Leur argumentation biblique est résumée par François, cadre de l'Église Gamma :

Il y a une application littérale et une ignorance du contexte socioculturel de la Bible. Parce que c'est faux de dire que les parents avaient l'autorité suprême dans la Bible. Si on regarde le peuple d'Israël, ils étaient tous séparés par tribus et l'autorité n'était pas le parent immédiat, mais le plus vieux de la lignée et cette personne-là avait l'autorité sur tout le monde. Et ça, je trouve que dans notre compréhension des écrits bibliques, on en est de réaliser ça : la Bible, oui, te donne une permission qui semble absolue sur ton enfant, mais avec cette permission vient une redevabilité. Ça, c'est important, parce que quand tu n'es pas redevable, là tu as un risque d'abus, tu as un risque de déséquilibre et aujourd'hui, c'est des tribunaux, c'est des législatures qui doivent recréer cet équilibre-là. (François, Église pentecôtiste Gamma)

Ces jeunes considèrent insuffisantes les initiatives de l'État qui visent à protéger les enfants et expriment le désir qu'il légifère davantage sur le sujet, comme soulignent ces deux interviewées :

Moi, au contraire, je trouve que l'État, il faut qu'il protège davantage les enfants. Oui, le plus de protection possible pour les enfants, parce que malheureusement ce n'est pas tout le monde qui ont le jugement équipé. Il y a plein de situations où il devrait intervenir, dans l'optique de ce qui est mieux pour la vie de l'enfant. (Natacha, Église pentecôtiste Gamma)

Je pense qu'aujourd'hui c'est plutôt l'inverse, on dirait qu'il nous manque d'être comme plus encadrés. Il nous faut plus de lois de ce genre [de protection à l'enfance], sinon on va se retrouver avec une société complètement dysfonctionnelle. (Kathy, Église pentecôtiste Gamma)

En ce sens, François ajoute que les clarifications de la Cour Suprême sur ce qui n'est pas raisonnable en matière de châtement corporel auraient dû être plus contraignantes, interdisant par exemple aux parents de porter des coups dans d'autres parties du corps que la tête :

Je pense que la loi pourrait aller un petit peu plus loin. Définitivement, la tête, je suis entièrement d'accord, mais je pense même que la loi devrait spécifier les endroits. On pourrait aller plus loin que la tête : aucune structure osseuse, donc, pour moi les mains ça devrait pas, parce que tu as un accès direct à une structure osseuse. Ça pourrait être les cuisses, les fesses... ça devrait même pas être le reste du corps. (François, Église pentecôtiste Gamma)

L'interviewée membre de l'Église Delta exprime des propos similaires sur le fait que l'État devrait encadrer davantage les pratiques punitives parentales, voire interdire le châtement corporel. En ce sens, elle considère floue la notion de « mesure raisonnable » qui figure dans l'article 43 et les restrictions de l'arrêt de la Cour Suprême insuffisantes :

Ça marche pas, parce que chaque personne a une idée différente de c'est quoi qui est raisonnable. Et même si la loi dit « on n'utilise pas des outils, on frappe pas à la tête », une personne peut taper comme ça [geste de petit coup], et

une autre personne peut frapper plus fort et faire des dommages à son enfant. Ce serait mieux que ce soit pas permis, parce que même si on dit qu'on peut le faire en respectant certaines limites, je pense que quand même ça peut faire des abus. (Nathalie, Église baptiste Delta)

Ces interviewés sont divisés par rapport à une interdiction éventuelle du châtiment corporel. Pour François et Kathy, cela ne contribuerait pas nécessairement au bien-être des enfants, ce type de châtiment pouvant être adéquat dans certains cas, notamment pour corriger les enfants « difficiles ». Toutefois, ils ne considèrent pas qu'une telle l'interdiction constitue une atteinte grave aux droits parentaux, mais une entorse mineure avec laquelle ils pourraient négocier. D'autant plus qu'ils ne sont pas très favorables à ce type de châtiments. Les deux autres comme il a été vu dans le chapitre précédent, sont favorables à une interdiction de cette mesure disciplinaire et considèrent qu'elle ne porterait pas atteinte à la Bible.

Nous avons exposé dans cette sous-section les trois positions des interviewés par rapport à la compétence que les interviewés reconnaissent à l'État pour légiférer en matière de châtiment corporel, ainsi que la façon dont elles influencent leurs points de vue sur la compatibilité des lois qui encadrent le châtiment corporel avec la loi divine. Elles sont étroitement associées au degré de conservatisme des interviewés, les positions minoritaires se trouvant aux extrêmes.

Les interviewés qui partagent la position majoritaire ont à leur tour des points de vue plus ou moins polarisés selon leur conservatisme. Deux groupes se démarquent sur ce plan. Le premier est composé par des interviewés très conservateurs, tous des membres de première génération. Le deuxième est composé par des interviewés un peu moins conservateurs et inclut des protestants conservateurs ayant une formation doctrinale assez poussée, dont les pasteurs et plusieurs cadres, ainsi que des membres ordinaires ayant fait partie de plusieurs congrégations, et des membres deuxième génération. Les interviewés appartenant à ces deux groupes se différencient notamment dans la façon de se représenter la gravité des transgressions de l'État par rapport aux principes bibliques, les interviewés moins conservateurs étant plus enclins à négocier avec ces transgressions.

Les différents extraits cités dans cette sous-section permettent d'apprécier que la plupart des interviewés se représentent le droit des parents de punir leurs enfants et plus largement les droits parentaux d'un point de vue religieux et non pas comme des droits citoyens. Seulement les membres de l'Église évangélique Alpha ont soulevé lors des entretiens que l'interdiction du châtiment corporel porterait atteinte aux droits civiques de tous les Québécois.

cois — différence qui sera analysée plus loin. Même pour ces interviewés, les droits séculiers de tutelle demeurent une confirmation de la part de l'État des droits octroyés par Dieu aux parents qui seraient dans le fond les vrais droits. Perçu comme émanant de la divinité et de ce fait incontestable, le droit des parents de châtier leurs enfants est ainsi considéré par les participants à notre étude comme un droit fondamental, qu'il soit ou non reconnu par le législateur. Or, un tel droit leur aurait été octroyé pour qu'ils puissent s'acquitter de leur devoir envers Dieu de soumettre leurs enfants à sa loi. Il s'agit par conséquent d'un point qui est aussi central dans leur évaluation des lois relatives au châtement corporel, comme nous verrons dans les pages suivantes.

L'empiètement des lois sur les devoirs parentaux

La plupart des interviewés considèrent que les lois qui encadrent actuellement les pratiques punitives parentales leur permettent de s'acquitter de leurs devoirs parentaux envers Dieu de redresser la nature de leurs enfants et de les élever dans le respect de l'autorité parentale et de la loi de Dieu. En même temps, sur un plan moins transcendant, elles leur permettent de gérer au quotidien les écarts de conduite de leurs enfants.

Cependant, pour les interviewés qui sont favorables aux punitions administrées avec des objets, la clarification de l'arrêt de la Cour Suprême à ce sujet constituent une entrave pour s'acquitter correctement de ces devoirs, ce type de châtement étant perçus par eux comme le meilleur moyen pour y parvenir, voire comme le seul moyen possible⁷⁴. Les représentations qu'ils ont de ce type de punitions donnent lieu cependant à des perceptions différentes de la gravité de cette incompatibilité entre loi séculière et loi divine.

Pour les trois interviewés qui font une interprétation fondamentaliste des proverbes sur la correction, la restriction imposée par la Cour Suprême à utiliser des objets pour châtier les enfants est totalement incompatible avec leur devoir envers Dieu puisqu'ils considèrent que la nature de l'enfant ne peut être corrigée qu'en lui administrant des punitions avec des objets. Par conséquent, ils ne seraient pas prêts négocier avec une telle restriction, d'autant plus que ces interviewés font partie du groupe de ceux qui ne reconnaissent pas à l'État le

⁷⁴ Les interviewés qui se sont déclarés favorables à l'administration de châtements corporels avec des objets avaient des enfants qui étaient devenus adultes ou étaient des adolescents ou bien n'avaient pas encore d'enfant.

droit de légiférer en matière de châtement corporel. Les propos de Richard illustrent la position ferme de ces interviewés sur ce point :

Puis la verge, moi, je la vois comme ça dans la Bible. Alors si j'aurais des enfants, c'est pas parce qu'une loi me dirait de pas le faire [administrer des punitions avec des objets] que je me serais conformé à cette loi. Ils m'auraient mis en prison, peut-être, ils m'auraient peut-être... je me serais pas conformé. (Richard, Église baptiste Delta)

Pour ceux qui sont favorables à ce type de punitions en raison des recommandations relatives à l'administration « correcte » du châtement, il s'agirait d'une incompatibilité beaucoup moins grave. Plusieurs d'entre eux ont souligné qu'il était possible de redresser la nature de l'enfant avec des châtements administrés avec la main ; l'utilisation d'un objet permettrait de le faire d'une façon plus adéquate, mais ne serait pas indispensable. Autrement dit, il ne s'agit pas pour eux d'un principe fondamental comme celui de l'observance des proverbes de la Bible. Néanmoins, l'association qu'ils font entre un châtement effectué avec la main et un état d'esprit colérique — contraire à leurs yeux à l'esprit de la Bible —, fait en sorte qu'ils considèrent souvent incorrectes les punitions effectuées sans objets. La restriction de la Cour à utiliser des objets pour punir les enfants se heurte donc à leur conviction que cette pratique permet aux parents de s'acquitter correctement de leur devoir de corriger leurs enfants, soit avec le détachement affectif qu'ils considèrent doit accompagner ces punitions.

Les rares interviewés qui ont discuté de ce qui serait leur choix par rapport à obéir ou non à cette restriction de la Cour Suprême ont des points divergents qui sont étroitement associés à leur degré de conservatisme, les moins conservateurs d'entre eux ayant affirmé qu'ils pourraient négocier avec cette restriction. Ceux qui se sont prononcés sur le sujet sont cependant très peu nombreux pour prendre pour acquis que cela est valable pour tous les interviewés favorables à ce type de punitions, d'autant plus que pour ces interviewés la question se posait en termes théoriques, aucun d'entre eux ayant au moment des entretiens de jeunes enfants.

La restriction de la Cour Suprême à administrer des punitions corporelles aux enfants de moins de deux ans n'a pas suscité de commentaires parmi les interviewés. Certes, pour bon nombre d'entre eux cet âge constitue le seuil fixé par eux pour commencer les punitions physiques, mais plusieurs d'entre eux considèrent que celles-ci doivent commencer dès l'âge d'un an, voire dès l'âge de dix mois. Pour ces interviewés, cette restriction

donnerait lieu aussi à une incompatibilité entre la loi et leurs croyances, mais ils n'ont pas abordé la question.

En raison de notre engagement auprès des participants à notre recherche de ne pas leur poser des questions sur leurs pratiques punitives parentales, nous n'avons pas pu investiguer davantage leurs positionnements face à ces restrictions imposées par la Cour Suprême. Insister sur ce point aurait pu être interprété par eux comme un moyen détourné pour apprendre s'ils respectaient ou non la loi. Comme il a été souligné dans le chapitre précédent, ce sont surtout les interviewés dont les enfants sont des adultes ou des adolescents qui ont discuté de leurs pratiques et de leurs choix face aux dispositions des lois en vigueur. Par contre, tous ont discuté abondamment à propos d'une éventuelle interdiction du châtiment corporel puisqu'il s'agissait d'un scénario hypothétique.

Devant un tel scénario, presque tous les interviewés soutiennent qu'une loi qu'interdirait le châtiment corporel serait incompatible avec leur préceptes religieux, car elle ne leur permettrait pas de s'acquitter de leurs devoirs parentaux envers Dieu, la punition corporelle étant selon eux nécessaire pour redresser la nature de la plupart des enfants. Plus largement, ils considèrent que le châtiment corporel est nécessaire pour éduquer les enfants correctement, qu'ils soient ou non chrétiens. Seulement une poignée d'interviewés croient qu'il est possible d'y parvenir sans avoir recours à cette mesure disciplinaire, mais même ces interviewés hésitent devant le cas des enfants « difficiles ». La représentation de ce type d'enfant fait en sorte que cette mesure disciplinaire est perçue comme le seul moyen pour éviter que certains enfants ne deviennent des inadaptés sociaux, voire des délinquants. En outre, ils considèrent qu'il est très difficile de gérer la conduite des enfants « difficiles » puisqu'ils ne réagiraient pas à des punitions non corporelles. C'est ainsi que Natacha, fermement opposée au châtiment corporel, hésite lorsqu'elle pense à ce type d'enfants :

Sauf que je m'interroge beaucoup sur ça, le châtiment corporel avec ces enfants, parce qu'on dirait qu'ils répondent juste à ça, quand il y a un châtiment corporel ou une force physique qui les restreint. On dirait que c'est la seule façon de les limiter dans un comportement qu'on ne voudrait pas voir. (Natacha, Église pentecôtiste Gamma)

Comme nous avons souligné dans les chapitres précédents, il y a une différence importante entre hommes et femmes en ce qui concerne l'importance qu'ils confèrent à leur devoir envers Dieu de corriger leurs enfants. Pour les hommes, ils s'agit d'une préoccupation prépondérante vue qu'ils se sentent particulièrement concernés par la question, le père étant le principal responsable devant Dieu de l'éducation des enfants. Ils argumentent donc davan-

tage contre une éventuelle interdiction du châtement corporel en soulignant que celle-ci nuirait à l'autorité paternelle et par conséquent à leur tâche de soumettre l'enfant à l'autorité de Dieu. Les arguments concernant la nuisance qu'une telle interdiction représenterait pour les enfants est moins évoquée dans leur discours, axé sur la question de l'atteinte à leur autorité. Pour les femmes, par contre, une telle interdiction est évaluée fondamentalement au regard de leurs préoccupations pour le bien-être de leurs enfants, notamment vis-à-vis des scénarios qu'elles se représentent concernant les enfants dont la nature n'a pas été redressée. Sur ce plan, leurs représentations de l'enfant qui n'est pas corrigé comme un « enfant roi » voué à développer des troubles du comportement font en sorte que beaucoup d'entre elles considèrent qu'une telle interdiction rendrait les enfants des individus irresponsables et sans limites. L'extrait suivant illustre bien ce point de vue :

Parce que si on enlève toute correction, qui est-ce qui va intervenir quand il va falloir le faire ? Ça n'a pas de sens, pour moi, je trouve que ça n'a pas de sens ! Oui, et puis laisser les enfants à la nature, sans directives, avec des armes en plus, avec des droits, sans aucune responsabilité, ay, ay, ay ! Je voudrais voir ça, dans quelques années. « Laissez aux enfants tous les droits, faites des enfants rois, ne les responsabilisez pas de ce qu'ils font, c'est des enfants qui s'expriment, ils s'amuse ! » Est-ce qu'ils vont être responsables plus tard ou ça va faire des enfants qui [ne] vont penser qu'à eux, puis qui vont aller jusqu'à tuer pour avoir ce qu'ils veulent ? (Camille, Église évangélique Alpha)

Outre ces scénarios, les femmes insistent sur l'empiètement qu'une telle interdiction représenterait pour elles au quotidien. Elles soulignent qu'elles n'auraient plus « d'outils » pour s'acquitter de leur tâche d'élever les enfants. Ce type de propos est fréquemment accompagné de questions comme la suivante : « Alors, qu'est-ce qu'on va nous donner pour corriger nos enfants ? » (Dorothee, Église évangélique Alpha). Ces remarques suggèrent que les enseignements qui préconisent l'utilisation de cette mesure disciplinaire seulement comme un dernier recours n'ont pas un effet important chez les membres des Églises à l'étude et que châtement corporel demeure pour nombre d'entre eux le principal recours, voire le seul pour gérer la conduite des enfants au quotidien, ce qui rend à leurs yeux une loi qu'interdirait le châtement corporel incompatible avec leur pratiques éducatives.

Un dernier point qui a été soulevé pour les interviewés par rapport une éventuelle interdiction du châtement corporel est que cela reviendrait à « donner des droits aux enfants », ce qui nuirait à la famille. Ces droits sont perçus, comme illustre l'extrait précédent, comme des « armes » qui permettraient à l'enfant de se soustraire à l'autorité parentale, voire,

comme soulignent plusieurs interviewés, des armes que l'enfant pourrait utiliser contre ses parents. Ils avancent que les enfants profiteraient d'une telle loi pour accuser à faux leurs parents de les avoir puni physiquement et que ceux-ci se retrouveraient devant la Cour. Sur ce plan, ils soutiennent que déjà actuellement un nombre important d'enfants se sert des lois en vigueur pour accuser leurs parents de les avoir battus :

Il y a beaucoup d'enfants qui rapportent leurs parents pour les manipuler, ok ? C'est sûr que c'est des enfants qui n'ont pas de bons contacts avec leurs parents. Ils peuvent inventer des histoires, ils peuvent exagérer certaines choses. Ils peuvent avoir été fessés et dire qu'ils ont été battus par leurs parents parce qu'ils sont en colère. Alors c'est ça le danger. (Martin, Église évangélique Alpha)

Compte tenu de leurs représentations négatives de l'enfant, les interviewés avancent qu'une partie des situations où les autorités interviennent pour investiguer des allégations de mauvais traitements sont provoquées par des enfants qui mentent, ajoutant que les autorités accordent plus de confiance à la parole de l'enfant qu'à celle des parents. Ils décrivent ainsi une situation sociale au Québec où les parents sont souvent victimes de fausses accusations de la part de leurs enfants, ce qui pousserait certains parents à ne pas corriger leurs enfants de peur que ceux-ci ne portent plainte contre eux :

Il y a aussi des enfants qui mentent : on ne les a pas bousculés et ils racontent qu'on les a bousculés ou qu'on les a frappés aussi. Et la police arrive, ça fait toute une histoire à n'en plus finir. Et les parents, avec tout ça, se sentent... ils ont peur et ils se sentent perdus. Ils ont peur d'intervenir, parce qu'ils se disent : « Si on agit ou on crie après notre enfant pour son bien, la police vient et c'est notre enfant qu'ils croient, ils vont même pas nous croire en tant que parents. » (Abigaïl, Église baptiste Delta)

L'interdiction du châtement corporel, selon les interviewés, amplifierait ce phénomène, tout comme celui des accusation provenant d'autres personnes. Ils ajoutent que les Cours seraient pleines de parents ordinaires qui seraient traités comme des parents abusifs, puisqu'une grande quantité de parents n'obéiraient pas à une telle loi.

Cette représentation des parents comme victimes de fausses accusations de mauvais traitement est aussi étroitement liée à leurs représentations des agents du contrôle social et plus spécifiquement des intervenants de la Direction de la protection de la jeunesse. Selon les interviewés, ces derniers évaluent des punitions corporelles conformes avec ce que la loi autorise, voire tout châtement corporel, comme de mauvais traitements. Cela se traduit, d'après les interviewés, en une situation où il y a une incompatibilité *de facto* entre les lois en vigueur relatives au châtement corporel et leurs préceptes religieux, car ces lois sont ap-

pliquées par les intervenants de la DPJ de façon plus contraignante que ce que la loi prescrit. En ce sens, plusieurs interviewés soutiennent que ce qui prévaut dans la société québécoise n'est pas tant ce que la loi prescrit comme ce qui est perçu comme correct, comme souligne Abigaïl :

Comme parent, ce qui est permis c'est vraiment d'être dans les normes, c'est-à-dire, d'être politiquement correct. Donc, c'est un mouvement aussi : actuellement on élève des enfants rois. Donc, si tu cries même fort après un enfant, soit dans l'autobus ou ailleurs, c'est sûr que tu peux avoir des problèmes. Donc, il y a une loi qui est là, mais n'empêche. Cette loi-là, comment je pourrais dire ? Elle est là, mais on n'en fait plus de cas, elle n'est pas importante dans le sens que c'est le mouvement actuel qui est important. Vous comprenez ce que je veux dire ? (Abigaïl, Église baptiste Delta)

Par ailleurs, la plupart des interviewés qui croyaient que le châtement corporel était interdit au Québec — et de ce fait considéraient souvent qu'il y avait incompatibilité entre loi séculière et loi divine —, fondaient cette croyance sur leurs représentations des interventions de la Direction de la protection de la jeunesse, des histoires entendues par eux à ce sujet leur faisant croire que toute punition physique pouvait être sanctionnée pénalement. Comme nous verrons dans la section suivante, les représentations des interviewés par rapport à cet organisme sont particulièrement négatives, ce qui accroît cette perception de base chez eux qu'il y a un conflit entre leurs croyances religieuses et les initiatives de l'État qui encadrent les pratiques punitives parentales.

Nous terminons la présente section en présentant un modèle issu de l'analyse de nos résultats qui explique le processus décisionnel des interviewés pour établir la compatibilité des lois qui encadrent le châtement corporel avec la Bible.

Modèle explicatif du processus décisionnel des interviewés

Notre modèle résume les éléments qui entrent en ligne de compte dans le processus décisionnel des interviewés pour décider de la compatibilité entre les lois qui encadrent les pratiques punitives parentales au Québec et leurs préceptes religieux. Ce même processus s'applique au scénario d'une éventuelle interdiction du châtement corporel.

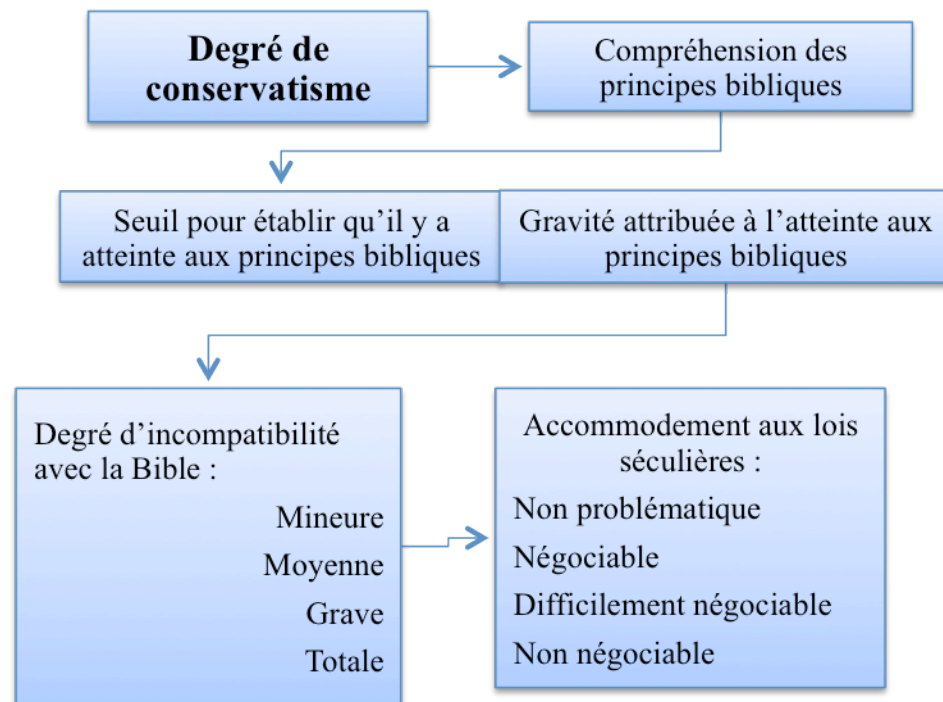
Le processus décisionnel des interviewés est orienté par leur degré de conservatisme qui influence leur compréhension des différents principes bibliques au regard desquels sont évaluées ces lois, soit :

- Le devoir d'allégeance de l'État envers Dieu.

- L'ordre institutionnel créé par Dieu (préséance de la famille sur l'État).
- Le droit octroyé par Dieu aux parents de châtier leurs enfants.
- L'obligation des parents devant Dieu de redresser la nature de leurs enfants.
- L'interprétation des proverbes sur la correction des enfants.

C'est en fonction de leur compréhension de ces principes que les interviewés établissent si ces lois portent ou non atteinte à la Bible, et qu'ils se représentent la gravité de cette atteinte. Nous avons isolé en ce sens quatre paliers d'incompatibilité qui sont fonction de la gravité attribuée à l'atteinte à ces principes : une incompatibilité mineure avec laquelle ils transigent sans problème avec les lois ; une incompatibilité moyenne face à laquelle ils négocient sans trop de difficulté ; une incompatibilité grave avec laquelle ils ont du mal à négocier, et une incompatibilité totale qui rend obligatoire à leurs yeux la désobéissance aux lois. La figure 1 illustre ce processus :

Figure 1. Processus décisionnel des interviewés pour décider de la compatibilité des lois relatives au châtement corporel avec la Bible



Plus les interviewés sont conservateurs, plus rigide est leur interprétation des principes bibliques, donc ils considèrent plus facilement que les dispositions de la loi portent atteinte à ces principes. De même, plus ils sont conservateurs, plus ils se représentent comme graves

les atteintes aux différents principes bibliques, attribuant un degré d'incompatibilité majeur à ces dispositions de la loi avec la Bible. De ce fait, ils sont moins enclins à négocier avec ces incompatibilités, d'autant plus qu'ils ont des représentations négatives plus polarisées de l'État. Les interviewés moins conservateurs, à leur tour, font une interprétation moins rigide de ces principes et tendent à se représenter comme moins graves ces atteintes, étant par conséquent plus enclins à négocier avec ces lois, ce qui est favorisé par une représentation moins négative de l'État.

Comme il a été vu dans les chapitres précédents, le degré de conservatisme des interviewés résulte de différentes variables que nous rappelons, la génération en tant que protestant conservateur étant celle qui influence le plus leur degré de conservatisme :

- La génération d'appartenance en tant que protestant conservateur.
- La formation doctrinale de l'interviewé.
- Le sexe de l'interviewé.
- Le conservatisme de la congrégation d'appartenance.
- La dynamique interne de la congrégation d'appartenance.
- L'orientation de la congrégation d'appartenance par rapport au monde séculier.

Nous avons isolé en ce sens quatre degrés de conservatisme :

- Conservatisme très accentué, soit la position fondamentaliste minoritaire représentée par quatre protestants conservateurs de première génération. (Églises Delta et Gamma). Similaire chez les hommes et les femmes.
- Conservatisme accentué, courant chez les protestants conservateurs de première génération ayant une formation doctrinale plutôt restreinte — majoritaires dans notre échantillon —. Plus accentué chez les hommes. Plus répandu parmi les interviewés faisant partie de l'Église Alpha, mais assez répandu chez les interviewés membres des Églises Delta et Gamma. Un peu moins accentué chez les membres de cette dernière congrégation.
- Conservatisme moyen, courant chez les membres de deuxième génération et dans une moindre mesure, chez les membres de première génération ayant une meilleure formation doctrinale. Plus modéré chez les femmes. Plus répandu dans les Églises Bêta et Gamma.
- Conservatisme modéré. Membres de troisième génération, mais aussi partagé par quelques femmes de deuxième génération. Plus modéré chez les femmes. Surtout Églises Gamma et Bêta.

Compte tenu de ces différences de degré dans le conservatisme des interviewés, leur positionnement par rapport à la compatibilité entre les lois qui encadrent le châtement corporel et leurs préceptes religieux est assez différent, notamment pour les interviewés qui se trouvent aux extrêmes. En ce sens, nous avons vu que pour les rares participants à notre étude qui font une interprétation fondamentaliste de la Bible, le seuil pour établir qu'il y a incompatibilité totale est le fait que l'État légifère en matière de châtement corporel. Par contre, pour ceux qui ont un degré de conservatisme accentué mais n'ont pas une position fondamentaliste, c'est l'interdiction du châtement corporel, tout comme pour la majorité de ceux qui ont un conservatisme moyen. Certains de ces derniers toutefois perçoivent cette interdiction comme représentant une incompatibilité grave avec la Bible, mais pas totale, et par conséquent avec laquelle ils pourraient négocier, bien qu'ils auraient du mal à le faire. Enfin, pour ceux qui ont un conservatisme modéré, cette interdiction représente une incompatibilité mineure et dans le cas de quelques femmes, aucune.

Pour tous les interviewés ayant un degré accentué et moyen de conservatisme, la restriction générale de l'article 43 du *Code criminel* est perçue comme une incompatibilité mineure avec laquelle ils transigent sans problème ; pour ceux qui ont un degré de conservatisme modéré, il n'y a pas d'incompatibilité là-dessus. Enfin, pour ce qui est de la restriction à l'utilisation d'objets pour administrer des châtements corporels, elle est perçue en général comme une incompatibilité grave ou moyenne pour les interviewés ayant un degré accentué de conservatisme, tandis que ceux qui ont un conservatisme moyen et modéré les perçoivent comme compatibles avec la Bible.

Bien que leurs représentations de la compatibilité des lois qui encadrent les pratiques punitives parentales avec la loi divine soient fondamentales dans la prise de décision des interviewés en ce qui concerne la décision de transgresser la loi, d'autres éléments entrent en ligne de compte pour qu'ils se prononcent en ce sens. Nous les aborderons dans les sections suivantes, à commencer par leurs représentations de la Direction de la protection de la jeunesse qui orientent leurs choix en ce qui concerne le fait d'observer ou non les dispositions de la *Loi sur la protection de la jeunesse* concernant l'obligation de signaler aux autorités les cas où la sécurité des enfants ou leur développement risquent d'être compromis.

La représentation de la Direction de la protection de la jeunesse

La phrase qui résume l'opinion de la plupart des interviewés sur la Direction de la protection de la jeunesse et que nous avons entendu souvent lors des entretiens est la suivante :

« La DPJ, ce sont des monstres ! » (Élise, Église évangélique Alpha). En effet, la représentation qu'ils ont de la DPJ est celle d'un organisme monstrueux dont les intervenants, fort incompetents, agissent de manière arbitraire et abusive. Elle est souvent perçue comme un corps policier et non pas comme un organisme de protection à l'enfance :

[La DPJ] C'est de la police. C'est certain, c'est des agents de la police. C'est comme la police. Ils peuvent sanctionner sur le champ, vous enlever vos enfants. C'est bien de la police, ça, hein ? Mais certain ! (Albert, Église évangélique Bêta)

Selon les interviewés, la DPJ évalue les pratiques punitives parentales de manière erronée, qualifiant de maltraitance des pratiques punitives ordinaires et conformes avec la loi. Par conséquent, à la suite d'un signalement effectué par la police ou par un particulier, les intervenants de la DPJ opéreraient systématiquement pour retirer les enfants de leurs foyers et pour les placer dans un foyer d'accueil, sans tenir compte des droits des parents ni du bien-être de l'enfant. Certains d'entre eux admettent que parfois l'intervention peut être justifiée, mais la DPJ prendrait des mesures excessives telles que le placement de l'enfant :

Parce qu'il y a eu un dérapage minime, tout à coup on enlève complètement le droit aux parents de continuer à être avec leurs enfants, on enlève les enfants du foyer, c'est comme... Tu te dis : « Moi, je veux pas avoir affaire avec ces ressources-là », ce sont des gens vraiment... Ça n'a pas d'allure ! (Élisabeth, Église évangélique Alpha)

Cela obéirait d'abord, selon ces interviewés, à leur formation déficiente : les intervenants de la DPJ ne seraient pas en mesure d'interpréter correctement les situations qu'ils doivent évaluer, ce qui déboucherait en des décisions arbitraires :

La DPJ, je crois qu'ils vivent tous dans la confusion, ils savent pas c'est quoi au juste leur travail. Ils veulent tout contrôler, ils veulent tout voir, mais ils [ne] savent pas comment interpréter ce qu'ils voient, ils sont très mal formés, alors ils vont avec ce qu'ils pensent connaître et ça finit toujours dans l'abus. (Jeanne, Église pentecôtiste Gamma)

Cette situation serait aggravée par leur méconnaissance des particularités culturelles susceptibles d'influer sur les pratiques punitives des parents ; d'après les interviewés, les intervenants sont portés à intervenir avec davantage de zèle dans les situations où des parents appartenant à des minorités ethniques ou religieuses sont impliquées parce qu'ils ne comprennent pas leurs différences, mais aussi parce que ils ont des préjugés négatifs envers ces minorités :

Parce que les gens, les intervenants, ne comprennent pas la mentalité des gens, ils ont des préjugés, donc ils sont plus portés à prendre les enfants et à

les placer. Eux autres n'arrivent pas nécessairement à comprendre les croyances des parents, tout ce qu'ils voient c'est que cet enfant-là : « Oh, il est abusé ! Il faut qu'on l'enlève ! On va lui trouver des gens pour le placer ! » (Michel, Église évangélique Bêta)

De surcroît, selon les interviewés, le système de placement de la DPJ est très déficient et les enfants sont souvent placés dans des centres et des foyers où ils font l'objet d'abus divers, ce qui entraînerait pour eux, à long terme, de séquelles graves dont le choix d'un mode de vie délinquant à l'âge adulte :

Je les vois [les intervenants de la DPJ] vraiment comme des monstres. Ils sont portés à enlever l'enfant, à le placer. Puis, presque tous les enfants qui ont passé par le système de la DPJ, le système des centres d'accueil, des familles d'accueil, ces enfants-là, ils ont été abusés la plupart du temps. À la longue, ils deviennent des frustrés et des délinquants. (Sandra, Église évangélique Bêta)

D'une certaine façon, la Direction de la protection de la jeunesse représente pour les interviewés la menace concrète des craintes qu'il entretiennent par rapport à l'État, puisque c'est par son entremise que les enfants peuvent être physiquement « enlevés » à leurs parents. Cette représentation cependant n'est pas justifiée en raison d'une expérience vécue par eux ou par une famille de leur connaissance, elle est fondée sur des ouï-dire et sur des légendes urbaines. Par exemple, les interviewés racontent souvent une même anecdote avec de légères variations selon laquelle un individu a été arrêté à la sortie d'un centre commercial pour avoir bousculé un peu son enfant ou pour l'avoir tapé légèrement ; la DPJ serait intervenue et l'enfant aurait été placé dans un foyer d'accueil sans qu'il y ait une enquête préalable. D'autres interviewés citent des histoires similaires qu'ils ont entendues à travers les moyens de diffusion du réseau protestant conservateur :

On écoutait [nom du programme] et un couple était là pour parler de comment le gouvernement était venu enlever leur enfant parce qu'ils donnaient la fessée. Alors là, il n'y avait aucun signe d'abus, mais les personnes de la protection de l'enfant, très zélés, avaient décidé qu'aucun parent devait utiliser la punition corporelle et que c'était la base d'avoir saisi l'enfant. Et là, il a fallu qu'ils cherchent un avocat pour essayer de le faire retourner à la maison. (Pasteur Tremblay, Église évangélique Bêta)

Bien que la police participe de ces craintes en tant qu'organisme pouvant faire un signalement à la DPJ, les autres instances juridiques sont très peu évoquées par les interviewés, leurs propos étant centrés sur la Direction de la protection de la jeunesse. Ils mentionnent souvent la possibilité d'« aller en Cour » si jamais le châtement corporel est interdit et ils

sont surpris en train d'administrer des punitions corporelles à leurs enfants, et même la possibilité d'être emprisonnés le cas échéant, mais ils n'élaborent pas davantage ce scénario, probablement parce qu'ils ont une représentation plutôt vague du système judiciaire.

Ces représentations de la Direction de la protection de la jeunesse font en sorte que confrontés au scénario où ils apprendraient qu'un enfant de leur congrégation est maltraité, un grand nombre d'interviewés ne signaleraient pas le cas à cet organisme. Ils opteraient pour un règlement interne de la situation, comme illustre l'extrait suivant :

Moi, j'appellerais pas du tout la DPJ, ça c'est sûr ! Dans mon avis à moi, la DPJ n'est pas là pour aider l'enfant. Dans notre communauté, là, on aurait des ressources pour intervenir. On a des gens qui pourraient les visiter, ces gens-là, les aider. Il y a un réseau, il y aurait un support qui pourrait permettre aux parents de trouver des ressources. (Joseph, Église baptiste Delta)

Face à un tel scénario, la plupart des membres ordinaires des congrégations à l'étude suivraient la procédure courante dans leurs Églises pour résoudre les problèmes liés à la vie de communauté qui comporte trois étapes. D'abord, ils discuteraient avec le parent fautif pour le convaincre de modifier sa conduite, entre autres en se servant des arguments relatifs à l'interprétation des proverbes de la Bible sur la correction des enfants et à la façon correcte d'administrer des punitions. Dans le cas où cette première intervention échouerait, ils feraient appel à deux autres membres de l'Église pour exercer plus de pression sur ce parent. Enfin, ils feraient appel aux autorités de l'Église pour qu'elles interviennent, notamment au pasteur. Certains interviewés cependant ne suivraient pas cette procédure et demanderaient de l'aide directement au pasteur. En dernier recours, quelques-uns d'entre eux feraient appel la DPJ ou à la police, surtout dans les cas où ils seraient confrontés à une situation où la sécurité de l'enfant en question serait gravement menacée. La DPJ est ainsi vue par ces interviewés comme un dernier recours étant donné l'opinion qu'ils ont de cet organisme.

Plusieurs interviewés, par contre, ont affirmé qu'ils feraient appel directement à la DPJ. Il s'agit de quelques interviewés qui travaillent dans le domaine de la santé ou bien qui ont été en contact avec des enfants battus dans le cadre de leur emploi et qui ont constaté les dommages que de mauvais traitements causent aux enfants. Aussi, plusieurs interviewés de l'Église Gamma ont dit qu'ils signaleraient ce type de cas à la DPJ, attitude liée probablement, comme nous verrons plus loin, à l'attitude de leur pasteur face à cet organisme.

Il est à noter que les interviewés qui ont déjà été en contact avec la DPJ, comme les professionnels mentionnés plus haut, ont une représentation moins négative de cet organisme que celle de la majorité des interviewés, ce qui contribue à leur prise de position concer-

nant la façon de résoudre des cas de maltraitance. Ils perçoivent les intervenants de la DPJ comme des professionnels soucieux de leur mandat qui évaluent parfois incorrectement les cas auxquels ils sont confrontés et prennent des décisions erronées, mais non pas comme des monstres qui veulent enlever les enfants de leurs foyers. Les propos de Martin illustrent bien cette représentation moins négative :

C'est sûr que c'est boiteux, mais ils font leur possible. Avec les ressources qu'ils ont, avec la connaissance qu'ils ont, aussi. C'est des gens qui ont quand même certains principes à suivre, mais aussi ils ont leurs limites. Le problème c'est que des fois c'est mal fait. Des fois ça va être une question que la... que le travailleur social, par exemple, de la DPJ va avoir une opinion à elle d'une situation qui va faire qu'un enfant va être enlevé à ses parents, et ce serait peut être pas l'idéal. (Martin, Église évangélique Alpha)

Dans le cas des pasteurs des congrégations à l'étude, ceux-ci ont soutenu qu'ils feraient appel aux autorités s'ils étaient confrontés à un cas de maltraitance. En raison de leur mandat, ils considèrent qu'ils sont obligés de signaler ce type de cas puisque la loi le prescrit ; cependant, trois d'entre eux (les pasteurs des Églises Alpha, Bêta et Delta) ne seraient pas à l'aise en le faisant compte tenu de leurs représentations négatives de cet organisme. Les propos du pasteur Tremblay illustrent assez bien cet inconfort partagé par ces pasteurs :

Moi, je dirais que c'est... Mais, par la loi, on est censé... on est obligé. Et en tant que pasteur je le ferais, je suis obligé de suivre la loi, la Bible le dit qu'on est censé suivre la loi, alors il faut que je suive la loi. Mais quand même je ferais tout mon possible pour qu'un enfant ne soit pas mis dans ce système, sachant qu'une fois que l'enfant est mis dans ce système on n'a vraiment aucune idée de comment son cas sera traité. (Pasteur Tremblay, Église évangélique Bêta)

Le pasteur Bouchard (Église Gamma), par contre, a une attitude très favorable envers cet organisme, au point que lui et son épouse considèrent ses intervenants presque comme des partenaires : « Nous travaillons avec eux depuis quatre ou cinq ans » (Monique, Église pentecôtiste Gamma). Ayant eu affaire à des intervenants de la DPJ en dehors du cadre de son ministère, le pasteur Bouchard a considéré adéquate la façon dont ils s'acquittaient de leurs fonctions. Lorsqu'il a été confronté à un cas d'abus à l'intérieur de sa congrégation, il n'a pas hésité à les contacter :

Quand j'ai été au fait de la situation, tout de suite on est entré en contact avec eux et j'ai moi-même offert des options, j'ai moi-même offert des familles pour prendre soin des filles, dans ce cas-là. Donc, on a pu temporairement les relocaliser chez des gens qu'elles connaissaient, le temps de régler les problèmes des parents. (Pasteur Bouchard, Église pentecôtiste Gamma)

Par la suite, dans tous les cas où il a considéré que la sécurité des enfants pouvait être compromise, le pasteur Bouchard en a avisé la DPJ et a offert sa collaboration pour aider à placer les enfants. Il s'agit, en fait, d'une initiative presque officielle dans son Église : la responsable de la formation des enfants nous a dit qu'elle lui avait déjà rapporté un cas où elle soupçonnait que des enfants subissaient de mauvais traitements afin qu'il contacte la DPJ et que d'autres membres de sa congrégation l'avaient aussi déjà fait.

Le contraste entre les représentations de la Direction de la protection de la jeunesse de ceux qui n'ont jamais été en contact avec cet organisme et ceux qui l'ont été montre que le contact avec des intervenants de la DPJ rend moins négative la représentation de cet organisme, puisque les individus peuvent contraster le travail de ces intervenants avec les propos négatifs qu'ils ont entendus sur la DPJ. Toutefois, il s'agit d'un contact où ces individus ne sont pas impliqués dans le cas qui fait l'objet d'un signalement, cas où probablement ce serait différent. Pour ce qui est de l'Église Gamma, le fait que le pasteur ait une relation étroite avec des intervenants de cet organisme aurait en plus légitimé aux yeux des membres de sa congrégation le recours aux autorités séculières pour régler les cas où la sécurité des enfants est menacée. C'est ainsi que quelques interviewés de cette Église ont souligné qu'ils ne seraient pas mal perçus au sein de leur congrégation s'ils faisaient un signalement à la DPJ :

Je pense qu'on ne me reprocherait pas de dénoncer cette personne-là. Si on a la preuve, c'est ça, si on a l'évidence que l'enfant se fait battre par son parent, je veux dire, ça n'a pas rapport d'être chrétien ou pas. C'est pas tous ce qui se disent chrétiens qui ont un comportement chrétien. (David, Église pentecôtiste Gamma)

En dehors des pasteurs et de deux cadres, l'un de l'Église Bêta et l'autre de l'Église Gamma) les autres interviewés n'ont pas mentionné que le fait de ne pas signaler un cas de maltraitance aux autorités constituait une transgression de la loi puisque l'article 39 de la *Loi sur la protection de la jeunesse* établit l'obligation de signaler ce type des cas. Cet élément ne semble pas entrer en ligne de compte dans leur décision de signaler ou non un tel cas, les interviewés ayant argumenté leurs choix soit en relation avec leur avis sur la DPJ, soit en relation aux risques encourus par l'enfant en cas de maltraitance sévère.

L'attitude d'omission face à cette loi s'expliquerait en partie par la méconnaissance très répandue de cette loi, mais aussi par le fait pour nombre d'interviewés la loi séculière n'a pas un poids symbolique important, comme nous verrons dans la section suivante.

La représentation de la loi séculière

En raison de leurs croyances religieuses, les participants à notre étude se représentent la loi séculière comme une loi inférieure par rapport à la loi divine, certes, mais légitime, bien que sa légitimité soit conditionnée à sa conformité avec la Bible. Sur ce plan, plusieurs interviewés, notamment les plus âgés, soulignent que les lois au Canada ont été pendant longtemps conformes avec l'Écriture puisqu'elles ont été édictées à partir des principes bibliques, l'écart du législateur par rapport à ces principes étant très récent. Or, dans la mesure que les modifications à la loi et les nouvelles lois reflètent moins les valeurs bibliques, celles-ci sont perçues par les interviewés comme partiellement illégitimes, d'autant plus qu'ils ont une représentation négative de ceux qui sont en train de faire ces lois. Bien que tous les interviewés ne pensent pas que des « groupes obscurs » se cachent derrière le législateur, même les moins conservateurs d'entre eux ont souvent une représentation peu flatteuse de ceux qui font les lois actuellement, comme l'extrait suivant permet de constater :

Les lois sont faites par un groupe politique pour essayer de plaire à différents petits groupes et avoir leur appui, parce qu'on cherche à les avoir pour des élections futures. On leur donne un petit morceau par ci, par là, on essaie de les garder contents pour que plus tard ça puisse nous bénéficier. Au lieu d'être pour le bien général, de tout le monde. (Michel, Église évangélique Bêta)

En même temps, en vertu des injonctions de la Bible, ils sont tenus d'obéir à ces nouvelles lois, à moins qu'elles ne heurtent de front les principes de la Bible, obligation qui est souvent vécue par eux comme une corvée, les interviewés accompagnant leurs propos concernant ces lois d'un « je dois obéir » qui précède souvent une phrase où l'interviewé laisse sous-entendre qu'il ne le ferait pas s'il n'était pas contraint de le faire.

Cette représentation d'avoir à observer la loi à contrecœur est caractéristique des hommes, notamment de ceux âgés de plus de 40 ans, les interviewés plus jeunes étant moins préoccupés par le sujet. Or si ce devoir est vécu de façon aussi contraignant par ces hommes c'est surtout parce qu'ils confèrent un poids symbolique à la loi séculière beaucoup plus important que les autres interviewés, une forte composante sacrée étant attachée à leur représentation des lois en tant que reflet de la loi divine, ainsi qu'une autre de nature profane ayant trait à l'idée de rectitude civique, l'idée d'être un « bon citoyen » étant profondément enracinée dans leur imaginaire. Ils se sentent donc poussés à obéir aux lois, même si souvent ils les désapprouvent, et se représentent la transgression de la loi séculière comme gra-

ve. De même, ils se représentent les lois enracinées dans la Bible comme des principes fondamentaux méritant d'être défendus.

Cela fait en sorte que pour eux, la question de l'incompatibilité entre les lois relatives au châtement corporel et la Bible revêt une importance majeure, ce qui est mis en évidence par le fait que la plupart d'entre eux connaissaient les lois relatives au châtement corporel et avaient confronté leur contenu à leurs principes bibliques pour décider de leur compatibilité avec la Bible. Plusieurs d'entre eux avaient suivi attentivement le débat sur la constitutionnalité de l'article 43 et regrettaient que les Églises protestantes conservatrices québécoises n'y aient pas participé. Lors des entretiens, ils ont défendu cet article avec ferveur, son maintien dans le *Code criminel* étant à leurs yeux capital. Bon nombre de ces interviewés n'ont plus d'enfants en âge d'être corrigés, autrement dit, il ne s'agissait pas pour eux d'une préoccupation liée aux obstacles éventuels d'une loi interdisant le châtement corporel à leurs pratiques punitives parentales, mais d'une question de principe qui montre leur attachement à la loi séculière en tant que moyen pour faire respecter la loi biblique. Le revers d'un tel attachement est une attitude hostile, voire contestataire envers l'État pour vouloir se servir de la loi séculière pour enlever aux parents le droit sacré de punir leurs enfants. Cette attitude contestataire est particulièrement accentuée chez les membres de l'Église Alpha, qui sont par ailleurs les plus intéressés par la question de la loi, mais elle est partagée par tous les hommes de plus de 40 ans.

Leur attachement à la loi séculière conduit souvent ces interviewés à se représenter de manière conflictuelle l'incompatibilité entre leurs préceptes religieux et les lois relatives au châtement corporel. Bien qu'ils aient la conviction que devant une incompatibilité totale ils opteraient pour désobéir aux lois, une telle désobéissance serait vécue par nombre d'entre eux de manière problématique car ils se sentiraient fautifs d'avoir transgressé la loi, comme permettent d'apprécier les propos de Joseph lorsqu'il commente ce qu'il aurait fait si le châtement corporel avait été interdit comme résultat du débat sur l'article 43 :

Je ne vous dis pas que je [ne] l'aurais pas fait [désobéir à la loi]. Mais qu'est-ce que j'en aurais pensé, comment que je me sentirais ? Mal, c'est sûr, parce qu'on essaie toujours d'être un bon citoyen et de respecter la loi. Puis, dans une circonstance donnée, tu vois que dans cette circonstance-là, il n'y a pas d'autre choix que d'aller contre la loi, parce que ça heurte des convictions plus importantes. Oui, si c'était interdit, j'utiliserais le châtement pareil, même s'il faut que je le fasse contre la loi, mais je n'en serais pas très fier. (Joseph, Église baptiste Delta)

Pour ceux qui ont des points de vue très polarisés, l'idée de la transgression de la loi séculière est moins conflictuelle, notamment parce qu'ils se représentent l'idée de la transgression en sens contraire : ce serait l'État qui serait en faute puisqu'il aurait violé les droits parentaux. Néanmoins, leurs propos montrent que le choix de transgresser la loi aurait revêtu de l'importance à leurs yeux. Pour les moins conservateurs, le désir de rester de bons citoyens favoriserait de façon générale une attitude de négociation dans les cas d'incompatibilités moyennes, voire graves entre les lois et la Bible.

Nous avons observé que pour les hommes de moins de 40 ans la loi ne revêt pas une telle importance. Certes, ils ont tous souligné leur devoir en tant que chrétiens d'obéir aux lois, mais un seul d'entre eux était au courant des lois relatives au châtement corporel. Pourtant, sauf un jeune célibataire, tous les autres ont de jeunes enfants. Or, ils ont décidé de leurs pratiques punitives parentales sans tenir compte vraiment de ce que la loi pouvait prescrire en la matière. Pour deux d'entre eux, une évaluation sommaire de leur perception que le châtement corporel était interdit a été suffisante pour qu'ils décident qu'une telle interdiction allait à l'encontre de la Bible. Un autre a simplement adopté le point de vue de sa femme, opposée au châtement corporel. Pour ceux qui croyaient avoir désobéi aux lois, une telle désobéissance n'était pas vécue comme conflictuelle.

Pour ce qui est des femmes, aucune d'entre elles n'a mentionné lors des entretiens son devoir d'obéir à la loi séculière, cette préoccupation étant apparemment masculine, tout comme la dimension théorique relative à la loi. Elles étaient nombreuses à ne pas connaître les lois relatives au châtement corporel, mais comme dans le cas des hommes, les femmes âgées de plus de 40 ans étaient mieux informées que les plus jeunes et semblaient plus concernées que ces dernières par les enjeux relatifs à une interdiction éventuelle du châtement corporel. Parmi les jeunes femmes, au contraire, quelques-unes montraient une grande indifférence pour la question de la loi, comme illustre la réponse de Pierrette lorsque nous lui avons demandé si elle connaissait le contenu des lois sur le châtement corporel :

Je [ne] me suis jamais arrêtée à réfléchir à la question. Bon, j'ai entendu des discussions et tout ça, mais de me poser la question : « qu'est-ce que la loi dit ? », non, là, je suis vraiment mal placée pour vous répondre, je [ne] me suis jamais intéressée à la loi. (Pierrette, Église pentecôtiste Gamma)

Le moindre intérêt des femmes pour la question de la loi est lié, comme leur moindre intérêt pour doctrine biblique, aux rôles attribués aux hommes et aux femmes dans leurs congrégations, le rôle des femmes étant surtout d'élever les enfants, tandis que celui des hommes est

d'être les « garants du respect » de la loi divine. Les hommes se sentiraient donc investis de la responsabilité de veiller à ce que la loi divine soit respectée dans la loi séculière, notamment les plus âgés. Les plus jeunes failliraient à cette tâche, à l'exception de celui dont le ministère (pasteur jeunesse) l'oblige à s'intéresser particulièrement à cette question.

Il se dégage des propos des interviewés plus jeunes de deux sexes qu'ils accordent un intérêt moindre aux lois séculaires que les membres de la génération des *baby boomers*, pour lesquels les lois demeurent des principes qui méritent d'être défendus. Les interviewés dans la vingtaine et la trentaine ne confèrent pas ce même poids symbolique aux lois ; ils se sentent peu concernés par celles-ci et ne les perçoivent pas comme des enjeux sociaux importants. Cela a comme conséquence que l'idée d'une incompatibilité entre loi séculière et loi divine ne revêt-elle pas pour eux un caractère particulièrement conflictuel, comme c'est le cas pour les interviewés plus âgés. De même, leur attitude par rapport à la désobéissance des lois n'est pas contestataire comme celle de leurs aînés, mais une désobéissance passive vécue comme une omission de la loi et non pas comme une transgression. En outre, les jeunes couples ont souligné qu'une interdiction du châtement corporel n'introduirait pas de changements dans leurs pratiques parentales, celles-ci étant décidées en fonction de leurs croyances religieuses et des considérations pratiques. Ceux qui y sont favorables continueraient d'administrer ce type de punitions — comme le faisaient d'ailleurs ceux qui croyaient que cette pratique était interdite. Les extraits suivants, issus de l'entretien d'un jeune couple de l'Église Béta, permettent de voir comme les jeunes se représentent l'idée de la transgression de la loi :

Sandra : Avant qu'ils parlent de cette loi-là, je pensais que c'était comme ça au Canada, qu'on n'avait pas le droit. Moi, c'est comme... Ça change rien pour moi, de toute façon. S'il y a une situation où il faudrait que je frappe l'enfant, c'est pas parce que la loi me dirait que j'ai pas le droit que je [ne] le ferais pas.

Michel : On [ne] se base pas nécessairement sur la loi de l'homme, si je peux dire ça, pour fonder notre façon d'élever, d'éduquer nos enfants. On a nos propres valeurs sur quoi se baser ; selon nous c'est une bonne démarche à suivre.

Néanmoins, l'idée de se positionner en dehors de la légalité semblait causer un certain inconfort pour eux, comme il est possible de percevoir dans les propos de Lydie, qui deviennent hésitants quand elle fait allusion au fait que leur conduite les aurait placé, son époux et elle, du côté de l'illégalité :

Dans notre pratique à nous autres, ça [l'interdiction du châtement corporel] n'aurait pas tellement fait de changements. On aurait quand même [elle regarde interrogativement son mari]... Je ne sais pas. Je pense qu'on aurait quand même fait nos choses à notre façon. Mais à ce moment-là on aurait été illégal... Je ne sais pas, on [ne] s'est pas arrêté tellement là-dessus. (Lydie, Église baptiste Delta)

Cet inconfort est lié au fait d'avoir à assumer un rôle d'infacteur, non seulement devant la justice, mais en termes de disqualification sociale, la transgression de la loi étant couramment associée dans la société à une représentation négative de l'individu. En ce sens, les femmes nous ont semblées particulièrement soucieuses d'expliquer à leurs enfants, dès qu'ils auraient l'âge de le comprendre, pourquoi elles avaient effectué le choix de transgresser la loi. Pour ce qui est des conséquences pratiques, ce sont la crainte d'être arrêtés par les autorités et surtout que leurs enfants soient pris par la DPJ qui sont considérés par ces interviewés. Ceux qui sont favorables au châtement corporel ont souligné qu'ils devraient faire attention pour que leurs pratiques ne donnent pas lieu à ce type de situations si celui-ci était interdit :

C'est-à-dire que si jamais quelque chose comme ça se ferait [l'interdiction du châtement corporel], c'est sûr que je peux pas le faire dans un contexte au supermarché où tout le monde va me voir ou quelque chose comme ça. C'est quelque chose qui se fait à la maison et je pense pas juste au niveau de... Toute, toute chose en tant que parent et enfant ou en tant que couple, il y a des choses qui se règlent à la maison. (Rex, Église baptiste Delta)

Le fait de prendre moins en compte la loi au moment de décider de leurs pratiques punitives parentales ne veut pas dire que les jeunes protestants conservateurs transgresseraient davantage la loi que leurs aînés. Dans le cas des jeunes protestants conservateurs de deuxième et troisième générations, les pratiques qu'ils favorisent sont conformes avec la loi actuelle. Ils ne favorisent pas les punitions avec des objets ni les punitions fréquentes, et quelques-uns ont opté pour ne pas administrer des châtements corporels. Dans le cas des jeunes de première génération, par contre, leurs pratiques pourraient être plus problématiques puisqu'ils sont plutôt favorables à ce type de punitions.

Il est à noter que les craintes des conséquences de transgresser la loi ne sont pas un élément qui entre en ligne de compte dans le choix des interviewés de transgresser ou non la loi. Une seule interviewée a mentionné qu'elle obéirait à la loi en cas d'interdiction du châtement corporel de crainte que ses enfants ne soient pris par la DPJ.

De tous les interviewés, ce sont les pasteurs qui semblent investir davantage la loi séculière en raison de leur ministère, puisqu'ils sont les garants de son observance au sein de leurs congrégations et doivent servir d'exemple à leurs fidèles. De ce fait, ils sont plus enclins que d'autres hommes de leur âge à négocier avec des incompatibilités moyennes, voire graves entre les lois relatives au châtement corporel et leurs préceptes religieux. Cela est favorisé par leur moindre conservatisme lié à leurs connaissances doctrinales qui fait qu'à leurs yeux l'interdiction du châtement corporel constitue une incompatibilité grave, mais négociable, surtout comparée à des lois telles que celles qui autorisent l'avortement ou le mariage homosexuel. Face à une éventuelle interdiction du châtement corporel, ils ont tous soutenu qu'ils pourraient s'accommoder d'une telle interdiction, bien qu'à contrecœur. Les propos du pasteur Gagnon illustrent le point de vue des pasteurs :

Regarde, c'est pas quelque chose qui... ça peut se travailler. C'est pas comme d'autres lois qui... pour donner un exemple d'une loi que je dirais « Ah, non, ça vraiment pas », si une loi par exemple disait : « L'inceste, maintenant, c'est correct ». Moi, je pourrais pas le permettre dans l'Église. C'est un autre standard, la punition corporelle, c'est pas une chose qui est plus agressive que d'autres lois qui, selon moi, peuvent être beaucoup plus agressives. (Pasteur Gagnon, Église évangélique Alpha)

Le poids symbolique conféré à la loi séculière par les interviewés a donc une influence importante dans leur perception de la gravité des transgressions à la loi séculière. Pour ceux qui attribuent un poids symbolique important à la loi et qui n'ont pas un degré de conservatisme très accentué, cela favoriserait la négociation avec les incompatibilités moyennes et graves entre les lois qui encadrent le châtement corporel et la loi divine. Pour ceux qui ne confèrent pas un poids symbolique important aux lois, dont les femmes mais surtout les interviewés âgés de moins de 40 ans, cela n'aurait pas cet effet modérateur.

Cependant, l'effet modérateur du poids symbolique conféré à la loi est plus ou moins accentué non seulement par le degré de conservatisme des interviewés, mais aussi selon l'orientation de leurs congrégations d'appartenance par rapport au monde séculier, comme nous verrons dans la section suivante.

L'orientation des congrégations par rapport au monde séculier

Le dernier élément qui entre en ligne de compte dans le processus de prise de décision des interviewés de la façon de résoudre les incompatibilités éventuelles entre les lois qui encadrent le châtement corporel et la Bible est l'orientation de leurs Églises d'appartenance par

rapport au monde séculier. Ces Églises partagent toutes, à différents degrés, une représentation négative de la société québécoise ainsi que de l'État, mais leur façon de se positionner face au monde extérieur diffère, ce qui encourage chez leurs membres trois attitudes distinctes pour résoudre les incompatibilités éventuelles entre les lois qui encadrent le châtime corporel et la Bible : une attitude de conciliation qui favorise l'accommodement de leurs préceptes religieux à la loi ; une attitude d'omission face à la loi séculière où l'individu opte pour une désobéissance passive de la loi ; et une attitude contestataire face aux autorités où la désobéissance aux lois est envisagée comme une forme de militance. Voyons comment l'orientation des Églises à l'étude influence ces différentes attitudes.

Église pentecôtiste Gamma

Parmi les quatre Églises à l'étude, celle-ci se distingue pour une attitude moins hostile envers le monde extérieur. Cela est lié à son orientation réformatrice qui découle de la perception de ses responsables qu'il est possible de redresser la société en influant sur les différentes sphères de la vie sociale. Ses membres sont par conséquent encouragés à participer à la vie sociale afin qu'ils imprègnent de leurs valeurs chrétiennes leur environnement, ce qui favorise leur contact avec des individus qui ne sont pas des protestants conservateurs, contact susceptible de modérer, surtout chez les membres plus jeunes, leurs représentations négatives de la société. En même temps, le degré de consolidation de l'Église, tout comme le fait qu'elle fonctionne en réseau et non pas de manière autarcique, encourage une normalisation des conduites susceptibles de créer des conflits avec les institutions étatiques, notamment les pratiques punitives parentales. Il y a un effort important pour faire coïncider les enseignements donnés aux parents avec les lois qui encadrent ces pratiques, ainsi qu'un mécanisme pour résoudre les cas d'excès punitifs en conformité avec la loi.

Cette normalisation croissante favorise chez les membres une attitude plus conforme à la loi, comme il a été vu pour ce qui est de l'obligation de signaler à la DPJ les cas où des excès parentaux non conformes avec la loi sont soupçonnés. Certes, une telle normalisation toucherait davantage les membres formés dans les années récentes, les membres plus anciens demeurant peu enclins à négocier avec les autorités séculières. Néanmoins, parmi eux, ceux dont le conservatisme n'est pas très accentué sont plutôt enclins à accommoder leurs préceptes religieux à la loi lorsqu'il s'agit d'incompatibilités moyennes et graves. La position de David par rapport au scénario où le châtime corporel aurait été interdit illustre bien cette attitude de conciliation :

Bon, ça m'aurait heurté dans ma façon de vouloir gérer ma famille. La Bible me permet de le faire ; si la loi me dit que j'ai pas le droit de le faire, qu'est-ce que je fais avec ? Il faut être un bon citoyen et puis donner l'exemple. J'imagine que j'essayerai de me comporter dans ce sens-là. À ce moment, j'essaierais de me comporter comme ça, mais je ne suis pas sûr si un soir je m'avisais de donner une tape à mes enfants, si j'appellerais la police pour dire que j'ai donné une tape sur les fesses. (David, Église pentecôtiste Gamma)

Enfin, le fait que les jeunes de troisième génération gèrent les enseignements relatifs à l'éducation des enfants contribue à un rapprochement entre les pratiques punitives des membres et ce que la loi autorise en la matière.

Église évangélique Bêta

Bien qu'il s'agisse de la congrégation où les points de vue modérés sont le plus répandus, l'orientation de cette Église encourage chez ses membres une attitude d'omission face à la loi, tout comme sa dynamique sociale.

En effet, cette congrégation a une orientation assez autarcique. Elle entretient peu de liens avec le réseau protestant conservateur québécois en raison de sa filiation étatsunienne, et sa forte vie communautaire favorise chez ses membres un détachement par rapport à la sphère publique. De ce fait, ils sont peu intéressés à des enjeux sociaux telles que le débat sur la constitutionnalité de l'article 43 et en général aux lois. Comme nous avons souligné ailleurs, les membres de cette Église ont été les seuls à ne pas avoir abordé eux-mêmes les thèmes de l'État et de la loi, et seulement deux d'entre eux étaient au courant des lois relatives au châtement corporel.

Vu que les contacts des membres avec l'extérieur sont assez limités, cela leur permet, jusqu'à un certain point, de faire omission des normes qui régissent la société, la loi séculière devenant par conséquent dans leur imaginaire la loi des *autres*, et la Bible la leur. Cette omission de la loi est particulièrement accentuée chez les interviewés plus jeunes, pour lesquels la loi séculière n'a pas un poids symbolique important.

Étant donné le conservatisme modéré observé chez les interviewés qui appartiennent à cette Église, et en particulier celui du pasteur que la dirige, les pratiques punitives privilégiées par eux sont conformes avec les lois qui encadrent le châtement corporel : aucun d'entre eux n'est favorable aux punitions effectuées avec des objets et un couple a opté pour ne pas utiliser le châtement corporel comme moyen pour discipliner ses enfants. Cependant, confrontés au scénario de l'interdiction du châtement corporel, la plupart d'entre eux opte-

raient pour désobéir à la loi, sans pour cela adopter une attitude contestataire. La désobéissance passive est le mode privilégié par tous ses membres en cas de transgression à la loi. Par ailleurs, le détachement par rapport au social favoriserait aussi le règlement interne des situations où la sécurité d'un enfant est susceptible d'être compromise, le recours à l'extérieur étant peu privilégié par ces interviewés.

Église baptiste Delta

Même si l'Église Delta n'a pas une orientation très précise sur la manière de se positionner face au monde extérieur, la précarité de ses ressources favorise chez ses membres une attitude d'omission face à la loi et par conséquence de désobéissance passive.

En effet, le plus fort souci de l'Église est sa consolidation, et ses ressources limitées font en sorte que les enseignements donnés au parents sont assez sommaires, ce qui rend difficile de créer un consensus par rapport à une norme sur ce qui est acceptable en termes de pratiques punitives parentales qui pourrait être compatible avec les lois en vigueur. En outre, il n'y a pas une ligne directrice qui oriente les membres sur la façon de résoudre des conflits éventuels liés à l'incompatibilité entre les lois relatives au châtement corporel et leurs préceptes religieux, le thème n'étant pas abordé par les responsables de la congrégation.

En même temps, le discours négatif sur le monde extérieur entretenu par l'Église favorise que les interviewés optent pour désobéir aux lois le cas échéant, comme l'ont fait les membres qui croyaient que le châtement corporel était interdit, ou comme d'autres ont déclaré qu'ils le feraient face à cette éventualité. Toutefois, seulement deux d'entre eux opteraient pour une désobéissance accompagnée d'une attitude contestataire. Pour les autres, il s'agirait simplement d'ignorer la loi. Aucun d'entre eux n'a déclaré qu'il opterait pour la conciliation face au scénario de l'interdiction de cette mesure disciplinaire.

Confrontés au scénario d'un cas de maltraitance, tous les membres interviewés s'en remettraient aux autorités de l'Église, autrement dit, feraient omission des lois et opteraient pour un règlement interne de la situation.

Église évangélique Alpha

L'orientation de l'Église évangélique Alpha encourage une attitude contestataire face à l'État qui donne lieu chez ses membres une représentation de la désobéissance aux lois comme une forme de militance. Elle concerne tous les membres interviewés sauf le pasteur

Gagnon qui a une attitude conciliatoire et une femme qui a une attitude d'omission face aux lois. Cette attitude contestataire est plus accentuée chez les interviewés ayant les points de vue plus conservateurs.

Comme il a été vu dans la description des Églises à l'étude, l'Église Alpha a une orientation de militantisme social très accentuée. Elle participe très activement à la défense de différentes causes, souvent de nature à la fois religieuse et politique et elle prône un engagement militant de la part des chrétiens, considérant qu'ils ont le devoir de défendre les valeurs bibliques et de lutter contre les injustices sociales, ces deux causes étant souvent confondues dans le contenu des prêches. Cette orientation encourage ses membres à conférer une dimension sociale, voire politique à des enjeux tels que le châtement corporel et à se sentir appelés à se battre pour eux.

Les interviewés appartenant à l'Église évangélique Alpha se représentent le fait de désobéir aux lois visant à limiter le recours au châtement corporel non pas comme une transgression à caractère criminel, mais comme un geste de revendication sociale et de ce fait, légitime. Par exemple, quand ils parlent d'une éventuelle interdiction de cette pratique, tous affirment qu'ils feraient, le cas échéant, de la « désobéissance civile » laissant entendre qu'il s'agirait d'un geste de nature politique et non pas d'un simple choix individuel relatif à leurs pratiques parentales. Leurs propos mettent en évidence que pour eux la défense du châtement corporel est un enjeu social qui dépasse le cadre des croyances religieuses, les droits de tous les parents étant selon eux menacés ; la désobéissance à la loi est vue dans ce contexte comme une forme de militance en faveur des droits de tous les parents, qu'il soient ou non protestants conservateurs, et des valeurs qu'ils considèrent partagées par d'autres et souhaitables pour la société, comme illustrent les propos de Dominique :

C'est pas juste une question d'Église ou de foi qui fait que les gens corrigent leurs enfants, c'est des valeurs que les gens croient. C'est pour la société même, parce qu'il faut défendre les droits et les valeurs avec lesquelles nous voulons vivre comme société. (Dominique, Église évangélique Alpha)

Du fait qu'ils confèrent à la défense du châtement corporel un caractère de lutte sociale, ils se représentent la situation conflictuelle entre eux et l'État de deux manières distinctes : en tant que citoyens et en tant que protestants conservateurs. Dans le deux cas, ils perçoivent la question de la transgression de la loi à l'inverse : l'État est pour eux le véritable transgresseur, puisqu'il tente de restreindre les droits séculaires des parents et les droits religieux de ceux parmi eux qui sont croyants. Dans le premier scénario, ils argumentent que les parents,

en désobéissant à la loi, ne feraient qu'exercer leur droit légitime de discipliner leurs enfants ; dans le deuxième, ils font appel à la préséance de la loi divine sur la loi séculaire pour justifier la transgression de la loi. Ils soulignent que si l'État légifère contre les principes bibliques, il sera le responsable s'ils transgressent la loi, car il les aura poussé à le faire :

Et si ça s'intensifie le contrôle de l'État à l'encontre des convictions de ce que nous, on croit bon au niveau de la Parole de Dieu, on peut en venir à transgresser des lois. Oui, on peut transgresser des lois si on nous pousse à le faire, c'est des choses qui pourraient arriver, dépendamment de ce que l'État va décider, de ce que l'État va faire. Parce que quand l'État va venir dans mon foyer me dicter qu'est-ce que je dois faire, qu'est-ce que je dois penser, lui, il va devenir un transgresseur, il va attaquer mes croyances et ma liberté en tant qu'humain. (Normand, Église évangélique Alpha)

Cette différence dans la manière de se représenter la transgression de la loi introduit un élément susceptible de favoriser la transgression de la loi chez les membres de l'Église évangélique Alpha : le fait de donner une caution de revendication sociale à la transgression de la loi enlève à ce geste, à leurs yeux, son caractère négatif, lui conférant une connotation positive et presque héroïque, tandis que pour les membres des autres congrégations, elle demeure un acte à nature criminelle et de ce fait répréhensible même quand ils le justifient au nom de l'obéissance à la Bible. Comme il a été vu plus haut, même les jeunes pour qui les lois n'ont pas un poids symbolique important, sont un peu gênés quand ils évoquent l'éventualité de devenir des délinquants.

Le positionnement par rapport à la loi

Dans ce chapitre, nous avons analysé les différents éléments qui influencent le positionnement des participants à l'étude face à l'incompatibilité des lois qui encadrent les pratiques punitives au Québec et leurs préceptes religieux. Nous avons vu d'abord comment ils évaluent la compatibilité de ces lois par rapport à la Bible et les différents degrés d'incompatibilité qu'ils se représentent à ce sujet, puis, plusieurs éléments qui influencent leur choix par rapport à la décision ou non de transgresser la loi séculière lorsqu'ils ont établi qu'il y a incompatibilité entre loi séculière et loi divine.

Les éléments qui influencent ces positionnements sont les suivants :

- 1) Le degré d'incompatibilité perçue entre les lois séculières et la loi divine.
- 2) La représentation de l'État.
- 3) La représentation de la Direction de la jeunesse.

- 4) Le poids symbolique conféré aux lois séculières.
- 5) L'orientation de la congrégation d'appartenance par rapport au monde séculier.

L'élément décisif dans leur choix de transgresser ou non les lois relatives au châtement corporel est le degré d'incompatibilité perçue par eux entre ces lois et les principes bibliques. Face à la perception qu'il y a une incompatibilité totale, tous opteraient pour désobéir aux lois peu importe les conséquences d'une telle transgression. Par contre, face à une incompatibilité mineure, ils transigeraient sans problème.

Dans le cas des incompatibilités moyennes ou graves, leurs choix seraient influencés d'abord par leurs représentations de l'État. Plus ces représentations sont négatives, moins ils seraient prêts à négocier avec leurs préceptes religieux pour les accommoder à la loi et le contraire, moins elles sont négatives, plus ils pourraient accommoder leurs croyances religieuses aux lois. Toutefois, le poids symbolique conféré aux lois agirait comme modérateur chez les interviewés ayant un degré de conservatisme peu accentué. Plus ils attribuent de l'importance aux lois, plus ils seraient prêts à négocier avec ces incompatibilités. Par contre, pour les interviewés ayant un conservatisme accentué, cet élément agirait à l'inverse, puisqu'ils se représentent l'État comme celui qui transgresse la loi.

La représentation de la Direction de la jeunesse influence, chez tous les interviewés, leur choix de signaler ou non un éventuel cas de maltraitance au sein de leur congrégation : plus elle est positive, plus l'interviewé est prêt à faire un signalement à cet organisme.

Enfin, l'orientation de la congrégation d'appartenance par rapport au monde séculier influence leur attitude concernant la façon de se positionner face aux lois. Les interviewés qui appartiennent à une congrégation qui tente de normaliser les pratiques punitives au sein de la congrégation pour les rapprocher du cadre légal tendent à adopter une position plus conciliatoire lorsqu'ils ont un degré de conservatisme peu accentué ou modéré. Ceux qui appartiennent à une congrégation détachée du social tendent à adopter une attitude d'omission face à la loi lorsqu'il y a incompatibilité entre celle-ci et leurs préceptes religieux, tout comme ceux qui appartiennent à une congrégation où il n'y a pas une ligne directrice pour résoudre les éventuels conflits posés par l'incompatibilité avec la loi. Enfin, ceux qui appartiennent à une congrégation où le militantisme social est mêlé au religieux tendent à adopter une attitude contestataire face à la loi.

Nous avons isolé trois attitudes distinctes pour résoudre les incompatibilités entre les lois qui encadrent le châtement corporel (actuelles ou hypothétiques) :

1) Une attitude de conciliation qui se traduit par un effort d'accommodement des préceptes religieux à la loi. Cette attitude est assez répandue parmi les interviewés ayant un degré de conservatisme moyen et modéré qui appartiennent à l'Église Gamma, ainsi que chez les pasteurs des quatre Églises à l'étude.

2) Une attitude d'omission face à la loi séculière qui donne lieu à une désobéissance passive. Il s'agit de la position la plus répandue dans notre échantillon. Elle concerne surtout les interviewés de moins de 40 ans et est assez courante chez les femmes. Plus répandue dans l'Église Bêta et dans un moindre degré dans l'Église Delta.

3) Une attitude contestataire où la désobéissance aux lois est envisagée comme une forme de militance. Cette attitude est partagée par presque tous les interviewés de l'Église Alpha et sans le côté de justice sociale par deux membres de l'Église Gamma et deux autres de l'Église Delta, tous ayant des positions fondamentalistes.

Nous soulignons qu'à l'exception de l'attitude de conciliation, qui se traduit par une volonté d'observer la loi, dans le cas des deux autres modes de résolution de conflits, cela ne veut pas dire que les interviewés soient portés à transgresser la loi. Cela est fonction surtout, comme nous le rappelons, du seuil de ce qui constitue pour eux une incompatibilité grave ou totale entre loi séculière et loi divine. L'exemple des membres de l'Église Bêta constitue un exemple paradoxale en ce sens : il s'agit de la congrégation qu'ignore le plus la loi, mais où les pratiques punitives conformes avec la loi sont privilégiées.

D'ailleurs, nos résultats montrent que la plupart des interviewés considèrent que les lois actuelles qui encadrent les pratiques punitives parentales sont assez compatibles avec leurs préceptes religieux, bien que la restriction imposée par l'arrêt de la Cour Suprême à l'utilisation d'objets pour administrer des punitions corporelles représente pour plusieurs d'entre eux une incompatibilité avec laquelle ils ont du mal à négocier. Seulement quelques interviewés dont les points de vue sont particulièrement conservateurs considèrent que ces lois sont totalement incompatibles avec la Bible.

Cependant, les intentions qu'ils prêtent à l'État de vouloir légiférer contre le châtiment corporel afin de contrôler, voire de détruire la famille, font en sorte qu'ils vivent de manière très conflictuelle leur rapport avec l'État. Comme nous avons montré tout au long

de cette thèse, le conflit principal pour les membres des Églises protestantes à l'étude est la question de leurs droits parentaux qu'ils considèrent menacés. Plus spécifiquement, c'est le statut de l'enfant qui est au cœur de ce conflit, car le statut conféré à l'enfant par l'État en tant que sujet de droit entre en opposition avec celui que lui confère la Bible, comme nous verrons dans notre discussion finale.

Discussion et conclusions

L'objectif général de la présente recherche était de connaître les points de vue des protestants conservateurs québécois francophones sur la compatibilité des lois qui encadrent les pratiques punitives parentales au Québec avec leurs préceptes religieux puisés dans la Bible, ainsi que leurs choix quant à la manière de résoudre une éventuelle incompatibilité entre ces préceptes et la loi. Plus précisément, nous voulions déceler les éléments qui influencent, le cas échéant, leurs choix de transgresser la loi séculière quand elle entre en conflit avec les préceptes d'une loi considérée par eux comme divine.

Nous sommes partie du postulat que les pratiques punitives des protestants conservateurs, tout comme les transgressions à la loi auxquelles elles donnent lieu éventuellement, ne peuvent, en aucun cas, être considérées simplement comme le résultat d'une obéissance presque mécanique aux versets de la Bible relatifs au châtement corporel découlant d'une interprétation littérale desdits versets, mais qu'elles reposent sur des représentations concernant cette pratique qui sont enracinées très profondément dans leur vision du monde. Nous avons ainsi analysé notre objet d'étude à partir de l'étude de ces représentations. Nous avons privilégié en ce sens une approche constructiviste basée sur le paradigme de la construction sociale de la réalité élaboré par Berger et Luckmann (1966).

L'analyse des données recueillies nous a permis de faire plusieurs constats qui appuient les postulats de cette thèse. Trois constats principaux ont ainsi été dégagés dans les chapitres 5, 6 et 7 que nous résumons dans les paragraphes suivants.

Constats

1) Les résultats de notre recherche montrent que ce n'est pas en raison d'une interprétation littérale des proverbes de la Bible sur la correction des enfants que les participants à notre étude justifient le recours au châtement corporel, mais plutôt en raison d'un discours très complexe centré sur une représentation dualiste du monde qui fait apparaître cette pratique comme un outil pour induire chez l'enfant la soumission à l'autorité, d'abord parentale, puis divine, afin de le positionner du côté du bien. De même, leur évaluation de la compatibilité entre les lois qui encadrent le recours au châtement corporel et la loi biblique, tout comme leur manière de se positionner lorsqu'ils perçoivent qu'il y a incompatibilité entre ces lois, est fonction des représentations clivées, notamment celles associées au châtement corporel,

mais aussi celles de l'État et plus largement, du décalage entre un ordre social qui aurait été institué par Dieu et l'ordre social en vigueur au Québec. Nous avons montré comment un clivage plus accentué de leur vision du monde donne lieu chez les interviewés à des représentations plus polarisées, et ce, sur tous les aspects de la problématique à l'étude, et nous avons proposé un modèle pour expliquer la modulation de ce clivage.

Le modèle issu de notre analyse est axé sur les trois éléments centraux de leur vision du monde et qui servent d'assise à tout l'édifice doctrinal protestant conservateur. D'abord, une représentation dualiste de l'univers qui est perçue par les interviewés comme scindée en deux sur le plan surnaturel et où les forces du bien et celles du mal sont en lutte permanente ; ensuite, celle d'une nature humaine souillée par le péché originel qui positionne l'homme du côté du mal dès sa naissance, le vouant à la damnation ; enfin, une représentation de Dieu et de ses rapports avec l'être humain qui fait apparaître la soumission à Dieu et l'obéissance à la loi divine comme la seule voie pour l'être humain d'atteindre le salut. En raison de cette vision du monde, les interviewés se représentent eux-mêmes comme positionnés du côté du bien puisque soumis à la loi divine et tentent d'y soumettre leurs enfants afin de les amener du bon côté. En même temps, ils se représentent ceux qui ne sont pas soumis à la loi divine comme se trouvant du côté du mal.

Ce dualisme doctrinal favorise ce que Casoni (2001) désigne comme une vision clivée du monde, soit une vision du monde où tout fait l'objet d'une polarisation manichéenne. Les interviewés partagent, à différents degrés, ce que Casoni (2001) décrit comme une philosophie dite de séparation, soit une exacerbation de ce clivage qui conduit les individus à faire une dichotomisation entre bien et mal en fonction de leurs croyances doctrinales et à apparenter au mal tout ce qui est contraire à leur doctrine. Par conséquent, ils se représentent de façon négative, voire menaçante tous ceux qui ne la partagent pas.

Ce clivage est plus ou moins accentué chez les interviewés selon leur degré de conservatisme : plus leur conservatisme est accentué, plus leur vision du monde est clivée. En ce sens, nous avons isolé plusieurs variables qui influencent ce conservatisme dont la plus importante est la génération de l'individu en tant que protestant conservateur. Les protestants conservateurs de première génération tendent à avoir des représentations très polarisées tandis que celles-ci s'atténuent chez les membres de deuxième génération et encore plus chez les membres de troisième génération. Cette différence résulte du fait que les protestants conservateurs de première génération tendent à adhérer plus fortement au discours doctrinal de leurs Églises, en particulier lorsqu'ils ont une formation doctrinale très sommaire.

re. Par contre, les individus nés en milieu protestant conservateur tendent à dévier de la doctrine, ce qui se traduit par un moindre conservatisme qui donne lieu à des représentations moins polarisées que celles des membres de première génération.

Contrairement à ce que proposent les théories relatives à la transmission intergénérationnelle des connaissances qui reposent soit sur le concept de l'imitation (Tarde, 1907) ou de la reproduction passive du patrimoine culturel selon lesquelles la transmission de connaissances d'une génération à l'autre s'effectue presque sans heurts (Durkheim, 1922 ; Bourdieu, 1977), nous avons observé chez les interviewés élevés en milieu protestant conservateur une tendance prononcée à dévier du discours doctrinal reçu de leurs aînés. Celle-ci résulte en un réajustement de leur bagage doctrinal qui les rapproche des positions modérées, voire du protestantisme libéral dans le cas des membres de troisième génération. Ce réajustement est lié, tel que proposé par les théories constructivistes (Berger et Lukmann, 1960 ; Piaget, 1977 ; Mead, 1963) à une redéfinition de la réalité issue de leurs expériences personnelles. En ce sens, nous avons vu que les expériences pendant l'enfance de ces interviewés liées aux punitions corporelles les conduisent à remettre en question le discours relatif au châtement corporel tenu par leurs aînés puisqu'ils ont constaté l'écart entre ce discours théorique et son application.

À cela s'ajoute une représentation d'eux-mêmes en tant que protestants conservateurs qui encourage leur déviance. À différence des membres de première génération pour lesquels être chrétien veut dire témoigner d'une obéissance stricte à la doctrine prônée par leurs congrégations d'appartenance, pour les individus nés en milieu protestant conservateur être chrétien découle en bonne partie d'avoir été élevé dans ce milieu. De ce fait, prendre du recul par rapport à ces enseignements ne revient pas pour eux à remettre en doute leur condition de chrétiens. Cette perception est plus accentuée chez les membres de troisième génération, leur lignée conservatrice faisant d'eux, à leurs yeux, de véritables protestants. Enfin, un dernier élément qui encourage leur déviance est le décalage entre les croyances et les valeurs véhiculées par la doctrine protestante conservatrice et la réalité sociale dans laquelle ils vivent, puisqu'à différence des membres de première génération qui ont choisi de faire omission, voire de se positionner contre certaines valeurs dominantes dans la société québécoise, pour eux il s'agit d'un choix imposé. Les membres de deuxième, mais surtout ceux de troisième génération, tentent de faire coexister certaines de ces valeurs avec leurs croyances religieuses.

2) L'analyse du matériel nous a permis également de constater une grande uniformité dans le discours des interviewés à propos du châtement corporel. Celui-ci est centré sur une même interprétation des versets bibliques sur la correction des enfants partagée par la plupart d'entre eux qui incorpore une grande quantité d'éléments extrabibliques. Les interviewés cependant sont convaincus que leurs pratiques punitives sont le fruit d'une interprétation rapprochée et fidèle de la Bible. Même lorsqu'ils sont conscients du caractère non biblique de certains de ces éléments, ils les perçoivent comme faisant partie de ce qu'ils appellent la « contextualisation » de ce texte, autrement dit, de son adaptation au contexte social contemporain, et de ce fait, ils leur attribuent le même statut de « vérité » qu'ils confèrent aux Écritures. Or, ladite « contextualisation » est en fait une transposition du discours sur le châtement corporel élaboré et répandu par ce que Kathleen Boone (1989) désigne comme les *interpretive communities* protestantes conservatrices, soit par le réseau formé par des théologiens, des leaders religieux et par l'élite protestante conservatrice étatsunienne. Ce discours, comme il a été vu dans notre recension d'écrits, conserve des éléments très anciens tels que la notion du péché originelle élaborée par Saint Augustin (Ghilardi, 1981), reprise par toutes les Églises chrétiennes, et un bon nombre de composantes de la représentation de l'enfant des protestants du XVII^e siècle, plus précisément de celle des calvinistes qui a été reprise à leur tour par les puritains de la Nouvelle-Angleterre (Illick, 1974 ; Walzer, 1974). Toutefois ce discours n'a cessé d'incorporer au fil des années des composantes fort hétéroclites, entre autres la logique esclavagiste qui prévalait dans les colonies de la Nouvelle-Angleterre et qui a façonné la représentation des rapports entre père et enfant comme des rapports entre maître et esclave (Raichle, 1987). L'opposition à la pédagogie moderne et plus largement à la science, et récemment, de manière paradoxale, le recours à des arguments pseudo scientifiques qui viennent appuyer la justification religieuse du châtement corporel sont des éléments caractéristiques de ce discours. Nous avons constaté en ce sens l'influence prédominante dans les congrégations à l'étude de la pensée des auteurs les plus représentatifs de la pédagogie protestante conservatrice apparue dans les années 1970, notamment de James Dobson (1970, 1976, 1978, 1987, 1992), qui font une interprétation plutôt modérée des versets de la Bible sur le châtement corporel et qui préconisent un encadrement des pratiques punitives qui vise à réduire leur fréquence et leur intensité. Le discours partagé par les interviewés, par conséquent, n'est pas un discours fondamentaliste qui prescrit des punitions extrêmement sévères ; cependant, certaines de ses

composantes favorisent des punitions fréquentes et qui peuvent s'avérer sévères, notamment la représentation de l'enfant comme un délinquant potentiel.

En effet, les arguments pseudo scientifiques de ce discours modifient substantiellement la représentation négative de l'enfant traditionnelle du protestantisme conservateur. À la représentation de l'enfant comme un être souillé par le péché originel, inférieur mais orgueilleux et de ce fait insoumis, se superpose la représentation de l'enfant égocentrique, potentiellement déséquilibré et qui risque de devenir délinquant. C'est cette crainte qui semble peser le plus chez les interviewés dans leur choix d'utiliser le châtiment corporel et ce, même si le recours à cette mesure disciplinaire viendrait à être interdit.

Le recours à des arguments d'allure scientifique pour justifier l'utilisation du châtiment corporel met en évidence que les arguments religieux traditionnels du protestantisme conservateur sont perçus par les interviewés comme insuffisants pour convaincre la société — et pour se convaincre eux-mêmes — du bien-fondé de cette mesure : ils ont besoin de s'appuyer sur des arguments dits scientifiques pour que leurs propos soient vraisemblables. D'autant plus que la plupart de ces interviewés sont des individus instruits, souvent ayant fait des études universitaires, et de ce fait enclins à accorder plus de crédibilité à la science que les protestants conservateurs d'autrefois. Par ailleurs ces emprunts faits par les théoriciens de la pédagogie protestante conservatrice à la science témoignent du mécanisme évolutif des discours de légitimation des pratiques souligné par Berger et Luckmann (1966) : devant des arguments contraires à leur discours et qui menacent sa vraisemblance, les groupes raffinent leur discours en intègrent souvent des éléments du discours des autres, les utilisant en leur faveur.

Outre les craintes des interviewés par rapport à l'avenir de leurs enfants si leur nature n'est pas redressée, le surinvestissement de leurs enfants en tant que continuateurs de leur foi constitue un élément qui favorise le recours fréquent au châtiment corporel. En ce sens, l'un des grands paradoxes chez les protestants conservateurs et qui a été souligné par Illick (1974) et Walzer (1974) à propos des puritains, est que d'un côté ils se représentent l'enfant sous des traits négatifs en raison du penchant au mal qu'ils lui attribuent, mais d'un autre côté il fait l'objet d'un très fort investissement en tant que continuateur de la foi et du mode de vie de ses parents, ce qui rend pour eux impératif de redresser sa nature.

Nous avons vu comment dans les Églises à l'étude les enfants font l'objet d'un fort investissement, en particulier dans les deux congrégations plus nanties qui voient dans les enfants non seulement les continuateurs de leur foi, mais aussi comme des futurs soldats de

Dieu qui doivent redresser la société et bâtir son royaume. Ce type de surinvestissement de l'enfant est fréquent souligne Casoni (2000) dans les groupes religieux qui entretiennent une philosophie de séparation, comme c'est le cas des congrégations participantes, et conduit souvent leurs membres à exercer des pressions sur leurs enfants pour qu'ils se conforment à l'idéal du groupe. Certains auteurs, dont El Mountacir (1994), considèrent l'idéalisation du potentiel des enfants dans les groupes religieux minoritaires comme la cause principale des pressions exercées sur eux, pressions qui déboucheraient souvent en de la maltraitance. Pour Casoni (2000) ces pressions sont liées à la fois à cette idéalisation et au besoin ressenti par les membres de les protéger de l'influence des « autres », vécue comme dangereuse.

Un dernier élément qui encourage fortement le recours au châtement corporel chez les interviewés est le protocole pour effectuer des châtements corporels « corrects » élaboré et répandu par les *interpretive communities* protestantes conservatrices étatsuniennes. Bien qu'il vise à diminuer la fréquence et l'intensité des punitions corporelles, il donne lieu à deux phénomènes parallèles chez les interviewés. D'un côté, la recommandation de se servir du châtement corporel principalement devant la désobéissance flagrante de l'enfant, c'est-à-dire accompagnée d'une attitude de défi, favorise les punitions fréquentes compte tenu des interprétations que les interviewés font des comportements enfantins en tant que preuves de leur nature rebelle. D'un autre côté, leurs représentations du châtement corporel « correct » font en sorte qu'ils perçoivent les punitions qu'ils administrent comme sécuritaires et non abusives, la notion d'abus étant associée par eux à l'administration non ritualisée du châtement corporel.

3) Dans notre dernier chapitre, nous avons exposé un modèle sur le processus des interviewés pour évaluer la compatibilité des lois qui encadrent le recours du châtement corporel avec leurs préceptes religieux. Nous avons montré que c'est leur degré de conservatisme qui détermine le seuil à partir duquel il y a pour eux incompatibilité entre loi séculière et loi divine, ainsi que le degré de cette incompatibilité. Quatre degrés d'incompatibilité perçue ont été isolés : mineure, moyenne, grave et totale. Ce sont surtout les deux derniers qui donnent lieu à la prise de décision des interviewés de transgresser la loi, bien que la perception d'une incompatibilité totale soit la seule qui rend obligatoire à leurs yeux la désobéissance aux lois. Nous avons montré ensuite les variables qu'influencent les choix des interviewés pour décider s'ils observent ou non la loi lorsqu'il y a incompatibilités moyennes et graves, dont la représentation de l'État demeure la plus importante. Enfin, nous avons isolé trois

attitudes distinctes face à une éventuelle transgression de la loi : une attitude de conciliation qui se traduit par un effort d'accommodement de leurs préceptes religieux à la loi ; une attitude d'omission face à la loi séculière où l'individu opte pour une désobéissance passive de la loi ; et une attitude contestataire face aux autorités où la désobéissance aux lois est envisagée comme une forme de militance. C'est l'attitude d'omission qui est la plus répandue parmi les participants à notre étude, entre autres en raison d'un faible attachement aux lois assez généralisé, notamment de la part des femmes et des interviewés plus jeunes.

Nos résultats montrent que la plupart des interviewés considèrent assez compatibles les lois qui encadrent actuellement les pratiques punitives parentales avec leurs préceptes religieux, bien que la restriction qui découle des clarifications de l'arrêt de la Cour Suprême (2004) à l'utilisation d'objets pour administrer des châtiments corporels aux enfants constitue pour nombre d'entre eux une incompatibilité grave avec ces préceptes. Cependant, leur rapport à l'État en ce qui concerne la question du châtiment corporel demeure très conflictuel pour eux pour deux raisons.

D'abord, parce qu'ils considèrent que l'application de la loi faite par la Direction de la protection de la jeunesse représente une incompatibilité *de facto* avec leurs croyances puisque cet organisme jugerait des pratiques punitives considérés par eux comme tombant à l'intérieur de la loi comme de mauvais traitements, voire tout châtiment corporel. Cette perception est encouragée d'un côté par leurs représentations particulièrement négatives de cet organisme, mais aussi par leur perception que les châtiments corporels administrés en conformité avec leurs croyances de ce qui constitue un châtiment corporel « correct » ne peuvent en aucun cas être apparentés à de mauvais traitements.

Ensuite, en raison des intentions qu'ils imputent à l'État de vouloir interdire le châtiment corporel, interdiction qui représenterait pour la plupart d'entre eux une incompatibilité totale avec la Bible. En effet, une telle interdiction représente en général le seuil à partir duquel ils établissent qu'il y a incompatibilité totale de la loi avec leurs principes bibliques, notamment parce qu'elle représenterait une violation de la part de l'État de leur droit octroyé par Dieu de châtier leurs enfants. En outre ils voient dans cette intention qu'ils attribuent à l'État non seulement une atteinte à leurs droits parentaux, mais une volonté de sa part de contrôler la famille, voire de la détruire. C'est ce deuxième point qui constitue leur grief principal vis-à-vis de l'État, perçu par eux comme une entité menaçante qui veut « s'approprier » des enfants pour les éduquer selon des valeurs non chrétiennes. Ce qui est au centre de ce conflit, comme nous verrons dans notre discussion, est l'incompatibilité

entre le statut conféré à l'enfant par l'État en tant que sujet de droit et celui qui découle de leur interprétation de la Bible.

Discussion

L'un des aspects qui ont le plus attiré notre attention au cours de notre recherche est qu'essentiellement les membres des quatre Églises à l'étude partagent une même vision du monde. Qui plus est, leur discours est très similaire sur la plupart des thèmes abordés, que ce soit des thèmes complexes tels que l'ordre divin ou la nature enfantine, ou des thèmes moins pointus tels que les garderies. Les interviewés vont même jusqu'à employer les mêmes mots pour désigner les mêmes situations dans leur discours. Une telle homogénéité nous a surprise ; nous nous attendions à constater des différences importantes dans leur façon de percevoir le monde, liées notamment à des différences doctrinales associées à leurs dénominations respectives puisque les baptistes, les évangéliques et les pentecôtistes sont issus de traditions protestantes distinctes. Or, non seulement nous n'avons pas repéré la diversité attendue, mais aucun élément divergeant dans leur discours lié à leurs dénominations n'a été observé. Il existerait donc au Québec un discours doctrinal commun aux différentes dénominations protestantes conservatrices qui aurait estompé leurs particularités doctrinales.

À ce sujet, les responsables des Églises étudiées ont noté qu'il s'est opéré au Québec depuis les années 1980 une unification autour de quelques principes doctrinaux qui a mis fin au cantonnement des dénominations et à leurs rivalités. Or, d'après nos observations, ce phénomène va plus loin qu'un simple rapprochement œcuménique : il s'agit d'un processus d'uniformisation doctrinale. Comme nous avons montré tout au long de cette thèse, les variations doctrinales entre ces congrégations concernent leur degré de conservatisme par rapport à une même interprétation de la Bible et non pas à des interprétations rivales de ce texte.

Ce phénomène est le résultat de l'influence grandissante du mouvement protestant conservateur étatsunien sur le protestantisme québécois francophone depuis le réveil, auparavant assez diversifié et fortement influencé sur le plan de la doctrine par des groupes européens. L'expansion du protestantisme conservateur québécois, soutenue principalement par des groupes étatsuniens, a fait en sorte que les interprétations de la Bible faites par ces groupes deviennent dominantes dans l'univers protestant conservateur québécois. Cela a entraîné, comme remarque Lougheed (1999a) dans son analyse de l'évolution du protestan-

tisme québécois francophone, la domination d'une orientation doctrinale conservatrice qui a remplacé l'orientation progressiste des premières congrégations protestantes francophones. Or, à partir des années 1980, le discours doctrinal et idéologique devenu dominant dans le protestantisme conservateur étatsunien, comme soulignent Wooderberry et Smith (1998), a été celui de la mouvance évangélique, en raison notamment de la création de réseaux très puissants dont il a été question dans notre recension d'écrits. Par conséquent, ce discours a commencé à se répandre dans les congrégations québécoises à cette époque par diverses voies, notamment à travers les enseignements doctrinaux. Ce processus d'uniformisation doctrinale s'est accéléré avec l'évolution du réseau protestant conservateur québécois, en particulier par l'entremise de la filiale québécoise de Focus on the family, Objectif famille, véritable pointe de lance des *interpretive communities* évangéliques.

C'est justement le discours de la mouvance évangélique étatsunienne que nous avons repéré au sein des Églises étudiées. Le fait que les interviewés se désignent eux-mêmes comme des chrétiens évangéliques plutôt que comme des baptistes ou des pentecôtistes, ainsi que le fait de reconnaître des membres des autres dénominations protestantes conservatrices comme leurs semblables montre bien leur sentiment d'appartenance à cette mouvance plutôt qu'à leur dénomination. Il y a donc chez eux la représentation d'une identité collective associée au partage d'un même cadre doctrinal et idéologique, voire d'une culture évangélique puisque ce cadre s'accompagne de normes qui régissent la vie quotidienne.

En ce sens, la remarque faite par Willaime (1992) sur l'impossibilité de parler d'une sous-culture protestante conservatrice du fait que les groupes protestants conservateurs se différencient beaucoup sur le plan de la doctrine n'est pas applicable au cas des Églises à l'étude et apparemment, selon se dégage des propos des interviewés qui ont appartenu à plusieurs congrégations protestantes conservatrices, ce serait aussi le cas pour l'univers protestant conservateur québécois. D'autant plus que les Églises non affiliées au réseau protestant conservateur, comme souligne Peach (1999) sont en voie de disparition, la consolidation du mouvement protestant conservateur étant tributaire de l'appui de ce réseau aux congrégations affiliées.

La consolidation du mouvement protestant conservateur québécois se voit reflétée, d'une part, dans la perception des interviewés d'appartenir à une Église qui serait au-dessus de leurs congrégations, et d'autre part dans le rôle joué par leurs pasteurs, devenu un rôle de fonction assez similaire à celui des prêtres catholiques et qui consiste à répandre une doctrine créée par une autorité supérieure, leur tâche se limitant à moduler le degré du conserva-

tisme de ce corps doctrinal. Or, cette autorité supérieure est l'élite du protestantisme conservateur étatsunien qui répand un discours religieux et idéologique enraciné dans la tradition puritaine et façonné en consonance avec un ordre social qui a longtemps prévalu dans les colonies de la Nouvelle-Angleterre et plus tard dans le sud des États-Unis. Autrement dit, la culture protestante conservatrice québécoise est avant tout une culture transplantée qui n'a pas incorporé dans son discours des éléments propres à la culture québécoise.

En effet, les protestants conservateurs québécois ne semblent pas avoir introduit des modifications substantielles au discours étatsunien, se contentant d'adapter certaines de ses composantes à leur contexte social : par exemple, si le discours étatsunien dénonce comme l'idéologie corruptrice de la société l'« humanisme séculier » qui est décrit comme étant une idéologie véhiculée par la science, le discours québécois dénonce le « relativisme » qui serait plutôt l'œuvre d'intellectuels, soit la catégorie sociale vue comme posant une menace à leur mode de vie. Mais en dehors de ce type d'adaptations mineures, leur discours doctrinal demeure une copie du discours étatsunien, ce qui est assez étonnant compte tenu du degré de consolidation atteint par le mouvement protestant conservateur québécois. Ce manque d'évolution s'explique, à notre avis, non seulement par la dépendance des congrégations québécoises soulignée par Loughheed (1999a) par rapport aux organisations étatsuniennes, mais aussi par la désertion massive des jeunes nés en milieu protestant conservateur. Ces derniers seraient vraisemblablement ceux qui feraient évoluer le discours de leurs aînés, les membres de première génération restant attachés au discours doctrinal reçu par leurs Églises et répété par le réseau protestant conservateur.

Il se dégage des propos des interviewés qu'ils ont assimilé non seulement les composantes religieuses du discours étatsunien, mais aussi les composantes idéologiques non religieuses implicites dans ce discours qui se voient légitimées par l'interprétation de la Bible faite par les *interpretive communities* protestantes conservatrices étatsuniennes. Ce discours doctrinal véhicule, en effet, la légitimation d'un modèle d'ordre social, celui propre aux sociétés sudistes des États-Unis au XIX^e siècle, que les protestants conservateurs opposent à l'ordre social dominant dans les sociétés démocratiques contemporaines, opposition qui constitue la source de leurs conflits avec la société et en particulier avec l'État.

L'opposition de deux modèles d'ordre social

Soutenu par l'un des univers symboliques les plus puissants, celui qui s'appuie sur la religion (Berger et Luckmann, 1966), le discours des interviewés vise à légitimer — et à réta-

blir — un ordre social de type traditionaliste basé sur des relations d'autorité et de soumission à l'autorité masculine. La légitimation religieuse de ce modèle d'ordre social est faite à partir de l'idée qu'il a été institué par Dieu, les rapports sociaux devant refléter les rapports de domination/soumission entre Dieu et l'être humain. La définition du bien et du mal, pour sa part, est fonction de la préservation de ce modèle social : tout ce qui tend à le préserver est apparenté au bien, en particulier l'acceptation du principe de soumission à l'autorité, indispensable à l'établissement de rapports sociaux inégaux, ainsi qu'un modèle familial patriarcal tendant à assurer sa reproduction ; à l'opposé, tout ce qui menace cet ordre est associé au mal et à l'influence de Satan, en premier l'abandon de la religion, puisque c'est elle qui cautionne cet ordre ; puis, la sexualité hors mariage, qui risque de compromettre sa reproduction ; enfin, tout ce qui peut être interprété comme une atteinte à l'autorité masculine, puisqu'elle est à la base de ce modèle d'ordre social. Dans ce modèle, le châtiment corporel des enfants devient un outil servant à assurer la reproduction de cet ordre social puisqu'il permet de soumettre l'enfant à l'autorité du père et de le contraindre à reproduire à son tour ce même modèle de société.

Dans la mesure où la société québécoise s'est distancée des valeurs religieuses — devenant de ce fait plus respectueuse, surtout en ce qui a trait aux mœurs sexuelles des individus — et a évolué vers un modèle d'ordre social moins vertical et moins centré sur la domination patriarcale, elle est davantage perçue par les interviewés comme une société corrompue, mais aussi comme plus menaçante, car le modèle familial qu'elle privilégie — et qui est encouragé par des initiatives juridiques — est à l'opposé du modèle patriarcal prôné par les interviewés. Dans ce dernier, celui qui est au sommet est l'homme adulte, considéré comme un individu à part entière, tandis que la femme est vue comme un individu de deuxième catégorie, puisque placée sous l'autorité de l'époux ; elle bénéficie néanmoins de certains droits et peut même exercer une certaine autorité auprès des enfants. Par contre, l'enfant ne bénéficie pas d'un statut d'individu : il est perçu comme une propriété de ses parents et doit se soumettre entièrement à leur autorité — en particulier à celle de son père —, non seulement dans la vie quotidienne, mais aussi à long terme puisqu'il est censé perpétuer leur mode de vie, leur foi et leur idéologie. En conséquence, son éducation est orientée vers la conformité aux attentes parentales. Ce modèle familial entre en conflit avec les valeurs prônées par la société québécoise qui valorise les relations égalitaires entre conjoints et le développement personnel optimal des enfants, valeurs de plus en plus présentes dans les lois.

La discordance entre ces deux modèles d'ordre social opposés provoque un choc culturel chez les participants à notre étude qu'interprètent les initiatives de l'État concernant la famille, dont les lois qui limitent le recours au châtement corporel, comme des stratégies pour affaiblir cette institution afin de contrôler l'éducation des enfants, ce qu'ils décrivent comme une volonté de l'État pour « s'approprier les enfants », expression qu'illustre leur représentation d'une dispute entre eux et l'État concernant le droit de propriété sur l'enfant. Cela est vécu de manière particulièrement conflictuelle par les hommes interviewés qui voient menacé par l'État leur autorité paternelle et plus largement le droit de propriété des hommes sur leurs enfants, ce qui constitue pour eux une subversion du modèle social véhiculé par leurs croyances religieuses. En ce sens, aux griefs contre l'État pour vouloir les déposséder de leurs droits de paternité s'ajoute leur dénonciation du fait que l'État a octroyé aux femmes des droits qui diminuent l'autorité masculine au sein de la famille, et de façon générale dans la société. Nous avons observé une grande insistance de leur part sur ce point qui met en évidence leur inconfort face à la condition masculine au Québec, dépeinte par eux comme celle d'une dévalorisation du rôle du père au profit de la mère et plus largement de l'homme au profit de la femme. Ce qui ressort de l'analyse de leurs représentations de ce qu'ils nomment « l'affaiblissement de la famille », c'est qu'elle ramène essentiellement à l'affaiblissement de l'autorité de l'homme, qu'ils perçoivent comme un élément décisif dans le détournement des enfants du mode de vie prescrit par la Bible puisque c'est le père qui est le garant des valeurs chrétiennes au sein du foyer.

Il y a derrière cet accent une revendication de la paternité similaire à celle des protestants du XVI^e siècle devant l'aliénation de leur *patria potestas* en faveur des mères orchestrée par l'Église catholique (Ross, 1974 ; Wirth, 1974 ; Tucker, 1974). Un certain parallèle peut être établi entre les protestants d'antan et les hommes interviewés qui perçoivent la diminution de leur autorité paternelle comme le résultat direct des droits conférés aux mères par l'État. Dans ce contexte, châtier physiquement leurs enfants est vécu par les interviewés, tout comme pour les protestants du XVI^e siècle, comme un geste de réappropriation symbolique de leur progéniture. Comme il a été vu dans le dernier chapitre, nombre d'entre eux se représentent justement une éventuelle interdiction du châtement corporel comme une dépossession de leur statut de père.

L'ambivalence par rapport à l'État

Malgré la crainte d'une dépossession de leurs droits parentaux, les participants à notre étude ne souscrivent pas à une représentation historique de l'État comme le principal adversaire à vaincre ni comme le principal obstacle à l'exercice de la foi. De ce fait, leur attitude envers l'État est moins belligérante que celle des protestants conservateurs étatsuniens dont l'histoire est parsemée de disputes avec l'État concernant l'édiction de lois (Carbonnier, 1990 ; Ammerman, 1991). Elle s'appuie d'ailleurs sur des griefs trop récents pour être profonde et leur représentation de l'État est mal définie. Nous notons une certaine ambiguïté chez eux : à certains moments, leur représentation est celle d'un État plutôt faible dont les fonctionnaires agissent dans le sens du mal, mais de façon involontaire puisque manipulés par des « groupes obscurs » ; à d'autres moments, il est perçu par eux comme une entité puissante et extrêmement menaçante, voire diabolique qui prétend détruire la famille et détourner les enfants de la foi. Ces deux représentations contradictoires font en sorte que les interviewés hésitent en ce qui concerne le degré de légitimité qu'ils accordent à l'État et par conséquent aux lois qu'il édicte, bien que leurs propos suggèrent de façon générale qu'ils lui confèrent une plus grande légitimité que celle que confèrent les protestants conservateurs étatsuniens au leur.

Par ailleurs, si la belligérance des protestants conservateurs étatsuniens envers l'État correspond assez bien à leur degré d'organisation en tant que mouvement politico-religieux, dans le cas des protestants conservateurs québécois, elle ne colle pas du tout à leur réalité. Le fait d'être un mouvement qui compte un nombre très réduit de membres a maintenu le mouvement conservateur québécois en marge de la scène politique, empêchant qu'il ne devienne, comme aux États-Unis, un véritable interlocuteur. Il se pourrait toutefois que l'étape suivante de la consolidation du mouvement conservateur québécois soit justement sa transformation en un mouvement politico-religieux, ce qui entraînerait soit une ouverture au dialogue et à la négociation avec les autorités civiles, soit une radicalisation du mouvement où la transgression de la loi deviendrait une partie essentielle de la militance.

La dissonance culturelle

Comme souligne Willaime (1992 : 62), les protestants conservateurs étatsuniens sont des individus qui se positionnent face à la société de manière rétrogressive : « d'une façon ou d'une autre, il faut revenir en arrière ». Ce retour en arrière n'est pas malaisé puisqu'il s'agit

de retourner aux sources de leur culture, ce qui n'est pas très difficile pour eux, notamment pour ceux qui habitent dans le Sud. Or, pour les protestants conservateurs québécois, il s'agit d'un « arrière » qui leur est totalement étranger, ce qui leur pose des problèmes.

En effet, le fait que leur discours doctrinal soit un discours d'emprunt donne lieu chez les interviewés à une dissonance culturelle importante. Par exemple, le contenu intégriste de ce discours entre en contradiction avec leur rejet d'une subordination de l'État au religieux associé à leur mémoire de la forte emprise de l'Église catholique sur la société québécoise. Aussi, le modèle social vertical véhiculé par ce discours heurte certaines de leurs valeurs associées aux acquis de la Révolution tranquille concernant les rapports égaux entre individus, dont les rapports homme/femme. Pour ce qui est du rapport à l'État, il est clair que leur ambivalence à ce sujet résulte de la représentation étatsunienne d'un État tout-puissant qui entre en contradiction avec celle de l'État canadien, plus modeste et non belligérant. Qui plus est, les Étatsuniens, qu'ils soient ou non des protestants conservateurs, confèrent à la loi un poids symbolique très important, la défense de leurs droits civiques et religieux étant profondément ancrée dans l'histoire de leur pays. Chez les interviewés, comme nous avons constaté, la défense des droits religieux est un élément presque absent dans leur discours et le désintérêt face aux lois est assez répandu.

Dans le cas des protestants conservateurs de première génération, cette dissonance culturelle les pousse à faire des compromis, la foi aidant à accommoder des composantes du discours étatsunien qui sont difficiles à concilier avec leur bagage en tant que Québécois. Or, cette dissonance est moins facile à vivre pour leurs enfants, ce qui expliquerait en partie qu'autant d'entre eux abandonnent la foi parentale une fois adultes. Pour ceux qui restent, il est difficile de concilier, par exemple, l'idée puritaine que châtier physiquement les enfants est un acte noble qui favorise leur bien-être avec l'idée, de plus en plus répandue dans la société québécoise, qu'il s'agit de violences pouvant compromettre le développement des enfants. C'est ainsi qu'ils adoptent des pratiques moins violentes que celles de leurs aînés et modifient leur discours, comme c'est le cas des jeunes de l'Église Gamma qui exercent un effet modérateur dans leur congrégation, ce qui aide à diminuer l'attitude extrêmement favorable au châtement corporel des membres de première génération qui en font partie.

Cependant, leur faible nombre, en raison du haut taux d'abandon d'appartenance religieuse de ceux-ci, a des conséquences sur l'effet modérateur sur leurs Églises respectives. En effet, étant si peu nombreux, il est peu probable que leur voix soit entendue et que leur modération par rapport au discours sur le châtement corporel, voire leur refus d'y recourir,

puisse faire contrepoids à l'influence du discours étatsunien sur les membres des congrégations québécoises.

À ce propos, il serait intéressant d'explorer davantage les points de vue d'ensemble de membres de deuxième et de troisième générations afin de mieux connaître comment ils se sont développés, ainsi que leurs points de vue sur la présence du discours étatsunien sur leurs congrégations qui nuit à l'évolution d'un discours québécois qui pourrait se rapprocher un peu des valeurs de la société dans laquelle ils vivent.

Enfin, pour conclure, afin de contrer l'omniprésence du discours des *interpretive communities* étatsuniennes, il serait important que les divers représentants de l'État fassent mieux connaître les valeurs par rapport au développement de l'enfant qui sont propres au Québec. À ce propos, nous rappelons que ceux parmi les participants à notre étude qui connaissaient la DPJ avaient une opinion moins défavorable de cet organisme, voire favorable et avaient tendance à y recourir au lieu de régler les situations de maltraitance à l'intérieur de leurs congrégations. De même, les interviewés qui connaissaient les lois avaient plus tendance à vouloir les respecter que ceux qui ne les connaissaient pas. Faire connaître la loi aurait le potentiel de diminuer un peu les représentations défavorables de l'État, ce qui favoriserait l'observance de la loi.

Références

Écrits

Alexandre-Bidon, D., & Lett, D. (1997). *Les enfants au Moyen Âge. V^e-XV^e siècles*. Paris : Éditions Hachete.

Altemeyer, B. (1988). *Enemies of freedom: Understanding right-wing authoritarianism*. San Francisco: Jossey-Bass.

Altemeyer, B. (1996). *The authoritarian spectre*. Cambridge: Harvard University Press.

Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-133.

Ammerman, N. T. (1987). *Bible Believers*. New Brunswick, NJ : Rutgers University Press.

Ammerman, N. T. (1991) Nort American Protestant Fondamentalism. In M. E. Marty & R. S. Appleby, *Fundamentalism Observed* (1-65). Chicago : The University of Chicago Press.

Ariès, Ph. (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (édition de 1973). Paris : Éditions du Seuil.

Bartkowski, J. P. (1995). Spare the Rod..., or spare the Child – divergent perspective on the conservative protestant child discipline. *Review of Religion Research*, 37 (2), 97-116.

Bartkowski, J. P., & Ellison, C. G. (1995). Divergent Models of Childrearing in Popular Literature: Conservative Protestants vs. the Mainstream Experts. *Sociology of Religion*, 56, 21-34.

Bebbington, D. W. (1989). *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to 1980s*. Londres : Unwin Hyman.

Ben Barka, M. (1998). *Les nouveaux rédempteurs : Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*. Paris / Genève : Les Éditions de l'Atelier / Labor et Fides.

Berger, P. L. (2005). *L'impératif hérétique. Les possibilités actuelles du discours religieux*. Paris : Van Dieren Éditeur. (Original en anglais paru en 1979).

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966) *La construction sociale de la réalité* (édition de 2003). Paris : Armand Colin.

Bergeron, R. (1987). *Les fondamentalistes et la Bible*. Montréal : Fides.

Bibby, R. W. (1995). Redifining religion. What we don't want and want. In The Bibby Report. *Social Trends Canadian Style* (Ch. 10). Toronto: McMillan Press.

- Boone, K. C. (1989). *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism*. Albany, NY: SUNY Press.
- Bourdieu, P. (1966). La transmission de l'héritage culturel. In *Le partage des Bénéfices* (384-425). Paris : Éditions de minuit.
- Bromley, D. G. (2002). Dramatic Denouements. In D. G. Bromley & G. Meldon (Eds.) *Cults, Religion & Violence* (11-41). Cambridge: Cambridge, University Press.
- Camp, J. M. (s/d). *A Memoir of Madame Feller*. Londres : Elliot and Stock.
- Campbell, R. (1995). *Les enfants en colère*. Québec : Orion Inc.
- Carbonnier, J. (1990). Le calvinisme. Entre la fascination et la nostalgie de la loi. *Études théologiques et religieuses*, 4 : 507-518.
- Casoni, D. (2000). The Relation of Group Philosophy to Different Types of Dangerous Conduct in Cultic Groups. *Cultic Studies Journal*, 17, 143-167.
- Casoni, D. (2001). Lorsque l'idéal gouverne. Étude des mécanismes psychologiques associés à un certain type de dérive sectaire. In Duhaime, J. (Ed.) *La peur des sectes* (83-95), Québec : Fides.
- Castel, F. (2006). L'élargissement de l'éventail religieux au Québec (1961-2001). Grandes tendances et poids des femmes. Actes du colloque *Diversité de foi, égalité des droits* (mai 2006), document d'information 06-04b-I. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Chartrand, L. (1995). *La Bible au pied de la lettre : le fondamentalisme questionné*. Montréal : Médiaspaul.
- Christenson, L. (1970). *The Christian Family*. Minneapolis: Bethany House.
- Danso, H., Hunsberger, B., & Pratt, M. (1997). The Role of Parental Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism in Child-Rearing Goals and Practices. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (4), 496-511.
- Dawson, L. L. (2002). Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religious Movements. In D. G. Broomley & G. Meldon (Eds.) *Cults, Religion & Violence* (80-101). Cambridge: Cambridge University Press.
- De la Rosa, J. (1999). Réflexions pour servir à une théologie de la loi. *Présence orthodoxe*, 1 : 25-33.
- Delgado, B. (1998). *Historia de la infancia* (édition de 2000). Barcelone : Editorial Ariel S. A.
- DeMause, Ll. (1974). La evolución de la infancia. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 15-92). Madrid: Alianza Editorial.

- Deroisin, S. (1984). *Petites filles d'autrefois : 1750-1940*. Paris : EPI, Département des sciences humaines.
- Despatie, C. (2005). *Portrait de l'expérience et des opinions d'étudiants universitaires à l'égard de la punition corporelle*. Mémoire de maîtrise. Université de Montréal, Montréal.
- Direction Chrétienne (2005). *Répertoire chrétien 2005*. Montréal : Direction Chrétienne Inc.
- Dobson, J. (1970). *Dare to Discipline*. Wheaton, IL: Living Books/Tyndale House.
- Dobson, J. (1976). *The Strong-Willed Child: Birth Through Adolescence*. Weathon, IL : Living Books/ Tyndale House.
- Dobson, J. (1987). *Parenting Isn't for Cowards*. Dallas: Word Publishing.
- Dobson, J. (1992). *The New Dare to Discipline*. Wheaton, IL: Living Books/Tyndale House.
- Durkheim, É. (1922). *Éducation et sociologie* (édition de 2000). Paris: PUF.
- El Mountacir, H. (1994). *Les enfants des sectes*. Mesnil-sur-l'Estrée (France) : Fayard.
- Ellison, C. G. (1996) Conservative Protestantism and the Corporal Punishment of Children: Clarifying the Issues. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (1), 1-16.
- Ellison, C. G., Bartkowski, J. P., & Anderson, K. L. (1999). Are There Religious Variations in Domestic Violence? *Journal of Family Issues*, 20 (1), 87-113.β
- Ellison, C. G., Bartkowski, J. P., & Segal, M. L. (1996). Conservative Protestantism and the Parental Use of Corporal Punishment. *Social Forces*, 74 (3), 1003-1028.
- Ellison, C. G., & Bradshaw (2010). Religious Beliefs, Sociopolitical Ideology, and Attitudes Toward Corporal Punishment. *Journal of Family Issues*, 30 (3), 320-335.
- Ellison, C. G., & Sherkat, D. E. (1993). Conservative Protestantism and Support for Corporal Punishment. *American Sociological Review*, 58 (1), 131-144.
- Falwell, J. (1981). *Listen America*. New York: Bantham.
- Fath, S. (2004). *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*. Paris : Éditions du Seuil.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in This Class ? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge : Harvard University Press.
- Gange, K. O., & Rooker, M. F. (1993). Response to Oosterhuis: Discipline versus punishment. *Journal of Psychology and Theology*, 21 (2), 134-137.

- Ghilardi, A. (1981). San Agustín. San Francisco. *Colosos de la historia* (5-77). Mexico : Promexa.
- Grasmick, H., Bursik, R. J., & Kimpel, M. (1991). Protestant Fundamentalism and Attitudes Toward Corporal Punishment of Children. *Violence and Victims*, 6, 283-297.
- Grasmick, H., Stout Morgan, C., & Baldwin Kennedy, M. (1992). Support for Corporal Punishment in the Schools: A Comparison of the Effects of Socio-economic Status and Religion. *Social Science Quarterly*, 73, 179-189.
- Grijalbo (1995). Dictionario Enciclopédico Grijalbo. Barcelone : Ediciones Grijalbo S. A.
- Heaton, P. (2006). Does Religion Really Reduce Crime? *Journal of Law and Economics*, XLIX, 147-172.
- Hervieu-Léger, D. (1988). Les fondamentalistes américains en politique ; de l'évangélisme historique à la nouvelle droite chrétienne. *Lumière et vie*, 186, 19-30.
- Hervieu-Léger, D. (1990). Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? In F. Champion & D. Hervieu-Léger (Eds.) *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions* (Ch. 6, 216-248). Paris : Éditions du Centurion.
- Hirschi, T., & Stark, R. (1969). Hellfire and Delinquency. *Social Problems*, 17, 202–213.
- Hollenweger, W. J. (1995). Pentecôtisme. *Encyclopédie du protestantisme*. Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides.
- Illick, J. E. (1974). La crianza de los niños en Inglaterra y América del Norte en el siglo XVII. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 333-383). Madrid : Alianza Editorial.
- Jodelet, D. (1989). *Les représentations sociales*. Paris: PUF.
- Johnson, B., Jang, S. J., Larson, D., & De Li, S. (2001). Does Adolescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effects of Religiosity on delinquency. *Journal of research in Crime and delinquency*, 38 (1), 22-44.
- Juergensmeyer, M. (2000). *Au nom de Dieu, ils tuent ! Chrétiens, juifs ou musulmans, ils revendiquent la violence* (édition de 2003). Paris : Éditions Autrement.
- Kepel, G. (1990). *La revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Éditions du Seuil.
- La Sainte Bible*. Traduction de Louis Segond (1910). (Édition de 1979). Genève : Société biblique de Genève.
- LaHaye, B. (1977). *How to Develop your child's temperament*. Eugene, OR: Harvest House.

- LaHaye, T. (1980). *The Battle for the Mind*. Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell.
- Lougheed, R. (1999a). Le réveil : Le déroulement du réveil. In G. Smith (Ed.), *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960. Une analyse anthropologique, culturelle et historique* (53-82). Québec : Éditions La Clairière.
- Lougheed, R. (1999b). Le réveil : Les causes du réveil. In G. Smith (Ed.), *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960. Une analyse anthropologique, culturelle et historique* (83-100). Québec : Éditions La Clairière.
- Lougheed, R. (1999c). Le réveil : L'arrêt du réveil. In G. Smith (Ed.), *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960. Une analyse anthropologique, culturelle et historique* (Ch. 4, 101-119). Québec : Éditions La Clairière.
- Lougheed, R. (2001). Les traditions protestantes. In J. M. Larouche & G. Ménard, *L'étude des religions au Québec : Bilan et prospective* (63-75). Québec : Les Presses de l'Université Laval. En ligne sur : http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div9.htm
- Lyman Jr., R. B. (1974). Barbarie y religión: la infancia a fines de la época romana y comienzos de la Edad Media. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 93-120). Madrid : Alianza Editorial.
- Martin McLaughlin, M. (1974). Supervivientes y sustitutos: hijos y padres del siglo IX al siglo XIII. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 121-205). Madrid : Alianza Editorial.
- Malherbe, M. (2002). *Les religions*. Paris : Nathan.
- Mathieu, A. (1990). *Aurore: la vraie histoire*. Saint-Eustache: Éditions du Cygne.
- Mead, G. H. (1963). *L'esprit, le soi et la société*. Paris: PUF.
- Miquel, P. (1980). *Les guerres de religion*. Paris : Fayard.
- Muldoon, M. (1991). *The Abortion Debate in United States and Canada*. New York/Londres : Garland Publishing Inc.
- Nouveau Petit Robert* (1994). Paris : Dictionnaires Le Robert.
- Pacheco, A., & Casoni, D. (2008). Fonctionnement sectaire et violence envers les enfants : le cas de l'Église baptiste de Windsor. *Criminologie*, 41 (2), 53-90.
- Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de recherche sociologique*, 24, 147-181.

- Peach, W. (1999). Le réveil au Québec : un autre regard. In G. Smith (Ed.) *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960. Une analyse anthropologique, culturelle et historique* (125-146). Québec : Éditions La Clairière.
- Piaget, J. (1977). *Études sociologiques*. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques 32. Genève : Droz.
- Raichle, D. R. (1978). School Discipline and Corporal Punishment: An American Retrospect. In H. Berkeley, Ch. Gaffield, & G. W. West (eds.) (1978) *Children's Rights: Legal and Educational Issues* (108-120). Toronto: Institute for Studies in Education.
- Real academia española (2000). *Diccionario de la lengua española* (Vol. 1). Madrid, Editorial Espasa Calpe S. A.
- Remon, D. (Ed.) (1998). *L'identité des protestants francophones au Québec, 1834-1997*. Les cahiers scientifiques de l'Acfas, 94.
- Robert, P. (1991). *Le Petit Robert 1. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Édition de 1991. Montréal : Les dictionnaires Robert-Canada SCC.
- Robertson, P. (1974). El hogar como nido: la infancia de la clase media en la Europa del siglo XIX. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 444-471). Madrid : Alianza Editorial.
- Ross, J. B. (1974). El niño de clase media en la Italia urbana, del siglo XIV a principios del siglo XVI. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 206-254). Madrid : Alianza Editorial.
- Sather, K. (1989). Sixteenth and Seventeenth Century Child-Rearing : A Matter of Discipline. *Journal of Social History*, 1988-1989, (22), 735-743.
- Schnapper, B. (1980). La correction paternelle et le mouvement des idées au dix-neuvième siècle (1789-1935). *Revue historique*, 263, 319-349.
- Sellin, T. (1938). *Conflits de culture et criminalité* (édition de 1983). Paris : Éditions A. Pedone.
- Shutz, A. (1932). *Éléments de sociologie phénoménologique* (édition de 1998). Paris/Montréal : L'Harmattan.
- Smith, G. (Ed.) (1999). *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960. Une analyse anthropologique, culturelle et historique*. Québec : Éditions La Clairière.
- Statistique Canada (1991). *Recensement du Canada 1991*. Ottawa : Statistique Canada.
- Stewart, A., Winter, D. G., & Davies Jones, A. (1975). Coding Categories for the Study of Child-Rearing from Historical Sources. *Journal of Interdisciplinary History*, 4, 687-701.

- Strauss, A. L., & Corbin, J. M. (2004). *Les fondements de la recherche qualitative : techniques et procédures de développement de la théorie enracinée*. Fribourg : Academie Press Fribourg.
- Strauss, M. A. (1994). *Beating the Devil out of them Corporal punishment in American Families*. New York: Lexington Books.
- Swindoll, Ch. R. (1977). *You and Your Child*. Nashville: Thomas Nelson.
- Tarde, G. (1907). *Les lois de l'imitation, étude sociologique*. Paris: Alcan.
- Tucker, M. J. (1974). El niño como principio y fin: la infancia en la Inglaterra de los siglos XV y XVI. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 255-285). Madrid : Alianza Editorial.
- Van Izendoorn, M. H. (1992). Intergenerational transmission of parenting: A review of studies in nonclinical populations. *Development Review*, 12 (1) 76-99.
- Vann, R. T. (1975). Quaker Family Life. *Journal of Interdisciplinary History*, 4, 739-749.
- Walzer, J. F. (1974) Un periodo de ambivalencia : la infancia en América del Norte en el siglo XVIII. In Ll. DeMause (Ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 384-418). Madrid : Alianza Editorial.
- Weightman, J. M. (1983). *Making Sense of the Jonestown Suicides. A sociological History of Peoples Temple*. New York / Toronto : The Edwin Mellen Press.
- Wilcox, W. B. (1998). Conservative Protestant Child-rearing: Authoritarian or Authoritative? *American Sociological Review*, 63 (6), 796-809.
- Willaime, J. P. (1992). *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève : Éditions Labor et Fides.
- Wirth, M. E. (1974). Naturaleza y educación: pautas y tendencias de la crianza de los niños en la Francia del siglo XVII. In Ll. DeMause (ed.), *Historia de la infancia* (édition de 1991, 286-332). Madrid : Alianza Editorial.
- Wooderberry, R. D., & Smith, C. S. (1998). Fundamentalism et al: Conservative Protestants in America. *Annual Review of Sociology*, 24, 25-56.
- Wright, S. A. (2002). Public Agency Involvement in Government-Religious Movement Confrontations. In D. G. Broomley & G. Meldon (Eds.), *Cults, Religion & Violence* (101-122). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wyeth, W. N. (1898). *Henrietta Feller and the Grande Ligne Mission, a Memorial*. Philadelphie : W. N. Wyeth Manufacturer.

Presse

Allard, M. (7 décembre 2008). Malgré la loi, le Québec approuve des écoles évangéliques. *La Presse*,

<http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/education/200812/06/01-808055-malgre-la-loi-quebec-approuve-des-ecoles-evangeliques.php>

Allard, M. (8 décembre 2008). Une école évangélique subventionnée. *La Presse*,

<http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/education/200812/08/01-808259-une-ecole-evangelique-subventionnee.php>

Allard, M. (16 décembre 2008). Des écoles évangéliques ont reçu leur permis. *La Presse*,

<http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/education/200812/16/01-810751-des-ecoles-evangeliques-ont-obtenu-leur-permis.php>

Textes de loi

Canada (1982). *Code criminel de poche* (édition de 2006). Toronto: Thomson Carswell.

Cour Suprême du Canada (2004). Référence 2004 CSC 4, No de greffe : 29113. Ontario : Cour Suprême du Canada.

Québec (1971). *Loi sur les corporations religieuses*. L.R.Q. Ch. C-71. Québec : Éditeur officiel du Québec.

Québec (1979) *Loi sur la protection de la jeunesse*. LQR-P-34.1. Québec : Éditeur officiel du Québec.

Nations Unies (2 septembre 1990). *Convention relative aux droits de l'enfant*. Nations Unies. Document A/RES/4425.

Nations Unies (2 juin 2006). *Observations générales n° 8 du Comité des droits de l'enfant des Nations Unies sur le droit de l'enfant à une protection contre les châtements corporels et les autres formes cruelles ou dégradantes de châtements*. Commissaire aux Droits de l'Homme, Comité des droits de l'enfant des Nations Unies. CRC/C/GC/8, 2 juin 2006. <http://www.ohchr.org/english/bodies/crc/docs/co/CRC.C.GC.8.pdf>