

SYMBOLICZNA REDEFINICJA NARODOWEJ TOŻSAMOŚCI W QUEBECU*

GENEVIÈVE ZUBRZYCKI

WSTĘP

Co kształtuje rozmaite formy relacji pomiędzy religią a narodową tożsamością? W jaki sposób relacja ta jest instytucjonalnie definiowana, negocjowana i wyrażana przez podmioty społeczne? W pracy *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-communist Poland*¹, w której podążałam za teoretycznymi wskazówkami P. Bourdieu², W. Sewella³ i V. Turnera⁴, rozwinęłam ramy interpretacyjne dla studiów nad narodową tożsamością i religią, które

* Tekst powstał w oparciu o materiały archiwalne i etnograficzne analizowane szczegółowo w następujących publikacjach: G. Zubrzycki, *Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and „Cultural Heritage” in Quebec*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 2012, nr 9; ead., *Negotiating Pluralism in Québec: Identity, Religion and Secularism in the Debate over „Reasonable Accommodation”*, [w:] *Religion at the Edge: Toward a New Sociology of Religion*, red. C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, D. Smilde, Oxford University Press, New York 2012; ead., *Aesthetic Revolt and the Remaking of National Identity in Quebec, 1960–1969*, „Theory and Society”, 2013, t. 42, nr 5, s. 423–475.

¹ G. Zubrzycki, *The crosses of Auschwitz: Nationalism and religion in post-communist Poland*, The University of Chicago Press, Chicago 2006; polski przekład pracy ma się ukazać w 2014 roku w Wydawnictwie Nomos.

² P. Bourdieu, *L'identité et la représentation: élément pour une réflexion critique sur l'idée de région*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales”, 1980, t. 30; id., *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge 1991; id., *Genesis and Structure of the Religious Field*, „Comparative Social Research”, 1991, nr 13, s. 1–44.

³ W. Sewell, *Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille*, „Theory and Society”, t. 25, s. 841–881; id., *The Concept(s) of Culture*, [w:] *Beyond the Cultural Turn*, red. V. E. Bonnell, L. Hunt, University of California Press, Berkeley 1996, s. 35–61.

⁴ V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press Ithaca, London 1967; id., *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in Comparative Symbolology*, Concept Publishing Company, New Delhi 1979.

przysłużyły się w badaniach dynamiki społecznej, instytucjonalnego i kulturowego zakorzenienia, a także historycznych przypadków relacji religia–naród. Takie podejście pozwoliło mi wydobyć związek instytucjonalnych i strukturalnych przemian, np. jak bardzo (re)formowanie państwa i transformacje rządu wplecione były do symbolicznego procesu tworzenia tożsamości. Swoje badania skoncentrowałam na konkretnych wydarzeniach i dramatach społecznych, symbolach i przedstawieniach rytualnych, w których w procesie rywalizacji różnych grup relacja pomiędzy narodową tożsamością i religią była skryształizowana oraz dyskutowana.

Obecnie poszerzam swoje rozważania o przypadek Quebecu, który podobnie jak Polska i Irlandia, jest historycznie zamieszkiwany przez społeczeństwo katolickie. W sytuacji kolonialnego zdominowania tożsamość narodowa i religijna były tam ściśle ze sobą związane. Owa relacja została jednak znacząco zrestrukturyzowana w momencie doniosłych transformacji politycznych: wraz z budową państwa dobrobytu w latach sześćdziesiątych tożsamość narodowa i religijna zostały w Quebecu rozdzielone instytucjonalnie, ideologicznie i symbolicznie. Quebec przeszedł również podczas tej dekady jeden z najgwałtowniejszych procesów sekularyzacji na Zachodzie⁵.

⁵ Np. w Montrealu liczba mieszkańców uczestniczących w niedzielnej mszy spadła wówczas prawie do 2/3. W 1957 roku ich liczba wynosiła 88%, natomiast w roku 1971 stanowiła zaledwie 30%. Zob. prace na temat roli katolicyzmu w powstaniu francuskojęzycznych Kanadyjczyków, jak również jego dziejowej trajektorii w XX wieku: F. Dumont, *Histoire du catholicisme québécois, histoire d'une société*, „Recherches Sociographiques”, 1986, t. 27, s. 115–125; J. Beauchemin, G. Bourque, J. Duchastel, *L'Église, la tradition et la modernité*, „Recherches Sociographiques” 1991, t. 32, s. 175–197; G. Baum, *The Church in Quebec*, Novalis, Outremont 1991; R. Lemieux, *Catholicisme et fonction identitaire: Du „Canada français” au Québec contemporain*, [w:] *Le Canada français: Son temps, sa nature, son héritage*, red. G. Gagné, Nota Bene, Québec 2006; K. Christiano, *The trajectory of Catholicism in twentieth-century Quebec*, [w:] *The church confronts modernity: Catholicism since 1950 in the United States, Ireland, and Quebec*, red. L. Woodcock Tentler, The Catholic University of American Press, Washington 2007, s. 21–61. Zob. też badania na temat rekonfiguracji katolicyzmu jako dziedzictwa kulturowego: G. Zubrzycki, *Religion, Religious Tradition and Nationalism...* Co ciekawe, wielu przewidywało podobny zwrot wydarzeń w postkomunistycznej Polsce. Jednak w tym wypadku, chociaż Kościół katolicki stracił część swojego znaczenia, ponieważ zaistniały głębokie różnice dotyczące roli katolicyzmu w definiowaniu polskości i miejsca religii w sferze publicznej, to Polacy pozostają nadal jednym z najbardziej religijnych społeczeństw w Europie (badania Centrum Badania Opinii Społecznej: *Wiara i religijność Polaków 20 lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Warszawa 2009; *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, Warszawa 2009; *Kościół w III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1999; *Oceny Instytucji publicznych*, Warszawa 2012). Zestawiając te dwa przypadki, chciałam dowiedzieć się, czy relacja naród–religia wpłynęła na formowanie (lub reformowanie) państwa (i na odwrót: czy formowanie (lub reformowanie) państwa miało wpływ na relacja naród–religia), a jeśli tak, to dlaczego i w jaki sposób. Celem moich badań była także odpowiedź na pytanie, dlaczego

W niniejszym artykule spróbuję opisać, w jaki sposób relacja pomiędzy narodową tożsamością i religią została zrekonfigurowana za sprawą podmiotów społecznych podczas tzw. spokojnej rewolucji w Quebecu, a także jak sekularyzacja społeczna w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zaczęła kształtować współczesną politykę Quebecu. Tym samym naszkicuję ewolucję oraz transformację stosunku między narodową i religijną tożsamością w Quebecu poprzez analizę polityki symbolicznej oraz przedyskutuję, jak pewne dwuznaczności i niezamierzone konsekwencje spokojnej rewolucji legły u podstaw aktualnych debat dotyczących miejsca religii w sferze publicznej.

RELIGIJNA GENEZA FRANCUSKO-KANADYJSKIEGO PROTONARODU

Historycznie katolicyzm był najważniejszy w definiowaniu narodowej tożsamości francuskojęzycznych Kanadyjczyków w opozycji do Anglo-Protestantów, którzy otaczali ich w Ameryce Północnej⁶. Kolonialna dominacja tego Innego, a także postępujący brytyjski podbój Nowej Francji w 1759 roku wzmocniły rolę katolicyzmu dla etnonarodowej tożsamości. Niepowodzenie rebelii patriotycznej z 1837 roku – serii republikańskich powstań przeciwko brytyjskiej potęgze kolonialnej – było dla francuskojęzycznego społeczeństwa kanadyjskiego kluczowym wydarzeniem umacniającym ideologiczną i instytucjonalną potęgę Kościoła⁷. Konsekwencją stłumienia buntu był zanik elit zdolnych nieść żagiew wolności, wytwarzając zarazem ideologiczną próżnię,

reartykulacja tego stosunku wydawała się prowadzić do różnych rezultatów – sekularyzacji w Quebecu, ale (jeszcze) nie w Polsce. Czy też dlatego prowadziła ostatecznie do różnych form sekularyzacji, tj. ustanawiając różne „formacje świeckie”, by użyć terminów Talala Asada (Vide: T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003). Są to pytania przewodzące mojemu długoterminowemu programowi badań. Zob. analizy porównawcze Polski i Quebecu: *National Survival in Dependent Societies, Social Change in Canada and Poland*, red. R. Breton, G. Houle, G. Caldwell, E. Mokrzycki, E. Wnuk-Lipinski, Carleton University Press, Ottawa 1990; G. Zubrzycki, *What is Pluralism in a „Monocultural” Society? Considerations from Post-Communist Poland*, [w:] *After Pluralism: Re-imagining Models of Interreligious Engagement*, red. C. Bender, P. Klassen, Columbia University Press, New York 2010.

⁶ F. Dumont, op.cit.; id., *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Québec 1993; G. Bouchard, *Nation québécoise au futur et au passé*, VLB Editeur, Montreal 1999; L. Ferretti, *Brève histoire de l'église catholique au Québec*, Boréal, Montréal 1999; Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007.

⁷ L. Balthazar, *Bilan du nationalisme au Québec*, L'Hexagone Montréal 1986; J.-P. Bernard, *Les rébellions de 1837 et de 1838 dans le Bas-Canada*, Société historique du Canada, Ottawa 1996; M. Bellavance, *Le Québec au siècle des nationalités (1791–1918): essai d'histoire comparée*, VLB Éditeur, Montréal 2004.

którą energicznie wypełnił kler. Kościół katolicki okazał się instytucją, która była najbardziej zdalna do utworzenia, umocnienia i upowszechnienia narodowego projektu w społeczności francusko-kanadyjskiej. Projekt był zdefiniowany w etnonarodowych kategoriach skoncentrowanych na idei *survivance* czy też ochrony kulturowej. Celem nie była zmiana struktur politycznych i uwolnienie ludności francuskojęzycznej Kanady od Imperium Brytyjskiego, lecz zagwarantowanie narodowi przetrwanie dzięki ochronie tożsamości jego członków wewnątrz nowego systemu. Opierano się asymilacji na dwóch odnoszących się do siebie wzajemnie frontach: broniąc języka francuskiego i wzmacniając katolicyzm. Ten ostatni walczył na linii demograficznego „kontrataku” poprzez aktywną gloryfikację rodzin wielodzietnych (strategia znana powszechnie w historiografii jako „zemsta kołyski”).

Powstanie umocniło również w sposób pośredni instytucjonalną dominację Kościoła katolickiego w Dolnej Kanadzie, ponieważ uświadomiło brytyjskim władzom kolonialnym, że nie mogą efektywnie rządzić bez lojalności swych podbitych poddanych i bez pomocy kleru stanowiącego ich jedyne elity. Zostało zatem ustanowione „małżeństwo z rozsądku” między władzami brytyjskich kolonii i kościelną hierarchią: Kościół gorliwie pracował, nakłaniając francuskojęzycznych Kanadyjczyków do lojalności dla Korony, podczas gdy brytyjskie władze kolonialne pozwoliły w zamian na konfesjonalizację edukacji, służby zdrowia i opieki społecznej, zmieniając *de facto* Kościół w „kryptopaństwo”. Taka struktura władzy we francusko-kanadyjskim społeczeństwie trwała od około roku 1840 aż do 1960⁸.

Aby dać rezonans swojej wizji narodu, Kościół wykreował retrospektywnie mesjanistyczną narrację o przeznaczeniu francuskich Kanadyjczyków w Ameryce Północnej, a jako symbol tej misji cywilizacyjnej wybrał św. Jana Chrzciciela. Tak jak św. Jan, którego opatrnościową misją było przepowiedzenie nadejścia Chrystusa oraz Jego ochrzzczenia, tak też Francuzi odkryli Kanadę, przynieśli cywilizację i chrześcijaństwo do ludów pogańskich, aby ich ewangelizować, bronili również katolicyzmu, jedynej „prawdziwej wiary”, przed otaczającą ich na kontynencie Ameryki Północnej protestancką herezję. Lud francusko-kanadyjski za sprawą potężnej narracji stał się „ludem apostołskim”; naród wybrany w swej opatrnościowej misji wspierany był przez dwie podpory: wiarę i język⁹.

⁸ N. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec: Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXème siècle*, Hurtubise, Montréal 1978; L. Feretti, op.cit.; F. Dumont, *Histoire du catholicisme québécois, histoire d'une société*; id., *Genèse de la société québécoise...*

⁹ B. Jewsiewicki, *The Identity of Memory and the Memory of Identity in the Age of Commodification and Democratization*, „Social Identities”, 1995, vol. 1, nr 2, s. 227–262.

Tak w 1915 roku powiadał wpływowy – i elokwentny – arcybiskup L.-A. Pâquet: „Niech będzie wiadomo, że jesteśmy nie tylko rasą cywilizowaną, jesteśmy *pionierami* cywilizacji; jesteśmy nie tylko ludem religijnym, jesteśmy *postańcami* religijnej idei; jesteśmy nie tylko posłusznymi synami kościoła, jesteśmy jego *zelotami*, *obrońcami*, *apostołami* [wszystkie podk. G.Z.]. Naszą misją nie jest obracanie kapitałem, lecz raczej gromadzenie idei; nie polega ona na niesieniu ognia, który dostarcza przemysł, ale zasilaniu i emitowaniu świetlanego ognia religii oraz ducha”¹⁰. Kościół organizował wielkie uroczystości poświęcone św. Janowi Chrzcicielowi, który w 1908 roku został oficjalnie mianowany przez papieża Piusa IX świętym patronem francuskojęzycznych Kanadyjczyków. Dnia 24 czerwca, tj. w dniu św. Jana, małe ogniska błogosławione przez wiejskich księży zastąpione zostały okazałymi procesjami na ulicach Montrealu i Quebecu, które szybko zmieniły się w ekspansywne defilady. Ojciec Dugré, prominentny kaznodzieja, w 1920 roku argumentował: „Lud, podobnie jak dziecko, uczy się dzięki swoim oczom; dla lepszego ilustrowania słowa pisanego plakat jest lepszy od książki, która często pozostaje nieczytana; a *tableau-vivant* oraz heroiczne parady są o wiele lepsze niż biblioteka historyczna...”¹¹. Parady w dzień św. Jana Chrzciciela aż do połowy lat pięćdziesiątych obserwowane były przez setki tysięcy widzów Quebecu i Montrealu. Z czasem parady te mogły być oglądane przez miliony Kanadyjczyków, ponieważ nadawano je na żywo w telewizji narodowej. W ten sposób parady stały się wizualnym nośnikiem narodowej narracji umożliwiającym dynamiczną manifestację tego, czym „francuskojęzyczna kanadyjskość” była lub powinna być.

Tematyka parad urozmaicana była z roku na rok, lecz jedno pozostawało niezmiennie: dedykowany świętemu patronowi ozdobny pojazd zwieńczający paradę, którego najbardziej oczekiwały tłumy. Św. Jan Chrzciciel był zwykle przedstawiany jako złote dziecko w towarzystwie baranka: w ilustrowanych magazynach, na medalach, rzeźbach, narodowych memorabiliach, jak również na popularnych kartach modlitewnych. Inspirując się tymi wizerunkami, ozdabiano pojazd parady, na którym stał starannie dobrany chłopiec o kędzierzawych włosach, trzymający ukochanego baranka. Tak przez prawie sto lat wizualizowane było antropomorfizujące przedstawienie francuskojęzycznego narodu Kanady. W latach sześćdziesiątych reprezentacja ta spotkała się jednak z ostrymi atakami.

¹⁰ *La vocation de la race française en Amérique. Sermon prononcé le 23 juin 1902 à Québec*, Bibliothèque électronique du Québec.

¹¹ Cyt. z kazania z filmu dokumentalnego F. Dansereau *La Parade* (1973), 00:47:03 min, FC09550, Archives nationales du Québec à Québec.

SPOKOJNA REWOLUCJA A NARODZINY TOŻSAMOŚCI QUEBECU

Lata sześćdziesiąte odznaczyły się strukturalnymi przemianami, a główną z nich było budowanie nowoczesnego państwa dobrobytu, w którym efektywnie pozbywano się Kościoła ze sfery edukacji, służby zdrowia i opieki społecznej. We wprowadzeniu wspomniałam, że instytucjonalnej marginalizacji Kościoła towarzyszyła szeroka i bardzo szybka sekularyzacja społeczeństwa, charakteryzująca się surową Kościoła katolickiego, drastycznym spadkiem praktyk religijnych, a także znamiennymi przypadkami wyrzekania się przez księży ich ślubów, aby mogli powrócić do społeczeństwa świeckiego. W ciągu dziesięciu lat kościoły, do których kiedyś przez kilka dni w tygodniu tłumnie tłoczyli się ludzie, stały opustoszałe. Niektóre później zburzono, część sprzedano deweloperom, którzy przerabiali je na mieszkania własnościowe lub hotele, jeszcze inne zostały przekształcone z rytualnych miejsc kultu w miejsca „dziedzictwa kulturowego”¹². Te transformacje zdarzyły się właściwie wówczas, gdy sam Kościół podczas Soboru Watykańskiego II krytycznie oszacował swoją rolę we współczesnym społeczeństwie, co ułatwiło jego wycofanie się ze sfery politycznej i społecznej¹³.

Wraz z upadkiem praktyk religijnych spadła również płodność. W 1959 roku, w wigilię spokojnej rewolucji, Quebec miał najwyższą liczbę urodzeń we wszystkich prowincjach Kanady; typowa kobieta z tej Prowincji miała średnio czwórkę dzieci. We wczesnych latach siedemdziesiątych zaś Quebec miał najniższą liczbę urodzeń w federacji: liczba dzieci na kobietę spadła do 2,09, czyli poniżej standardu 2,1 wymaganego dla wymiany populacji¹⁴. Chociaż zmniejszanie się narodzin na Zachodzie było w tym okresie powszechne, to jednak zakres i przyspieszenie tego spadku były niezwykle. Panika stała się motywem polityki imigracyjnej, która nie tylko faworyzowała, ale również aktywnie popierała imigrację francuskojęzycznej ludności do Quebecu, aby utrzymać na prowincji równowagę językową¹⁵. Jednak inicjatywa ta ostatecznie umożliwiła powrót elementu religii, gdyż wielu z tych niedaw-

¹² G. Zubrzycki, *Religion, Religious Tradition and Nationalism...*

¹³ G. Baum, *The Church in Quebec*, Novalis, Outremont 1991; G. Routhier, *L'église canadienne et vatican II*, Fides, Saint-Laurent–Québec 1997; L. Ferretti, op.cit.

¹⁴ K. Christiano, op.cit., s. 34–35.

¹⁵ Quebec sprawuje kontrolę nad imigracją do Prowincji. Znajomość języka francuskiego stanowi istotny czynnik przy rozpatrywaniu wniosków. Wobec tego blisko 40% imigrantów mieszkających w Quebecu zna język francuski (25% tylko francuski, a 15% zarówno francuski i angielski; 20% władza jedynie językiem angielskim, 40% zaś nie zna ani francuskiego, ani angielskiego), <http://www.micc.gouv.qc.ca/fr/recherches-statistiques/index.html>, data dostępu: 14.12.2009 r.

nich imigrantów było znacznie bardziej religijnych niż mieszkańcy Quebecu (większość z nich była także niechrześcijanami). Sekularyzacja Quebecu jest wobec tego częściowo odpowiedzialna za kreację dzisiejszej rewitalizacji krajobrazu religijnego¹⁶.

Spokojna rewolucja z lat sześćdziesiątych wyznacza też narodziny nowoczesnej tożsamości narodowej Quebecu oraz quebeckiego nacjonalizmu, które od samego początku były całkowicie świeckie. Pojęcia „francuskojęzyczny Kanadyjczyk” i „Quebekczyk” nie są synonimiczne; dla obu pojęć nie stanowi różnicy to, że Quebekczyk jest kimś, kto wspiera wolność Quebecu. Owe wyrażenia przedstawiają raczej różne pojęcia tożsamości oraz różne wizje narodu w jego historycznej specyfice¹⁷. Termin „Quebekczyk” został rzeczywiście wymyślony w połowie lat sześćdziesiątych i wszedł do użytku, gdy wielu francuskojęzycznych Kanadyjczyków żyjących w Quebecu wyobrażało sobie swoją wspólnotę narodową jako zamieszkującą terytorium prowincji (nie zaś Kanadę jako całość)¹⁸. Terytorialne zawężenie tożsamości miało ciekawy „efekt falowania” na całą Kanadę. Zmusiło to niektóre ugrupowania francuskojęzycznych Kanadyjczyków do redefinicji ich własnej tożsamości według linii terytorialnych (stąd pojawiły się określenia etniczne „Franko-Manitoban” czy „Franko-Ontarian”), natomiast inne małe wspólnoty musiały definiować swoją tożsamość w opozycji do dominujących Quebekczyków („francuskojęzycznej mniejszości spoza Quebecu”)¹⁹.

Można jednak sądzić, że poza terytorialną fragmentaryzacją tak rozumianej tożsamości oraz jej dalszym zanikaniem jako znaczącej kategorii o wiele bardziej istotne w różnicowaniu francuskich Kanadyjczyków i Quebekczyków stały się ich wizje narodu. Język francuski jest oczywiście rdzennym elementem obu wersji. Lecz katolicyzm nie był już dłużej postrzegany jako istotny czynnik bytu narodu, czy też, jak w wydaniu quebeckim, będąc wręcz czymś niepożądanym. Kościół i jego religijna narracja o narodzie były aktualnie postrzegane jako bariery dla skutecznego rozwoju narodu. Jak wspomniałam wcześniej, narodowa wizja francuskich Kanadyjczyków pierwotnie była skupiona wokół pojęcia

¹⁶ G. Zubrzycki, *Religion, Religious Tradition and Nationalism...*

¹⁷ Y. Frenette, *Brève histoire des Canadiens français*, Boréal, Montréal 1998.

¹⁸ R. Breton, *From ethnic to civic nationalism: English Canada and Quebec*, „Ethnic and Racial Studies”, 1988, t. 11, nr 1, s. 85–102; G. Bouchard, op.cit.; M. Lamont, C.A. Bail, *Les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective*, „Revue Européenne des Migrations Internationales”, 2005, t. 21, nr 2, s. 61–90.

¹⁹ J.Y. Thériault, *La nation francophone d'Amérique: Canadiens, Canadiens français, Québécois*, [w:] *Dislocation et permanence: L'invention du Canada au quotidien*, red. C. Andrew, Ottawa University Press, Ottawa 1999, s. 111–137; S. Langlois, J. Létourneau, *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*, Presses de l'Université Laval, Québec 2004.

etnonarodowego przetrwania w istniejących ówczesnie strukturach politycznych – *status quo*; z drugiej zaś strony projekt Quebeczyków otwarcie odrzucał takie pojęcie: celem nie było przetrwanie, lecz rozwój, nadrabianie zaległości i modernizacja²⁰. Instrumentem modernizacji było to, aby funkcje prowincjonalnego państwa były radykalnie poszerzone i upelnomocnione, dzięki czemu państwo byłoby lepiej zdolne reprezentować „nowy”, quebecki naród wewnątrz kanadyjskich struktur federalnych. Aby społeczność Quebecu mogła osiągnąć ten cel, należało przezwyciężyć wielki instytucjonalny i ideologiczny ciężar, jakim było brzemień Kościoła.

W kontekście upolitycznienia nowego projektu narodu przedstawienie chłopca jako niedojrzałego świętego było z różnych względów atakowane przez świeckich nacjonalistów: 1) odrzucili oni religijną narrację o narodzie, którą uznali za wsteczną, a także 2) infantylizm osobliwego przedstawienia narodu jako dziecka, ponieważ uwydatniało to zależność narodu. Problematyczny był również baranek: skoro św. Jan Chrzciciel był świętym patronem, to czy mała owieczka była narodem? Św. Jan wraz z barankiem symbolizowali wizję narodu, którą nowi Quebeczycy pojmowali jako powstrzymującą narodowe możliwości. Oboje więc musieli odejść. I tak też się stało.

W trakcie organizowania społecznej agitacji pozbyto się baranka z tradycyjnej ruchomej platformy, a mały chłopiec w końcu wyrósł i zastąpił go młodzieniec. W 1964 roku, w obliczu głośnych protestów, a nawet jawnego zagrożenia „aktorowi”, żywa postać została zastąpiona przez statuę dorosłego świętego. W 1969 roku protestanci podczas parady spektakularnie dekapitowali statuę, czemu wtórowały tak wielkie zamieszki uliczne, że tradycyjna parada została na stałe zniesiona.

WYZWANIE DLA SEKULARYZMU

Rekonfiguracja narodowej tożsamości w latach sześćdziesiątych była zatem nie tylko przeprowadzona instytucjonalnie czy też w ramach renegotiacji stosunków Kościół–państwo. Funkcjonowała ona również za sprawą rewolucji estetycznej kierowanej przez lewicowych nacjonalistów, którzy odrzucali jedną wizję narodu, proponując nową²¹. Narodowe parady stawały się przestrzenią dla protestów, w której poprzez dekadę skutecznie postępowało dyskursywne

²⁰ L. Balthazar, *Bilan du nationalisme au Québec*, L'Hexagone, Montréal 1986; F. Dumont, *Genèse de la société québécoise...*; Y. Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec*, Fides, Saint-Laurent 2000.

²¹ Ibid.

odrzućcie symboli (materialne przetwarzanie i narracyjne odwracanie), co ostatecznie spowodowało rozkład ikonicznej wizji etnokatolickiej kanadyjskości francuskojęzycznej. O ile jednak religijne znaki już zniknęły, o tyle wyabstrahowany i świecki „św. Jan Chrzciciel” powracał w dniu 24 czerwca w imieniny świętego. W 1977 roku za sprawą separatystycznej Partii Quebeckiej – i zsekularyzowanego rządu – dzień ten stał się zinstytucjonalizowanym prawnie świętem narodowym Quebecu. Katolickie msze i tradycyjna parada ustąpiły świeckim uroczystościom. Oficjalnie wyznaczone *la fête nationale* przyjmowało nowoczesną estetykę: pośród morza i biało-niebieskich *fleur de lisée* na flagach, w świetle fajerwerków i publicznych ognisk, gdzie bardowie na koncertach rokowych współ z politykami odnawiali swój sojusz z Quebeciem. W pewnym sensie jednak wybór dnia 24 czerwca dla głównej narodowej uroczystości monumentalizował porażkę narodowego projektu separatystów, ponieważ kontynuowanie użycia dnia świętego jako święta narodowego stanowiło rzucający się w oczy brak Dnia Niepodległości Quebecu. Prządownik parady został zdekapitowany, a Baranek Boży poświęcony, lecz nowe przymierze nigdy nie nastąpiło.

Los św. Jana Chrzciciela – najpierw dekapitowany, a następnie pochowany w dniu jego imienin za sprawą instytucjonalizacji zsekularyzowanego święta narodowego – ujawnia nie tylko negację katolickiej obrony narodu *Québécois* (w odróżnieniu od dawnej wersji francuskojęzycznych Kanadyjczyków), ale również ciągle ślad kultury religijnej, która nadal formuje i przenika osoby „świeckie”. Chociaż świętego dekapitowano i jego pojazd zniszczono, św. Jan Chrzciciel przetrwał, skrywając się pod nowo przybraną tożsamością *la fête nationale*. Podobnie katolicyzm miał zniknąć ze sfery publicznej i życia codziennego Quebecczyków (wśród których jest niewielu wierzących, a jeszcze mniej praktykujących), lecz gdy napotkali religijnych Innych, pozostali w swojej świeckości katolikami. Wykazały to wyraźnie najważniejsze publiczne debaty w latach 2007–2008 dotyczące „rozsądnego zaakceptowania” przez rząd religijnych praktyk imigrantów.

To, że stosunek Quebecczyków do katolicyzmu nie jest wcale prosty do zanalizowania, ujawniły wielomiesięczne prace specjalnej komisji do spraw religijnych praktyk mniejszości kulturowych, jak również żywe debaty publiczne wokół tego problemu. Z jednej strony ich sekularyzm jest definiowany i wyrażany w opozycji do katolicyzmu, oni są „zdrowszymi katolikami”. Historia, jaką od czasu spokojnej rewolucji opowiadają o sobie samych, dotyczy wyłącznie przewyższania przez nich religii. W rezultacie tej szczególnej historycznej trajektorii i jej kulturowego wartościowania często postrzegają oni religię z wielką nieufnością. Z drugiej zaś strony, mimo że w dużej mierze odesłano katolicyzm (jako religię) do przeszłości, to jednak

przetrwiał on jako religijna tradycja, aby informować ich, „kim oni są”, w szerszym zakresie kulturowym²².

Było to widoczne już u J. Charest’a, premiera Quebecu, w pierwszej odpowiedzi na zlecenie raportu komisji Boucharda–Taylora, ażeby pozbyć się pewnych problematycznych pozostałości katolicyzmu w sferze publicznej, włączając w to również duży krucyfiks znajdujący się ponad mównicą Zgromadzenia Narodowego²³. W raporcie komisji, której przewodzili socjolog G. Bouchard i filozof Ch. Taylor, argumentowano, że krucyfiks wskazywał na „szczególny związek pomiędzy władzą ustawodawczą i panującą religią”, a byłoby „lepiej, aby właśnie miejsce, w którym wybrani przedstawiciele obradują i ustanawiają prawo, nie było identyfikowane z jakąkolwiek religią, jako że Zgromadzenie Narodowe jest zgromadzeniem całej populacji Quebecu”²⁴. Kilka godzin po upublicznieniu raportu premier Charest zaproponował w zamian wniosek o zachowanie krucyfiksu „jako symbolu religijnego dziedzictwa Quebecu, kultury i pamięci zbiorowej”, a nie religijnych przekonań indywidualnych deputowanych. Premier twierdził, iż naród, choć nie ma pierwotnego ukonstytuowania, a także zmienia się, to jednak za sprawą utrwalającej mocy

²² Używam tutaj rozróżnienia Riesebrodta pomiędzy religią i religijną tradycją: „Religia” jest kompleksem praktyk religijnych opartych na egzystencjalnej przesłance nadludzkich mocy dających obietnicę zbawienia. „Religia” i „religijność” – jako indywidualnie subiektywne właściwości religii – są w znacznej mierze różne od szerszej kategorii „religijnej tradycji”, „dziejowej kontynuacji systemów symboli” (M. Riesebrodt, *The promise of salvation: A theory of religion*, The University of Chicago Press, Chicago 2009, s. XII), która rozwija się z nich i zarysowuje empiryczny szkic religijnego repertuaru. „Religijna tradycja” może odnosić się do klasyfikacji dyskursów i praktyk w zakresie teologicznej czy symbolicznej ciągłości, lub do kategorii praktyk rozumianych jako dokonywanych w ten sposób „od zawsze” (ibid., s. 77). Jest to bardziej zrozumiałe w terminach praktycznych, obejmujących też często etniczność lub kulturę (ibid., s. 14), aczkolwiek „religia” może być w praktyce wywodzona z tych różnych religijnych tradycji i w tym sensie jest ich rozszerzeniem czy przetworzeniem. Vide: G. Zubrzycki, *Religion, Religious Tradition and Nationalism...*

²³ Krucyfiks zainstalował w Parlamencie w 1936 roku M. Duplessis (1890–1959), który prawie przez ćwierć wieku rządził gubernatorstwem Quebecu. Jego polityczną kadencję cechowała szalona korupcja oraz związek *quid pro quo* Kościoła katolickiego z wielkim biznesem. Wraz z jego śmiercią wyzwolił się ogromny ruch odrzucenia *status quo*. Rozpoczęła się więc dekada głębokich transformacji, które nie tylko wyciągnęły Quebec z ery Duplessis’a (tzw. wielkiej ciemności), ale oznaczały również energiczne wejście w nowoczesność. Zob. na temat spokojnej rewolucji jako historycznym pęknięciu, mitologii i wyznaczniku tożsamości: J. Létourneau, *La Révolution tranquille, catégorie identitaire du Québec contemporain*, [w:] Duplessis: *Entre la grande noirceur et la société libérale*, red. A.-G. Gagnon, M. Sarra-Bournet, Québec/Amérique, Montréal 1997, s. 95–108.

²⁴ G. Bouchard, Ch. Taylor, *Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation*, Gouvernement du Québec, Montréal, 2008, s. 152–153.

tradycji pozostaje historycznie i kulturowo konstruowany. Dzięki przegłosowaniu tego szczególnego wniosku przez legislaturę Quebecu umocniono symboliczne kontury narodu, tym samym potwierdzając, że razem z językiem francuskim katolicyzm, chociaż w swej patrymonialnej formie, jest kluczem do zrozumienia, „kim jesteśmy”.

Jednakże wniosek premiera Charesta o zachowanie w Zgromadzeniu Narodowym krucyfiks jako symbolu religijnej tradycji, która uczyniła nas tymi, „kim jesteśmy”, był czymś więcej niż politycznym posunięciem we właściwej debacie. Wniosek zatwierdzony przez legislaturę był zgodny z programami polityki rządu, który od lat dziewięćdziesiątych inwestuje w zabytki religijne stanowiące „kulturowe dziedzictwo”. W celu informowania i edukowania publiczności (niewierzącej bądź niepraktykującej) państwo organizowało również kampanie (finansowe za pieniądze państwowe), w trakcie których rozlepiano w miejscach kultu wielkie banery ze sloganem: „Nasze kulturowe dziedzictwo jest święte!”. Restrukturyzowane państwo fundowało (i sakralizowało) nie religię *per se*, ale religijną tradycję transformowaną do szerszego – i przypuszczalnie neutralnego – pojęcia dziedzictwa kulturowego²⁵. To zatem za sprawą „dziedzictwa kulturowego” oraz szerzej pojętej „kultury” wielu świeckich, a nawet ateistycznych Quebeczyków pozostało „katolikami”, którzy nadal postrzegają członków niekatolickich grup jako „innych”.

UWAGI KOŃCOWE

Quebec może być świecki (niekiedy wręcz walczący), ale religijna tradycja w wielu zakątkach wciąż trwa. Ujawnia to sugestywnie wybór dnia 24 czerwca jako oficjalnego święta narodowego Quebecu (choć jego katolickie źródła zostały odcięte), jak również decyzja zachowania krucyfiks w Zgromadzeniu Narodowym. Mimo że czterdzieści lat po spokojnej rewolucji stosunek Quebecańczyków do religii *per se* określa głęboki sceptycyzm, to jednak nawet krucyfiks pozostaje częścią religijnej tradycji Quebecu. Ów nieufny sceptycyzm jest wciąż widoczny w aktualnej debacie dotyczącej tak zwanej „Karty wartości quebeckich”, to znaczy proponowanego prawa, które oficjalnie ustanowiłoby świeckość w Quebecu.

²⁵ Państwo nie tylko finansowało przywrócenie oraz zachowanie samych katolickich miejsc, dlatego na stronie internetowej Komisji dokładnie prezentowano religijne dziedzictwo innych wspólnot religijnych. Jednak w ramach fundowanego projektu te ostatnie stanowią przeważającą większość ze względu na ogromną liczbę miejsc katolickich. *Vide*: <http://www.patrimoine-religieux.qc.ca/en/organisme/mission.php>, data dostępu: 10.03.2012 r.

Społeczne i polityczne instytucje Quebecu zostały w latach sześćdziesiątych w dużej mierze zsekularyzowane, jego religijne symbole były publicznie dyskredytowane i niszczone, jego „miejscowa” ludność została przeważnie odczarowana, uczestnictwo zaś w religijnych instytucjach bardzo nikłe. Lecz religijne symbole oraz religijna tradycja, choć były zsekularyzowane i odrzucone, często w dalszym ciągu istniały jako skryte wyznaczniki kulturowe. Mogą one zostać aktywowane za sprawą politycznych celów, gdy tylko pojawi się potrzeba wzmocnienia ich usytuowania *vis-à-vis* religii Innych, przede wszystkim imigrantów.

przeł. Maciej Sawicki